



تاریخ و تمدن اسلام

تاریخ و تمدن اسلامی

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



Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 18, No. 40, Fall 2022

- تاریخ تکوین فقه در عصر خلیفه دوم از منظر مردم شناسی حقوق: مسئله تحریم متعه حج (۳-۲۸)
حمیدرضا آذری نیا و احسان بهراملو
- روایت «روز» قتل خلیفه دوم در منابع شیعی: ارزیابی سندی و متنی روایت نهم ربیع الاول (۲۹-۵۳)
علیرضا فلاحتی قهرودی، سید محمدعلی ایازی، مهدی مهریزی و کاظم قاضی زاده
- تاریخ نگاری ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین: مقتل نگاری اهل بیت (ع) (۵۵-۷۸)
آذر انجم شعاع، محمدرضا هدایت پناه و محمدحسن معصومی
- جشن ها و رفتارهای جشنی در قلمرو جهانگیرشاه گورکانی (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ هـ)
بر پایه جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری (۷۹-۱۱۳)
حسین توکلی مقدم و قنبرعلی رودگر
- واکنش ایرانیان به ورود و رواج «عینک»: مطالعه ای بر پایه نامه های دوستانه دوره صفویه (۱۱۵-۱۳۹)
سارا زبان فهم نصیری و حسن الهیاری
- هویت بخشی به مقابر اهل بیت در فلسطین تحت حاکمیت فاطمیان (۱۴۱-۱۶۱)
ایمان اربابی

سال هجدهم، شماره چهل، پاییز ۱۴۰۱

- History of the Development of Jurisprudence in Second Caliph Era from the Perspective of Legal Anthropology: Legitimacy of Hajj al-Tamattu' (3-28)
Hamidreza Azarinia & Ihsan Bahramlou
- Narration (day) of the Assassination of the Second Caliph in Shūte Sources: Documentary and Textual Evaluation of the 9th Rab'ul Awwal Narration (29-53)
Alireza Fallahi Ghohrudi, Sayyed Mohammadali Ayazi
Mahdi Mehrizi & Kazem Ghazizadeh
- Abul Faraj Isfahānī's Historiography in *Maqātil al-Tālibīyyīn*: The Written Maqātil of Ahl al-Bayt (Peace be Upon Him) (55-78)
Azar Anjomshoaa, Mohammad Reza Hedayat Panah & Mohammad Hasan Masoumi
- Celebrations and Celebratory Behaviors in the Territory of Jahāngīrshāh Gurkānī (1037-1014 AH)
Based on *Jahāngīrnāmih* and *Majālis Jahāngīrī* (79-113)
Hossein Tavakoli Moqadam & Qanbarali Roudgar
- "Eyeglasses" in the Safavīd Era: A Study based on *Ekhwanīyāt* (115-139)
Sara Zabanfahm Nasiri & Hasan Allahayari
- Identification of Ahl al-Bayt Tombs in Palestine under the Fatimīds (141-161)
Iman Arbabi

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 18, No. 40, Fall 2022

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

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

Art work: M. Adli

Typestting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

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

E-mail: tarik@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 هجدهم، شماره چهل، پاییز ۱۴۰۱

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

سردبیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومه علی 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 الیوری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)
لیاقت نکیم	استاد دانشگاه مک مستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم نکتورژی لیل پاریس
یعقوب خزایی	دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
محمد سپهری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
مهدی عبادی	دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور
یونس فرهمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
فهیمه مخبر دزفولی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarik@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 تاریخ تکوین فقه در عصر خلیفه دوم از منظر مردم‌شناسی حقوق: مسئله تحریم متعه حج
حمیدرضا آذری نیا و احسان بهراملو
- ۲۹ روایت «روز» قتل خلیفه دوم در منابع شیعی: ارزیابی سندی و متنی روایت نهم ربیع الاول
علیرضا فلاحی قهرودی، سید محمدعلی ایازی، مهدی مهریزی و کاظم قاضی زاده
- ۵۵ تاریخ‌نگاری ابوالفرج اصفهانی در *مقاتل الطالبیین*: مقتل‌نگاری اهل بیت (ع)
آذر انجم شعاع، محمدرضا هدایت پناه و محمدحسن معصومی
جشن‌ها و رفتارهای جشنی در قلمرو جهانگیرشاه گورکانی (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ هـ)
- ۷۹ برپایه جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری
حسین توکلی مقدم و قنبرعلی رودگر
- ۱۱۵ واکنش ایرانیان به ورود و رواج «عینک»: مطالعه‌ای بر پایه نامه‌های دوستانه دوره صفویه
سارا زبان فهم نصیری و حسن الهیاری
- ۱۴۱ هویت بخشی به مقابر اهل بیت در فلسطین تحت حاکمیت فاطمیان
ایمان اربابی
-

تاریخ تکوین فقه در عصر خلیفه دوم از منظر مردم‌شناسی حقوق: مسئله

تحریم متعه حج^۱

حمیدرضا آذری نیا

دکتری مردم‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

احسان بهراملو^۲

کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران و دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده

اگرچه شکل‌گیری مکاتب فقهی به اوایل سده دوم هجری برمی‌گردد، تکوین گرایش‌های فقهی در زیست‌دینی متنوع صحابه و تابعین در قرن اول ریشه دارد. فقه و حقوق اسلامی در قرن اول، ماهیتی فرهنگی و تنیده در زندگی روزمره داشت. همچنین، تکوین حقوق اسلامی توأم با تنش و منازعه اجتماعی در درون جامعه مسلمان بود. سرانجام، این تنش‌ها طیفی از مکاتب فقهی با منطقی و ساختارهای حقوقی گونه‌گون را شکل دادند. تحلیل مردم‌شناختی زیست فقهی-حقوقی صحابه و تابعین برای درک تمایزات مکاتب فقهی قرن دوم، مسئله این پژوهش است. دستاورد این مقاله، تمایز عاملیت‌های فقهی-حقوقی صدر اسلام است. در این نوشته با تفکیک شبکه کنشگران حقوقی، دو عاملیت حقوقی با آرمان‌های متفاوت و جهان‌بینی و ارزش‌های متمایز، شناسایی شدند. نظام فقهی-حقوقی بدوی از فرهنگ حاکم بر شبه‌جزیره نمایندگی می‌کرد و با تلفیق ارزش‌های اسلامی به نفع ارزش‌های حاکم بر جامعه بنا گردید. نظام نبوی نیز برآمده از وحی قدسی و قداست نبوی بود. نگارندگان با رویکرد مردم‌شناسی حقوق در عصر خلیفه دوم، مسئله متعه حج را از منظر دو عاملیت مذکور بررسی کرده و تفاوت بنیادین منابع و منطق فقهی-حقوقی آن دو را نشان داده‌اند. هر دو عاملیت نبوی و بدوی در قرن اول به حیات خود ادامه دادند و در ابتدای قرن دوم در صورت‌بندی مکاتب فقهی پنج‌گانه اثر مستقیم گذاردند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ فقه، تاریخ حقوق اسلامی، مردم‌شناسی حقوق، سنت نبوی، عمر بن خطاب، متعه حج.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): i.bahramlou@ut.ac.ir

مقدمه

حقوق، مجموعه قوانین و قواعدی است که رفتارها و ارتباطات بشری را تنظیم و هدایت می‌کند. قانون از جهت ارزش‌گذاردن بر کنش‌های انسانی، خصلتی هنجاری دارد. نظام حقوقی بسته به منابع آن، یک جهان‌بینی و نظام ارزشی خاصی را در درون مجموعه قوانین و قواعدش داراست. فقه نیز مجموعه قواعدی است که وظائف (افعال) مکلفین را در برابر خداوند بیان می‌کند. به عبارتی دیگر، مشروعیت فعل مکلف در فقه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. نظام حقوقی مذاهب اسلامی از نظر نظام ارزشی و الهیاتی نهفته در احکام، منطوق حقوقی و نقش‌های تفسیری و تقنینی یکسان نیستند.

هنجارهای نظام حقوقی برآمده از نظام ارزشی نهفته در آن است و از سوی دیگر الزامات قوانین و قواعد حقوقی، ارزش‌های نهفته در قانون را در جامعه استمرار می‌بخشند. فقه و نظام‌های حقوقی، براساس الزاماتی، که در فقه به صورت مبسوطی با پنج دستورالعمل واجب، مستحب، مکروه، حرام و مباح بیان می‌شود، افعال تابعین را ارزش‌گذاری می‌کنند. این نظام ارزش‌گذاری، رفتار تابعین حقوق اسلامی را هدایت می‌کند. نظام حقوقی، هم به صورت تعیین رویه‌های اجتماعی، رفتارها را هدایت می‌کند و هم به صورت باز تولید معنا، نظام ارزشی حاکم را اشاعه می‌دهد. به عنوان مثال قانون منع ورود سیاه‌پوستان، یک رویه اجتماعی را شکل می‌دهد که رستوران‌های سیاه‌پوستان و سفیدپوستان تفکیک می‌شود. از سوی دیگر این قانون، معنای نژادپرستی را در جامعه بازتولید می‌کند. معنای نژادپرستی یک ارزش اخلاقی نهفته در قانون است که با الزامات حقوقی در جامعه اشاعه می‌یابد. نظام‌های حقوقی و مذاهب فقهی مختلف به‌طور ضمنی هنجارها و ارزش‌های متنوعی را در جامعه بازتولید می‌کنند.

مردم‌شناسی حقوق نیز، در تلاش است تا جهان‌بینی و قواعد نهفته در یک نظام حقوقی را از ساحت اجتماعی استخراج کند. نگاه سیستماتیک به مجموعه قوانین و قواعد حقوقی، تحلیل یک نظام حقوقی را از سطح بررسی احکام و قوانین موردی، به بررسی کلان نظام

حقوقی ارتقا می‌دهد. از جمله سؤالات اساسی برای شناسایی یک نظام حقوقی، اولاً شناخت نظام ارزشی و جهان‌بینی نهفته در قوانین است. در ثانی منطق حقوقی، که اعتبار قانون مشروع را تأیید می‌کند. از سوی دیگر شناخت نقش‌های حقوقی مانند نقش قانون-گذار ذی‌صلاح و نقش مُفسّر حقوقی معتبر سومین سؤالی است که مردم‌شناسی حقوق برای تفکیک نظام‌های حقوقی در پی پاسخگویی آن است.

زیست فقهی گروه‌های مختلف مسلمان صدر اسلام از یک‌سو تحت تأثیر فرهنگ پیش از اسلام بود، و از سوی دیگر تحت تأثیر انگیزه اولیه فرد از پیوستن به اسلام قرار داشت. فقه و حقوق اسلامی برای مسلمانان اولیه، نهاد مستقلی نبود و ماهیتی فرهنگی و تنیده در زندگی روزمره داشت. از این‌رو تحلیل مردم‌شناختی زیست فقهی-حقوقی صحابه و تابعین، برای درک ماهیت فرهنگی فقه و حقوق اسلامی و تمایز خاستگاه مکاتب فقهی-حقوقی لازم است.

نظام حقوقی پیش از بعثت نبی اکرم با عقلانیت بشری و تجربه جمعی قبایل رشد کرده بود. بعثت نبی اکرم، نظام حقوقی نوینی مبتنی بر منبع وحی که از دسترس بشری دور بود، ایجاد کرد. ذات مقدس وحی موجب پیدایش قواعد حقوقی متفاوت با سنت‌های بشری و تفسیرهای انسانی شد. تاریخ حکم متعه حج به خوبی تمایز نظام حقوقی قبل از اسلام (بدوی) و بعد از اسلام (نبوی) را نمایش می‌دهد. قبایل بدوی در نظام حقوقی خود، احکام و رویه‌هایی برای آیین حج وضع کرده بودند. منبع حقوقی قانون حج بدوی، رویه اجتماعی قبایل و منطق مشروعیت آن‌ها نیز، عقلانیت جمعی بود. نبی اکرم، برخی از احکام حج را تغییر دادند از جمله، متعه حج. ولیکن برخی مسلمانان به جهت وابستگی به سنت‌های بدوی (منطق تقنینی بدوی یا عقلانیت جمعی قبایله)، منطق حقوقی اسلام (انتساب به وحی) را تعدیل و رویه‌های بدوی را احیاء کردند و از این مسیر، حکم نبوی را نسخ نمودند. در ادامه با جریان‌شناسی کنش‌های حقوقی صحابه در مسئله متعه حج، به خوانشی مردم-شناختی از فقه‌اندیشی صحابه می‌پردازیم.

در رویکرد مردم‌شناسی حقوق، تلاش برای شناسایی نظام حقوقی با نگاه سیستماتیک به سنت حقوقی در جوامع غیرمدرن است. در قرن اول هجری نیز، فقه اسلامی در زیست-دینی مسلمانان ظهور داشت، و نهادی مستقل به‌عنوان نظام حقوق اسلامی هنوز شکل نگرفته بود. از این‌رو بازخوانی زیست‌دینی و فرهنگ تنیده با فقه در صدر اسلام برای شناخت جریان‌ات فقهی عصر متقدم، ضروری است. تحلیل مردم‌شناختی زیست‌فقهی صحابه و تابعین در دهه‌های نخست جامعه اسلامی برای درک تمایزات مکاتب فقهی قرن دوم، مسئله این پژوهش است. سؤالاتی که این مقاله از منظر مردم‌شناسی حقوق اسلامی در پی پاسخگویی به آن است عبارت‌اند از: اولاً، منشاء نظام هنجاری حقوق مذاهب اسلامی چیست؟ نظام ارزشی نهفته در هنجارهای حقوق مذاهب اسلامی چیست؟ قواعد حقوقی هر مذهب، برگرفته از چه سنت فرهنگی و چه جهان‌بینی است؟ در ثانی، منطق حقوقی برای تقنین قوانین یا تفسیر مشروع قانون چیست؟ منطق حقوقی نیز ریشه در فلسفه حقوقی و جهان‌بینی نهفته در نظام حقوقی دارد. ثالثاً، نقش‌های حقوقی و مناسب قانونی که مجاز به تفسیر یا تقنین یا قضاوت در نهاد حقوقی هستند، چگونه صلاحیتشان احراز می‌شود؟ پاسخ به این سؤالات، مستقل از دیدگاه کلامی است. آنچه برای رویکرد مردم‌شناسی ارزشمند است، بررسی فقه‌اندیشی مسلمانان قرون متقدم است. از این‌رو قضاوت در مورد ایمان، کفر و نفاق کنشگران (صحابه و تابعین)، اساساً خارج از ساحت مردم‌شناسی است. دسته‌بندی کنش‌های حقوقی صحابه به بدوی و نبوی (که در فصل بعد خواهد آمد) از منظر فرهنگی صورت گرفته و برای درک کنش‌های حقوقی صحابه است. از این‌رو ممکن است برخی کنش‌گران که از منظر کلامی، سنی یا شیعه به‌شمار آیند در دسته کنش‌گران نبوی یا بدوی قرار گیرند، بدون این‌که در مورد عقیده آن‌ها قضاوت انجام شود. با این حساب، پاسخ به پرسش‌های مذکور، مؤلفه‌های نظام حقوقی را با نگاهی سیستماتیک استخراج خواهد کرد.^۳

3. Pirie, *The Anthropology of Law*.

پژوهش حاضر درصدد تحلیل کنش‌گران حقوقی صدر اسلام و شناخت منطق حقوقی مسلمانان اولین و شناسایی نقش‌های حقوقی رسمیت یافته در نظامات فقهی-حقوقی صدر اسلام است. شناسایی جایگاه منابع حقوق اسلامی، و مفسر ذی‌صلاح قوانین قرآن نزد جریان‌های مختلف، از دیگر سؤالات این پژوهش است. از این‌رو ابتدای بحث به تبیین چارچوب نظری پرداخته خواهد شد. در ادامه کاربرد این نظریه در مسئله متعه حج مطرح شده و کنشگران فقهی-حقوقی اولیه متمایز می‌شوند. در بخش چهارم، تبیین منطق حقوقی این جریان‌ها براساس کنش‌های حقوق آن‌ها گزارش شده است. در نهایت نیز، حیات دو عاملیت و کنشگر اجتماعی بعد از عصر خلفاء اشاره خواهد شد.

عاملیت‌های فقهی-حقوقی

تعریف عاملیت^۴ اجتماعی از موضوعات پرچالش در حوزه علوم اجتماعی است.^۵ مفهوم عاملیت با کنش فردی متفاوت است. به‌طور کلی، کنش‌های حقوقی به دو گونه فردی و جمعی قابل تقسیم است. کنش‌های جمعی معمولاً در بازه زمانی بلندمدت و در شبکه‌ای از کنشگران اتفاق می‌افتند. شبکه‌ای از کنشگران حقوقی، با هدف و آمال مشترک، نظام ارزشی مشترک و منطق حقوقی مشترک، را «عاملیت حقوقی» می‌نامیم. عاملیت‌های حقوقی مختلف، منابع و مبانی حقوقی متفاوت، نقش‌های حقوقی متمایز و منطق حقوقی جداگانه دارند. مهم‌ترین نقش حقوقی که تفاوت مبانی، منطق و نظام ارزشی عاملیت‌های مختلف را در مکاتب حقوقی اسلامی آشکار می‌کند، نقش قانون‌گذار ذی‌صلاح است. عاملیت‌های حقوقی قرن نخست از جهت توصیف نقش قانون‌گذاری حضرت رسول اکرم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:^۶

4. Agency

5. Emirbayer and Mische, 962-1023.

۶. آذری‌نیا و بهراملو، «شناسایی نظام‌های فقهی مکه در نیمه دوم قرن اول با تحلیل مردم‌شناختی؛ مسأله متعتان در منازعات آل‌زبیر و ابن‌عباس»، فصلنامه تاریخ اسلام، (در دست چاپ).

الف) گروه اول در افق جدیدی که اسلام گشوده بود، حضرت رسول اکرم را متصل به وحی با جایگاهی مقدس^۷ باور داشتند و مبانی حقوق اسلامی را منحصرًا وحی (قرآن) و سنت نبوی می دانستند. این گروه با رویکردی مومنانه به نبی اکرم و استناد به آیه: «وما ینطق عن الهوی إن هو إلا وحی یوحی»^۸، جایگاه تقنینی در حقوق اسلامی را منحصرًا در صلاحیت مقام مقدس نبوی پذیرفته بودند. همچنین در عصر خلفاء، قوانین خلافت فقط در صورت انتساب به کتاب یا سیره نبوی مشروع می دانستند. قوانینی که حضرت رسول اکرم به عنوان حقوق اسلامی برای این گروه انشاء می کرد، تحقق جهان شمول عدالت و کرامت و صلاح بشریت بود. اینان امید به وعده های اخروی وحی داشته و برای تحقق وعده های نبوی و جامعه آرمانی رسالت تلاش می کردند. منابع حقوق اسلامی در این نگاه، در دایره قدسی بوده و ارتباط و تفسیر آن ها مستلزم قواعد خاصی بود. در مواردی که منابع مقدس به صراحت برای یک حکم قاعده حقوقی بیان کرده بود، بر مبنای قاعده مذکور، امکان توسعه یا تحدید قوانین اسلامی برای مسلمانان مجاز بود. در غیر این صورت، تغییر و تبدیل دستورات نبوی را مجاز نمی دانستند و حریم قدسی از دسترس بشری پیراسته بود. به عبارت دیگر، منطق تقنینی و تفسیری این گروه از کنشگران حقوقی، «منطق انتسابی» است. این عاملیت حقوقی را «عاملیت نبوی» می نامیم.

ب) گروه دوم در افق فرهنگی قبل از اسلام، نقش حقوقی نبی اکرم را علاوه بر باور به زعامت قدسی، به عنوان رئیس قبیله در چارچوب مفهومی قبیله‌گی پذیرفته بودند. حاکمیت رسول خدا، در جایگاه مقتدرانه رئیس قبیله برایشان محترم و نافذ بود. این عده در چارچوب سنت های حاکم بر جامعه، تبعیت از رئیس قبیله را ضروری می دانستند. از این منظر نبی اکرم خیر و صلاح، عدالت و انصاف، کرامت و اخلاق را برای اعراب به صورت قوانین

۷. واژه مقدس با تعریف علوم اجتماعی مورد نظر است و مراد از آن امری است که در محدوده دور از دسترس بشر قرار می گیرد و قواعد و قوانین خاصی برای تعامل با آن وضع می شود.

اسلامی تشریح می‌کرد. «امت اسلامی» در نزد این گروه به‌مثابه قبیله و حضرت رسول اکرم اقتدار ریاستی در تشریح داشت. منطق مشروعیت و قانون‌گذاری و تفسیر احکام نبوی مبتنی بر مصالح قبیله‌گی و عقلانیت بشری بود. منطق تقنینی و تفسیری این دسته از کنشگران حقوقی، «منطق رأی» و خرد انسانی است. این گروه حقوقی را «عاملیت بدوی» می‌نامیم. همچنان که سنت قبیله‌گی عرب اقتضا می‌کرد؛ تشریح نبوی، به‌خاطر زعامت قبیله مشروعیت داشت و انتظار می‌رفت در خدمت مصالح جمعی باشد و اعضای قبیله نیز موظف به تبعیت و قبول فرامین نبوی بودند. اگرچه شریعت و حقوق اسلامی از منظر این گروه، منشأ ماورایی داشت و لیکن امری بشری، عقلایی و زمینی بود. اساساً پایه‌ای‌ترین بنیان نظام حقوقی قبایل، بشری بودن نظام حقوقی و شخصیت رئیس قبیله بود که قبیله را با اقتدار اداره، روابط آن را هماهنگ و اختلافات را حل و فصل می‌کرد. نظام حقوقی قبایل برآمده از تجربه و فهم بشری بود و حتی پیش‌بینی‌ها و دوراندیشی‌های رئیس قبیله در قالب حکمت و تجربه شیخ قبیله قابل فهم و محترم بود. بشری دانستن نقش رسول اکرم و زمینی دیدن وحی، حقوق اسلامی را در مسیر تجربه بشری قرار می‌داد و ویژگی قداست را از منابع حقوق اسلامی کنار می‌زد. این رفتار عاملیت بدوی در راستای رفتار اعراب بادیه بود زیرا آن‌ها نیز از گذشته دور بر مبنای رسوم خود، از زعامت و اقتدار رئیس قبیله اطاعت می‌کردند بدون این‌که تعبدی قدسی نسبت به زعامت او داشته باشند.^۹ عاملیت بدوی در منظومه فکری قبیله‌گی، احکام و اخبار نبوی را مشروع می‌شمرد، بدون این‌که صرفاً باور به قداست آن‌ها داشته باشد. احکام و سخنان رسول اکرم برای عاملیت بدوی حتی از منظر زمینی

۹. جواد علی به تبیین رابطه عرف و دین در جامعه عرب قبل از اسلام پرداخته و عرف را یکی از منابع حقوق قبیله خوانده است. متن سخن جواد علی این چنین است: «اعراب به شدت به عرف و رویه‌های شان پایبند بودند. عرف همچون دین، در ذهن و جانشان درونی شده بود. هیچکس اجازه تخطی و برهم زدن آن را نداشت. عرف هر قبیله مانند دین آن قبیله بود که حلال و حرام و مجاز و ممنوع را برای آن‌ها مشخص می‌کرد. عرف منبع قانون‌گذاری قبیله در امور دینی و حقوقی و احکام صادره توسط بزرگان قبیله (مانند رئیس یا قاضی قبیله) بود» (علی، ۲۲۵/۱۱).

حکیمانه بود. در نگاه عاملیت بدوی حضرت رسول اکرم و خلفای وی در مسند ریاست قوم، دارای جایگاه قانونی و نقش حقوقی یکسانی بودند. احکام رسول اکرم و خلفاء در یک سطح از مشروعیت بودند و ارزش حقوقی یکسانی داشتند. خلفا راه تفسیر و نسخ قوانین نبوی را در برابر خود مسدود نمی‌دیدند و این مسئله منافاتی با عظمت شخصیت فردی خاتم النبیین نداشت. بدین ترتیب، تشریح یا قانون‌گذاری در نظام حقوقی بدوی، مطابق سنت قبیلگی انجام می‌شد.

ایمان نقطه عزیمت نظام ارزشی قرآن است و ماهیت عاملیت نبوی بر آن استوار است. در مقابل، نقطه عزیمت عاملیت بدوی، فرهنگ قبیلگی بود. احکام رسول خدا برای اعراب از جهت فرامین ریاست قبیله محترم و لازم‌الاجرا بود نه بر مبنای تعبد و ایمان. اعراب پیش از اسلام نیز با همین رسم و رویه از رؤسای خود پیروی می‌کردند. اگرچه حضرت رسول اکرم از منظر اعراب بدوی نیز دارای عظمت شأن و شخصیت بود، ولیکن از حیث اجتماعی در جایگاه ریاست عالی بود و تقدسی که غیرقابل تخطی از احکام و فرامین او لازم باشد، برای حضرت رسول اکرم فرض نشده بود. موارد متعددی از تخطی و تقابل عاملیت بدوی با قانون‌گذاری حضرت خاتم النبیین گزارش شده که این حقیقت را تأیید می‌کند. انتقادات این عاملیت به تقنینات نبوی در مسائلی همچون امساک روزه،^{۱۰} سهم ارث فرزندان و زنان،^{۱۱} ازدواج با همسر سابق فرزند خوانده،^{۱۲} تحریم ورود مشرکین به مکه^{۱۳} و متعه حج^{۱۴} در این چارچوب قرار دارد. شواهد عینی نیز از نگاه بشری به خاتم النبیین از برخی صحابه در گزارشات تاریخی نقل شده است. عده‌ای در جامعه مسلمانان ضمن وابستگی به حضرت

۱۰. طبری، تفسیر، ۲۴۰/۳.

۱۱. طبری، تفسیر، ۴۵۸/۶؛ ابن ابی حاتم، ۷۶/۴.

۱۲. مقاتل بن سلیمان، ۴۹۶/۳؛ ابن سعد، ۳۱/۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ب/۱۱۴۹/۱.

۱۳. طبری، تفسیر، ۴۰۳/۱۱.

۱۴. أحمد بن حنبل، ۴۲۱۹/۸.

رسول اکرم، شخص او را بشری و خارج از دایره تقدس باور داشتند. عبدالله بن عمرو عاص این چنین نقل می‌کند:

من هر آن‌چه از رسول خدا می‌شنیدم، حفظ می‌کردم (می‌نوشتم). تا این‌که قریش مرا از این کار نهی کردند و گفتند: «همانا تو هر چه از رسول خدا می‌شنوی، می‌نویسی و حال این‌که او، بشر است و گاهی در حال خشم سخن می‌گوید!» پس من نوشتن را کنار گذاشتم و موضوع را به رسول خدا گفتم. پس ایشان جواب دادند: «بنویس! قسم به کسی که جانم در دست اوست، گفتاری غیر از حق از من خارج نمی‌شود!»^{۱۵}

گزارش این گفت‌وگو تقابل دو دیدگاه نسبت به حضرت رسول اکرم را در میان مسلمانان صدر اسلام نشان می‌دهد. گروهی گفتار او را بشری تلقی کرده و گروهی دیگر، کلام و سنت خاتم‌النبیین را مقدس و حقیقت الهی می‌دانستند. شخصیت نبی اکرم و کلام او برای قریش از جهت بشری ارزشمند و محترم بود. تفاوت نگاه به حضرت رسول اکرم در نظام حقوقی اسلام پیامد متفاوتی داشت. از منظر یک گروه، کلام و سنت نبوی در دایره مقدس منابع حقوق قرار می‌گرفت و از منظر گروه دیگری فقط بخشی از منابع حقوق اسلامی بود که البته امکان بازنگری و تغییر در آن هم منتفی نبود.

در نگاه عاملیت بدوی، حضرت رسول اکرم و خلفای وی در مسند ریاست قوم و در جایگاه حقوقی هم‌تراز هم قرار داشتند و احکام آن‌ها ارزش حقوقی یکسانی داشت. این عده اسلام را به‌عنوان تحوّل در دین عربی و ادامه سنت اعراب پذیرفته بودند. طبیعتاً بعد از خاتم‌النبیین علی‌رغم باور به عظمت‌شان و شخصیت نبی اکرم، تحول دینی عرب متوقف نمی‌شد و رئیس بعدی که زمام اعراب را به‌دست می‌گرفت، بالقوه می‌توانست از اقتدار خود برای تغییر و تحوّل دین عربی استفاده کند. این مسئله منافاتی با عظمت شخصیت فردی خاتم‌النبیین نداشت، راه تفسیر و نسخ در برابر خلفاء مسدود نبود. بنابراین نهادهای حاکمیتی و قضایی خلافت پس از حضرت رسول، تشخیص صلاح، عدالت و کرامت را

۱۵. ابن‌حنبل، ۱۳۷۰/۳؛ دارمی، ۴۲۹/۱؛ ابوداود، ۳۸۸/۵؛ حاکم نیشابوری، ۳۹۳/۱، ۳۹۵.

برعهده داشتند و خلفای بعدی نیز مبتنی بر نیازهای خلافت، قوانین جدید را می‌توانستند تقنین کنند.

منطق رأی در مقابل منطق انتسابی است. دلیل اصلی توسعه منابع حقوق در منطق عاملیت بدوی، بسط یدحاکم در تقنین و تفسیر، و همچنین عدم انسداد در قوانین قرآن و سنت است. از این رو می‌توان از فقه عاملیت بدوی با عنوان «فقه خلافتی» یاد کرد زیرا مسیر حرکت فقه توسط خلافت طراحی می‌شد. حاکمیت اموی و زبیری^{۱۶} نمونه‌هایی از این نوع عاملیت بودند. منطق انتسابی و منطق رأی، در نظام حقوقی نوپای مسلمانان دوگانه فهم فقهی ایجاد کرده بودند که در تنازع برخی از صحابه یا تابعین با یکدیگر نمایان است. تفکیک دو عاملیت حقوقی در صدر اسلام با مسئله «ایمان به وحی و رسالت نبوی» در بسیاری از آیات قرآن به روشنی تصویر شده است. در ادامه، از منظر نظام حقوقی عاملیت بدوی، تحریم مسئله متعه حج در عصر خلیفه دوم، بررسی خواهد شد.

تاریخ حکم متعه حج (حج تمتع) در عصر نبوی و خلفاء

آیین زیارت کعبه از رسوم قدیمی اعراب به‌شمار می‌رفت که در دو نوبت از سال اجرا می‌شد. آیین حج در ماه ذی‌الحجه و آیین عمره در ماه رجب انجام می‌شد. آن‌ها به‌هیچ وجه حج عمره را در ماه‌های حج (شوال، ذی‌القعدة و ذی‌الحجه) انجام نمی‌دادند^{۱۷} و این عمل را از بدترین گناهان می‌دانستند.^{۱۸} اقتصاد مکه و بخش وسیعی از مردم شبه‌جزیره که دام و کشاورزی نداشتند، از طریق تجارت و برگزاری أسواق (بازارها) تأمین می‌شد. برخلاف اهل

۱۶. آذری‌نیا و بهراملو، «شناسایی نظام‌های فقهی مکه در نیمه دوم قرن اول با تحلیل مردم‌شناختی؛ مسأله متعتان در منازعات آل‌زبیر و ابن‌عباس».

۱۷. ترمذی، ۲۲۰/۳.

۱۸. بخاری، ۴۰۰/۲؛ مسلم بن‌الحجاج، ۴۴۹/۸؛ ابن‌حنبل، ۵۶۰/۲؛ ابن‌حییب بغدادی، ۲۲۸؛ ازرقی، ۲۸۵؛ ابن‌قتیبه دینوری، ۸/۲؛ نسائی، ۱۰۶/۶.

مدینه که به جهت رونق کشاورزی و دامپروری، کمتر به تجارت می‌پرداختند. روابط تجاری مکیان نیز منحصر به مناطق داخلی شبه‌جزیره نبود بلکه گاه به خارج از شبه‌جزیره نیز سفر می‌کردند. عرب شبه‌جزیره بیش از ده بازار بزرگ در فصل‌های مختلف و مکان‌های متفاوت برگزار می‌کرد. رابطه زمان و مکان بازارهای دهگانه، مهم است. مهم‌ترین بازارهای شبه‌جزیره؛ عَکاظ از اول ماه ذی‌القعدة، مَحِثَه از بیستم ماه ذی‌القعدة و ذی‌المَجاز از اول ماه ذی‌الحجه در نزدیکی مکه برگزار می‌شدند؛ بازار حَباشه نیز در ماه رجب. مدیریت بازار عَکاظ بر عهده قبیله بنی‌تمیم و قریش بود.^{۱۹} جلسات مدیریتی اشراف مکه در یک سده قبل از اسلام در مکانی به نام دارالندوه برگزار می‌شد. آنان در این جلسات به بررسی امور سیاسی، اجتماعی، نظامی و تجاری مکه پرداخته و بعد از برنامه‌ریزی، اجرا می‌کردند. به نظر رسد، برنامه‌ریزی و برگزاری بازارها نیز برعهده آنان بوده است. برگزاری بازارهای مکی در ماه‌های حج، فرصت ویژه‌ای برای تجار مکه به حساب می‌آمد. بخش عمده شلوغی بازارها و منافع تجار به جمعیت زوّار و دفعات حضور در مکه وابسته بود. از این رو اشراف قریش قوانین برگزاری حج را بر پایه منفعت اقتصادی خود تنظیم کرده بودند. ممنوعیت انجام حج عمره در ماه‌های حج از جمله این قوانین است. انجام حج عمره در ماه‌های حج برای حُجاج سهولت مطلوبی بود. ولیکن حضور مجدد زوّار در مکه را کم می‌کرد (خلوت شدن بیت‌الله) و بازار دوم تجار مکی (حباشه) در ماه رجب و دیگر بازارهای کوچک این منطقه به خلوتی می‌کشید. همچنین حضور زودتر از موعد حُجاج در مکه برای انجام حج عمره، بازارها مجنه و ذی‌المجاز را خلوت می‌کرد. در نهایت، عدم رسیدگی به امور حجاج در ایام برگزاری بازارها، اعتبار بزرگان مکه را مخدوش می‌نمود. بنابراین، قانون ممنوعیت حج عمره در ماه‌های حج (به قصد، توزیع حُجاج در طول سال)، بهترین راهبرد اشراف مکی برای رسیدن به منفعت بیشتر به حساب می‌آمد. از این رو مسئله آیین حج و مسئله تجارت مکیان با یکدیگر رابطه مستقیم داشت. البته تأثیر منفعت اقتصادی در تقنینات

اجتماعی عرب قبل از اسلام، فقط در ماجرای حج تمتع گزارش نشده است. بلکه مسئله تغییر تقویم، مصداق دیگر تأثیرپذیری دینداری اعراب از منافع اقتصادی است.^{۲۰}

حضرت رسول اکرم بعد از بعثت، مسلمانان را به انجام فریضه حج مطابق سنت ابراهیمی موظف کرد.^{۲۱} ایشان در سال آخر عمرشان، آیین حج را عملاً اجرا نمود و حج اسلامی را با تفاوت‌هایی از دوره پیش از بعثت تشریح کردند.^{۲۲} یکی از این موارد، کنار گذاشتن ممنوعیت برگزاری آیین عمره در ماه‌های حج بود.^{۲۳} ابن عباس این اقدام حضرت را به انگیزه ترک سنت اهل جاهلیت و مشرکین بیان کرده است.^{۲۴}

برگزاری هم‌زمان حج عمره در ماه‌های حج، حج تمتع نامیده شد. بدین ترتیب که زائر بعد از ورود به مکه، حج عمره به جای آورده و از احرام خارج می‌شد. زائر در ادامه برای انجام آیین حج تا روز نهم ذی‌الحجه بدون محدودیت‌های احرام منتظر می‌ماند و سپس مجدد مُحْرَم شده و آیین حج به جای می‌آورد. از این رو ضرورت برگزاری آیین حج و آیین حج عمره در دو موسم متمایز سال برطرف می‌شد. این سنت در زمان حضرت محمد و در عصر خلافت ابوبکر و نیمه‌ای از خلافت عمر مرسوم بود.^{۲۵} اجازه جمع بین آیین حج و آیین عمره برای زائران مکه سهولت مطلوبی بود، اما برای تجار مکه که قبل از اسلام از دو نوبت بازار منتفع می‌شدند، خوشایند نبود. عاملیت بدوی در چنین شرایطی برای حفظ منافع خود

۲۰. میرصادقی، ۱۰۳.

۲۱. حج، ۷۸.

۲۲. ازرقی، ۱۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ب/۹۰۷/۱؛ فتوح البلدان، ۵۰.

۲۳. ابن سعد، ۱۳۳/۲؛ ابن حنبل، ۴۲۱۹/۸؛ بخاری، ۴۰۲/۲، ۴۰۳، ۴۰۴.

۲۴. ابوداود، ۳۴۳/۳؛ طحاوی، ۲۱۴/۶.

۲۵. ابن حنبل، ۴۲۱۹/۸؛ طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

با سنت حضرت رسول اکرم مخالفت کرد.^{۲۶}

تقابل با قانون نبوی با انگیزه منفعت اقتصادی مکیان در ماجرای نزول سوره براءت و تحریم ورود مشرکین به مکه نیز گزارش شده است.^{۲۷} قرآن در آیه ۲۸ سوره براءت، ورود مشرکین به مکه به منظور حج را بعد از سال نهم ممنوع کرد. مشرکین که سال‌ها به دو انگیزه شرکت در بازارهای تجاری مکه و آیین حج راهی این منطقه می‌شدند، دیگر از سال دهم از ورود به مکه و شرکت در زیارت محروم شده بودند. این قانون، منافع بازارهای مکه را تهدید می‌کرد. از این رو خداوند در ادامه آیه از ترس برخی مسلمانان به جهت عدم تجارت با مشرکین گزارش کرده است. همچنین بی‌نیازی از مشرکین را به آنان وعده داده است.

«ای مؤمنان! مشرکان پلیدند بنابراین پس از امسال نباید به مسجدالحرام نزدیک شوند و اگر از ناداری بیمناکید، خداوند به زودی شما را با بخشش خویش اگر بخواهد بی‌نیاز می‌گرداند که خداوند دانایی فرزانه است.»

این نکته اشاره به وجود گروهی از مسلمانان دارد که به دلیل منافع اقتصادی با قانون نبوی هم‌دل نبودند. از این رو خداوند به آن‌ها وعده بی‌نیازی داده است.

خلیفه دوم متعه حج را علی‌رغم دستور نبی اکرم تحریم نمود.^{۲۸} انگیزه تحریم آیین عمره در ماه‌های حج توسط عمر در اخبار تاریخی و روایت فقهی بسیاری گزارش شده است.^{۲۹} جلوگیری از تفرّج حُجّاج (زفاف) بین دو حج، کثرت زوّار بیت‌الله در دو

۲۶. بخاری، ۴۰۰/۲؛ مسلم بن الحجاج، ۴۴۹، ۳۸۹/۸؛ ابن حنبل، ۵۶۰/۲، ۴۲۱۹/۸؛ طیالسی، ۲۳۳/۲؛ ابن-سعد، ۱۴۳/۲؛ نسائی، ۱۰۷، ۱۰۳/۶؛ ابن‌ماجه، ۱۹۷/۴؛ ابن‌حبیب بغدادی، ۲۲۸؛ ازرقی، ۲۸۵؛ ابن‌قتیبۀ دینوری، ۸/۲؛ طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

۲۷. طبری، تفسیر، ۴۰۲/۱۱.

۲۸. طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

۲۹. طبرانی، ۳۲۱/۳؛ ابی‌نعیم الاصبهانی، ۲۳۳/۵؛ قاسم بن سلام، ۱۸۵، ۱۸۶؛ بیهقی، ۴۰/۷، ۴۱، ۴۲؛ طبری، همان، ۵۷۹/۲؛ مسلم بن الحجاج، ۴۲۷/۸؛ أحمد بن حنبل، ۱۱۵/۱؛ ابن‌ماجه، ۱۹۵/۴؛ بزار، ۳۴۵/۱؛ نسائی، ۶۹/۶.

موسم سال و منفعت اقتصادی مردم مکه از جمله این انگیزه‌ها در کلام خلیفه عمر بیان شده است. در ادامه به نقل و تحلیل برخی از این اخبار اشاره خواهد شد. طبرانی در کتاب مسندالشامیین به نقل از سعید بن مسیب، انگیزه خلیفه عمر از نسخ حکم نبوی را حفظ منفعت اهل مکه بیان کرده است. متن خبر این چنین نقل شده است:

«عمر از متعه حج در ماه‌های حج نهي کرد و گفت: حج تمتع را همراه رسول خدا انجام دادم وليکن از آن نهي می‌کنم؛ زیرا هر یک از شما از راه دوری با حالت آشفتگی و رنج دیده آمده و حج عمره را در ماه‌های حج انجام می‌دهد. پس آشفتگی و رنجور بودنش در حج عمره خواهد بود و سپس وارد مکه شده و طواف می‌کند و (مُحَرَّمات براو) حلال می‌شود و لباس پوشیده و عطر آگین شده و بر همسر خود در صورتی که همراهش باشد، وارد می‌شود. تا این که روز ترویبه رسد و برای حج تهلیل کند و به سمت منی خارج شود و برای حجی تلبیه گوید که آشفتگی و رنجوری و تلبیه وی فقط برای یکروز خواهد بود. این در صورتی است که حج با فضیلت‌تر از عمره است. اگر حُجَّاج را با این وضعیت (حج تمتع) تنها گذاریم، با همسران خود زیر درخت اِزار هم‌آغوش خواهند شد. درحالی که اهل این خانه (اهل مکه) دام و کشاورزی ندارند و بهارشان از ورود حُجَّاج بر آنان است.»^{۳۰}

فارغ از اقرار خلیفه عمر بر انجام حج تمتع در عصر نبوی، همچنین ابداع تحریم متعه توسط وی، سه نکته در این خبر اهمیت دارد: یک، اهمیت آشفتگی و رنجوری حُجَّاج در زیارت حج بنا بر ذهنیتی که ریشه در اسلام ندارد و بی‌بهرگی حُجَّاج از این حالت در آیین حج را به عنوان نقص زیارت، تلقی کرده است. دو، تفرُّج حُجَّاج (زفاف) در ایام خالی بین دو حج. سه، ضعف اقتصادی اهل مکه و وابستگی آن‌ها به میزان حضور حُجَّاج. دلیل اول و دوم عمر انتقاد به وضعیت حاجیان است و انتقاد سوم، وابستگی اقتصادی اهل مکه به منافع آیین حج و آسیب دیدن این کارکرد در حج نبوی است. بنابراین، دلایل مخالفت خلیفه عمر همگی ریشه در معنا و کارکرد آیین حج در فرهنگ قبل از بعثت و بعد از بعثت دارد.

۳۰. طبرانی، ۳۲۱/۳؛ ابی‌نعیم الاصبهانی، ۲۳۳/۵.

جواز نبوی برای ادای حج عمره در ماه‌های حج، جمعیت زائران را در ماه‌های دیگر کاسته بود و به منافع اشراف مکه آسیب زده بود. خلیفه عمر در این مسئله هم‌نظر با اشراف عرب بود. از این رو علی‌رغم حکم نبوی با تحریم مجدد حج عمره در ماه‌های حج به تجارت اشراف مکه کمک کرد. تعبیر «أهل هذا البيت ليس لهم ضرع ولا زرع وإنما ربيعهم ممن يطرا عليهم» به خوبی تأثیر مصلحت اقتصادی در اندیشه فقهی عمر و امکان تغییر حکم نبوی با چنین توجیهی را بیان می‌کند. انگیزه اقتصادی خلیفه عمر و تقنین وی در راستای منافع هموطنان مکی خلیفه بود. سخن یوسف بن ماهک نیز موید همین انگیزه عمر برای تغییر حکم نبوی است. وی گفت:

«عمر از حج تمتع نهی کرد؛ زیرا وضعیت اهل مکه را مدنظر داشت تا دو مناسبت در هر سال برای تحصیل منفعت داشته باشند».^{۳۱}

بیهقی به نقل از عبدالله بن عبید، خبر انتقاد حضرت علی به عمر در مورد تغییر ضوابط نبوی در مناسک حج را نقل کرده است. عمر در پاسخ، حضور بیشتر حجاج در مکه برای زیارت بیت‌الله در غیر ماه‌های حج را به‌عنوان توجیه رأی خود بیان کرد. خبر این چنین گزارش شده است:

«علی بن ابی طالب رضی الله عنه به عمر بن خطاب رضی الله عنه گفت: آیا (مردم را) از حج تمتع نهی می‌کنی؟ او جواب گفت: نه ولیکن می‌خواهم زیارت بیت بیشتر شود. پس علی رضی الله عنه جواب گفت: هرکس آیین حج و عمره را جداگانه به‌جای آورد خوب است ولی کسی که حج تمتع (جمع بین عمره و حج) گزارد پس به کتاب خدا و سنت نبوی صلی الله علیه و سلم اقتدا کرده است».^{۳۲}

بیهقی در خبر دیگری، توجیه حضور بیشتر حجاج در مکه را از زبان عبدالله بن عمر به‌عنوان انگیزه عمر از مخالفت با حج تمتع نقل کرده است: عبدالله بن عمر گفت:

۳۱. قاسم بن سلام، ۱۸۶.

۳۲. بیهقی، ۴۲/۷.

«همچنین عمر رضی الله عنه می خواست بیت الله الحرام دو بار در سال زیارت شود. و از بهره‌مندی مردم از جمع حج و عمره بیزار بود، بدین سبب که حج تمتع موجب می‌شد مردم یکبار در سال به زیارت بیت الله الحرام بیایند».^{۳۳}

دو نکته در این روایت اهمیت دارد: نخست، خلوتی بیت الله در طول سال به‌عنوان انگیزه خلیفه برای تغییر قانون نبوی طرح شده‌است. جمعیت حُجاج در آیین حج قبل از اسلام متشکل از بت‌پرستان و موحدین بود. همچنین یهودیان، نصرانیان و دیگر افراد از فِرَق مختلف نیز بعد از اتمام بازارهای مکی در این شهر برای استراحت حضور داشتند، اگرچه در آیین حج شرکت نمی‌کردند. از این رو جمعیت قابل توجهی در ایام حج در مکه حاضر بودند. تحریم مشرکین از ورود به مکه در سال نهم هجری، زیارت بیت الله را منحصر به مسلمانان کرد. انحصار زیارت کعبه برای حُجاج مکی و مدنی، طبیعتاً خلوتی آیین حج و بازارهای مکی را در پی داشت. خلیفه عمر که درصدد حل این مسئله بود، با قبول قانون عرب قبل از اسلام درباره ممنوعیت انجام حج عمره در ماه‌های حج، حضور حجاج در طول سال در شهر مکه را تضمین کرد. از این رو انگیزه خلوتی بیت الله نیز رابطه مستقیم با بازارهای مکی داشته‌است. دو، چنان‌که در نقد امام علی مشهود است، مشروعیت قانون-گذاری آیین و مناسک اسلامی در نظر او مبتنی بر منابع حقوق اسلامی یعنی کتاب خدا و کلام نبی اکرم است. این نگاه عاملیت نبوی در نقطه مقابل دیدگاه خلیفه دوم بود، که جایگاه خلافت را به‌طور مطلق صاحب صلاحیت برای تغییر احکام نبوی می‌دانست و مصلحت-سنجی خلیفه را مشروع قلمداد می‌کرد. از منظر عاملیت نبوی ریاست اجتماعی ذاتا دارای وجاهت قانونی برای تغییر یا تقنین حقوق اسلامی نیست، حال آن‌که عاملیت بدوی بنا بر سنت پیش از اسلام اقتدار ریاست اجتماعی را ذاتا منشا حق برای قانون‌گذاری در جامعه اسلامی می‌دانست، خواه این ریاست در اختیار رسول اکرم باشد یا خلیفه. امام علی در ماجرای دستور عثمان به انجام عمره مفرده، در سخن و عمل با این روش به‌جهت تعارض با

۳۳. همو، ۴۱/۷ و نک. قاسم بن سلام، ۱۸۵.

سیره نبوی نیز مخالفت کرد.^{۳۴}

البته انگیزه خلوتی مکه در خبر ملاقات عمران بن سواده با عمر برخلاف اخبار مذکور، درباره ماه‌های حج، مطرح شده است. عمران با اشاره به انقادات مردم به عمر در مسئله تحریم حج عمره در ماه‌های حج، به حلیت حج تمتع در عصر حضرت پیامبر و ابوبکر اشاره می‌کند. عمر نیز با قبول حلیت این آیین در آن دو عصر، کج‌فهمی حجاج در کافی‌پنداری حج عمره از آیین حج در صورت انجام حج عمره در ماه‌های حج و عدم حضور در ایام حج (خلوتی بیت‌الله در آیین حج) را به‌عنوان توجیه تحریم حج تمتع بیان کرده است. طبری روایت را این چنین نقل کرده است:

«عمران بن سواده گوید: گفتم: (مردم) می‌گویند: تو حج عمره را در ماه‌های حج تحریم کردی، درحالی که حضرت رسول‌الله و ابوبکر به این (روش تو) عمل نمی‌کردند و آن حلال بود. عمر گفت: (بله) حلال بود، (ولیکن) اگر حجاج حج عمره را در ماه‌های حج به‌جا آورند، آن را کافی از انجام آیین حج (در ماه ذی‌الحجه) پندارند. پس حج به تخم جوجه‌ای ماند که جوجه آن در ماه حج خارج شده است، پس آیین حج آن‌ها خلوت گردد درحالی که حج ارزشی از ارزش‌های الهی است».^{۳۵}

فارغ از اقرار خلیفه درباره حلیت حج تمتع در عصر نبوی و ابوبکر، همچنین تحریم آن توسط خود، وی به سه نکته مهم در این خبر اشاره کرده است: یک، کج‌فهمی حجاج در کافی‌پنداری حج عمره از آیین حج در صورت انجام حج عمره در ماه‌های حج. دو، خلوتی بیت‌الله در آیین حج به جهت کج‌فهمی مذکور با تمثیل به ضرب‌المثل «فكانت قائبة قوب عامها». سه، اشاره به جایگاه ارزشمند حج.

عمر برخلاف استدلالی که به حضرت علی طرح کرد، خلوتی بیت‌الله در ایام حج را دلیل تقنین خود بیان کرده است. تحلیل خلیفه از روش حج‌گذاری مردم، خلاف واقع است.

۳۴. بخاری، ۴۰۰/۲.

۳۵. طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

زیرا حضور حُجاج در ماه‌های حج نشان از اقدام آن‌ها برای انجام آیین حج در ماه ذی-الحجه دارد. از این رو وجهی برای کافی دانستن حج عمره به جای آیین حج وجود نداشت. همچنین سنت حج تمتع از سال دهم هجری تا اواخر دوره عمر که حج عمره تحریم شد، بین مسلمانان رواج داشت. مسلمانان به تفکیک آداب دو حج واقف بودند. بلکه به عکس، احتمال کافی پنداری آیین حج از انجام حج عمره در دیگر ماه‌ها بیشتر محتمل بود. زیرا جایگاه آیین حج در جامعه عرب، ریشه محکمی داشت که با چنین احتمالاتی نزد آن‌ها به مخاطره افتد. همچنین تمثیل مراجعت حُجاج به منطقه خود بعد از انجام حج عمره در ماه‌های حج (بدون شرکت در آیین حج) به جوجه‌ای که از تخم خارج شده و دیگر امکان برگشت آن وجود ندارد، اشاره به خلوت شدن آیین حج دارد.

انجام زفاف در ایام خالی بین دو حج انگیزه دیگر خلیفه برای تحریم حج عمره در ماه‌های حج است. ابوموسی اشعری در عصر عمر، والی و قاضی بصره بود. وی در مسئله متعه حج به نظر حضرت رسول معتقد بود. ابن ماجه در خبری، ماجرای ملاقات ابوموسی و عمر پس از اطلاع وی از تقنین جدید خلیفه، را گزارش کرده است. ابوموسی در این باره از وی سؤال پرسید و عمر جواب داد:

«این که حضرت رسول خدا و صحابه آن را انجام می‌دادند، مطلع‌ام ولیکن من از زفاف مردان با زنان زیر سایه درخت اُرَاک^{۳۶}، سپس حرکت به حج درحالی که قطرات آب (غسل) از سرشان ریزد، بیزارم».^{۳۷}

طبق این گزارش، حُجاج پس از انجام حج عمره به منطقه خوش آب و هوای اُرَاک در محدوده عرفات رفته و دوره‌ای که مُحَرَّمات حج برعهده‌شان نبود را در آن نقطه به استراحت

۳۶. اُرَاک: وادی در نزدیکی مکه که درختانی با نام اُرَاک در آن منطقه رشد کند و مردم زیر سایه آن استراحت کنند (یاقوت حموی، ۱۳۵/۱).

۳۷. مسلم بن الحجاج، ۴۲۷/۸؛ أحمد بن حنبل، مسند، ۱۱۵/۱؛ ابن ماجه، ۱۹۵/۴؛ بزار، ۳۴۵/۱؛ نسائی، ۶۹/۶؛ بیهقی، ۴۰/۷؛ نیز نک. طبرانی، ۳۲۱/۳؛ ابی نعیم الاصبهانی، ۲۳۳/۵.

(نوع اختصاصی؛ زفاف) می‌گذرانند. همچنین در ظهر روز نهم ذی‌الحجه به عرفات برمی‌گشتند. عمر با التفات به روش حضرت پیامبر و صحابه در اجرای حج تمتع، بیزاری از رفتار برخی از حُجَّاج در ایام خالی بین دو حج در موضوع اختیار تفرُّج‌گاه در اطراف مکه و نزدیکی با همسر را انگیزه تحریم حج عمره در ماه‌های حج بیان کرده‌است.

سخن وی در این خبر ناظر به این است که با جمع حج و عمره مشکلی ندارد و آنچه محل نقد است، تفرُّج حُجَّاج (اختصاصاً؛ زفاف) در ایام خالی بین دو حج است. عمر در این مورد تضاد مفهومی و معنایی با مفهوم و معنای حج نبوی را علت تحریم حج عمره بیان می‌کند. آیین حج در ذهنیت خلیفه باید با سختی و شدت همراه باشد و با رخصت نبوی برای ادای آسان حج ناسازگار است. البته این سخن عمر محل تردید است و نمی‌تواند دلیل مناسبی برای تحریم وی باشد. زیرا ممنوعیت حج عمره در ماه‌های حج، باعث تعطیلی تفرُّج حُجَّاج در مناطق خوش آب و هوای مکه نمی‌گردد. حُجَّاج همچنان می‌توانستند بدون انجام حج عمره به مناطقی همچون اُرَاک رفته و رابطه زناشویی داشته باشند و سپس به زیارت بیت‌الله روند. از طرفی، عمر می‌توانست با تحریم رابطه زناشویی در ایام حد فاصل بین دو حج این انگیزه خود را محقق کند و لزومی به تحریم متعه حج نداشت. به عبارتی دیگر، عمر به خاطر یک امر حلال بین دو حج، حج تمتع را اساساً تحریم کرده‌است.

نکته قابل توجه این‌که، حضور حُجَّاج در تفرُّج‌گاه‌های اطراف مکه به‌طور ضمنی خلوتی شهر مکه و بتبع خلوتی بازارهای آن منطقه را در پی دارد. از این رو بعید نیست، توجیه مذکور در راستای انگیزه اقتصادی خلیفه برای منافع مکیان باشد. البته این انگیزه خلیفه ریشه تاریخی نیز دارد. پس از جواز حج عمره در ماه‌های حج در عصر نبوی، عده‌ای به حضرت رسول در این باره انتقاد کردند و دلیل آن‌ها، تسهیل روابط زناشویی در فاصله زمانی عمره و حج بود، اما استدلال‌شان مقبول حضرت قرار نگرفت.

منطق حقوقی خلیفه برای تحریم متعه حج

منطق حقوقی تحریم متعه حج توسط عمر بن خطاب حائز اهمیت است. عمر حکم کرد، دو متعه در زمان پیامبر حلال بود و من آن‌ها را تحریم (ممنوع) می‌کنم.^{۳۸}

منابع حقوق در یک نظام حقوقی، ماهیت قوانین را مستقیماً تعیین می‌کنند. حکم تحریم متعه حج توسط خلیفه عمر، بر مبنای قواعد و منابع حقوقی متفاوت با نظام حقوق نبوی صادر شده است. منابع حقوق اسلام در زمان حضرت خاتم النبیین منحصرراً وحی و سنت نبوی بود. عمر بن خطاب در فرمان تحریم متعه حج، خود را جزئی از منابع حقوق اسلامی در نظر گرفته و بدون ارجاع به منبع نبوی، بلکه با تصریح به تفاوت نظر خود با منبع نبوی، دستور تحریم را صادر کرد. از این رو روایات فقهی عمر در عرض روایات فقهی حضرت محمد در منطق فقهی و حقوقی صحابه و تابعین و به تبع مکاتب فقهی قرن دوم مورد استفاده قرار گرفت.

اقرار خلیفه عمر درباره همسو نبودن با رسول خدا در حکم تحریم متعه حج به خاطر حفظ کارکرد اقتصادی حج یا حفظ معنای مشقت و سختی در حج، از منظر عاملیت نبوی مذموم و نامشروع بود.

ورود به عرصه قانون‌گذاری دینی برای خلیفه و اجازه نسخ قوانین رسول خدا برای وی، تحول مهمی در نظام حقوقی اسلام بود. همچنین استفاده از تعبیر «انا زمیل محمد» بعد از توجیهاتی که درباره تغییر قوانین نبوی با مصلحت سنجی شخصی بیان کرده بود، نشان از معرفی خود به عنوان هم‌ردیف حضرت رسول و صاحب جایگاه تقنین است.^{۳۹} اگرچه حضرت رسول اکرم در هر دو نظام حقوقی نبوی و بدوی، محترم و قوانین موضوعه ایشان با اهمیت است ولیکن در نظام حقوقی عاملیت نبوی، جایگاه نبوی بدلیل اتصال به وحی، مقدس است و قوانین موضوعه ایشان هم‌بدین سبب قوانین قدسی و غیر قابل تغییر است. از

۳۸. ابن ابی عروبه، ۸۲، ۸۳؛ سعید بن منصور الخراسانی، ۲۵۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

۳۹. طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

سوی دیگر در نظام حقوقی عاملیت بدوی، حضرت رسول اکرم به‌خاطر ریاست فراگیر عرب و پایه‌ریزی امپراطوری عرب، محترم بود و این جایگاه بعد از ایشان در اختیار خلفای بعدی قرار گرفت و خلفاء صلاحیت لازم برای وضع قوانین دینی عرب را بنابر مصلحت سنجی خود داشتند. فرمان خلیفه مستقل از انتساب به نبی اکرم مشروع و مستوجب ثواب و عقاب بود. تقابل در معنا یا کارکرد آیین حج با نبی اکرم، اولویت حکم ریاستی خلیفه بر حکم مقدس نبوی را در نظام حقوقی بدوی نمایش می‌دهد. تحریم خلیفه و شیوه قانون‌گذاری او تا دهه‌ها بعد مورد اختلاف فقهاء مسلمان به ویژه فقهای مکه قرار گرفت.

تداوم بحران در نظام حقوقی صدر اسلام

حکم متعه حج پس از تغییری که خلیفه عمر در آن انجام داد، به مسئله پرمناقشه‌ای در جامعه اسلامی تا پایان قرن اول تبدیل شد. اخبار بسیاری از تقابل دو نظام فقهی حقوقی در مسئله متعه حج گزارش کرده‌است. بررسی این گزارشات براساس تحلیل منازعات بین دو جریان، تفاوت منطق و منابع معتبر حقوقی دو نظام حقوقی را نشان می‌دهد. امام علی،^{۴۰} ابی بن کعب،^{۴۱} عمران بن سواده،^{۴۲} سعد بن ابی وقاص،^{۴۳} عبدالله بن عمر،^{۴۴} ابن عباس،^{۴۵} اسماء بنت ابی بکر^{۴۶} و عمران بن حصین^{۴۷} در شمار افرادی بودند که حلیت متعه حج را در چارچوب نظام حقوقی نبوی پذیرفته بودند. منبع قانون متعه حج برای این گروه، حکم

۴۰. ابن حنبل، ۱۴۳/۱؛ مسلم بن الحجاج، ۴۲۸/۸.

۴۱. ابن حنبل، ۴۹۶۰/۹.

۴۲. طبری، تاریخ، ۵۷۹/۲.

۴۳. مالک بن انس، ۸۳۰/۲؛ ترمذی، ۱۲۶/۳.

۴۴. ترمذی، ۱۲۸/۳.

۴۵. ابن ابی شیبه، ۶۶۸/۵؛ مسلم بن الحجاج، ۴۴۸/۸؛ ابن عبدالبر، ۶۱/۴.

۴۶. ابن ابی شیبه، ۶۶۸/۵؛ مسلم بن الحجاج، ۴۴۸/۸.

۴۷. مسلم بن الحجاج، ۴۳۲/۸.

حضرت خاتم النبیین بود. همچنین حکم خلیفه را برای نسخ حکم نبوی مشروع نمی‌دیدند. عثمان،^{۴۸} ابوموسی اشعری،^{۴۹} ضحاک بن قیس،^{۵۰} عبدالله بن زبیر^{۵۱} و عروه بن زبیر^{۵۲} و... نیز در زمره افرادی بودند که حرمت متعه حج را در چارچوب نظام حقوقی بدوی پذیرفته بودند. این گروه به مشروعیت نسخ حکم نبوی توسط حکم خلیفه اعتقاد داشتند.

عثمان بن عفان در ایام حج مردم را فرمان داد تا فقط به نیت حج برای زیارت بیت‌الله آماده شوند، امام علی برای تثبیت سنت پیامبر و اعلام عدم مشروعیت فرمان عمر بن خطاب آشکارا ندا داد که به قصد حج تمتع احرام بسته و عازم حج می‌شود:

«راوی می‌گوید: عثمان و علی رضی‌الله عنهما را مشاهده نمودم، عثمان از حج تمتع نهی می‌کرد و مردم را از انجام هم‌زمان عمره و حج باز می‌داشت. هنگامی که علی این وضع را دید، بلند ندای تلبیه داد که برای حج و عمره احرام می‌بندد و سنت نبی اکرم صلی‌الله علیه وسلم را به خاطر نهی کسی کنار نمی‌گذارد».^{۵۳}

مبنای مشروعیت مناسک حج از منظر امام علی منحصر به شیوه‌ای است که نبی اکرم بیان کرده و مادون ایشان، فاقد جاهت حقوقی برای تغییر یا وضع مناسک دینی خواهند بود. از این رو با سخن عثمان که ریشه در تحریم خلیفه عمر دارد، به مخالفت برخاسته است. در رویدادی دیگر مردی شامی به عبدالله بن عمر فرزند خلیفه دوم مراجعه می‌کند و از او در رابطه با حج تمتع سؤال می‌کند:

«مرد شامی از عبدالله درباره جمع عمره با حج (متعه حج) سؤال پرسید. پس عبدالله

۴۸. ابن حنبل، ۱/۱۴۳؛ مسلم بن الحجاج، ۸/۴۲۸.

۴۹. مسلم بن الحجاج، ۸/۴۲۷؛ ابن حنبل، ۱/۱۱۵؛ ابن ماجه، ۴/۱۹۵؛ بزار، ۱/۳۴۵؛ نسائی، ۶/۶۹؛ بیهقی، ۷/۴۰.

نیز نک. طبرانی، ۳/۳۲۱؛ ابی نعیم الاصبهانی، ۵/۲۳۳.

۵۰. مالک بن انس، ۲/۸۳۰؛ ترمذی، ۳/۱۲۶.

۵۱. ابن ابی شیبه، ۵/۶۶۸؛ مسلم بن الحجاج، ۸/۴۴۸.

۵۲. ابن عبدالبر، ۴/۶۱.

۵۳. بخاری، ۲/۴۰۰.

بن‌عمر گفت: آن حلال است. شامی گفت: پدرت از آن نهی کرده‌است. عبدالله گفت: آیا به نظرت، اگر پدرم از آن (متععه حج) نهی کرده باشد در حالی که رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله آن را انجام می‌داده، آیا دستور پدرم باید تبعیت شود یا دستور رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله؟ شامی گفت: البته دستور رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله. پس (ابن‌عمر) گفت: هر آینه رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله آن را انجام داده‌است».^{۵۴}

مردم شامی نماینده جامعه‌ای است که در شناخت منابع حقوق اسلامی سرگردان است. از سویی رسول‌خدا را بنابر آموزه‌های وحی، منبع تشریح حقوق اسلامی باور دارد و از سوی دیگر حکم خلیفه را در تضاد با دستور نبوی می‌بیند! عبدالله بن‌عمر، مرد شامی را متوجه جایگاه تقنینی رسول‌اکرم می‌کند و جواب را از باور اصیل آن مرد، بیان می‌کند. بحران در منابع حقوق اسلامی به‌طور طبیعی به منطق حقوق اسلامی نیز سرایت می‌کند و گروه‌ها و مکاتب مختلف، بین منطق انتسابی و منطق مصلحت‌گرای خلافت ناچار به قضاوت می‌شوند.

عمران بن‌حصین از قبیله بنی‌خزاعه و منصوب عمر برای قضاوت در بصره بعد از ابوموسی اشعری است. ابن‌حصین در وصیت خود حدوداً در سال ۵۲ق، خطاب به مطرف می‌گوید:

«و بدان که نبی‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله بین حج و عمره جمع می‌کرد. سپس (آیه‌ای از) کتاب خدا در (موضوع) آن نازل نشد و (همچنین) نبی‌خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله از آن نهی نکردند. (اما) مردی به رأی خودش در آن مسئله هر آنچه می‌خواهد، گفته‌است».^{۵۵}

عمران حلیت متعه حج و عدم نسخ آن را به دو منبع کتاب خدا و سنت نبوی مستند کرده‌است. از این‌رو سخن عمر را به‌عنوان خلیفه دارای شأن تقنینی ندانسته‌است.

۵۴. ترمذی، ۱۲۸/۳.

۵۵. مسلم بن‌الحجاج، ۴۳۲/۸.

نتیجه

مبانی حقوقی، منطق و نقش‌های حقوقی مذاهب فقهی برآمده در سده دوم و پس از آن ریشه در گوناگونی زندگی روزمره دینی صحابه و تابعین سده نخستین دارد. در این نوشته نظام فقهی-حقوقی بدوی که برآمده از فرهنگ شبه‌جزیره بود و ارزش‌های اسلامی را به نفع ارزش‌های قومی تعدیل می‌کرد و نظام نبوی که برآمده از وحی قدسی و قداست نبوی بود، از یکدیگر تفکیک شدند. نگارندگان با رویکرد مردم‌شناسی حقوق در عصر خلیفه دوم، مسئله متعه حج را از منظر دو عاملیت مذکور بررسی کرده و تفاوت بنیادین منابع و منطق فقهی-حقوقی آن دورا نشان داده‌اند. هر دو عاملیت نبوی و بدوی در قرن اول به حیات خود ادامه دادند و در ابتدای قرن دوم در صورت‌بندی مکاتب فقهی پنج‌گانه اثر مستقیم گذاردند.

کتابشناسی

قرآن کریم.

آذری‌نیا، حمیدرضا و احسان بهراملو، «شناسایی نظام‌های فقهی مکه در نیمه دوم قرن اول با تحلیل مردم‌شناختی؛ مسئله متعتان در منازعات آل‌زبیر و ابن‌عباس»، تاریخ اسلام، (دردست چاپ).

آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ ش.
ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، به‌کوشش حکمت بن‌بشیر، دارابن الجوزی، ریاض، ۱۴۳۹ق.

ابن‌ابی‌عروبه، سعید، کتاب المناسک، به‌کوشش عامر حسن صبری، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ابن حبیب بغدادی، محمد، المنمق فی اخبار قریش، به‌کوشش خورشید أحمدفارق، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۵ق.

ابن‌سعد، محمد بن‌سعد بن‌منیع، الطبقات الکبری، به‌کوشش محمد عبدالقادر عطاء، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۰ق.

ابن‌قتیبه دینوری، عبدالله بن‌مسلم، غریب الحدیث، به‌کوشش نعیم زرزور، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ق.

ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، به کوشش شعيب الارنؤوط و دیگران، الرساله العالمیه، دمشق، ۱۴۳۰ق.

ابوداود، سلیمان بن الأشعث السجستانی الأزدی، سنن أبی داود، به کوشش شعيب الأرئؤوط و محمد کامل قره‌بللی، دارالرساله العالمیه، دمشق، ۱۴۳۰ق.

ابی نعیم الاصبهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطاء، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۱۰م.

أحمد بن حنبل، مسند الامام أحمد بن حنبل، به کوشش احمد معبد عبدالکریم، دارالمنهاج، سعودی، ۱۴۳۲ق.

ازرقی، ابوالولید محمد بن عبدالله، أخبار مکة، به کوشش عبدالملک بن هدیث، مکتبه الاسدی، مکة، ۱۴۲۴ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دارالتأصیل، قاهره، ۱۴۳۳ق.

بزار، ابوبکر احمد بن عمرو، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، به کوشش محفوظ الرحمن زین‌الله، موسسه علوم القرآن، بیروت، مکتبه العلوم والحکم، مدینه، ۱۴۰۹ق.

بلادری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش یوسف المرعشلی، معهد الآلمانی للابحاث الشرقیه، بیروت، ۱۴۲۹ق؛ به کوشش عبدالعزیز دوری، معهد الآلمانی للابحاث الشرقیه، بیروت، ۱۴۳۰ق.

همو، فتوح البلدان، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۸م.

بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، به کوشش مکتبه البحوث والدراسات، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، به کوشش عزت عبیدالدعاس، دارابن کثیر، بیروت، ۱۴۲۸ق.
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش اشرف بن محمد نجیب المصری، دارالمنهاج القویم، دمشق، ۱۴۳۹ق.

طبرانی، سلیمان بن أحمد، مسند الشامیین، به کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۶ق.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.

همو، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تاویل آی القرآن، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار عالم الکتب، ریاض، ۱۴۲۴ق.

طحاوى، ابوجعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، به كوشش شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ق.

على، جواد، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، دار الساقى، بيروت، ١٤٢٢ق.

قاسم بن سلام، ابوعبيد، النسخ و المنسوخ فى القرآن العزيز، به كوشش محمد بن صالح مديفر، مكتبة الرشد ناشرون، رياض، ١٤١٨ق.

دارمى، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمى، به كوشش حسين سليم اسدالدارانى، رياض، دارالمغنى، ١٤٣١ق.

سعيد بن منصور الخراسانى، سنن سعيد بن منصور، به كوشش حبيب الرحمن الأعظمى، دارالسلفه، هند، ١٤٠٣ق.

مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، به كوشش عبدالله محمود شحاته، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٣ق.

مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، به كوشش خليل مامون شيجا، دارالمعرفة، بيروت، ١٤٢٢ق.

ميرصادقى، محمد حسين، «درباره نسي»، مقالات و بررسى ها، شماره ٧٧، ١٣٨٤ش.

نسائى، أحمد بن شعيب، كتاب السنن المعروف بالسنن الكبرى، دارالتاصيل، قاهره، ١٤٣٣ق.

ياقوت حموى، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، دارالصادر، بيروت، ١٣٩٥ق.

Emirbayer and Mische, "What Is Agency?", *Journal of Sociology, American*.

Pirie, Fernanda, *The Anthropology of Law*, Oxford University Press, 2013.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, UK, 1950.

روایت «روز» قتل خلیفه دوم در منابع شیعی: ارزیابی سندی و متنی

روایت نهم ربیع الاول^۱

علیرضا فلاحی قهرودی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

سید محمدعلی ایازی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مهدی مهریزی^۲

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

کاظم قاضی زاده

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در برخی از منابع شیعی روایتی با تفاوت‌هایی در زنجیره نهایی و نام راویان نقل شده مبنی بر این‌که نهم ربیع‌الاول روز قتل خلیفه دوم و بزرگ‌ترین عید و جشن بوده و در آن برای همه مردم از گناهان رفع قلم شده است. در این مقاله این روایت از جنبه سندی و متنی ارزیابی و نقد شده است. بنابر یافته‌ها مصادر و راویان اسناد این روایت، مجهول و ناشناخته‌اند و در برخی از منابع سند دارای اختلاف نام راویان و انقطاع طولانی است، لذا اسناد روایت ضعیف و بی‌اعتبار است. متن روایت نیز فاقد فصاحت و هماهنگی بوده و مغایر با قرآن، سنت قطعی، مسلمات تاریخی، بدیهیات عقلی، و اجماع است. همچنین انتساب صدور آن

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): toosi217@gmail.com

به خداوند، پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) مردود است. این در حالی است که اساساً منابع اصیل شیعه و سنی بر تاریخ بیست و ششم ذی الحججه برای قتل خلیفه دوم اجماع دارند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ قتل عمر، نهم ربیع الاول، قتل عمر در منابع شیعی، تشیع عامیانه.

مقدمه

در برخی از منابع شیعی از قول احمد بن اسحاق قمی (د ۲۶۰ هـ) روایتی آمده که در آن نهم ربیع الاول روز قتل عمر بن خطاب، خلیفه دوم (مق ۲۳ هـ)، و بزرگ‌ترین عید پیش‌بینی و تعیین و در آن برای خلق رفع قلم از گناهان شده است. در سده‌های متأخر به‌ویژه دوره معاصر عده‌ای عطف به این روایت این روز را عید گرفته و عطف به رفع القلم اقدام به ارتکاب معاصی کبیره می‌کنند، که این امر باعث وهن دین و مذهب و تشدید بدبینی و کینه‌ورزی فرقه‌ای و قومی در میان مسلمانان می‌گردد. در این مقاله آن کوشیده شده سوابق، منابع و مصادر نقل و اسناد این روایت از دیدگاه تاریخی و رجالی، و مفاهیم و دلالت متن روایت را از نظر هماهنگی، تطبیق، و عدم مغایرت با قرآن و سنت قطعی، مسلمات تاریخی، علم، عقل، و اجماع بررسی و ارزیابی شود.

خلاصه‌ای از متن روایت

«مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ الْوَاسِطِيُّ وَيَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَرِيحِ الْبَغْدَادِيِّ (راویان اصلی همه طرق)» می‌گویند: ما (دو نفر) در مورد پسر خطاب (و به روایتی دیگر: ابی الخطاب، محمد بن ابی زینب الکوفی)، و موضوع او شبه داشتیم، رفتیم از احمد بن اسحاق قمی که صحابه امام هادی (ع) در قم هست، پرسیم، «تَنَازَعْنَا فِي ابْنِ الْخَطَّابِ فَاشْتَبَهَ عَلَيْنَا أَمْرُهُ، فَقَصَدْنَا جَمِيعًا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ الْقُمِّيَّ صَاحِبَ أَبِي الْحَسَنِ الْعُسْكُرِيِّ (ع) بِمَدِينَةِ قُمَّ...»: در قم که زدیم، دختر عراقیه‌ای «صَبِيَّةٌ عِرَاقِيَّةٌ» از خانه بیرون آمد، و ما از او جويا شدیم، گفت: او مشغول به عید است «هُوَ مَشْغُولٌ بِعِيدِهِ» و به روایت المحتضر: «هُوَ مَشْغُولٌ

بِعِیَالِهِ»^۳، یقیناً امروز روز عید است، (دخترک) در پاسخ پرسش ما که امروز فطر و قربان و غدیر و جمعه که نیست، پس چه عیدی است؟ گفت: احمد بن اسحاق از امام هادی (ع) روایت می‌کند: که امروز عید و افضل اعیاد است «هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْيَادِ»، و سپس (احمد) آمد بیرون، و... ما را به داخل برد، و گفت: چنین روزی، نهم ربیع الاول من و گروهی از شیعیان به سامرا خدمت ابی الحسن العسکری (ع) رفته بودیم، ایشان همه خدمه را به پوشیدن لباس نو سفارش نموده و منقلی در جلوش بود که خودش در آن عود می‌ریخت «كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِجْمَرَةٌ يَحْرِقُ الْعُودَ بِنَفْسِهِ»، و امام هادی (ع) فرمود: هیچ روزی حرمتش نزد ما از این روز بیشتر نیست، و سپس از قول پدرش (ع) (۲۲۰ق)، و او از قول حذیفه (۳۶ق)، نقل نمود که: حذیفه در چنین روزی در نهم ربیع الاول «هُوَ التَّاسِعُ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ» بر پیامبر (ص)، وارد شد، در حالی که علی (۴۰ق) و حسن (۵۰ق) و حسین (ع) (۶۱ق) همراه رسول الله (ص) (۱۱ق) بودند و می‌خوردند، و علی (ع) به فرزندانش می‌گفت: بخورید، که امروز روز عید و روز برکت است، و روزی که «يَهْلِكُ اللَّهُ فِيهِ عَدُوُّهُ وَ عَدُوُّ جَدِّكُمْ»، روزی که «يُقْفَدُ فِيهِ فِرْعَوْنُ أَهْلِ بَيْتِي» و...، سپس پیامبر (ص)، ضمن تأیید این موضوع، در یک حدیث طولانی از وحی خداوند درباره این روز «فَأَوْحَى إِلَيَّ جَلَّ ذِكْرُهُ»، و عید بودن آن «جَعَلْتُ ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا لَكَ»، و در مذمت خلفا و اعمال آن‌ها در حال و آینده، از جمله: تحریف قرآن «يَحْرَفُ كِتَابَهُ»، صحبت می‌نماید، و این‌که در این روز، «أَمَرْتُ الْكِرَامَ الْكَاتِبِينَ أَنْ يَرْفَعُوا الْقَلَمَ عَنِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ لَا أَكْتُبُ عَلَيْهِمْ شَيْئاً مِنْ خَطَايَاهُمْ كَرَامَةً لَكَ وَلَوْ صَبَّحَ (۴)» - من به افتخار تو و وصی تو، کرام‌الکاتبین را امر نمودم که از این روز تا سه روز، قلم نوشتن را از همه خلق بردارد، و چیزی از گناهان آنان را ننویسم»، و بعد می‌فرماید: بعد از فوت ایشان (ص) حوادثی رخ خواهد داد، و همه را برمی‌شمرد، و در

۳. حلی، حسن بن سلیمان، ۸۹.

۴. گرچه این مطلب به نقل از امام رضاع در مورد شیعیان، در روز غدیر نقل شده است ابن طاوس، سیدعلی، ۶۴۴/۱؛ صدوق، عیون اخبار الرضا، ۵۷۵/۲؛ صدوق، فضائل الشیعه، ۴۳/۱.

ادامه حدیث، امام هادی (ع) از قول حذیفه ضمن مرور حوادث پیش‌بینی شده، از جمله تحریف قرآن «حَرَفَ الْقُرْآنَ»، می‌گوید: علی (ع) هنگامی که (عمر) در روز نهم ربیع‌الاول به قتل رسید به من گفت: یادت می‌آید که در چنین روزی نزد پیامبر بودیم؟! و بعد امام (ع)، هفتاد نام را برای این روز برمی‌شمارد، «لَا عَرِفُ لِهَذَا الْيَوْمِ اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ اسْمًا» از جمله: «يَوْمُ الْغَدِيرِ الثَّانِي» «يَوْمُ رَفْعِ الْقَلَمِ» «يَوْمُ عِيدِ اللَّهِ الْأَكْبَرِ» «يَوْمُ الْفِطْرِ الثَّانِي» «وَيَوْمُ قَتْلِ الْمُتَنَافِقِ» «وَيَوْمُ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» و در پایان حذیفه می‌گوید: «لَوْ لَمْ أُدْرِكْ مِنْ أَفْعَالِ الْخَيْرِ وَ مَا أَرْجُو بِهِ الثَّوَابَ إِلَّا فَضَلَ هَذَا الْيَوْمِ - من چیزی از اعمال خیر سراغ ندارم، و امید به ثوابی ندارم، مگر به فضیلتی که در این روز هست».^۵

بررسی منابع

در منابع اهل سنت هیچ روایتی درباره این‌که تاریخ قتل عمر نهم ربیع بوده، نیامده است، اما این تاریخ در منابع شیعی زیر قابل ردیابی است:

۱. الاکوار النورانیة و الادوار الروحانیة: کتابی است از ابومحمد عبدالله جنبلانی (د ۲۷۸هـ) از رهبران غالیان نصیری.

۲. مجموع الاعیاد: کتابی است از میمون بن قاسم الطبرانی النصیری (ابتدای قرن ۵هـ)، از پیشوایان غالیان نصیری،^۶ و این روایت را، در "مقتل دلام" آورده که ظاهراً از قرون هفتم به بعد به آثار امامیه وارد شده است.^۷ ذکر "ابی الخطاب" به جای "ابن الخطاب" در روایت این کتاب قرینه‌ای است بر امکان این‌که راوی اصلی، ابوالخطاب (د ۱۳۸هـ)، بوده باشد و در تصحیف، این نام از راوی به موضوع و از مصدر "ابی الحسن" امام علی (ع)، به "ابی الحسن العسکری" (ع)، تغییر یافته باشد، متن روایت قراین زیادی در دل مشغولی‌های ابوالخطاب و

۵. مجلسی، بحار، ۳۵۵/۹۵، ۱۲۰/۳۱.

۶. شیردل و بهارزاده، ۱۳۰.

۷. طبرانی النصیری، ۱۴۷.

غالیان، و همچنین نُصَیریان، در دوره‌های بعد دارد، البته تصحیف در نام‌های راویانی که برای منابع امامیه ناشناخته بوده، موجب اشتباه داوری برخی، درباره این راویان شده است.^۸

۳. دلائل الامامة: تدوین یافته بعد از ۴۱۱ هـ و منسوب به محمد بن جریر طبری (اواخر قرن سوم یا اوائل قرن چهارم) است. روشن نیست جزائری در الانوار النعمانیة^۹ چگونه این روایت را به آن نسبت داده است. نکته دیگر این که در پاورقی المحتضر آمده است: «این حدیث را طبری در فصل متعلق به امیرالمؤمنین (ع) از کتاب دلائل الامامة آورده است». در حالی که در دلائل الامامة، چنین فصلی وجود نداشته، و در فصول دیگر نیز چنین روایتی نیست. ناقلان دیگری نیز از قول طبری این روایت را آورده، که ممکن است، به خاطر شباهت نام طبری نویسنده کامل بهائی با این طبری باشد^{۱۰} زیرا عمادالدین حسن بن علی طبری نویسنده کامل بهائی (زنده تا سال ۷۰۱ هـ)، کتابی به نام یوم وفات عمر داشته است.^{۱۱} در مجموع مؤلف ثقة و کتاب موجود است، ولی انتساب کتاب مورد تردید بوده، و روایت در کتاب موجود نیست.

۴. مصباح الانوار: کتاب به هاشم بن محمد منتسب است، گرچه حرّعاملی، در تذکرة المتبحرین، وی را ستوده،^{۱۲} ولی فاقد تقویم رجالی است. همچنین انتساب کتاب به سید بن طاووس نیز محتمل است.^{۱۳} مؤلف در قرن هفتم یا نهایتاً ششم می‌زیسته است. این روایت در نسخه خطی موجود نیست؛ البته جلد دوم کتاب وجود ندارد، ممکن است در آن جلد بوده باشد. ولی سند نسبتاً متصلی منتسب به آن در حاشیه محتضر آمده است.^{۱۴} ضمناً

۸. نمازی، ۲۱۰/۷.

۹. جزائری، ۱۰۸.

۱۰. مشکاتی و صادقی.

۱۱. تهرانی، ۳۰۳/۲۵.

۱۲. خویی، ۲۴۷/۱۹.

۱۳. انصاری، کاتبان.

۱۴. شیردل و بهارزاده، ۱۲۷.

- روایات کتاب متهم به گرایشات نصیری است.^{۱۵}
۵. زوائد الفوائد: کتاب موجود نیست^{۱۶} و اخیرا نسخه‌ای خطی به نام آن یافت شده که غیرقابل ارزیابی است.^{۱۷} در عین حال مجلسی در بحار الانوار، و آقا بزرگ تهرانی در الذریعه،^{۱۸} و محسن امین در اعیان الشیعة^{۱۹} آن را به فرزند سیدبن طاووس (قرن ۷)، که فرد مجهولی است، نسبت داده‌اند. گرچه اخیرا به پدر نیز نسبت داده می‌شود.
۶. العقد النضید: اثر محمد بن الحسن القمی (زیسته در قرن ۷)،^{۲۰} کتابی غیر مشهور ولی موجود است.
۷. المحتضر: اثر حسن بن سلیمان (د ۸۰۲ هـ به بعد)، از شاگردان شهید اول (۷۸۶ هـ) بوده، گرچه در تقویم رجالی بی اعتبار ارزیابی شده است، ولی توسط حرعاملی مدح شده است. بخشی از اسناد و منابع و متن کتاب ضعیف، و متهم به گرایش نصیری است،^{۲۱} ضمنا احادیثی که در این کتاب در مورد حضور ائمه بر بالین محتضر آمده، قبلا توسط شیخ مفید رد شده است.^{۲۲}
۸. اثبات الهداة: اثر محمد بن حسن معروف به حرّ عاملی (۱۱۰۴ هـ) است.
۹. بحار الانوار: اثر محمد باقر مجلسی (۱۱۱۰ هـ) مفصل ترین مجموعه حدیثی متأخر شیعه و «خزانه همه اخباری است که به پیشوایان اسلام نسبت داده شده، چه درست باشد یا

۱۵. انصاری، کاتبان.

۱۶. مجلسی، بحار، ۱۲۰/۳۱، پاورقی.

۱۷. ابن طاووس، پسر، نسخه خطی.

۱۸. تهرانی، ۵۹/۱۲.

۱۹. امین، ۲۶۷/۲.

۲۰. قمی، محمد بن الحسن، ۱.

۲۱. انصاری، کاتبان.

۲۲. مفید، مسار الشیعه، ۸۱/۱.

نادرست... و (در عین حال) در هر روایتی (از آن) باید بررسی شود.^{۲۳} درخور ذکر است که چاپ جلد الفتن آن که بیشترین حجم روایات مطاعن صحابه از جمله این روایت را دارد، در زمان آیه‌الله بروجردی و موضوع تقریب مذاهب اسلامی ممنوع بود.^{۲۴}

۱۰. انوار النعمانية: اثر نعمت الله جزائری (۱۱۱۲هـ) است^{۲۵} که حرعاملی در تذکرة المتبحرین او را ستوده است.

۱۱. الفوائد الطریفة: منسوب به میرزاعبدالله اصفهانی افندی (تا ۱۱۳۰هـ)، از شاگردان و همکاران مجلسی در تدوین بحار الانوار است،^{۲۶} کتاب غیر مشهور، ولی موجود است.

بررسی زنجیره‌های اسناد روایت

۱. سند مجموع الاعیاد: «حدثنا: محمد بن محمد بن العباس الخراسانی، قال أخبرنا: أبوعلی احمد بن اسماعیل السلیمانی، قال حدثنا: الحسین بن أحمد بن شیبان القزوینی، قال حدثنی: أبوأحمد بن علی الكهمحشی، قال حدثنا: محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی، و یحیی بن محمد بن جدع البغدادی، قالوا: تنازعنا فی باب أبي الخطاب، فقصدنا جميعاً احمد بن اسحاق القمی صاحب العسکری (ع)، بمدينة قم».^{۲۷} اولاً در بین همه راویان مرتبط باسند، به غیر از احمد بن اسحاق که امامی و ثقه می باشد، همگی مجهول هستند، و هیچ کس هیچ روایتی را از این راویان نقل نکرده است. ثانیاً در این سند در نام یکی از دو راوی اصلی مشترک در سایر اسناد، به جای «جریح»، «جدع» آمده است. ثالثاً همگی راویان از جمله محمد بن (ابی) العلاء الهمدانی الواسطی و یحیی بن محمد بن جدع (حویح) یا

۲۳. خمینی، ۳۱۹.

۲۴. یوسفی غروی، وبسایت مجله اخوت، ۹۷/۸/۱.

۲۵. جزائری، ۱۰۸.

۲۶. افندی، کتابخانه دیجیتال تبیان، ۱۳۹۳ش.

۲۷. طبرانی النصیری، ۱۴۷.

(جریح) البغدادی، در هر شکلی افرادی مجهول هستند. رابعا جابه‌جایی ابن‌الخطاب با ابوالخطاب (محمد بن ابی زینب مقلاص اسدی) در موضوع روایت، باعث آشفتگی سند، و ظن این‌که راوی، ابوالخطاب رهبر غلات بوده باشد را تقویت نموده و به شدت باعث ضعف سند می‌گردد. در نتیجه سند به علت، انقطاع، آشفتگی در اتصال و نام راویان، و مجهول بودن آنان بی‌اعتبار است.

۲. سند منسوب به دلائل الامامة، به نقل از انوار النعمانية: «من کتاب... ابی جعفر محمد بن جریر الطبری، قال: اخبرنا... احمد بن محمد بن اردشیر الدستانی، قال: اخبرنا... ابوالبرکات بن محمد الجرجانی، قال: اخبرنا هبه‌الله القمی واسمه یحیی، قال: حدثنا احمد بن اسحاق بن محمد البغدادی، قال: حدثنا... الحسن بن الحسن السامری، قال: كنت انا و یحیی بن احمد بن جریح البغدادی، فقصدنا احمد بن اسحاق القمی و هو صاحب الامام الحسن العسکری، بمدینة قم»^{۲۸}، اولاً با این‌که جزائری مدعی نقل از دلائل الامامة هست، ولی این روایت در هیچ یک از نسخ چاپی و خطی آن وجود ندارد. ثانياً راویان سند بعد از احمد بن اسحاق تا قبل از محمد بن جریر طبری همگی مجهول هستند. ثالثاً به علت مجهول بودن راویان، اعتبار اتصال سند هم قابل ارزشیابی نیست. رابعا در سند به جای محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی؛ الحسن بن الحسن السامری، آمده، در حالی‌که در نقل‌های دیگر، اصل رجوع به احمد بن اسحاق، به سبب اختلافی بوده که بین محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی و یحیی بن محمد بن جریح (حویح) البغدادی رخ داده بود، و در سایر روایات هیچ نامی از الحسن بن الحسن السامری، وجود ندارد. در نتیجه به دلایل فوق سند ضعیف و فاقد اعتبار است.

۳. سند العقد النضید: «عن الحسن بن الحسن السامری، قال: كنت أنا و یحیی بن أحمد بن جریح البغدادی، فتنازعنا فی ابن الخطاب، فاشتبه علينا أمره، فقصدنا أحمد بن

إسحاق القمی...».^{۲۹} به نظر می‌رسد، به دلیل اشتراکات، سند انوار النعمانیة همین بوده، و به اشتباه به دلائل الامامة منسوب نموده‌است. و به همان علل و مجهول بودن مؤلف، و مشکوک بودن کتاب، سند بی اعتبار است.

۴. سند منسوب به مصباح الانوار به نقل از حاشیه محتضر: «اخبرنا أبو محمد الحسن بن محمد القمی بالكوفة، قال حدثنا: أبو بكر محمد بن جعدويه القزوينی وكان شیخا صالحا زاهدا سنة احدى و اربعین و ثلاثمائة صاعدا الى الحج، قال حدثنی: محمد بن علی القزوينی، قال حدثنا: الحسن بن الحسن الخالدي بمشهد ابی الحسن الرضا(ع)، قال حدثنا: محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی، و یحیی بن محمد بن جریح البغدادی، قال: تنازعنا فی امر ابی الخطاب، محمد بن ابی زینب الكوفی واشتبه علينا امره فقصدنا جميعاً احمد بن اسحاق القمی...».^{۳۰} اولاً: روایت در کتاب مصباح وجود ندارد. ثانياً: در بین همه راویان مرتبط باشند، به غیر از احمد بن اسحاق، همگی مجهول، و هاشم بن محمد، مؤلف احتمالی مصباح الانوار، و حسن بن سلیمان مؤلف محتضر هم فاقد تقویم رجالی‌اند. ثالثاً: براساس متن سند، محمد بن جعدويه قزوينی، در ۳۴۱ هجری برای آخرین راوی نقل نموده‌است، و چون نویسنده مصباح که خود زیسته قرن هفتم و یا حداکثر ششم است، طریق خود را در فاصله دو تا سه قرن، از وی تا خودش، بیان نمی‌کند، سند مقطوع و مرفوع می‌شود. در نتیجه: سند به شدت مورد مناقشه، ضعیف و فاقد اعتبار است.

۵. سند منسوب به زوائد الفوائد به نقل از بحار الانوار: «قال السيد بن طاوس، فی کتاب زوائد الفوائد: روی ابن ابی العلاء الهمدانی الواسطی، و یحیی بن محمد بن حویج البغدادی، قال: تنازعنا فی ابن الخطاب، واشتبه علينا امره، فقصدنا جميعاً احمد بن اسحاق القمی...».^{۳۱} اولاً: اصل کتاب موجود نیست. ثانياً: راویان و مؤلف مجهول هستند. ثالثاً:

۲۹. قمی، ۶۰.

۳۰. حلی، حسن بن سلیمان، ۸۹.

۳۱. مجلسی، بحار الانوار، ۳۵۱/۹۵.

سند در یک دوره از قرن دهم تا قرن سوم مقطوع و مرفوع است. در نتیجه سند بی اعتبار است.

۶. سند المحتضر: محتضر دو سند آورده، یکی از مصباح الانوار که بررسی شد و دیگری: «مانقله... علی بن مظاهر الواسطی، عن محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی، و یحیی بن جریح البغدادی، قال: تنازعنا فی امر ابن الخطاب، فاشتبه علينا امره، فقصدنا جميعا، أحمد بن اسحاق القمی...» «نقلته من خط محمد بن علی بن محمد بن طی».^{۳۲} اولاً در این سند نام دو راوی اصلی «محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی» و «یحیی بن محمد بن جریح البغدادی» آمده، در حالی که نقل مجلسی از زوائد الفوائد، از «ابن ابی العلاء الهمدانی الواسطی» و «یحیی بن محمد بن حویج البغدادی» بود، لذا نام هر دو راوی اصلی این روایت، در دو روایت بحار، و همچنین با روایت محتضر، اختلاف دارد. ثانیاً هر چهار نام راوی به هر شکل، مجهول هستند. ثالثاً سند در یک دوره متمادی چند قرن، تا قرن سوم مقطوع و مرفوع است. لذا سند به علل فوق بی اعتبار است.

۷. سند اثبات الهداة: «روی بعض علمائنا، عن علی بن مظاهر الواسطی، بإسناد متصل عن محمد بن علی الهمدانی، عن الحسن بن الحسين السامر عن أحمد بن إسحاق القمی».^{۳۳} این سند بدون ذکر منبع بوده، و مخلوطی از سند المحتضر و سند منسوب به دلائل الامامة می باشد که قبلاً بی اعتباری آن ذکر گردید.

۸. سند بحار الانوار: اسناد بحار در نقل از زوائد الفوائد، و نقل از محتضر و نقل همسان با محتضر از مصباح الانوار، قبلاً بررسی شد.

۹. سند الفوائد الطریفة: «قد وقع فی رسالة قتل عمر، للسیّد قاضی نورالله تستری، فی صدر حدیث فضائل یوم عید باباشجاع الدین: روی ابوالفتح محمد بن محمد بن جعفر الحسینی الحائری، قال: حدثنا... عمادالدین ابوجعفر محمد بن ابی القاسم الطبری، قال:

۳۲. حلی، همانجا.

۳۳. حرعاملی، اثبات الهداه، ۲۱۱/۳.

اخبرنی: ... ابوالیقظان عمار بن یاسر الطبری، قال: اخبرنا: ... ابوالمطهر نصر الجرجانی، قال: اخبرنا: ... محمد بن حمزة العلوی الآملی، قال: حدثنی: محمد بن علی القزوینی، عن محمد بن علاء الهمدانی الواسطی، و یحیی بن محمد بن جریح البغدادی الخ^{۳۴}. منبع روایت مشکوک، و همه راویان سند، مجهول، لذا بی اعتبار است.

بررسی و تقویم راویان

در ذیل تقویم راویان موجود در همه اسناد و منابع، و مؤلفین از دیدگاه مختلف رجالی به ویژه کتب ثمانیه رجالی شیعه و معجم الرجال مرحوم خویی بررسی می شود:

۱. احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد الأشعری: امامی ثقة جلیل؛ ۲. یحیی بن محمد بن جریح یا (حویج) یا (جدع) البغدادی: به هر شکل در کتب رجالی شیعه مجهول است؛ ۳. محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی: وی در کتب رجالی شیعه مجهول است، ولی ابوکریب محمد بن العلاء الهمدانی، که بعضی آن را باوی اشتباه گرفته اند (۳۵) (۳۶)، شیخ روایت محمد بن اسماعیل بخاری و بسیاری از محدثان اهل سنت است، که در صحاح سته روایات زیادی از او نقل شده، و مورد تجلیل آنهاست، از جمله ذهبی می گوید: «قال ابوعمرو احمد بن نصر الخفاف: در میان مشایخ بعد از اسحاق بن ابراهیم کسی را ندیدم که با حافظه تر از ابوکریب باشد»^{۳۷} و ابن عساکر نیز در تاریخ مدینه دمشق، از ابن نمیر نقل می کند: «از ابوکریب الهمدانی کسی که بیشتر حدیث گفته باشد، و به احادیث منطقه ما آشنا باشد، در عراق نمی شناسم»^{۳۸}. بنابراین پذیرفتنی نیست، که فردی با این جایگاه در اهل

۳۴. افندی، همانجا.

۳۵. نمازی، همانجا.

۳۶. که وی گمان برده محمد بن العلاء الهمدانی الواسطی، راوی شناخته شده ای به نام ابوکریب محمد بن العلاء بن کریب الهمدانی الکوفی ۲۴۸ق، است.

۳۷. ذهبی، ۳۹۵/۱۱.

۳۸. ابن عساکر، ۵۷/۵۵.

تسنن روایتی را نقل نموده باشد که حاکی از جشن و شادی اهل بیت در مرگ خلیفه دوم بوده و چنین ویژگی‌هایی را برای این روز برشمارد. و این‌که چرا این فرد که عراقی و ساکن آن‌جاست، در قم و از احمد بن اسحاق روایت نقل نماید؟ ۴. الحسن بن الحسن الخالدی ۵. محمد بن علی القزوینی ۶. ابواحمد بن علی الکههمجشی ۷. ابوبکر محمد بن جعدویه القزوینی ۸. الحسین بن احمد بن شیبان القزوینی ۹. ابوعلی احمد بن اسماعیل السلیمانی ۱۰. ابومحمد الحسین بن محمد القمی ۱۱. الحسن بن الحسن (الحسین) السامری ۱۲. احمد بن اسحاق بن محمد البغدادی ۱۳. یحیی هبه‌الله قمی ۱۴. ابوالبرکات بن محمد الجرجانی ۱۵. احمد بن محمد بن اردشیر الدستانی ۱۶. محمد بن حمزة العلوی الآملی ۱۷. ابوالیقظان عمار بن یاسر الطبری ۱۸. ابوالمطهر نصر الجرجانی ۱۹. محمد بن محمد بن العباس الخراسانی ۲۰. ابوالفتح محمد بن محمد بن جعفر الحسینی الحائری. همگی فاقد هر گونه تقویم رجالی بوده و مجهولند؛ ۲۱. ابوجعفر محمد بن جریر (ابن رستم) الطبری: با این‌که در مورد او و انتسابش به کتاب دلائل الامامه، اختلاف و مناقشه هست، ولی در مجموع علمای رجال متقدم او را امامی وثقه و نویسنده دلائل الامامه می‌دانند. و وی اگر، طبری دوم و معاصر کلینی باشد، باید زیسته اوایل قرن چهارم، و اگر، طبری سوم و معاصر شیخ طوسی باشد، باید زیسته یک قرن بعد در قرن پنجم باشد؛ ۲۲. ابوجعفر محمد بن ابی‌القاسم الطبری (الکجی) (احتمالاً زنده تا ۵۵۳ق)، در کتب رجال متقدم مجهول، ولی ممکن است که محمد بن ابی‌القاسم بن محمد باشد که شیخ منتجب الدین و حرّ عاملی او را ثقه و جلیل می‌دانند؛ ۲۳^{۳۹}. علی بن مظاهر الواسطی: مجهول است، و هیچ نامی از او در کتب رجالی وجود ندارد، ممکن است همان علی بن مظاهر از عالمان قرن هشتم باشد، که نقل بی واسطه او از دو تن از اصحاب امام هادی و امام عسکری در قرن سوم قابل پذیرش نیست؛ ۲۴. مؤلف مجموع الاعیاد، میمون بن القاسم الطبرانی النصیری: مجهول در کتب رجالی شیعه، و از رجال و رهبران غالیان نصیری؛ ۲۵. مؤلف احتمالی

۳۹. حرعاملی، تذکره المتبحرین، ۳۴۱/۲؛ خویی، ۲۹۵/۱۴.

زوائد الفوائد: پسر ابن طاووس، اگر، فرزند علی بن موسی (ابن طاووس مشهور) باشد، مجهول است، و اگر، پسر برادرش، احمد بن موسی (عبدالکریم بن احمد بن موسی) باشد، چنین کتابی به وی منسوب نیست؛ ۲۶. مؤلف عقد النضید، محمد بن الحسن القمی: مجهول است؛ ۲۷. اولین مؤلف احتمالی مصباح الانوار، هاشم بن محمد: حرعاملی در تذکره المتبحرین می‌گوید: «کان فاضلاً محدثاً کثیر الروایات، له کتاب مصباح الانوار وغیره»^{۴۰} و آقا بزرگ تهرانی آن را به وی نسبت داده است، گرچه توثیقی بر او نیست؛ ۲۸. دومین مؤلف احتمالی مصباح الانوار، سید بن طاووس مشهور است: نوعاً رجالیون بعد از وی او را امامی ثقة و جلیل می‌دانند، ولی گفته می‌شود: ابن طاووس در ۶۵۲ هجری و هم زمان با لشکرکشی هلاکوخان مغول دوباره به بغداد رفت. این شهر در ۶۵۶ هجری با قتل عام بزرگی به دست مغولان فتح شد. سید بن طاووس از هلاکوخان نامه‌ای داشت که ظاهراً آن را به درخواست خواجه نصیرالدین طوسی دریافت کرده بود. و با امان‌نامه هلاکوخان حدود هزار نفر از مردم عراق را با خود به حله برد و جانانشان را نجات داد،^{۴۱} و هنگامی که هلاکوخان بغداد را فتح کرد، دانشمندان را در مستنصریه گردآورده از آنان درباره این مسئله که "سلطان کافر عادل افضل است، یا سلطان مسلمان ستمگر؟" استفتا نمود. پس از این که همه از پاسخ امتناع کردند، سید بن طاووس به حرف آمده پاسخ داد: کافر عادل از مسلمان جایز افضل است،^{۴۲} و دیگران نیز به پیروی از وی فتوای او را تأیید کردند، وی گرچه در زمان خلافت عباسیان هرگز منصب نقابت را نپذیرفت، اما در ۶۶۱ هجری به پیشنهاد هلاکوخان، نقیب شیعیان شد، و نقابت طالبیان را تا پایان عمرش حدود چهار سال بر عهده داشت،^{۴۳} برادرش

۴۰. خویی، ۲۴۷/۱۹.

۴۱. کلبرگ، ۳۱/۱.

۴۲. امین، ۳۶۰/۸.

۴۳. ابن عنیه، ۱۳۱.

احمد بن طاووس نیز پس از وفات وی، نقابت شیعیان را برعهده گرفت؛^{۴۴} ۲۹. محمد بن علی بن محمد بن طی: که روایت از دستخط وی نقل شده است؛ ۳۰. حسن بن سلیمان، مؤلف المختصر: که از شاگردان شهید اول (۷۸۶هـ) بوده، ولی فاقد تقویم رجالی است، و برخی از روایات کتابش متهم به گرایش نصیری است؛ ۳۱. قاضی نورالله تستری (۱۰۱۹ق)، که حرعاملی در تذکرة المتبحرین او را فاضل و عالم می‌داند؛ و ۳۲. میرزا عبدالله اصفهانی افندی، همگی مجهول هستند،^{۴۵} همان‌گونه که ملاحظه شد، در بین رجال سند در همه طرق هیچ راوی ثقة و شناخته شده‌ای موجود نیست، مگر راوی اول احمد بن اسحاق، که همگی، اسناد روایت را به وی منسوب نموده‌اند.

در مجموع، اولاً نتیجه کلی بررسی همه منابع، طرق و اسناد، و راویان، نشان دهنده: الف. تضعیف و ابهام و عدم وجود منابع اصلی و تردید در انتساب به مؤلفان؛ ب. فقدان، انقطاع و ابهام در اتصال اسناد؛ ج. تضعیف و مجهول بودن، و اختلاف و اضطراب در نام راویان می‌باشد. لذا اسناد این روایت کلاً فاقد اعتناء و اعتبار است. ثانیاً با این‌که این روایت در برخی از کتب معتبر یا غیرمعتبر امامیه قرون متأخر، خلاصه یا کامل، تکرار شده، ولی در هیچ‌یک از کتب معتبر قبل از قرن هفتم امامیه نیامده است، درحالی‌که روایات زیادی از مورخان و راویان شیعه و سنی، در مورد قتل عمر بن خطاب در بیست و ششم ذی‌الحجه، در منابع اسلامی چهار قرن نخست در حد اجماع نقل شده است، و اگر روایت نهم ربیع، و با این اهمیت، وجود داشت، یقیناً در کتب متقدم می‌آمد، و نمی‌بایست کلینی و صدوق و شیخ طوسی از آن غافل می‌شدند.

ایرادهای محتوایی روایت

علاوه بر ضعف شدید و بی‌عتباری سند، متن نیز دارای مشکلات زیر است:

۴۴. ویکی شیعه، ص احمد بن طاووس.

۴۵. خویی، نرم افزاز درایه‌النور، «کتب ثمانية رجالی» و «معجم الرجال الحديث».

۱. رکاکت لفظی و معنوی

به کارگیری واژه‌هایی عامیانه، مانند «رؤیا»، «جنیت»، «یرتاس»، به جای «ریاء»، «جَنَّبَت»، «یترأس»، و غیره؛ و ثابت نبودن افعال مضارع و ماضی و نیز مشخص نبودن منقول عنه از میان پیامبر (ص) و علی (ع) و سایرین، به‌ویژه در متون اصلی قبل از تصحیح محققین، حاکی از اضطراب روایت بوده، و از شأن اهل بیت (ع) که افصح عرب هستند، به دور است. عبارت «صبیة عراقیة» که در را باز می‌کند، گنگ است، اگر، منظور عراقی بودن دخترک است، در قم چه می‌کند؟! و اگر منظور دخترکی در حال عرق‌ریزی است و از خانه‌ای که احمد بن اسحاق مشغول جشن است آمده بیرون، عبارت رکیکی است که در شأن خود و خانواده احمد بن اسحاق نیست.

در متن محتضر به جای عبارت «هو مشغول بعیده» آمده «مشغول بعیاله» که این واژه هم، مولد رکاکت در ذهن مخاطب بوده، و مفهوم آن دور از بیان آن از خانواده احمد بن اسحاق است، گرچه الفاظ و رفتار رکیک در جلسات منتسب به این موضوع در ایام معاصر، به خاطر حرمت شکنی چنین فضایی است که در این روایت وجود دارد.

۲. ناسازگاری‌های درونی

امام هادی (ع) از قول پدرش امام جواد (ع) و بدون واسطه‌ای در آخر، نه از قول امام علی (ع)، بلکه از قول حدیفه، حدیث را بیان می‌کند، که این تعارضی است. اگر لازم است امام (ع) منابع قبلی روایت را بگوید، چرا بعد از امام جواد تا حدیفه را نمی‌گوید، و اگر فرض بر این است که ائمه (ع) ضرورتی بر نقل نام راویان تا مصدر معصوم دیگری ندارند. از چه روی اسم امام جواد (ع) را (فقط) می‌آورد، و این که چه ضرورتی داشته‌است که سخن علی (ع) و پیامبر (ص) و خداوند را به نقل از حدیفه بیاورد؟! به جز این که جاعل روایت مخلوطی از ضروریات علم الحدیث و اصول عقاید و غیره را برای پذیرش ذهن عوام باهم ترکیب کرده‌است.

تعارض دیگر این که پیامبر (ص) و علی (ع) و حسین (ع)، همه از قبل، اتفاقات بعد از فوت نبی (ص) را می دانند، و هیچ گونه جلوگیری و اقدامی نمی کنند، بلکه خیلی هم با صحابه یا خلیفه ای که دشمن خدا و پیامبر (ص) هستند، همکاری، داد و ستد و ازدواج نموده و تعامل دارند. این مسئله موجب وهن بنیان های فلسفی و اساسی دین و اسلام و اهداف و فواید آن بوده و آن ها را به هم می ریزد، و توجیه عدم مخالفت معصوم (ع) با قضا و قدر در عین داشتن علم به آن، از ضعف استدلال و روایت نمی کاهد.

از یک طرف، این روز، روز برداشتن قلم از ثبت گناهان بوده، که خود مشوق ارتکاب کبائر است، و از طرف دیگر «يَوْمُ التَّوْبَةِ، وَيَوْمُ الْإِنَابَةِ، وَيَوْمُ الزُّهْدِ فِي الْكِبَائِرِ» است که اولاً: این رکاکت و وهن تعارض، از انتساب آن به خدا و پیامبر (ص) و علی (ع) به دور است، و ثانیاً: نشانه حرص جاعل روایت، در جمع همه گونه مطلبی است که ممکن است مخاطب عامی را به تمکین در مقابل منویات روایت، در گسترش نزاع های فرقه ای و مفاسد پیرو آن در تخریب اقتدار جامعه اسلامی و جایگاه اهل بیت (ع) وادارد.

ابتدای متن منقول در بحار الانوار از المحتضر، و زوائد الفوائد، می گوید: «تنازعنا فی ابن الخطاب»، که منظور مورد نزاع، خلیفه دوم است ولی در متن منقول از مصباح الانوار در کتاب المحتضر، و متن مجموع الاعیاد می گوید: «تنازعنا فی امر ابی الخطاب محمد بن ابی زینب الکوفی» که نشان می دهد روایت در مورد دل مشغولی راویان درباره ابوالخطاب از رهبران اصلی غلات در عصر صادقین (ع) می باشد، و این عبارت، اولاً: قرینه ای می شود بر، مصدر اصلی بودن کتاب مجموع الاعیاد، و ثانیاً: اگر دومی را بگیریم، موضوع کلا فرق کرده، و قرینه ای می شود بر جعلی بودن بقیه متن (گرچه منازعه بر سر سرنوشت ابن الخطاب توسط دو عالم یا محدث شیعه بعید است و طبیعتاً باید در مورد ابوالخطاب باشد).

۳. ناسازگاری با تاریخ

روایت قتل عمر در نهم ربیع با نقل های تاریخی شیعه و اهل سنت ناسازگار است. براساس

روایات زیر، از مورخان شیعه و سنی، عمر بن خطاب روز ۲۶ ذی الحجة توسط ابولؤلؤه مجروح شده، و نهایتاً تا پایان ماه درگذشته است و بدیهی است در تعارض بین خبر واحد بی سند و خبر متواتر، خبر متواتر مقدم است.

مورخان و عالمان شیعه هرکدام که، در مورد مقتل عمر سخنی داشته‌اند، روایات بیست‌وششم ذی الحجة را به عنوان روایت اجماعی آورده‌اند. یعقوبی (د ۲۸۴ یا ۲۹۲هـ): «عمر در روز چهارشنبه ۲۶ ذی الحجة سال ۲۳ هجری ضربت خورد... و کسی که به او ضربه زد، ابولؤلؤه برده مغیره بن شعبه بود، که او را با خنجر مسموم زخمی کرد».^{۴۶} علی بن الحسین مسعودی (د ۳۴۶هـ): «ابولؤلؤه فیروز برده مغیره بن شعبه، عمر بن خطاب را در روز چهارشنبه چهار روز مانده به پایان ذی الحجة به قتل رساند... او در نماز صبح کشته شد».^{۴۷} شیخ مفید (د ۴۱۳هـ): «در روز ۲۶ (ذی الحجة) سال ۲۳ عمر بن خطاب ضربت خورد... و در روز ۲۹ آن فوت کرد».^{۴۸} ابن ادریس حلی (د ۵۹۸هـ): «در روز ۲۶ ذی الحجة سال ۲۳ عمر بن خطاب ضربت خورد، و در روز ۲۹ آن فوت نمود... امر بر برخی اصحاب ما مشتبه می‌شود و گمان می‌کنند که روز مرگ عمر بن خطاب نهم ربیع الأول است و این قول اشتباهی است، به اجماع اهل تاریخ و سیره، و همین گونه استاد ما شیخ مفید، در کتابش التواریخ در تحقیقی که انجام داده به آن چه ما گفتیم رسیده است».^{۴۹} علامه حلی (د ۷۲۶هـ): «در بیست‌وششم آن (ذی الحجة)، سال بیست‌وسه هجری، عمر بن خطاب ضربت خورد، و در بیست و نهم آن فوت نمود».^{۵۰} مجلسی با ذکر چندین روایت از منابع مختلف، مبنی بر قتل عمر در روز ۲۶ ذی الحجة،^{۵۱} از جمله: «در آن روز ابولؤلؤه، برده مغیره

۴۶. یعقوبی، ۱۹۲/۲؛ کوفی، ۳۲۹/۲.

۴۷. مسعودی، مروج الذهب، ۳۰۵/۲، ۳۵۲؛ مسعودی، تنبیه و الاشراف، ۲۵۰/۱.

۴۸. مفید، مسار الشیعه، ۴۲.

۴۹. ابن ادریس، ۴۱۹.

۵۰. حلی اسدی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب، ۱۹۵/۶؛ همو، تذکره الفقهاء، ۳۶۹/۹.

۵۱. مجلسی، همانجا؛ حلی، علی بن یوسف، ۳۲۸/۱؛ ابن عبدالبر، ۴۶۷/۲؛ ابن سعد، ۳۴۰/۳.

بن‌شعبه، با قرار گرفتن در روبه‌روی عمر، قبل از منظم شدن صفوف نماز جماعت، به او سه یا شش دشنه زده، که بعداً منجر به مرگ او می‌شود، و ابولؤلؤة با کشتن و مجروح کردن ۱۳ نفر دیگر، وقتی که هیچ کاری دیگر نمی‌تواند بکند، به خودش دشنه زده و خودکشی می‌کند»^{۵۲} و در ادامه روایتی از ابن‌زبیر می‌آورد که به ملاقات و مذاکره قبلی ابولؤلؤة با عمر در بازار و تهدید عمر توسط ابولؤلؤة اشاره دارد. وی در آخر به نقل از محمد بن ادريس^{۵۳} می‌گوید: «روز قتل عمر در ۲۶ ذی‌الحجّة، اجماع اهل سنت و شیعه است،^{۵۴} ولی مشهور در مناطق و شهرهای شیعی روز نهم ربیع‌الاول است،^{۵۵} همچنین می‌گوید: «قطعا او در روز دوشنبه، ۴ روز مانده به پایان ذی‌الحجّه سال ۲۳ هجری کشته شد، و همان‌طور بر این مطلب روایت کرده‌اند، صاحب‌الغره، و صاحب‌المعجم^{۵۶} و صاحب‌الطبقات^{۵۷} و صاحب‌کتاب مسار الشیعه، و ابن‌طاوس، بلکه اجماع حاصل شیعه و اهل سنت بر همین است». شیخ عباس قمی: «ابولؤلؤة فیروز برده مغیره بن‌شعبه، عمر بن‌خطاب را در روز چهارشنبه چهار روز مانده به پایان ذی‌الحجّة به قتل رساند»^{۵۸}.

روایات محدثین و مورخین اهل سنت نیز بر همین تاریخ تأکید دارد. محمد بن‌سعد (د ۲۳۰هـ): «عمر چهارشب از ذی‌الحجّة مانده بود فوت کرد، و در روز دوشنبه شبی از ذی‌الحجّة مانده بود با عثمان بیعت شده و خلافتش با محرم سال ۲۴ شروع شد»^{۵۹}. احمد

۵۲. مجلسی، بحارالانوار، ۱۱۴/۳۱؛ ۱۹۹/۹۵؛ حلی، علی بن یوسف، همانجا؛ ابن‌عبدالبر، همانجا؛ ابن‌سعد، همانجا.

۵۳. ابن‌ادريس، ۴۱۹.

۵۴. طبرانی، ۷۰/۱؛ مفید، مسارالشیعه، ۴۲.

۵۵. مجلسی، همانجا.

۵۶. طبرانی، همانجا.

۵۷. ابن‌سعد، ۳۶۵.

۵۸. قمی، شیخ‌عباس، ۲۸۵.

۵۹. ابن‌سعد، ۲۷۸، ۳۴۳، ۳۶۴.

بن داود دینوری (۲۸۲هـ): «عمر بن خطاب رض، در روز جمعه، چهار شب مانده به پایان ذی الحجة در سال ۲۳هـ درگذشت و مدت خلافتش ده سال و شش ماه بود و عثمان بن عفان جانشین او گردید».^{۶۰} محمد بن جریر طبری (۳۱۰هـ): «سپس او شب چهارشنبه سه شب مانده به اتمام ذی الحجة سال ۲۳هـ وفات یافت».^{۶۱} ابن عبدالبر (۴۶۳هـ): «عمر رضی الله عنه در سال ۲۳ در ماه ذی الحجة کشته شد، ابولؤلؤة فیروز برده مغیره بن شعبه در چهار روز از ذی الحجة مانده او را ضربت زد».^{۶۲} ابن اثیر (۶۳۰هـ): «توفی عمر لأربع لیل بقین من ذی الحجة و بویع عثمان یوم الاثنین لليلة بقیت من ذی الحجة و قال ابن قتیبة ضربه أبولؤلؤة یوم الاثنین لأربع بقین من ذی الحجة».^{۶۳}

تعداد زیادی از مورخین و محدثین این واقعه را در بیست و ششم ذی الحجة ذکر نموده‌اند،^{۶۴} لذا اتفاق مورخین قدیم سنی و شیعه بر قتل عمر بن خطاب در ۲۶ ذی الحجة تا پایان ماه قطعی است.

۶۰. دینوری، ۱۳۹؛ ذهبی، ۱۰۶.

۶۱. طبری، محمد بن جریر، ۱۹۳/۴، ۲۶۵/۳.

۶۲. ابن عبدالبر، ۱۱۵۲/۳.

۶۳. ابن اثیر، ۱۷۳-۷۷/۴.

۶۴. به ترتیب تاریخی: مالک بن انس، موطأ، ۸۲۴/۲؛ عبدالرزاق صنعانی، مصنف، ۳۱۵/۱۱؛ علی بن جعد، مسند بن جعد، ۱۹۵؛ «ابن ابی شیبہ کوفی، مصنف، ۴۱/۸؛ «خلیفه بن خیاط عصفری، تاریخ، ۱۰۹؛ احمد بن حنبل، مسند، ۵۵/۱؛ محمد بن حبیب هاشمی بغدادی، محبر، ۱۴؛ بخاری، تاریخ کبیر، ۱۳۸/۶؛ ابن شبه نمیری، تاریخ مدینه، ۸۹۵/۳، ۹۴۳؛ ابن قتیبة دینوری، معارف، ۱۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۴۳۹/۱۰؛ ضحاک، آحاد والمثانی، ۱۰۲؛ ابن حبان، ثقات، ۲۳۸/۲؛ حاکم نیشابوری، مستدرک، ۹۲/۳؛ بیهقی، سنن کبری، ۱۵۰/۸؛ سلیمان بن خلف باجی، ۴۷۴ق، تعدیل و التجریح، ۱۰۵۴/۳؛ مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ۱۹۱/۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴/۴۴؛ ابن عمرانی، انباء، ۴۸؛ ابن جوزی، صفوة الصفوة، ۲۹۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ۱۸۴/۱۲.

دیدگاه‌های معاصران درباره روایت نهم ربیع الاول

با این‌که بیشتر نویسندگان کتاب‌های ترویج اعمال نهم ربیع، با تحریف و تقطیع سخنان علما و محدثین شیعه خواسته‌اند رأی آن‌ها را به تأیید این روایت نسبت دهند،^{۶۵} ولی نوعاً آنان که این روایت را در کنار نقل روایات اجماعی روز بیست‌وششم ذی‌الحجه نقل نموده‌اند، از برجسته کردن آن دوری کرده‌اند، در عین حال در سال‌های اخیر، برخی از پژوهشگران و اساتید^{۶۶} و عالمان شیعه، مستند و صریح این روایت را، جعلی و مغایر قرآن و سنت دانسته‌اند، از جمله:

ناصرمکارم شیرازی: «این روایت از نظر سند اعتباری ندارد، به علاوه مخالف کتاب‌الله است، و معاذالله که ائمه معصومین (ع) اجازه ارتکاب گناه به افراد در این ایام یا غیر این ایام داده باشند... هر حدیثی برخلاف قرآن باشد غیر قابل قبول است، بنابراین اگر حدیثی اجازه ارتکاب گناهان را بدهد باید آن را کنار انداخت، خود امامان (ع) این دستور را به ما داده‌اند».^{۶۷}

لطف‌الله صافی گلپایگانی: «روایتی است که متنش ضعیف و سندش هم ضعیف است، و ما این روایت را در جوامع و اصول معتبر امامیه نیافتیم، همان‌طور که شرح حالی از علی بن مظاهر نیافتیم، نه در کتب رجال و نه غیر آن. وجود مانند این روایات منقول از افراد ناشناخته، در جوامع حدیثی و گسترده‌ای که روش مؤلفان آن‌ها جمع‌آوری اخبار بدون بررسی سند و متن روایات بوده است، بعید نیست».^{۶۸}

محمد آصف محسنی: «در مورد روز قتل عمر در نهم ربیع‌الاول... در مناطقی حتی در زمان ما مشهور است، لکن پدیدار شده نظرات اهل علم است که روی منبر تبلیغ

۶۵. مسائلی، ۱۳۵.

۶۶. شیردل و بهارزاده، همانجا؛ خوش‌صورت و فرمانیان، ۲، ۳، ۱۱۷.

۶۷. مکارم شیرازی، استفتانات. و بسایت هدانا.

۶۸. صافی، ۳۹۵/۲.

می‌کنند، اما استنادش ضعیف بوده، بلکه مورد اعتماد، همان است که: اهل تاریخ در مورد آن در اواخر ذی‌الحجّة گفته‌اند».^{۶۹}

محمد هادی یوسفی غروی: «شهرت قتل عمر در روز نهم ربیع‌الاول به علت تبلیغات کاذب پادشاهان صفویه برای تحریک احساسات مردم برای جنگ با اهل سنت و دولت عثمانی... بوده است... همچنین گرفتن جشن قتل عمر بن خطاب در ایام کشته شدن عمر بن سعد^{۷۰} می‌توانست صفویان را از خطرات احتمالی فرقه مقابل در امان دارد، چرا که می‌توانستند با تقیه، جشن خود را به عنوان جشن قتل عمر بن سعد تلقی کنند».^{۷۱}

حسن انصاری: «قرائن مختلف نشان می‌دهد که این حدیث در آغاز در منابع نصیریّه نقل شده، و از آن‌جا به تدریج وارد منابع امامی شده است... همچنین روایات منقول از طبری (دلائل الامامة) و مصباح الانوار بی‌تردید با منابع نصیری مرتبطند و حسن بن سلیمان (در المحتضر) هم آشکارا به روایات خَصِیبی و نُصَیریّه دل‌بستگی داشته است».^{۷۲}

هیچ عالم و محدث شیعی نیست که این روایت را پذیرفته باشد، ولی برخی علماء در کنار نقل اجماعی روایت بیست و ششم ذی‌الحجّة، بر مشهور بودن این روایت بین عوام شیعه، تأکید نموده و تا حدودی ستوده‌اند، از جمله سید بن طاووس: «در مورد این روز، روایتی عظیم‌الشان یافته‌ایم، و گروه زیادی از مردم... در آن، جشنی بزرگ می‌گیرند، و یادآوری می‌کنند که آن، روز هلاکت بعضی اشخاص است که به خدا و رسولش اهانت کرد».^{۷۳} نعمت‌الله جزائری: «نوری آسمانی است که از ثواب روز قتل عمر (نهم ربیع) پرده بر می‌دارد».^{۷۴} میرزا حبیب‌الله هاشمی خویی: «آن‌چه بین مردمان شیعه مشهور است، آن

۶۹. محسنی، ۴۱/۲.

۷۰. مجلسی، زادالمعاد، ۴۱۲؛ جعفریان، ۴۷۶/۱.

۷۱. یوسفی غروی، و بسایت اخوت.

۷۲. انصاری، همانجا.

۷۳. ابن طاووس، ۵۹۷.

۷۴. جزائری، همانجا.

است که در ماه ربیع الاول است، و ادعای وقوع آن در ذی الحجّه را نمی‌پذیرند»^{۷۵}.

نتیجه

این روایت تا قبل از قرن هفتم، در هیچ‌یک از منابع معتبر امامیه نیامده است. در ابتدای قرن پنجم در کتاب مجموع الاعیاد، از غالبان نصیری آمده، و با وجود انتساب روایت به دلائل الائمه در همین قرن پنجم، روایت در آن وجود ندارد. پسان‌تر در سده هفتم به سه کتاب منسوب گردیده، یکی: زوائد الفوائد، که موجود نیست، و مؤلف آن ناشناخته است، دومی: مصباح الانوار که گرچه متهم به گرایش نصیری است، ولی این روایت در آن وجود ندارد، و مؤلف آن مجهول است. سومی: عقدالنضید که کتاب و مؤلف آن مجهول هستند. در قرن هشتم؛ روایت در کتاب المحتضر آمده، که مؤلف آن فاقد تقویم رجالی، و روایاتش متهم به گرایش نصیری است. و در نهایت در قرن دوازدهم: در کتب بحار الانوار، اثبات الهداة، انوار النعمانیة و هم‌سوهای بعد از آن آمده است. اسناد روایت در برخی طرق مقطوع و مرفوع بوده، و در مابقی، همه راویان آن به جز احمد بن اسحاق که ثقة است، مجهول می‌باشند. بنابراین همه اسناد روایت بی اعتبارند. واژه‌ها، عبارات و مفاهیم زیادی از متن روایت فاقد فصاحت ادبی و تطبیق با قرآن، سنت قطعی، مسلمات تاریخی، و عقل است. به نظر می‌رسد، روایت به تدریج، به‌ویژه در عصر مغول‌ها براساس اقتضاء، از منابع غالی و نصیری وارد متونی مجهول از امامیه شده و در عصر صفوی، با لحاظ این‌که نهم ربیع سالروز مرگ عمر بن سعد، و پوشش مناسبی در تقیه بوده، برای بسیج ایرانیان در جنگ علیه عثمانی ترویج شده است. در حالی‌که بیست‌وششم ذی الحجّه به اجماع شیعه و سنی روز قتل عمر بن خطاب است.

کتابشناسی

- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، المصنف، کمال یوسف، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، أسد الغابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۴۲ش.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، السرائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ابن اعثم کوفی، الفتوح، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، محمد عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- ابن طاوس (پسر)، زوائد الفوائد، «نسخه خطی»، وبسایت رضوی نیوز، بازدید ۹۷/۹/۱۱.
- ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، اقبال الاعمال، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۲م.
- ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵م.
- ابن عنبه، احمد بن علی، فصول الفخریة، به کوشش جلال‌الدین حسینی، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۶ش.
- افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ، فوائد الطریفه، قم، کتابخانه دیجیتال تبیان، ۱۳۹۳ش.
- امین، محسن، أعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۱ق.
- انصاری، حسن، «سرنوشت یک روایت ساختگی»، وبسایت کاتبان، بازدید ۹۷/۹/۱۹.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- جزائری، نعمت‌الله بن عبدالله، انوار النعمانیة، بیروت، دارالقاری، ۱۴۲۹ق.
- جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش.
- جنبلانی، ابو محمد عبدالله، الاکوار النورانیة و الادوار الروحانیة، موجود در پایگاه اینترنتی خزانه الفوائد.
- حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۴۲۲ق.
- همو، تذکرة المتبحرین، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
- حلی اسدی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم، موسسه آل‌البتیت (ع)، ۱۴۱۴ق.
- همو، منتهی المطلب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- حلی، حسن بن سلیمان، محتضر، محمدعلی اردوآبادی، قم، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۲ش.
- حلی، علی بن یوسف، عدد القویة، به کوشش سیدمهدی رجائی، قم، نشر مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- خمینی، سید روح‌الله، کشف الاسرار، تهران، کتابفروشی علمیة اسلامیة، ۱۳۲۷ش.

- خواندمیر، غیاث‌الدین بن‌همام‌الدین، حبیب‌السیر، تهران، نشر خیام، ۱۳۸۰ ش.
- خوش‌صورت، اعظم، و مهدی فرمانیان، «بررسی و نقد مراسم نهم ربیع در منابع شیعی»، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، سال ۲، ش ۳، ۱۳۹۴ ش.
- خویی، ابوالقاسم، معجم الرجال الحديث، قم، مرکز نشر الثقافة الإسلامية، ۱۳۷۲ ش.
- دینوری، احمد بن‌داود، أخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، ۱۳۷۱ ش.
- ذهبی، محمد بن‌احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق.
- همو، تاریخ الإسلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ ق.
- شیردل، معصومه، و پروین بهارزاده، «نقد سندی و دلالی روایت رفع قلم»، علوم حدیث، سال ۲۲، ش ۴، ۱۳۹۶ ش.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، مجموعه الرسائل، بی‌جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت، بی‌تا.
- صدوق، محمد بن‌علی، عیون أخبار الرضا، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۲ ش.
- همو، فضائل الشیعة، ترجمه امیر توحیدی، تهران، انتشارات زاره، ۱۳۸۰ ش.
- طبرانی‌النصیری، میمون، مجموع الأعیاد، به‌کوشش رودولف شتروپمان، برلین، ۱۹۴۶ م.
- طبرانی، سلیمان بن‌احمد، معجم‌الکبیر، قاهره، مکتبة ابن‌تیمية، ۱۴۱۵ ق.
- طبری، محمد بن‌جریر بن‌رستم، دلائل‌الامامة، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۳ ق.
- طبری، محمد بن‌جریر بن‌یزید، تاریخ‌الأمم و‌الرسول و‌الملوک، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
- عصیری، سیدمجتبی، آسیاب تبری، مشهد، مشهد، قاف، ۱۳۸۴ ش.
- قمی، شیخ عباس، تمة‌المنتهی، صادق‌حسن‌زاده، چاپ اول، قم، مومنین، ۱۳۸۰ ش.
- قمی، محمد بن‌الحسن، عقد‌النضید و‌الدرالفرد، چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.
- کلبرگ، اتان، کتابخانه ابن‌طاووس و‌احوال و‌آثار او، ترجمه سیدعلی‌قرایی و‌رسول‌جعفریان، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ۱۳۷۱ ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحار‌الأنوار، بیروت، دارالرضا و‌اراحیاء، ۱۴۰۳ ق.
- همو، زاد‌المعاد، بیروت، مؤسسة‌الأعلمی‌للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
- محسنی، محمدآصف، مشرعة بحار‌الانوار، نجف، مؤسسة‌العارف‌للمطبوعات، ۱۴۲۶ ق.
- مسائلی، مهدی، نهم ربیع، جهالتها و‌خسارتها، اصفهان، نشر وثوق، ۱۳۸۷ ش.
- مسعودی، علی بن‌الحسین، تنبیه و‌الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پابنده، تهران، انتشارات علمی و‌فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

همو، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
مشکانی، عباسعلی و مصطفی صادق، «بازکاوی داستان رفع القلم»، معرفت، سال ۲۰، ش ۱۱ (پیاپی
۱۷۰)، ۱۳۹۰ش.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، مسأله الشيعة، نجف، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

همو، اوائل المقالات، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

مکارم شیرازی، ناصر، «استفتانات»، پایگاه هدانا، بازدید ۹۷/۸/۲۶.

نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران، فرزند مؤلف، ۱۴۱۴ق.

هاشم بن محمد، مصباح الانوار فی فضائل امام الابرار، گنجینه باز نسخه‌های خطی اسلامی و ایرانی
(<http://totfim.com>).

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة، تهران، مکتبه الإسلامیة، ۱۴۰۰ق.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، ۱۳۳۹ق.

یوسفی غروی، محمد هادی، «بررسی تاریخی روایت نهم ربیع الاول»، مجله اخوت (پایگاه اینترنتی)،
بازدید ۹۷/۸/۱.

تاریخ‌نگاری ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبيين: مقتل‌نگاری اهل‌بیت (ع)^۱

آذر انجم شعاع

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

محمد رضا هدایت پناه^۲

دانشیار گروه تاریخ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

محمد حسن معصومی

استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

چکیده

مقاتل الطالبيين ابوالفرج اصفهانی (د ۳۵۶هـ) یکی از کهن‌ترین و برجسته‌ترین کتاب‌های مقاتل است. این مقاله ضمن بررسی تاریخ‌نگاری ابوالفرج اصفهانی، به‌ویژه آنجا که به اهل‌بیت (ع) پرداخته، می‌کوشد با ارزیابی و نقد گزارش‌های ابوالفرج جنبه‌هایی از مقتل‌نگاری او را روشن سازد. مقاتل الطالبيين تراجم‌نامه‌ای روایی است که بیشتر با تکیه بر منابع مکتوب پیش از خود و گاه با بهره‌گیری از منابع شفاهی نگاشته شده است. ابوالفرج برای سنجش درستی/ نادرستی روایت‌ها دست به مقایسه و ارزیابی می‌زند و گاه نظر خود را نیز بیان می‌کند، از این رو رگه‌هایی از تاریخ‌نگاری ترکیبی و تحلیلی در اثر او دیده می‌شود. گرایش ابوالفرج به دسته‌ای از طالبیان در جاهایی به تاریخ‌نگاری او رنگی جانبدارانه زده و کماً و کیفاً در نگارش مقتل‌ها تأثیر گذاشته است. با این همه روایت‌های او نزد پسینیان به‌ویژه مورخان شیعی امامی با پذیرش بسیار روبه‌رو شد و در تاریخ‌نگاری اهل‌بیت ارزش و اعتبار بالایی یافت.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری اسلامی، مقتل‌نگاری، ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبيين، تاریخ اهل‌بیت (ع).

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۲

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): hedayatp@rihu.ac.ir

مقدمه

مقاتل الطالبیین کتابی است که در سده چهارم هجری و برپایه روایت‌های شفاهی و مکتوب راویان، محدثان و مورخان نگاشته شده است. ابوالفرج اصفهانی در این کتاب به بیان فضایل و شرح مجاهدت‌ها، قیام‌ها و کیفیت شهادت و یا آزار و شکنجه ۲۲۷ تن از فرزندان حضرت ابوطالب (ع) از صدر اسلام تا زمان تألیف کتاب در ۳۱۳ هجری پرداخته است. ابوالفرج علی بن الحسین اصفهانی (د ۳۵۶ هـ) اهل بغداد و از نسل مروانیان و قرشی است.^۳ در این مقاله ضمن واکاوی ساختار و محتوای مقاتل الطالبیین، با تکیه بر روایات ابوالفرج درباره اهل بیت (ع) مقتل‌نگاری او نقد و ارزیابی شده است.

پیشینه پژوهش

آذرتاش آذرنوش و علی بهرامیان در مدخل «ابوالفرج اصفهانی» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی،^۴ به طور جامع به معرفی ابوالفرج و آثار او پرداخته و در عین اختصار زوایای مختلفی از شخصیت او را مورد بررسی قرار داده‌اند. پرویز عادل در مقاله «ابوالفرج اصفهانی و ترجمه مقاتل الطالبیین»،^۵ از ویژگی‌های کتاب و ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی و اهمیت مطالعه آن برای اطلاع از وضعیت جامعه در دوران خلفای اموی و عباسی سخن می‌گوید. محمدرضا هدایت پناه در «منابع تاریخی شیعه تا قرن پنجم»^۶ بر معرفی مقاتل الطالبیین و منابع ابوالفرج در تدوین این کتاب متمرکز شده است. محسن رفعت و محمدکاظم رحمان‌ستایش^۷ نیز در مقاله «روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین

۳. ابن اثیر، ۲۷۲/۷.

۴. آذرنوش و بهرامیان، ۱۲۶/۶-۱۳۷.

۵. عادل، ۴۷-۴۸.

۶. هدایت پناه، ۲۹۱-۳۲۱.

۷. رفعت و رحمان‌ستایش، ۱۴۳-۱۷۲.

ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی^۸ به نقد روایات مقتل امام حسین(ع) در مقاتل الطالبیین پرداخته‌اند. هر یک از این آثار به جنبه‌هایی از زندگی ابوالفرج و کتاب مقاتل الطالبیین پرداخته و مسائلی از تاریخ‌نگاری او را روشن ساخته‌است. مقاله حاضر نیز با بررسی و نقد گزارش‌های ابوالفرج درباره اهل‌بیت(ع) می‌کوشد جنبه‌هایی از مقتل‌نگاری او را روشن سازد.

ساختار و شیوه تدوین مقاتل الطالبیین

از نام مقاتل الطالبیین روشن است که در زمره کتاب‌های مقاتل جای می‌گیرد. این کتاب شامل سرگذشت ۲۲۷ تن از طالبیان است که در فاصله بعثت رسول اکرم(ص) تا زمان نگارش کتاب یعنی جمادی‌الاولی سال ۳۱۳ هـ می‌زیسته‌اند؛ آن دسته از فرزندان ابوطالب که به قتل رسیده‌اند، مسموم شده و از دنیا رفته‌اند، از ترس سلطان وقت متواری شده و در آوارگی از دنیا رفته‌اند، محبوس گردیده و در اثر شکنجه و حبس از دنیا رفته‌اند. از این تعداد، سرگذشت ۱۴۶ تن از طالبیون، اعم از علوی، جعفری یا نوادگان عقیل بن ابی‌طالب را ابوالفرج خود گردآورده است. در بخش آخر کتاب نیز تکمله‌ای شامل سرگذشت ۸۱ تن از طالبیون برگرفته از مقاتل الطالبیین محمد بن علی بن حمزه علوی (د ۲۸۶ یا ۲۸۷ هـ)، به اجمال آورده شده‌است.^۹

ابوالفرج برپایه اسناد چون قائل به مقتول بودن امام علی، امام حسن، امام حسین، امام کاظم و امام رضا(ع) بوده، ذیل عنوان‌هایی مستقل به شرح مقتل آن بزرگواران پرداخته‌است. از امام سجاده(ع)، امام باقر(ع)، امام صادق(ع) و امام جواد(ع) به صورت غیرمستقیم و ضمن مقتل دیگر طالبیون یاد کرده و از ابناء الرضا(ع) نامی نبرده‌است.

ابوالفرج در فصل اول ضمن ۱۴ عنوان، به مقتل ۳۷ تن از طالبیان و در فصل دوم با ۱۸ بخش که ذیل نام هر یک از خلفای عباسی ترتیب یافته سرگذشت ۱۰۹ تن از طالبیان آن

۸. ابوالفرج اصفهانی، ۹۲۰-۹۳۶.

دوره را آورده است. اشکال مطرح این است که چرا او در هر دو بخش اثر به صورت یکسان عمل نکرده است؟ بخش بندی در ابتدا بر اساس نام طالبیون صورت گرفته و از خلفای اموی نامی نیست. در حالی که به جز جعفر بن ابی طالب که در جنگ موته در هشتم هجری و علی (ع) که به دست خوارج به شهادت رسیدند، ۳۵ طالبی دیگر که ابوالفرج فهرست نموده با دخالت مستقیم حاکمان اموی کشته شده اند. در بخش دوم، نام طالبیان را تحت نام هر یک از خلفای عباسی آورده و هیچ دلیلی برای تفاوت در بخش بندی ذکر نمی کند. همین تمایز، گمان تمایلیش نسبت به اصل و نسب خود یعنی خاندان اموی به ویژه مروانیان را به وجود می آورد. به نحوی که این میل احتمالاً مانع معرفی روشن و واضح خلفای اموی در جبهه مقابل طالبیان گردیده باشد.

نگارش هفت کتاب^۹ ذیل این عنوان تا زمان نگارش مقاتل الطالبیین، گویای میزان توجه نویسندگان قرون اولیه اسلام به تاریخ خاندان حضرت ابی طالب (ع) است. در این میان محتوای مقاتل الطالبیین ابوالفرج به گونه ای است که خواننده را از اخبار کتب پیشین، مطلع و بی نیاز می کند. ذکر اسناد، انساب، مرثی، سیره طالبیان، و سیره خلفا از شاخصه های تاریخ نگاری ابوالفرج در این اثر است. ابوالفرج به سند اخبار و روایات بسیار توجه نموده و اسناد هر خبر را ذکر کرده است.^{۱۰} از این رو برخی گفته اند؛ این کتاب به شیوه روایی و حدیثی تدوین شده است.^{۱۱} وی در بیان انساب افراد به نکات زیر توجه نموده است:

۹. ابن ندیم، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۶۶؛ نجاشی، ۱۶-۱۸، ۹۵، ۳۷۵، ۳۷۶، ۴۴۱؛ آقا بزرگ طهرانی، ۳۵۱/۱، ۵۷/۱۹، ۳۷۷/۲۱، ۲۲۰/۲۲، ۱۳۵/۲۴؛ این تألیفات عبارتند از: نسب آل ابی طالب از هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۶هـ)؛ اسماء من قتل من الطالبیین و اخبار ابی طالب و ولده از ابوالحسن المدائنی (د ۲۳۵هـ)؛ نسب آل ابی طالب از یحیی النسابه (د ۲۷۷هـ)؛ اخبار من قتل من آل ابی طالب از ابن هلال ثقفی (د ۲۸۳هـ)؛ مقاتل الطالبیین از محمد بن علی بن حمزه علوی (د ۲۸۶ یا ۲۸۷هـ)؛ و المبیضه فی اخبار مقاتل آل ابی طالب از ابن عمار ثقفی (د ۳۱۴ یا ۳۱۹هـ).

۱۰. ابوالفرج اصفهانی، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۱، ۲۸۰، ۳۰۹، ۴۳۳، ۶۱۴، ۶۹۴، ۷۴۱، ۸۳۹، جم.

۱۱. رفعت و رحمان ستایش، ۱۶۵.

الف) مطابق هدف نگارش کتاب، از فرزندان حضرت ابوطالب یاد کرده‌است؛^{۱۲} ب) هر یک از فرزندان حضرت ابوطالب را تحت عنوانی خاص، با نام خود شخص معرفی و نام و نسب شخص را به صورت کامل ذکر کرده‌است؛^{۱۳} ج) نام مادر و امهات او را به صورت کامل با ذکر خصوصیات فرد حتی تا ۱۶ پشت آورده‌است؛^{۱۴} د) کنیه شخص را ذکر کرده‌است؛^{۱۵} ه) در برخی موارد تاریخ مرگ و قتل طالبیین را به صورت دقیق آورده‌است.^{۱۶} گفتمنی است واژه «توفی» و «قتل» و «موت» را برای کشته شدن همه طالبیین به‌کار برده^{۱۷} و از واژگان «شهد»، «شهید» و «استشهد» یا «شهادت» در هیچ موردی استفاده نکرده‌است. پیداست این واژه در ادبیات سیاسی مذهبی آن دوران مصطلح نبوده و بعدها رایج گردیده‌است.

بهره‌گیری از شعر و سروده‌هایی که در رثای هر یک از رهبران طالبی قیام‌ها انشاد شده از مواردی است که ابوالفرج بر آن اهتمام داشته‌است. وی در پایان هر مقتل اشعار شاعران نامداری را که معاصر و یا متأخر از شخص منظور بوده آورده‌است. اشعار ام‌الهیثم نخعی در سوگ امیرالمؤمنین علی (ع)^{۱۸} و مرثیه سلیمان بن قتّه در رثای امام حسین (ع)^{۱۹} نمونه‌هایی از این دست است.

مقاتل الطالبیین در واقع زیست‌نامه و یا تراجم احوال طالبیین است. افرادی متنفذ و مؤثر که رهبری گروه عظیمی از امت اسلامی را بر عهده داشته‌اند. او همچنین به علل مطرح

۱۲. ابوالفرج اصفهانی، ۵۰.

۱۳. همو، ۵۳، ۷۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۲۵۷، ۲۷۷، ۲۸۴، جم.

۱۴. همو، ۵۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۹، ۹۰۰، جم.

۱۵. همو، ۵۳، ۶۴، ۷۰، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۵۲، ۲۵۷، ۲۷۷، جم.

۱۶. همو، ۵۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۸۶، ۹۰۱، ۹۰۵، ۹۱۱، ۹۳۰.

۱۷. همو، ۹۵، ۵۴۴، ۷۰۲، ۷۰۳.

۱۸. همو، ۹۸-۱۰۰.

۱۹. همو، ۲۰۸، ۲۰۹.

در به شهادت رساندن افراد توجه و در حد امکان به طرح آن‌ها پرداخته و جریان شهادت، حبس یا شکنجه و یا تعقیب طالبیان را نقل کرده است. گفتنی است هدف او توجه خاص به قیام‌ها و یا تحرکاتی بوده که رهبران آن‌ها اهداف مقدس و الهی در راستای اجرای عدالت داشته‌اند.^{۲۰} تاریخ‌نگاری ابوالفرج در مقاتل الطالبیین، از نوع تاریخ عمومی نیست. او به گروه خاصی از افراد جامعه مسلمان، خاصه شیعیان با لحاظ منسوب بودن به تبار ابوطالب توجه داشته، از این رو تاریخ‌نگاری او صبغی تبارشناختی مذهبی می‌یابد.

یکی از موضوعات مهمی که ابوالفرج در مقاتل الطالبیین بدان اشاره کرده موضوع منازعات و جنگ‌های داخلی میان خود طالبیان است. از ده‌ها تن نام می‌برد که در این درگیری‌ها کشته شده‌اند. این جا دیگر دستگاه خلافت در یک طرف و طالبیان در طرف دیگر نیستند، بلکه هر دو طرف دعوا طالبیون هستند. شاید این بخش از مقاتل الطالبیین خارج از شرطی باشد که ابوالفرج در ابتدای کتاب تعیین کرده است. در این فهرست قاتل و مقتول درهم آمیخته و در هر دو طرف مخاصمات از علویان و حسنیان و جعفریان وجود دارند. او زیرکانه مسئولیت صحت و سقم گزارش‌ها را بر عهده محمد بن علی بن حمزه علوی (د ۲۸۶ یا ۲۸۷ هـ) و کتاب او با عنوان مقاتل الطالبیین قرار داده است.^{۲۱}

مقاتل الطالبیین گزارش‌های متعددی در خصوص رفتار خلفا با گروه‌های مختلف مردمی به ویژه فقها، محدثین، علما و افراد صاحب نفوذ و تأثیرگذار در بین مردم ارائه داده است. ابوالفرج به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم سیاست‌گذاری‌های خلفا و کارگزاران آن‌ها را در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی ذکر کرده است. گاه خود صریح اظهار نظر می‌کند^{۲۲} و گاه فهم واقعیت‌ها از درک شیوه برخورد آن‌ها با طالبیان میسر است.^{۲۳}

۲۰. ابوالفرج اصفهانی، ۵۰، ۷۹ تا ۹۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵ تا ۲۱۲، جم.

۲۱. همو، ۹۱۷-۹۳۶.

۲۲. همو، هارون الرشید با امام موسی کاظم، ۶۹۴-۷۰۲؛ معرفی امین، ۷۰۳؛ متوکل و مرقد امام حسین(ع)،

۸۱۰.

منابع

چگونگی نقل اخبار و گزارش‌ها در مقاتل الطالبیین گویای آن است که نویسنده اخبار خود را از منابع متعدد و مختلف استخراج و به ثبت آن‌ها پرداخته‌است. استنباط این مطلب که ابوالفرج در ارائه داده‌های تاریخی خود در مقاتل الطالبیین بیشتر به منابع مکتوب تکیه نموده، دشوار نیست. مقاتل الطالبیین در ۳۱۳هـ، در دوره جوانی نویسنده (۲۹ سالگی) و در کمتر از یک ماه تألیف شده‌است.^{۲۴} ابوالفرج از مشایخ خود که راویان بزرگ کوفه بودند روایت کرده، در حالی که اقامتش در کوفه قبل از سال ۳۰۰هـ بوده^{۲۵} و این فاصله زمانی ۱۳ ساله و روایت از راویان کوفی، همچون محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰هـ)^{۲۶} و علی بن عباس مقانعی (د ۳۱۰هـ)^{۲۷} که در زمان تألیف مقاتل الطالبیین از دنیا رفته بودند. همچنین تصریح ابوالفرج از بهره‌برداری از برخی کتب مانند نسخه مکتوب احمد بن الحارث الخراز (د ۲۵۸ یا ۲۵۹هـ)^{۲۸} ادله‌ای بر استفاده او از منابع مکتوب است. دلیل دیگر، سخن ابن ندیم در معرفی اوست: «ابوالفرج کمتر از کسی روایت می‌کرد و در تألیفاتش بیشتر به کتاب‌هایی استناد می‌نمود که نویسنده‌ی آن معلوم باشد و یا از روی نسخه اصلی و خطی صحیح و خوب استفاده می‌کرد».^{۲۹} وی هر چه به زمان خود نزدیک‌تر شده، اطلاعات کمتری از طالبیین ارائه داده تا حدی که ۹۰ تن از طالبیین یعنی دو پنجم جامعه هدفش در ۳ درصد از حجم مقاتل الطالبیین معرفی گردیده‌اند، زیرا به گفته خودش، در دوره متأخر جامعه فاقد

۲۳. همو، سیاست‌های معاویه با امام حسن (ع)، ۱۰۸-۱۴۰؛ برخورد عبیدالله با مسلم بن عقیل، ۱۶۸-۱۸۶.

۲۴. همو، ۵۰، ۹۳۷.

۲۵. آذرنوش و بهرامیان، ۱۲۸/۶.

۲۶. ابوالفرج اصفهانی، ۲۴، ۳۲، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۷۶، ۹۴.

۲۷. همو، ۳۱، ۵۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۱۵، ۲۴۸، ۳۱۹، ۳۴۶، ۲۴۸، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۹۶، ۳۸۹، ۴۶۵، ۵۱۰.

۲۸. همو، ۵۴۹.

۲۹. ابن ندیم، ۱۲۸.

مؤلفینی است که به خلق آثار مدون و منظم پردازند.^{۳۰}

وی در تألیف این اثر از آثار مکتوب عالمان سیره، مغازی و انساب اعم از شیعه و سنی همچون ابومخنف (د ۱۵۷هـ)،^{۳۱} محمد بن اسحاق (د ۱۵۱هـ)،^{۳۲} هیشم بن عدی (د ۲۰۶ یا ۲۰۷هـ)،^{۳۳} هشام کلبی (د ۲۰۶هـ)،^{۳۴} مدائنی (د ۲۳۵هـ)،^{۳۵} حسن بن علی الوشاء (زنده در ۲۲۰هـ)،^{۳۶} احمد بن الحارث الخراز (د ۲۵۸ یا ۲۵۹هـ)،^{۳۷} یحیی النسابه (د ۲۷۷هـ)،^{۳۸} محمد بن علی بن حمزه (د ۲۸۶ یا ۲۸۷هـ)،^{۳۹} ابن عقده (د ۳۳۳هـ)^{۴۰} و دیگران بهره برده است.

او مانند طبری معلومات تاریخی خود را از کتبی به دست آورده که در پاره‌ای از آن‌ها اجازه روایت داشته و در پاره‌ای دیگر چنین اجازه‌ای نداشته است.^{۴۱} بسیاری از روایان در دایره روایی ابوالفرج صاحب کتاب‌اند که وی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم و با واسطه به آن‌ها دسترسی داشته است. منبع اصلی او گاه کتابی است که آن را با سند متصل قرائت و استماع کرده و اجازه روایت دارد. در سراسر کتاب مقاتل الطالبیین، تنها بر استفاده‌اش از

۳۰. ابوالفرج اصفهانی، ۵۱.

۳۱. همو، ۶۸، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۷ و جم.

۳۲. همو، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۴۲۳، ۶۰۵، ۶۴۵.

۳۳. همو، ۷۳۷.

۳۴. همو، ۵۳، ۲۲۰، ۳۴۸.

۳۵. همو، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴ و جم.

۳۶. همو، ۸۰.

۳۷. همو، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۷، ۲۱۰، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶ و جم.

۳۸. همو، ۱۴۸، ۱۶۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۸، ۲۵۸، ۴۳۷ و جم.

۳۹. همو، ۶۱، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۶۶، ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۶۵ و جم.

۴۰. همو، ۳۰، ۳۱، ۵۳، ۵۶، ۶۱، ۶۷، ۹۶، ۱۴۱ و جم.

۴۱. آیین‌وند، ۲۲-۳۱.

«مغازی» ابن جریر طبری^{۴۲} و فیش برداری از مکتوب احمد بن الحارث الخراز و محمد بن علی بن حمزه و مدائنی بدون ذکر نام کتاب اشاره کرده‌است.^{۴۳} روش متقدمین در ذکر منابع و اسناد، ذکر نام راوی است نه ذکر نام منبع مکتوب. روش غالب ابوالفرج نیز در ارائه اسناد خود، عدم اشاره به نام کتاب‌هایی است که از آن‌ها بهره برده‌است. بسیاری از راویان او صاحب تألیفات متعددی هستند که عدم ذکر نام کتاب مورد استفاده، ما را در تشخیص عنوان و متن دچار اشکال می‌کند. وقتی از ابومخنف، واقدی، ابن شُبّه، مدائنی نقل می‌کند ما نمی‌دانیم از کدام یک از ده‌ها تألیف آن‌ها بهره برده‌است. در این شرایط شناسایی و تعیین مصادر گزارش‌های این کتاب با روش علمی آنگاه که از فقدان نسخه مکتوب آن‌ها یقین حاصل شود، بسیار حائز اهمیت است.

ابوالفرج در ارائه گزارش‌های تاریخی نسبت به ذکر کامل و دقیق سلسله اسناد روایت و خبر، تقید داشته و در این مسیر به استخراج، مقایسه و غربال اخبار دست زده‌است. در گردآوری و تألیف روایات تاریخی ابتدا و پس از تدوین، آن را به منبع اصلی ارجاع می‌دهد. منبع اصلی گاهی شیخ موثق و مورد اعتماد اوست، گاه عادل است که در واقعه شرکت داشته یا عالم بدان است که با بررسی سند یا اسناد هر خبر می‌توان بر راویان و محدثان ناقل اخبار آگاهی یافت. روش ابوالفرج در گام نخست روش محدثین است که حوادث تاریخی از طرق موجود روایت می‌شود و سند را ذکر کرده تا به صاحب اصلی آن برسد. مصدر اصلی برخی روایات او امامان معصوم (ع) شیعی می‌باشند.

نخستین ضابطه مهم از نگاه ابوالفرج در نقل اخبار توجه به سند و مدرک است. گزارش‌های او به‌طور کاملاً مستند و دقیق گردآوری شده‌است. از زاویه دید او سند و مدرک باید سه مشخصه داشته باشد: الف) راوی نباید تحت تأثیر تعلقات و تعصبات مذهبی خود

۴۲. ابوالفرج اصفهانی، ۵۷.

۴۳. همو، ۶۱، ۵۴۱، ۵۴۹، ۶۱۴.

به روایت تاریخ پردازد؛^{۴۴} (ب) استناد تام تنها به یک راوی قابل اعتماد نیست؛^{۴۵} (ج) راوی باید مستند گزارش دهد و منبع او تخصصی بوده و اعتبار علمی داشته باشد و شایعات و مطالب عوام پسند اعتبار ندارد.^{۴۶}

در نگاه ابوالفرج همچون استادش طبری ارزش حادثه‌ها به میزان قوت اسناد آن بستگی دارد. هر چه سند به حادثه نزدیک‌تر باشد از اهمیت بیشتری برخوردار است. نظر او در مورد علی بن محمد نوفلی نمونه‌ای در این باب است. او نوفلی را امامی مذهب و متعصب می‌داند. می‌گوید: تعصب او عاملی است که اخبار را درست نقل نکند.^{۴۷} به علاوه اخبار ابوالسرایا را از پدرش که ساکن بصره است و اخبار را از مردم عامی شنیده نقل می‌کند که همه اباطیل و اراجیف است. به همین دلیل در نقل اخبار بر کسی اعتماد می‌کنم که از این وصف دور باشد و آن کسی جز نصر بن مزاحم نیست، زیرا علاوه بر این که در حدیث و نقل آن استوار و ثابت قدم و دقیق است، از محتوای گزارش‌هایش پیداست که آن‌ها را از خود ابوالسرایا شنیده است.^{۴۸}

ابوالفرج نسبت به ذکر سند گزارش‌ها بسیار توجه نموده است. بدین جهت برخی گفته‌اند؛ این کتاب به شیوه روایی و حدیثی تدوین شده است.^{۴۹} برخی از نویسندگان به نام گوینده خبر تصریح نموده و خبر را به صورت مسند ارائه می‌دهند. بعضی از نویسندگان هم به منبع و ناقل خبر اشاره‌ای ندارند و به شیوه مرسل گزارش‌های خود را طرح می‌نمایند. رویه ابوالفرج در نقل اخبار بر ویژگی ثبت اسناد روایت استوار است و چون بنای بر اختصار

۴۴. ابوالفرج اصفهانی، ۷۰۶.

۴۵. همو، ۱۵۶، ۱۶۶.

۴۶. همو، ۱۴۶، ۷۰۷.

۴۷. همو، ۷۰۶.

۴۸. همو، ۷۰۷.

۴۹. رفعت و رحمان ستایش، ۳۰.

داشته، گاه از تکرار همه افراد واقع در سلسله سند خبر خودداری می‌کند.^{۵۰} اخبار بدون سند مربوط به انساب می‌باشند و با توجه به این‌که در آغاز مقتل هر یک از امامان سلسله راویان آن به‌طور کامل ذکر شده‌اند برخی اخبار در طی گزارش به صورت مرسل یا معلق آمده‌اند که در واقع ابوالفرج در ذکر سند عطف به ماسبق نموده‌است. مثلاً در مقتل امام حسن (ع) پنج روایت مرسل یا معلق است. یکی از محمد بن علی بن حمزه که ابوالفرج بارها متذکر شده که از کتاب او که پسر برادرش علی بن الحسین بن علی بن حمزه علوی برایش حدیث کرده روایت می‌کند.^{۵۱} دو روایت از ابومخنف است که با عبارت «ابومخنف عن رجاله»، سلسله راویان واقع در سند پیش‌تر معرفی شده‌اند و گویای استفاده از منبع مکتوب است.^{۵۲} یک روایت از جمیل بن دراج از امام باقر (ع) است.^{۵۳} در دیگر روایت مرسل از یحیی بن الحسن راوی اخیر ذکر نشده که قبلاً تصریح ابوالفرج از اخذ روایاتش از ابن عقده آمده‌است.^{۵۴}

ابوالفرج در بیان مقتل هر یک از طالبیین در روایاتی با موضوعی خاص و مشابه، به اولویت‌بندی منابع و راویان به دلیل ترجیح در پذیرش روایات آن‌ها و توثیق و جرح روات پرداخته‌است. روش گزارش دهی او را با تکیه بر سند خبر در سه گونه می‌توان دید:

الف) اخبار مشترک و راویان متعدد: ارائه یک گزارش به صورت یکنواخت و یکپارچه بر اساس اقتباس از چندین متن با اسناد مختلف بدون تغییر معنا، نیز اگر یک خبر را با دو سند که آغاز و پایان آن‌ها یکی است ولی در افراد میانی تفاوت دارند،^{۵۵} یا گزارشی را با یک مضمون و الفاظ و اسناد متفاوت دیده، پس از ذکر تمامی ناقلین اسناد، چنین گفته:

۵۰. ابوالفرج اصفهانی، ۸۶، ۹۸، ۱۵۷، ۱۹۰، ۴۰۵.

۵۱. همو، ۱۴۴.

۵۲. همو، ۱۰۷، ۱۳۷.

۵۳. همو، ۱۴۴.

۵۴. همو، ۱۴۱.

۵۵. همو، مقتل امام موسی بن جعفر (ع)، ۶۲۲، ۶۲۳.

«از چند راوی با الفاظ گوناگون و معانی نزدیک این موضوع را در یک خبر گرد آوردم و به جهت پرهیز از اطاله کتاب از ذکر اسانید مختلف اجتناب نمودم».^{۵۶}

ب) اخبار غیر مشترک: اگر خبری از چند طریق نقل شده مجموعه آن‌ها را به طور یکنواخت نقل و اگر اختلافی بوده درسیاق اخبار بیان کرده‌است. در این موارد پس از ذکر همه اسناد و سلسله راویان، خبر اکمل از راوی اوثق را مقدم می‌دارد. مرجع اصلی اخبار معمولاً مورخی شهیر و صاحب تألیفات مشهوری درباره آن موضوع مثل ابومخنف است.^{۵۷} موارد اختلافی اخبار با نام هر راوی آمده‌است. در این صورت نیز ذکر روایت راوی اوثق اولویت دارد.^{۵۸} اگر خبری با خبر دیگر در تناقض است با عبارات مؤید صحت یا خطا، به رد یا قبول و ترجیح خبری بر دیگری پرداخته^{۵۹} گاه اخبار اختلافی را با ذکر نام راوی به کل مجموعه افزوده‌است.^{۶۰}

ج) خبر مفرد و شاذ: در پایان هر مقتل اخباری شاذ از راویان مختلف با ذکر سند آمده^{۶۱} مثلاً ابوالفرج از ابوالبختری نقل کرده که چون خبر شهادت حضرت علی(ع) به عایشه رسید به سجده افتاد.^{۶۲}

تحلیل و نقد سند و متن

ابوالفرج در ارزیابی و سنجش صحت گزارش‌ها، به نقد و ارزیابی و تطبیق و مقایسه گزارش‌ها دست زده و ضمن تحلیل و تعلیل وقایع، نظر خود را مطرح می‌کند. چنان‌که در

۵۶. ابوالفرج اصفهانی، ۳۶۳؛ مقتل امام موسی بن جعفر(ع)، ۶۹۴.

۵۷. همو، مقتل امام علی(ع)، ۷۶؛ مقتل امام حسن(ع)، ۱۳۱.

۵۸. همو، ۱۶۷، ۷۶، ۲۲۰.

۵۹. همو، مقتل امام حسین(ع)، ۱۴۵، ۱۴۷.

۶۰. همو، ۶۴۵.

۶۱. همو، مقتل امام حسن(ع)، ۱۳۱، ۱۳۶.

۶۲. همو، ۹۷.

بررسی اقوال و روایات علاوه بر وجود سند صحیح، از علوم دیگر نیز بهره برده تا قول صحیح را ثبت کند. مثلا در بیان روز شهادت امام حسین (ع) سه قول را مطرح می‌کند: روز جمعه، شنبه و دوشنبه. وی روز جمعه را روز دهم محرم دانسته و دوشنبه را که قول عوام است، اولاً به دلیل عدم وجود مدرک و سند، ثانياً عدم تطابق با محاسبات تقویمی و زیج هندی و ثالثاً وجود روایاتی در رد آن، باطل می‌داند. علاوه بر آن، راویان اوثق چون ابومخنف نیز با اسناد خود این نظر را رد کرده‌اند.^{۶۳} در برخی موارد نیز بدون ذکر دلیل، با عبارات مؤید صحت و خطا خبری را رد و نظر خودش را اعلام می‌کند.

پیشینیان اثبات صحت حدیث و روایت را منوط به اثبات ثقه بودن راوی یا سلسله روایت می‌دانستند، زیرا «طبیعت محدثین متوجه به وقوف در برابر نصوص و احترام آن‌ها و محدود کردن دایره عقل و احترام روایت به حد اعلی و منحصر ساختن بحث‌ها در حدود الفاظ است».^{۶۴} وی بر خلاف مورخان حدیث‌گرا که روایات و احادیث را به محک تجربه و عقل نیازموند، از طرق مختلف در امکان وقوع و یا صحت گزاره‌های تاریخی با کاربست عقل اندیشیده است. عرضه حدیث بر سنت قطعی اعم از احادیث متواتر لفظی و متواتر اجمالی و معنوی یکی از طرق نقد حدیث است.^{۶۵} در روش ابوالفرج متن روایات نیز مورد نقد قرار می‌گیرند و چنین نیست که صرف صحیح بودن سند، کفایت کند. وی روایتی از سفیان ثوری درباره سن ائمه از امام علی (ع) تا امام باقر (ع) نقل کرده که سن همگی ایشان هنگام وفات ۵۸ سال بوده است. ابوالفرج محتوای این روایت را رد و این خبر را موهوم می‌داند؛ زیرا مثلاً حسن بن علی (ع) در سال سوم هجری متولد شد و بدون هیچ اختلاف در سال ۵۱ هجری وفات یافت. پس سن ایشان ۴۸ سال یا حدود آن می‌شود.^{۶۶}

۶۳. ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۵.

۶۴. عمادی حائری، ۱۷۹.

۶۵. معارف و مرادی، ۹۴.

۶۶. ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۶، ۱۴۷.

بیان علت پدیده‌های تاریخی از سوی مورخ، گویای ژرف اندیشی وی بوده و افقی گسترده در مقابل چشمان خواننده می‌گشاید. استدلال‌های ابوالفرج در جای‌جای این اثر پراکنده و ذهن خواننده را برای فهم و درک بهتر وقایع فعال می‌کند. ذکر روایات و ادله در علت روی کار آمدن عباسیان،^{۶۷} علت دشمنی اشعث با حضرت علی(ع)،^{۶۸} علت صلح امام حسن(ع) با معاویه،^{۶۹} علت دشمنی مأمون با امام علی بن موسی(ع)،^{۷۰} علت دستور تخریب مرقد امام حسین(ع) توسط متوکل^{۷۱} مواردی از این دست است. ابوالفرج در تمامی گزارش‌هایی که در مورد شهادت و یا حبس و شکنجه طالبیان آورده، سعی دارد علت این مسئله را نیز طرح نماید، اگر چه در برخی موارد به خطا رفته، اما مهم آن است که در مقاتل الطالبیین از منظر خود به تعلیل و تحلیل کینه و دشمنی بین طالبیان با بنی‌امیه و بنی‌العباس پرداخته‌است. همچنین نتایج اعمال شخصیت‌ها از جمله عاقبت قاتلین اباعبدالله الحسین(ع) و شهادی کربلا را نیز گزارش کرده‌است.^{۷۲}

اما باید توجه کرد، دنبال کردن همه وقایع تاریخی از طریق یک زنجیره موثق تا زمان وقوع آن‌ها، محال است، بدون دخالت عقل در تشخیص وثاقت سلسله روایان و یا برقراری اتصال سلسله روایان در سند از جهت زمانی و طبقات که خود یک فن حدیثی محسوب می‌شود نمی‌توان بر این مشکل فائق آمد.

ابوالفرج از اظهار رأی و نظر خودداری نکرده و گاه روایتی را بر دیگری ترجیح می‌دهد بلکه پس از ذکر روایات صحیح در برخی موارد بی‌طرفی آشکار برمی‌گزیند. در این راستا عقل که قوه‌ی تشخیص آدمی با تکیه بر براهین نقلی و علمی است مؤید اوست. بنابراین

۶۷. ابوالفرج اصفهانی، ۳۳۶.

۶۸. همو، ۸۳، ۸۴.

۶۹. همو، ۱۳۱.

۷۰. همو، ۷۷۸.

۷۱. همو، ۸۱۱.

۷۲. همو، ۲۰۲، ۲۰۳.

روش تاریخ‌نگاری ابوالفرج در مقاتل الطالبیین روش ترکیبی و گاه تحلیلی است.

کاستی‌ها و ضعف‌ها

۱. ذکر مطالب غیر مرتبط: هدف او از تألیف مقاتل الطالبیین یاد کرد از مقتولین طالبی نسب محمود الطریقه و سدید المذهب بوده که حاکم ظالم جانشان ستانده اما در موارد ذیل خلاف اصل عمل کرده است. اهمیت این موضوع از آن جهت است که وی با توجیهاتی، به ذکر گروهی از افرادی که یا از طالبیان نبوده، یا به قتل نرسیده‌اند و یا مفسده‌جو بوده‌اند، پرداخته اما اخبار اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را از نظر دور داشته است. ابوالفرج هر یک از این افراد را در بابی مستقل در چندین صفحه معرفی می‌نماید. اگر گفته شود که معرفی افراد گروه «الف»، دلیلی برای عدول از هدف محسوب نمی‌شود زیرا این موارد گوشه‌ها و اجزاء یک حادثه کلی مربوط به آل ابی طالب است و پرداختن به آن‌ها پرداختن به زوایای جامع قیام طالبی محسوب می‌شود، باید گفت ابوالفرج برای پرهیز از عدول از هدف، اولاً می‌بایست شرح حال و ماجرای محمد بن عبدالله بن عمرو و بشیر رحال را در ضمن اخبار قیام طالبی ذکر می‌کرد و نباید بابی مستقل و به نام خودشان که غیر طالبی بودند به آن‌ها اختصاص داده می‌شد. دوماً، در مقاتل الطالبیین قیام سال ۱۹۹ق به قیام ابوالسرایا معروف است و در چهار باب مستقل و متوالی با عناوین مختلف به آن پرداخته و به نظر می‌رسد در ذکر قیام ابوالسرایا بیش از طالبی نسب بودن رهبر قیام، شیعی بودن قیام مورد توجه ابوالفرج بوده و نخواستگی این جنبش شیعی و زیدی را نادیده بگیرد. حاصل آن‌که ابوالفرج ۸۵ صفحه از ۸۸۹ صفحه، یعنی حدود ۱۰ درصد از حجم کتاب را به این ۱۵ تن اختصاص داده است. همچنین در جایی سروده‌های موسی بن عبدالله بن حسن خطاب به همسرش و پاسخ شاعری دیگر در نهی او و سروده‌های محمد بن صالح بن عبدالله در علاقه‌اش به حمدونه و ماجرای خواستگاری از او از مطالب غیر مرتبط است. او اذعان می‌دارد که «این مطالب مقتضی این باب نبود ولی چون حدیث ابعاد مختلفی دارد و ذکر

مطلبی شرح ماجرای دیگر را به دنبال می‌آورد این مطالب را آوردم».^{۷۳}

۲. **تطویل و تکرار:** با وجود این که یک پنجم کتاب مقاتل الطالبیین را به شرح قیام عبدالله محض و دو پسرش نفس زکیه و ابراهیم اختصاص داده است، می‌گوید: به گونه‌ای از شرح حال اشاره می‌کنم که از وضع کتاب مبنی بر اختصار خارج نشوم زیرا شرح همه آن چه نقل شده بسیار است.^{۷۴} او شرح مبسوطی از جنگ و گریز اصحاب ابراهیم باخمی در منطقه فارس و اهواز آورده است. شرح رشادت‌های فرماندهان ابراهیم از جمله مغیره در جنگ با عباسیان و نحوه تصرف اهواز، برخورد ابراهیم با سرشناسان و حکام بلاد فارس که در اطراف بصره بودند و نحوه استفاده از منابع پولی و سرمایه‌های دولتی و خصوصی را آورده است.^{۷۵} همچنین بخش همراهان نفس زکیه تکرار شده است.^{۷۶} تطویل در پرداختن به سرگذشت نفس زکیه و ابراهیم سبب شده که گفته شود در معرفی و توصیف ائمه زیدی، ابوالفرج از جاده اختصار و هدف خارج می‌شود.^{۷۷}

۳. **عدم درک عمیق در تعلیل و تحلیل وقایع:** ابوالفرج به نقل از احمد بن الجعد الوشاء علت تخریب مرقد امام حسین (ع) به دستور متوکل را غیبت یکی از زنان آوازه خوان دربارش ذکر کرده است.^{۷۸} نمی‌توان پذیرفت که خشم متوکل و شدت بغض و کینه او نسبت به ائمه شیعه و علویان و طالبیان در این مسئله خلاصه شود. اگر ابوالفرج دید سیاسی قوی می‌داشت، خیلی عمیق‌تر به این موضوع می‌پرداخت نه این که با یک چنین خبر پیش پا افتاده‌ای علت کینه عباسیان را نسبت به ائمه و علویان چنین مطلبی بداند و ساده از آن عبور کند. در علت دشمنی مأمون با امام رضا (ع) نیز دو علت سطحی و کم اهمیت را ذکر کرده

۷۳. ابوالفرج اصفهانی، ۵۵۷، ۸۲۱.

۷۴. همو، ۳۳۷.

۷۵. همو، ۴۴۷-۴۵۶.

۷۶. همو، ۳۶۰، ۳۶۹.

۷۷. عادل، ۴۷، ۴۸.

۷۸. ابوالفرج اصفهانی، ۸۱۱.

است. ایراد گرفتن امام از وضو گرفتن مأمون و بر حذر داشتن او از ارتباط با بنی سهل.^{۷۹} اخبار عباس بن علی بن ابیطالب قمر بنی هاشم و برادرانش در ورود به معرکه کربلا^{۸۰} و نادیده انگاری توصیه‌های ابن عباس از سوی امام حسین (ع) نیز از این دسته اخبار هستند.^{۸۱}

۴. عدم رعایت انصاف در معرفی طالبیین: ابوالفرج با نگاهی گزینشی به معرفی قهرمانان و رهبران قیام‌ها و شرح سرگذشت طالبیین پرداخته‌است. او در کسوت یک مورخ بایستی به ذکر حوادث و وقایع پیش آمده در مورد تمامی افرادی که از آن‌ها نام برده پردازد؛ اما این مسئله در مورد تمامی طالبیین صدق نمی‌کند. از بعضی به تفصیل سخن گفته و بسیار به جزئیات پرداخته و حاشیه‌پردازی کرده و حتی مکرر اخباری را ذکر کرده، ولی از کثیری از طالبیین بسیار موجز و در حد ذکر نام یاد کرده‌است. یک پنجم کتاب به سه تن از طالبیین و یک سوم آن به هشتاد تن اختصاص داده شده‌است. از این رو گفته شده هدف اصلی ابوالفرج در مقاتل الطالبیین، ذکر تاریخ ائمه (ع) و بزرگان زیدیه است و گویا در راستای جانب‌داری از مذهبش این کتاب را تألیف نموده زیرا در تمجید بزرگان زیدیه مبالغه نموده‌است.^{۸۲} درباره زید بن علی گزارش‌ها و روایاتی را ذکر می‌کند که حاکی از فضایل و ویژگی‌های خاصی در او و گویای میزان ارادت ابوالفرج به ایشان است. این ارادت و علاقه به حدی است که در هر فرصتی گریزی زده و از زید می‌گوید^{۸۳} و در بیان اوصاف و فضایل رهبران قیام‌های زیدی نیز چنین عمل کرده‌است.^{۸۴} از سوی دیگر مثلاً از خطبه امام سجاد (ع) در شام^{۸۵} و فضایل حضرت علی (ع)^{۸۶} به جهت رعایت اختصار سخن نگفته

۷۹. ابوالفرج اصفهانی، ۷۷۸.

۸۰. همو، ۱۵۱، ۱۵۳.

۸۱. همو، ۱۸۹.

۸۲. عادل، ۴۷-۴۸.

۸۳. ابوالفرج اصفهانی، ۲۱۵ و ۵۷۷.

۸۴. همو، ۲۷۹-۲۸۴.

۸۵. همو، ۲۰۸.

است. از فضایل امام حسن و امام حسین و امام رضا(ع) نیز سخنی نگفته و تنها دو فضیلت از امام کاظم(ع) برشمرده است. این کم‌گویی تنها مربوط به اخبار اهل بیت(ع) نیست. از ۶۰ تن از طالبیان متعلق به ایام مستعین (آغاز خلافت ۲۴۸هـ) تا زمان مقتدر (تا سال ۳۱۳هـ) بسیار مختصر و گذرا نام برده و به شیوه سایر طالبیان در نقل نسب، فضایل و مقتل، عمل نکرده است.^{۸۷}

۵. **عدم ارائه اطلاعات کامل و کافی:** در نگاه نخست به نظر می‌رسد، مقاتل الطالبیین از اوضاع سیاسی و اجتماعی سرزمین‌های اسلامی از زمان پیامبر اکرم(ص) تا اوایل قرن چهارم هجری قمری تصویری صریح، نمایان و روشن ارائه می‌نماید و می‌توان آن را آینه تمام‌نمای تاریخ اجتماعی و سیاسی سه قرن اولیه اسلام به‌ویژه در سرزمین عراق و حجاز دانست، لیکن عدم ارائه اطلاعات کامل و کافی از برخی حوادث نشان از ضعف تحقیقاتی و علمی دارد. او نخواست یا نتوانسته حقیقت اختناق و رعب و وحشتی را که بر دل‌ها و جان‌ها و پیکره بلاد اسلامی گسترده و در همه ارکان آن نفوذ کرده بود را بیان کند از سوی دیگر او در زمان خلافت مقتدر عباسی (۲۹۵ تا ۳۲۰هـ) یعنی سال ۳۱۳هـ دست به تدوین مقاتل الطالبیین زده؛^{۸۸} در حالی که حدود هشت سال از خلافت مقتدر گذشته اما بیان واضح و روشنی از وضعیت طالبیین در این دوران ندارد به‌گونه‌ای که شرح مقتل یحیی بن عمر به سال ۲۵۰هـ در کوفه، آخرین گزارش تفصیلی مقاتل الطالبیین از قیام‌های طالبیین است.^{۸۹} این مسئله در چند زمینه در مقاتل الطالبیین خودنمایی می‌کند. یکی در عدم ثبت تاریخ اهل بیت(ع) در قرن سوم یعنی پس از شهادت حضرت علی بن موسی الرضا(ع) و دوم؛ ابهام در بیان شورش‌های نیمه دوم قرن سوم. اگر گفته شود وی از

۸۶. ابوالفرج اصفهانی، ۷۵.

۸۷. همو، ۸۹۰-۹۲۰.

۸۸. همو، ۹۳۷.

۸۹. همو، ۸۶۴-۸۹۰.

مرتبت علمی بالایی در تاریخ برخوردار بوده و نمی‌توان چنین ایرادی بر او وارد کرد، پس باید گفت، وی در ارائه اخبار قرن سوم هجری قمری دچار سانسور شده و به صورت گزینشی عمل کرده‌است.

برخلاف مورخان پیشین که تحت فشار دستگاه خلافت و تحریم و ممانعت از نشر مکتوباتشان قلم می‌راندند، ابوالفرج در زمانی می‌زیسته که فشار دستگاه حاکمه بر شیعیان و مورخان، به واسطه حاکمیت یافتن دولت‌های شیعی، کمتر شده‌است. با این همه ناتوانی وی در شناخت مسائل تاریخی نیمه دوم قرن سوم هویدا است. وی علت این ضعف و نقص را در کمی ناقلین و یا فقدان ناقل و راوی اخبار و بُعد مکانی از مناطق یمن و طبرستان گفته‌است.^{۹۰} از این رو می‌توان گفت یکی از دلایلی که به صورت مشروح به اخبار امامان زیدی پرداخته، وجود منابع متعدد در نقل اخبار ایشان بوده‌است؛ زیرا گروه‌های زیدیه از نیمه دوم قرن سوم بسیار فعال و در حد گسترده در یمن و طبرستان و برخی مناطق دیگر چون کوفه و بغداد عمل می‌کردند. اگر این علت را برای عدم آگاهی او از قیام‌های طالبیونی که در دوردست قرار دارند بپذیریم ولی آن دسته از قیام‌ها که از زمانه‌ی ابوالفرج پیش‌تر بوده و اطلاعات قابل توجهی از آن‌ها داشته چرا بدون تحلیل رها شده‌است؟ مثلاً نمی‌توان پذیرفت که در واقعه حرّه در مدینه که ۴۰۰۰ تن از اهل مدینه کشته شدند فقط دو تن از طالبیان جان خود را از دست داده باشند. مضافاً این‌که ابوالفرج در مقاتل الطالبیین توضیحی برای این واقعه نداده‌است.^{۹۱}

برخی اخبار کشتارهای علویان و سادات نیز اساساً در مقاتل الطالبیین ذکر نشده‌است. شیخ صدوق (د ۳۸۱هـ) در عیون اخبار الرضا (ع) از جنایت هولناک هارون الرشید در همان شبی که حضرت موسی بن جعفر (ع) را به شهادت رساند خبر می‌دهد. به دستور وی حمید بن قحطبه شصت تن از سادات علوی محبوس را گردن زده و

۹۰. ابوالفرج اصفهانی، ۹۳۷.

۹۱. همو، ۲۱۰.

پیکرشان را در چاه می‌افکند.^{۹۲} منصور نیز هنگام بنای شهر بغداد سخت در تعقیب سادات علوی بود و بر هر کس دست می‌یافت پیکرش را در میان دیوارهای ابنیه قرار می‌داد.^{۹۳} عدم ذکر زمان یکی دیگر از کاستی‌های این کتاب است. در مقاتل الطالبیین تسلسل حوادث تاریخی نه با ذکر دقیق سال رخداد بلکه با توجه به ترتیب نام خلفا و ترتیب ذکر نام طالبیان استنباط می‌گردد. ابوالفرج در تمامی حوادث به ذکر زمان پایبند نبوده است. به خصوص در بخش آخر و تکمله اثر برگرفته از مقاتل الطالبیین محمد بن علی بن حمزه - مشخص نیست که هر یک از طالبیان در چه زمانی به قتل رسیده‌اند. تنها یقین زمانی این است که این اخبار متعلق به قبل از ۲۸۷ هـ یعنی سال وفات ابن حمزه است.

اقتباس‌ها از مقاتل الطالبیین

مقاتل الطالبیین، اولاً به سبب تنوع اسناد و روایات؛ ثانیاً، دقتی که از سوی ابوالفرج در نقل اخبار آن صورت گرفته و ثالثاً به واسطه مفقود شدن آثار مشابه و کهن در این باب، از ارزش و اهمیت به‌سزایی برخوردار و مورد بهره‌برداری مؤلفان و نویسندگان پس از خود واقع شده است. به ویژه آن‌که مؤلفان سنی و شیعی اعم از زیدیه و امامیه آنگاه که به جمع و نقل اخبار مربوط به ائمه و بزرگان خود پرداختند، همواره از کتاب مقاتل الطالبیین به‌عنوان اصلی‌ترین مأخذ استفاده نموده‌اند.

بخشی از روایات تاریخی مقاتل الطالبیین از طریق کتاب الارشاد شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ هـ) به منابع پسین امامیه راه یافته است. بسیاری از روایات مندرج در ارشاد، مرسل بوده و شیخ اشاره‌ای به منبع آن نکرده، اما مقابله و مقایسه متون این دو کتاب، گویای بهره‌برداری شیخ مفید از مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در نگارش و تدوین ارشاد است. تمامی

۹۲. صدوق، ۱۰۰/۲ تا ۱۰۲.

۹۳. همو، ۱۰۳، ۱۰۴.

گزارش‌های مقاتل الطالبیین در اخبار مقتل علی (ع)،^{۹۴} امام حسن (ع)،^{۹۵} امام موسی بن جعفر (ع)^{۹۶} و علی بن موسی الرضا (ع)^{۹۷} با اندکی تغییر بدون خدشه بر اصل، عینا در الارشاد آمده‌است. تفاوت عمده در علت شهادت امام کاظم (ع) و عدم ذکر شروط امام رضا (ع) پس از پذیرش ولایتعهدی در مقاتل الطالبیین از سوی ابوالفرج است. شیخ طوسی (د ۴۶۰هـ) نیز در الغیبه از مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی بهره برده‌است. وی ماجرای قتل امام موسی بن جعفر (ع) به دستور هارون الرشید را مطابق گزارش‌های ابوالفرج ثبت کرده‌است. تنها تفاوت آن با متن ابوالفرج در کیفیت شهادت حضرت است که قول شیخ مفید در ارشاد را با توضیحی بیش‌تر آورده‌است.^{۹۸} طبرسی در اعلام الوری^{۹۹} و علامه مجلسی در بحارالانوار^{۱۰۰} نیز به همین کیفیت نقل نموده‌اند.

از مؤلفان غیر شیعی ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در خبر مقتل امام علی (ع) با بیان این‌که صحیح‌ترین گزارش‌ها در مقاتل الطالبیین ابوالفرج علی بن الحسین الاصفهانی آمده‌است، به گزارش مقتل امام علی (ع) مطابق مقاتل الطالبیین ابوالفرج پرداخته‌است.^{۱۰۱} از دیگر نویسندگان اهل سنت، خطیب بغدادی نیز واقعه مناظره بین یحیی بن عبدالله و عبدالله بن مصعب زبیری در مقابل هارون الرشید و عاقبت زبیری را مطابق نقل ابوالفرج ذکر کرده‌است.^{۱۰۲}

۹۴. مفید، ۱۷/۱-۲۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ۷۶-۸۶.

۹۵. مفید، ۱۴/۲-۱۷؛ ابوالفرج صفهانی، ۱۳۴-۱۴۰.

۹۶. مفید، ۲۴۰/۲؛ اصفهانی، ۶۹۸. الا این‌که شیخ مفید قائل به مسموم شدن حضرت و ابوالفرج شکنجه و خفگی را علت ذکر کرده‌است.

۹۷. مفید، ۲۵۹/۲-۲۷۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ۷۷۲-۷۸۰.

۹۸. طوسی، ۲۶-۳۲.

۹۹. طبرسی، ۲۹۹.

۱۰۰. مجلسی، ۲۳۴/۴۸-۲۳۹.

۱۰۱. ابن ابی الحدید، ۱۱۳/۶-۱۲۶.

۱۰۲. خطیب بغدادی، ۱۱۲/۱۴؛ ابوالفرج اصفهانی، ۶۶۶.

نتیجه

بررسی مقاتل الطالبیین آشکار می‌کند که ذکر اسناد، انساب، مقتل، مرثی و سیره خلفا از شاخصه‌های تاریخ‌نگاری ابوالفرج در این اثر است. روش تاریخ‌نگاری او ترکیبی و تحلیلی است. وی در دستیابی به منابع تاریخ‌نگاری شفاهی و مکتوب راویان، محدثین و مورخین تا قرن چهارم و گردآوری اسناد و تحلیل و نقد آن‌ها سعی وافر نموده‌است. بررسی مقاتل الطالبیین در دو زمینه ساختاری و محتوایی، محاسن و معایبی را بر آن مترتب ساخته و شیوه پرداختن وی به تاریخ اهل بیت (ع) و سایر طالبیین را آشکار می‌سازد. استفاده از منابع مکتوب و تنوع و تکثر منابع، ثبت اسناد موجود برای هر خبر و ذکر نام راوی از امتیازات و ویژگی‌های این اثر است. از حیث ساختار، مؤلف توجه خود را به رعایت دو اصل؛ معرفی افراد طالبی نسب، حق طلب، دین مدار و اخلاق‌گرا و دوم، اختصار در نگارش معطوف نموده اما در مواردی دچار تطویل، تکرار و خروج موضوعی از مقاصد خود گردیده‌است. پرداختن به غیر طالبی نسب‌ها و طالبیینی که به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند یا قیام نکرده و یا انگیزه سیاسی-اجتماعی در قیامشان مطرح نبوده، اخلاق‌گرا و دین‌مدار نبوده و یا در درگیری درون گروهی کشته شده‌اند، از مصادیق عدم پابندی او به هدف تألیف است. عدم رعایت انصاف در معرفی طالبیین و عدم ارائه اطلاعات کامل و کافی و عدم تعلیل و تحلیل عمیق وقایع به‌ویژه در ثبت تاریخ اهل بیت (ع) در بیان برخی اخبار مقتل، از حیث محتوا بر مقاتل الطالبیین خدشه وارد می‌کند. نواقص و یا شبهاتی نیز در ثبت تاریخ اهل بیت (ع) در این کتاب دیده می‌شود. از جمله؛ عدم ذکر فضائل، عدم ذکر نسب مادری و وجود برخی شبهات که حاکی از عدول از شاخصه‌هاست. به نظر می‌رسد این نواقص حاصل شتاب‌زدگی مؤلف در امر تألیف کتاب و دسترسی داشتن یا نداشتن او به منابع معتبر و غنی مکتوب می‌باشد. با این حال، اعتبار گزارش‌های ابوالفرج سبب انتقال اخبار اهل بیت (ع) و سایر طالبیین، از طریق کتاب مقاتل الطالبیین به منابع پس از خود شده‌است. تلاش در جهت شناخت منابع کهن سه قرن نخستین که مورد استفاده ابوالفرج اصفهانی در این کتاب

بوده و بسیاری از آن‌ها از منابع مفقود به‌شمار می‌روند، می‌تواند علاوه بر شناخت هر چه بهتر اخبار مربوط به اهل بیت (ع) و تاریخ تشیع، امکان بازسازی این منابع را نیز فراهم سازد.

کتابشناسی

- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعه الى تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- آذرنوش، آذرتاش و علی بهرامیان، «ابوالفرج اصفهانی»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۳ش.
- آئینه‌وند، صادق، «مکتب تاریخ‌نگاری طبری»، کیهان اندیشه، ش ۲۵، مرداد و شهریور ۱۳۶۸.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج‌البلاغه، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر و داربیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناءالزمان، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۲م.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، قم، بی‌تا.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به‌کوشش رضا تجدد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ش.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، جعفری‌راد، ۱۳۸۹ش.
- جعفریان رسول، حیات فکری سیاسی امامان شیعه، تهران، علم، ۱۳۹۱ش.
- حرعاملی، ابو جعفر محمد بن الحسن، امل الآمل، نجف اشرف، مطبعة الآداب، بی‌تا.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد او مدینه السلام، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۲م.
- رفعت، محسن و رحمان ستایش، محمد کاظم، «روایات عاشورایی مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی در میزان نقد و بررسی»، مجله علوم حدیث، ش ۷۶، ۱۳۹۴ش.
- صدوق، محمد بن علی، عیون اخبارالرضا(ع)، ترجمه علی اکبر غفاری و حمید رضا مستفید، تهران،

دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳ ش.

طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۲ ق.
طوسی، محمد بن الحسن، الغیبه، به کوشش مجتبی عزیزی، قم، انتشارات جمکران، ۱۳۸۷ ش.
عادل، پرویز، «ابوالفرج اصفهانی و ترجمه مقاتل الطالبیین»، کتاب ماه و جغرافیا، ش ۲۶، ۱۳۷۸ ش.
عمادی حائری، سید محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، قم، مؤسسه علمی فرهنگی
دارالحدیث، ۱۳۹۴ ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

معارف، مجید، و لعیا مرادی، «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات»، مجله حدیث پژوهی، سال نهم،
ش ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.

مفید، ابن نعمان محمد بن محمد، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، به کوشش مؤسسه آل
البيت علیهم السلام، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، به کوشش موسی الشبیری الزنجانی، بی جا،
مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

هدایت پناه، محمدرضا، منابع تاریخی شیعه تا قرن پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵ ش.

جشن‌ها و رفتارهای جشنی در قلمرو جهانگیرشاه گورکانی (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷هـ)

بر پایه جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری^۱

حسین توکلی مقدم

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

قنبرعلی رودگر^۲

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

در میان شاهان گورکانی هند، دوره طولانی بیست و سه ساله سلطنت جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷هـ) خاصه به سبب گرایش این سلطان به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی زبان زد است و خود او نیز خاطرات روزانه اش را به فارسی نگاشت و نامش را جهانگیرنامه گذاشت. نویسندگان مقاله پیش رو بر اساس این کتاب جهانگیرشاه و گزارش نامه یکی از دربارانش، عبدالستار لاهوری، یعنی کتاب مجالس جهانگیری، با اتکا بر روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه تطبیقی کوشیده‌اند چند و چون برگزاری جشن‌ها و رفتارهای جشنی را که در این دو اثر به گستردگی بازتاب یافته، بررسی کنند و به این پرسش‌ها پاسخ دهند که عناصر اصلی هر کدام از جشن‌های هندوان، ایرانیان و مسلمانان چه بوده است و این جشن‌ها دستخوش چه دگرگونی‌هایی شده‌اند؟ بر پایه یافته‌های این پژوهش، آتش افروزی و چراغانی که از عناصر جشن‌های ایرانی و هندی بوده، بر اغلب رفتارهای جشنی مسلمانان تأثیرات آشکار نهاد، چنان‌که گاه برخی اعیاد اسلامی، مانند شب برات یک‌سره از محتوای اسلامی و دینی خالی شده و به نوعی جشنواره غیردینی تغییر ماهیت داده‌اند، چندان که مراسم یادبود اولیا و بزرگان مسلمان نیز با حضور خنیاگران و نوازندگان به صورت مراسمی جشن‌گونه درآمد.

کلیدواژه‌ها: جشن، جشن‌های اسلامی، جشن‌های ایرانی، جشن‌های هندویی، جهانگیرشاه، جهانگیرنامه، گورکانیان، مجالس جهانگیری، هند اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۳

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

۱. درآمد

در پی قدرت‌گیری شییک‌خان اُزبک در آسیای مرکزی، ظهیرالدین بابر/ بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ه) از نوادگان تیمور (۷۳۶-۸۰۷ه) ناچار با نیروهایش به هندوستان رفت و در آنجا حکومت بابریان یا تیموریان یا گورکانیان هند را پایه گذارد.^۳ این سلسله حکومتگر بیش از سه سده (از ۹۳۲ تا ۱۲۷۴ه) به‌ویژه در دوره حکمرانی بنیادگذارش، ظهیرالدین بابر و حاکمانی چون ناصرالدین همایون (حک ۹۳۷-۹۶۳ه)، جلال‌الدین اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ه)، جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ه)، شاه‌جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ه) و اورنگ‌زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ه) با اقتدار بر بیشتر مناطق شمال، شمال‌غرب، شمال‌شرق، غرب، مرکز و قسمتی از جنوب شبه‌قاره هند حکم راند.^۴

در این میان، دوره بیست‌وسه‌ساله سلطنت نورالدین سلیم یا همان نورالدین محمد جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ه) که قلمرو حکومتش از قندهار در مغرب تا داکا در بنگال شرقی در مشرق و از سرینگر در شمال تا سرحد شهر احمدنگر در جنوب گسترده بود، مخصوصاً از حیث آمیزش فرهنگ و تمدن ایران و هند در تاریخ شبه‌قاره اهمیت بسیار دارد.^۵ تدوین لغت‌نامه یک‌زبانه فرهنگ جهانگیری به قلم حسین‌بن فخرالدین حسن اینجوی شیرازی، ملقب به عضدالدوله، که از دقیق‌ترین فرهنگ‌نامه‌های لغات فارسی همراه با ذکر شواهد است، با حمایت‌های جهانگیرشاه به سرانجام رسید. ساخت مجموعه هنری نفیسی مشتمل بر نقاشی، خوشنویسی، تذهیب و تشعیر معروف به مرقع گلشن نیز به فرمان همین پادشاه در میان سال‌های ۱۰۱۴ تا ۱۰۳۹ه شکل گرفت.^۶

۳. بابر، ۵-۷؛ خواندمیر، ۴/۳۰۷-۳۰۸؛ روملو، ۱۹۴-۱۹۵؛ احمد، ۲/۱-۲۷؛ علامی، ۱/۱۳۷-۱۵۰؛ هندوشاه

استرآبادی، ۲/۱-۶۱؛ Norman, 126-128.

۴. باسورث، ۶۲۴-۶۲۷.

۵. محمدهاشم، ۳۶-۵۴؛ باسورث، ۶۲۵؛ اصغر، ۲۰۰-۲۰۱؛ سبحانی، ۱-۴۵.

۶. سهیلی خوانساری، ۱۶-۱۸.

جهانگیرشاه که گذشته از ترکی مغولی، زبان‌های محلی هند را به‌خوبی می‌دانست با اتکا بر فارسی‌دانی‌اش مجموعه خاطرات روزانه هفده‌ساله خویش را تا ۱۰۳۱هـ. با عنوان جهانگیرنامه به‌زبان فارسی به‌نگارش درآورد که به نام‌هایی چون توژک جهانگیری و واقعات جهانگیری، نیز نامبردار شده‌است.^۷ گزارش دو سال بعدی حکومت جهانگیر (۱۰۳۲ و ۱۰۳۳هـ) هم به قلم معتمدخان و زیر نظر جهانگیر به‌نگارش درآمد. در دوره محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱هـ)، محمدهادی کتاب را تا سال درگذشت جهانگیر ادامه داد و آن را به‌پایان رساند. این کتاب که صرف‌نظر از واژه‌ها و تعابیر هندی و مغولی، نثری روان دارد، نخستین و مهم‌ترین اثری است که درباره وقایع مختلف دوره جهانگیر به زبان فارسی نوشته شده‌است.

کتاب دیگری که در دوره خود جهانگیرشاه پیرامون وقایع دربار همین شاه نوشته شده، مجالس جهانگیری تألیف عبدالستاربن قاسم لاهوری از مقربان دربار است که مجالس‌های شبانه دربار جهانگیر (۱۲۲ مجلس، از ۲۴ رجب ۱۰۱۷ تا ۱۹ رمضان ۱۰۲۰هـ) را گزارش کرده‌است.

با نظر به ویژگی‌های شخصیتی جهانگیرشاه و طولانی‌بودن دوره حکومت او و با توجه به محتویات کتاب‌های مذکور، خاصه جهانگیرنامه، که اشارات فراوانی به تاریخ اجتماعی این دوره دارد، مختصات فرهنگی و اجتماعی این دوره با مراجعه به این دو کتاب قابل استخراج است. درواقع با نگاهی تطبیقی به این دو اثر و عنداللزوم با بهره‌گیری از منابع مرتبط دیگر، گزارش‌های این دو کتاب را درباره اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوره سلطنت جهانگیرشاه می‌توان تکمیل و تبیین کرد.

سؤالات تحقیق

از مهم‌ترین وظایف مورخ تاریخ اجتماعی، بررسی اوضاع مادی و معنوی جوامع است که

۷. جهانگیر، ۲۷۰-۲۷۱؛ سید حسین‌زاده، ذیل «جهانگیر پادشاه».

از مظاهر و عناصر آن، جشن‌های مختلف قومی، ملی، مذهبی و خانوادگی است. بازتاب گسترده و گاه تفصیلی این نوع از مراسم در دو کتاب یادشده و نیز کثرت و اهمیت برگزاری این جشن‌ها در دوره گورکانیان هند، به‌ویژه در سلطنت طولانی جهانگیرشاه، اندیشه بررسی این جشن‌ها را با تکیه بر این دو کتاب پدید آورده است.

مسأله اصلی این پژوهش چندوچون مناسبات دوسویه جشن‌های هندی و اسلامی-ایرانی است. این پژوهش از حیث روش‌شناسی‌های تاریخ اجتماعی مبتنی بر هستی‌شناسی ساختگراست که فرایند شکل‌گیری ساختارها و تغییرات آن‌ها را در گذر زمان از رهگذر بررسی تعاملات علی‌گروه‌ها و افراد، سنت‌ها و باورها به‌مطالعه می‌گیرد.^۸ این پژوهش می‌کوشد تا به سؤالات زیر بر اساس دو کتاب جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری پاسخ دهد:

۱. عناصر اصلی هرکدام از جشن‌ها با توجه به تأثیرات متقابل آیین‌های جشنی هندوان و ایرانیان و مسلمانان چه بوده است؟

۲. هر یک از اعیاد و جشن‌های مذکور در این دو اثر دستخوش چه تحولات و دگرگونی‌هایی شده‌اند؟

روش پژوهش در این کار، توصیفی-تحلیلی و با تکیه ویژه بر شیوه مقایسه‌ای با استفاده از منابع دست اول کتابخانه‌ای است.

۲. پیشینه تحقیق

درباره جشن‌ها در هند اسلامی، سه کتاب مهم در خور ذکر است؛ چوپرا در کتاب جامعه و فرهنگ در عصر مغول،^۹ بر اساس متون قدیم، فصل مستقلی را به بررسی ده جشن از

۸. درباره این شیوه از روش‌شناسی، نک. موسی پور بشلی و...، ۱۹۱-۱۹۴.

9. Chopra, Pran Nath, *Some Aspects of Society and Culture During the Mughal Age (1526-1707)*, Panjab University.

جشن‌های دوره گورکانیان اختصاص داده، گرچه برخی از جشن‌ها را از قلم انداخته‌است. اطهرعلی در کتاب هند عصر مغول^{۱۰} و هرینس موکیا در کتاب مغولان هند^{۱۱} به اختصار به بررسی جشن‌ها پرداخته‌اند. در مقاله پیش رو، از اطلاعات این منابع به‌ویژه در اشاره به چندوچون این جشن‌ها در دوره معاصر، استفاده می‌شود. جمشید نوروزی نیز با عنوان جشن نوروز در دربار تیموریان هند،^{۱۲} اختصاصاً یک جشن را در این دوره تاریخی بررسی کرده‌است. در هیچ یک از این پژوهش‌ها و نیز تحقیقات دیگر، که عموماً درباره جشن به‌طور کلی یا آیین‌هایی هندی نوشته شده‌اند، منحصرأ به جشن‌شناسی این دوره با اتکا بر کتاب‌های جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری پرداخته نشده‌است.

۳. زمینه‌های اجتماعی

گورکانیان هند که بیش از دوسوم شبه‌قاره هند را اداره می‌کردند، در جامعه‌ای متکثر از حیث قومیت و مذهب و زبان حکم می‌راندند. در جامعه زیر سلطه این خاندان حکومتگر که خود از تبار ترکان جغتایی/ چغتایی بودند،^{۱۳} به تصریح جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری، از تورانیان و اهالی ماوراءالنهر تا ایرانیان و افغان‌ها و مغولان و راجه‌ها و برهمنان هند و عیسویان و یهودان و مسلمانان می‌زیستند و اینان به زبان‌هایی چون فارسی، هندی، کشمیری، عربی یا زبان‌های مختلف فرنگی سخن می‌گفتند.^{۱۴} این مایه از تکثر و تنوع قومی مستلزم تکثر فرهنگی، زبانی، دینی و مذهبی بوده‌است. پیداست که این تنوع قومی و مذهبی

10. Athar Ali, M, *Mughal India*, Oxford University Press, New Delhi, 2006.

11. Mukhia, Harbans, *the Mughals of India*, Blackwell Publishing, New Delhi, 2004.

۱۲. نوروزی، جمشید، «جشن نوروز در دربار تیموریان هند»، مطالعات تاریخ اسلام، سال اول، ش ۴، بهار ۱۳۸۹ش.

۱۳. باسورث، ۶۲۴؛ شیمل، ۲۷۶؛ آژند، ۴، ۸۲۵-۸۲۶.

۱۴. جهانگیر، ۸-۹، ۵۱؛ لاهوری، ۳، ۵، ۸، ۲۹، ۶۴، ۷۰، ۱۳۶، ۲۰۱، ۳۶۰.

و زبانی تأثیرات بسیاری بر چندوچون برگزاری مراسم بومی و دینی در عرصه اجتماعی، مانند جشن‌ها و سوگ‌ها و جز اینها گذاشته باشد.

۴. تنوع و تعدد جشن‌ها

هند را می‌توان سرزمین جشن‌ها و بزم‌ها نام نهاد. توجه به برگزاری جشن در این دوره چندان بود که هر اتفاق طبیعی و غیرطبیعی خوشایند را دستمایه برگزاری جشن‌های باشکوه می‌کردند؛ مثلاً غیر از مراسم عروسی که بسیار باشکوه برگزار می‌گردید و بدان جشن یا مجلس کدخدایی^{۱۵} (نه عروسی) می‌گفتند و بدین تعبیر، اصالت را در این مراسم نه به عروس که به داماد (کدخدا) می‌دادند، روشنایی دل‌انگیز شب‌های نیمه ماه قمری هم موجب برگزاری جشن دیگری موسوم به جشن ماهتابی^{۱۶} می‌شد.

با مطالعه گزارش‌های جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری، می‌توان جشن‌ها را به اعتبارات مختلف تقسیم کرد؛ مثلاً جشن‌های بومی (هندویی) و اسلامی، که جشن‌های دینی مسلمانان شامل اعیاد عام دینی و نیز مراسم تجلیل از بزرگان گورکانی و نیز پیشوایان صوفی می‌شده‌است؛ یا جشن‌های سیاسی و درباری یا عمومی و خانوادگی؛ در این پژوهش، برای شناخت بهتر جشن‌های مورد اشاره، ابتدا جشن‌های متعلق به بیرون از محیط هندوستان، چون ایران و سپس جشن‌های ویژه هندیان و در پی آن‌ها جشن‌های اسلامی و سپس خانوادگی که به نوعی متأثر از باورهای اسلامی بوده، بررسی می‌شوند.

۵. جشن‌های ایرانی (جشن نوروز)

نوروز بزرگ‌ترین جشنواره ملی دوره گورکانیان است که از ایران به آن سرزمین راه یافت. برخلاف ایران، برگزاری این جشن در هند تا نوزده روز به درازا می‌کشیده که آخرین روز را

۱۵. جهانگیر، ۳۳، ۴۷؛ لاهوری، ۱۳۴.

۱۶. جهانگیر، ۳۱۳.

جهانگیرشاه با عنوان «روز شرف» با شکوه تمام برگزار می‌کرد. با آن‌که همایون گورکانی آن را وانهاد، اکبر دوباره نوروز را احیا کرد و جهانگیرشاه و شاه‌جهان آن را با شکوه هرچه تمام‌تر برگزار می‌کردند. برعکس این دو، اورنگ‌زیب برگزاری آن را لغو کرد و دستور داد به جای آن، عید فطر جشن گرفته شود، اما پس از مرگ وی جشن نوروز از نو احیا شد.^{۱۷}

در جهانگیرنامه گزارش برگزاری هفده جشن نوروز به استثنای سال‌های ۱۰۱۷ و ۱۰۳۱ هـ منعکس شده؛ براساس این گزارش‌ها، جهانگیر جشن جلوس خود را همه‌ساله در ایام نوروز و باشکوه‌تر از همه جشن‌ها برگزار می‌کرد. پیش از آغاز رسمی جشن، دربار و ادارات و دیوان‌های حکومتی آذین بسته می‌شد و به‌ویژه در چراغان کردن محیط‌های برگزاری جشن، اهتمام تمام می‌کردند. جشن به‌طور رسمی با جلوس شاه بر تخت آغاز می‌شد.^{۱۸} نوازندگان و خنیاگران یا «اهل ساز و نغمه از هر طایفه و هر جماعت» همراه با «لولیان رقاص و دلبران هند که به کرشمه دل از فرشته می‌ربودند»،^{۱۹} مجلس را گرم می‌کردند. مصرف مسکرات و مخدرات مجاز بود و سلطان روا داشته بود که «هرکس از مُکَيِّفَات و مُعَيَّرَات آن‌چه می‌خواسته... بخورد»؛^{۲۰} و البته اغلب حاضران نیز از این روایی و جواز به‌غایت بهره‌گیری می‌کردند؛ و چنان‌که جهانگیر در وصف جشن نوروز سال پنجم سلطنتش آورده، «اکثری شراب و چندی مُفَرِّح و بعضی از افیونیات آن‌چه خواستند خوردند...».^{۲۱} باری در سرتاسر روزهای جشن نوروز یعنی «از روز اول نوروز تا نوزدهم که روز شرف بود، خلایق داد عیش و کامرانی می‌دادند».^{۲۲}

17. Chopra, 122, 123.

۱۸. جهانگیر، ۲۹، ۹۵، ۱۱۸، ۱۷۹، ۳۰۱، ۳۷۱؛ معتمدخان، ۲۲، ۳۲، ۳۹.

۱۹. همو، ۲۹.

۲۰. همو، ۵۰.

۲۱. همو، ۹۶-۹۷.

۲۲. همو، ۲۹.

بنابر گزارش جهانگیر، روز شرف علی‌الغلب نوزدهم،^{۲۳} در یک مورد هجدهم^{۲۴} و در یک مورد دیگر نیز بیستم فروردین^{۲۵} بود. در این روز، شاه بار دیگر بر تخت جلوس می‌کرد و تشریفات مبارکباد و گرفتن پیشکش‌ها صورت می‌پذیرفت و سپس مراسم پایان می‌یافت و به فرمان شاه آذین‌ها را باز می‌کردند.^{۲۶} در واقع حسن مطلع و حسن ختام جشن نوروز، جلوس شاه بر تخت بوده‌است.

علاوه بر شادخواری و دست‌افشانی و پای‌کوبی، برنامه‌های رسمی دیگری هم معمول بود؛ در برخی از این ایام، شاه پیشکش‌های امرا و مقامات بلندپایه و میهمانان را که اغلب پربها و در خور شاه بود دریافت می‌کرد. گاه نیز شاه برخی از هدایا را از نظر گذرانده، اظهار رضایت می‌کرد و دوباره از سر لطف آن‌ها را به صاحبانشان بازمی‌گرداند.^{۲۷} دادن پیشکش به شاه که از یک سو موجب تقویت بنیه مالی سلطنت و خزانه اموال خاصه سلطان بوده، از دیگر سو امتیاز و افتخاری هم برای پیشکش‌دهنده به حساب می‌آمد. باین‌همه تهیه و عرضه پیشکش‌ها آن هم در حدی که سزاوار سلطان باشد کار آسانی نبود و در واقع تکلیف نانوشته شاقی بود؛ از همین‌رو سلطان گاه از سر لطف، درباریان را از دادن پیشکش معاف می‌کرد و سبب این معاف کردن را چنین اعلام می‌کرد که خاطر او «مایل به رفاهیت و آسودگی سپاهی و رعیت» است؛ چنان‌که در گزارش جشن اولین و نیز دوازدهمین نوروز جلوس منعکس شده‌است.^{۲۸}

شاه فقط دست‌گیرنده نداشت؛ او نیز در این ایام، برای نواختن درباریان و میهمانان دستی‌گشاده داشت و بسیاری از کسان را مورد لطف و عنایت قرار می‌داد؛ احکام تازه

۲۳. جهانگیر، ۵۰، ۹۶، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۸۱، ۲۱۳، ۲۵۷، ۳۷۳، ۴۳۵.

۲۴. همو، ۱۱۰.

۲۵. همو، ۱۶۱.

۲۶. همو، ۱۳۵، ۱۴۸، ۳۷۳.

۲۷. همو، ۲۹، ۹۵، ۱۱۰، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۷۹-۱۸۱، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۷۱-۳۷۳.

۲۸. همو، ۲۹، ۲۱۱.

صاحب‌منصبان و ارتقای برخی از آنان و افزایش رتبه و مواجب آنان در مجالس جشن نوروزی شرف صدور می‌یافت.^{۲۹} جالب این‌که اگر شاه تصمیم می‌گرفت کسی را بر منصبی بنشانند، انتصابش را تا درآمدن نوروز به تعویق می‌انداخت.^{۳۰}

باری برگزاری جشن نوروز چندان اهمیت داشت که حتی در سفر هم برگزار و لوازم آن به‌جا آورده می‌شد، مانند جشن نوروز ۱۰۲۳ و ۱۰۲۶ هـ. گاه در حضر هم این جشن‌ها به‌نوعی همراه با سفر بوده، بدین بیان که بسیار پیش می‌آمد که شاه در بازه حدوداً بیست‌روزه جشن نوروز به شکار هم می‌رفت، چنان‌که در گزارش جهانگیر از جشن نوروز سال ۱۰۳۰ و ۱۰۳۶ هـ به این رفتار شاه تصریح شده‌است.^{۳۲}

۶. جشن‌های هندویی

چنان‌که در جهانگیرنامه آمده، سه جشن بزرگ هندویی به نام‌های «دیوالی»،^{۳۳} «هولی»^{۳۴} و «دتروه‌ها»^{۳۵} در قلمرو جهانگیرشاه، به‌ویژه در آگره شناخته شده‌است که اینک از یکایک آن‌ها یاد می‌شود.

۶.۱. دیوالی

هندوان، دیپاوالی/دیوالی یا «جشن چراغ‌ها یا خوشه چراغ» را درواقع برای گرامی‌داشت کالی^{۳۶} یا بهاوانی،^{۳۷} از خدایان خود، برگزار می‌کرده‌اند. این جشن معمولاً پنج روز ادامه

۲۹. جهانگیر، ۲۹، ۱۸۱، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۵۶-۲۵۷.

۳۰. لاهوری، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۳.

۳۱. جهانگیر، ۱۴۷-۱۴۸، ۲۱۱-۲۱۳، ۵۰۷.

۳۲. همو، ۹۵-۹۷، ۳۷۱-۳۷۳، ۵۰۷.

33. Depawali/Dewali (Rogers, 1/245).

34. Holi (Rogers, 1/245).

35. Veth tarwāh (Rogers, 2/168).

36. Kali

می‌یافت. مردمان در این روزها خانه‌های خود را پاکیزه کرده، آذین می‌بستند و لباس‌های نو می‌پوشیدند و انواع خوردنی‌ها و شیرینی‌ها می‌پختند و زنان خود را می‌آراستند.^{۳۸} این جشن همچنین فرصتی برای دعا کردن برای گاوها نیز بود؛ چنان‌که درباره اکبرشاه گفته‌اند که در چنین مراسمی چندین گاو آراسته را پیش او آورده بودند.^{۳۹} غسل هندوان در رود مقدس گنگ و جمنا و حضور انبوه مردم در مکان‌های مقدسی همچون بنارس و هاردوار و الله‌آباد و گاه انداختن تکه‌های نقره و جواهرات از سوی ثروتمندان هندو در رودخانه‌ها از دیگر نمادهای جشن دیوالی بوده‌است.^{۴۰}

گزارش زیر درباره جشن دیوالی هندیان در سال ۱۰۲۲هـ است که در جهانگیرنامه آمده‌است:

«... این طایفه را هم روزی معین است که آن را دیوالی می‌گویند، و این روز در ماه مهر که آفتاب در برج میزان است واقع می‌گردد؛ در روز بیست و هفتم ماه‌های قمری می‌باشد و در شب این روز، چراغ‌ها می‌افروزند و دوستان و عزیزان در خانه‌های یکدیگر جمعیت نموده، هنگامه قماربازی گرم می‌سازند. چون معاش این طایفه بر سود و سودا است، بردن و پای دادن^{۴۱} را در این روز شگون می‌گیرند...»^{۴۲}

گزارش زیر هم درباره جشن دیوالی هندیان در سال ۱۰۲۳هـ است که در جهانگیرنامه آمده‌است:

«... روز هشتم ماه مذکور (آبان) هنگامه دیوالی آغاز شد. دو سه شب در حضور خود

37. Bhawani

38. Naqavi, 243-244; Murdoch, 66-67.

39. Chopra, 145.

40. Ibid, 146, 147.

۴۱. در لغتنامه دهخدا دو معنا برای «پا دادن» آمده: ۱. روان کردن و قوت و قدرت دادن، ۲. اتفاق نیکو برای کسی پیش آمدن، که در متن بالا، معنای دوم مناسب و درست است.

۴۲. جهانگیر، ۱۳۹.

فرمودم که بنده‌های درگاه با یکدیگر بازی‌ها نمودند. بردها و باخت‌ها واقع شد.^{۴۳} ظاهراً قدیم‌ترین اطلاع درباره دیوالی در تحقیق ما للهند ابوریحان بیرونی^{۴۴} (تألیف: ۴۲۱ هـ) آمده است. ترجمه مطالب بیرونی را گردیزی (د ۴۳۳ هـ) با اندکی دخل و تصرف در زین الاخبار نقل کرده است. در کتاب گردیزی در ذیل مبحث اعیاد هندوها از این جشن چنین یاد شده:^{۴۵}

«این روز را دیوالی^{۴۶} گویند، و... این روز اجتماع باشد اندر برج میزان. اندر این روز خویشتن را بشویند و برگ تنبول^{۴۷} و فوفل^{۴۸} هدیه برند یکدیگر را، و به دیوهرها^{۴۹} شوند و صدقه دهند و بازی کنند و شادی نمایند تا نیم‌روز. و اندر این شب بسیار چراغ‌ها بیفروزند به هر جای، چنان‌که هوا روشن گردد».

این جشن هندی، چنان‌که ابوریحان و گردیزی و نیز جهانگیر تصریح کرده‌اند، در روز معینی در برج میزان یعنی هفتمین برج فلکی از دایرة البروج (ماه مهر) برگزار می‌شده است. اما باین‌که جهانگیر در گزارش خود درباره جشن سال ۱۰۲۲ هـ تصریح کرده که جشن دیوالی در روزی معین در ماه مهر برگزار می‌شود،^{۵۰} از گزارش دیگر او درباره جشن دیوالی سال ۱۰۲۳ هـ پیداست که این جشن دو سه شب ادامه داشته است؛^{۵۱} چنان‌که عبدالستار

۴۳. جهانگیر، ۱۵۲.

۴۴. بیرونی، تحقیق ما للهند، ۴۴۹.

۴۵. گردیزی، ۵۴۰.

۴۶. بیرونی، ۴۴۹: دنبالی.

۴۷. برگی باشد به مقدار کف دست و کوچک‌تر و بزرگ‌تر از کف نیز بشود و در ملک هندوستان با فوفل و آهک بخورند و آن را تانبول و تامول و پان نیز خوانند (میرجمال‌الدین انجوی، ذیل «تانبول»).

۴۸. فوفل/ فوفل: درختی از تیره نخل‌ها در هندوستان. جوانه انتهایی آن را چون مانند پنیر نرم است به مصرف تغذیه می‌رسانند (دهخدا، ذیل «فوفل»).

۴۹. بیرونی، ۴۴۹: الديوهرات.

۵۰. جهانگیر، ۱۳۹.

۵۱. همو، ۱۵۲.

لاهوری هم از «شب‌های دیوالی» سخن گفته است.^{۵۲} چندروزه بودن مدت جشن دیوالی که امروزه نیز چنین است،^{۵۳} با نوشته ابوریحان و گردیزی مبنی بر منحصربودن زمان این جشن به یک روز و یک شب، ناسازگار است. اما مشکل اصلی آن‌جاست که باین‌که جهانگیر مثل ابوریحان و گردیزی تصریح کرده که جشن دیوالی در ماه مهر برگزار می‌شود و در واقع زمان برگزاری سالانه این جشن را ثابت دانسته، از این جملات او که «این روز در ماه مهر که آفتاب در برج میزان است واقع می‌گردد، در روز بیست‌وهفتم ماه‌های قمری می‌باشد»،^{۵۴} می‌توان چنین دریافت که در دوره گورکانیان هند، گویا زمان این جشن نااثبات بوده است. اگرهم جشن دیوالی، بنابر گفته جهانگیر در بیست‌وهفتم ماه‌های قمری برگزار می‌شده است دانسته نیست که از چه رو عبدالستار لاهوری در گزارش خود از مجلس یکصدونوزدهم مذکور در کتاب مجالس جهانگیری در پنجم ماه رمضان به جشن دیوالی اشاره کرده است.^{۵۵}

بعید هم نیست که برگزاری جشن دیوالی بر اساس تقویم هجری قمری به سبب الزام جهانگیرشاه بوده باشد؛ خاصه که او، چنان‌که می‌دانیم، در تقویم حتی تا حد تغییر نام روزها دست می‌برد، مثلاً چهارشنبه را گم‌شنبه نام نهاد، زیرا روز چهارشنبه مصادف با ۲۹ جمادی الاولی ۱۰۲۵ هـ دختر محبوبش را از دست داد؛^{۵۶} و پنج‌شنبه را مبارک‌شنبه نام داد، چه تاریخ جلوس او بر تخت سلطنت، یعنی بیستم جمادی الثانی ۱۰۱۴ هـ، با روز پنج‌شنبه مقارن افتاده بود.^{۵۷} این احتمال هم وجود دارد که جشن‌های دیوالی در دوره اکبرشاه، چنان‌که در جهانگیرنامه آمده، مهرماه هر سال در روزی که با بیست‌وهفتم ماه قمری مقارن

۵۲. لاهوری، ۲۷۱.

۵۳. موحیدیان عطار و...، ۹۱-۹۲.

۵۴. جهانگیر، ۱۳۹.

۵۵. لاهوری، ۲۷۱.

۵۶. جهانگیر، ۱۸۵، ۲۲۰.

۵۷. همو، ۱، ۲۲۰.

می‌افتاد برگزار می‌شده. با بهره‌گیری از گزارش مجالس جهانگیری^{۵۸} هم می‌توان حدس زد که این جشن که در مهر ماه در بیست و هفتم ماه قمری برگزار می‌شده تا شب‌هایی چند به درازا می‌کشیده؛ یا این‌که گاه که ماه مهر با روزهایی از دو ماه قمری مقارن می‌افتاد، مبنای در نظر گرفتن بیست و هفتمین روز ماه قمری، دومین ماه قمری بوده که در این صورت گاه این روز با اوایل آبان مقارن می‌افتاد، چنان‌که به گزارش جهانگیرشاه، جشن دیوالی سال ۱۰۲۳ هـ در هشتم آبان برگزار شد.

در جشن دیوالی چنان‌که ابوریحان^{۵۹} و گردیزی^{۶۰} آورده‌اند، شست‌وشوی تن، داد و گرفت هدایایی از برگ درختان فوفل و تنبول که گویا علاوه بر خاصیت غذایی خواص بهداشتی و کارکرد آرایشی هم داشته‌اند، دادن صدقه، چراغانی، مهمانی دادن، آراستگی زنان و به‌طور کلی شادی کردن از عناصر برجسته بوده‌است. اما در جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری، از میان این عناصر، فقط به چراغانی اشاره شده و برجای بقیه از قماربازی یاد شده که برخی از مسلمانان هم بررغم منع شرعی مرتکب آن می‌شده‌اند. از تصریحات این گزارش‌ها پیداست که قماربازی به مهم‌ترین رکن آیینی جشن دیوالی تبدیل شده بوده‌است.

۶.۲. هُولی

واژه هولی در سنسکریت به معنای محصول نیمه‌رسیده است و در اصطلاح جشن آمدن بهار و رسیدن محصول گندم در شمال هند بوده که پیشینه آن به عصر ودا می‌رسد.^{۶۱} امروزه هولی جشنواره ملی و مذهبی بهاره است که هندوها آن را همه‌ساله در پایان زمستان و شروع فصل بهار در اواخر ماه مارس برگزار می‌کنند. هولی به جشنواره رنگ‌ها و عشق نیز معروف

۵۸. لاهوری، ۲۷۱.

۵۹. بیرونی، تحقیق ما للهند، ۴۴۹.

۶۰. گردیزی، ۵۴۰.

است.^{۶۲} در این جشن بر اساس سنتی قدیمی، اهالی هر منطقه با پاشیدن آب و روغن‌های معطر و رنگدانه‌های مخصوص و پودرهای خوشبو (معمولا قرمز) به سوی یکدیگر و نیز اجرای موسیقی به دست‌افشانی و پای‌کوبی می‌پردازند. در این آیین شاد، زن و مرد و پیر و جوان شرکت می‌کنند و باور دارند که با فرارسیدن بهار، بار دیگر روشنایی بر تاریکی و نیکی بر بدی پیروز شده است. جشن هولی نقطه مقابل جشن دیوالی است که در آغاز فصل سرما برگزار می‌گردد.^{۶۳}

جهانگیر ذیل اشاره به نظام طبقه‌بندی جامعه هندوها، از جشن هولی سخن به میان آورده و پس از اشاره به سومین گروه یا طبقه از طبقات اجتماعی هندوان افزوده است: «... هولی... به اعتقاد ایشان روز آخر سال است. این روز ماه اسفندارمذ... واقع می‌شود. در شب این روز آتش‌ها در هر کوجه‌ها و گذرها برمی‌افروزند و چون روز می‌شود تا یک پهر^{۶۴} خاکسترها بر سر و روی یکدیگر می‌افشانند و شور و غوغای عجیبی برمی‌انگیزند و بعد از آن خود را شست‌وشوی می‌داده رخت‌ها می‌پوشند و به سیر باغات و صحراها می‌روند. چون ضابطه مقرر هنود است که مرده‌های خود را می‌سوزانند، آتش-افروختن در این شب که شب آخر سال گذشته است کنایه از آن است که سال گذشته را که به منزله مرده است می‌سوزانند».^{۶۵}

این گفته جهانگیر که جشن هولی در آخرین روز اسفند برگزار می‌شده از این رو درخور توجه است که آتش‌افروزی از عناصر اصلی آن بوده است، رفتاری که می‌توانست الهام‌بخش مسلمانان در چگونگی برگزاری جشن شب برات و تبدیل آن به جشنواره آتش‌افروزی باشد.

۶۲. تاتار، ۳۶.

۶۳. همو، ۳۲.

۶۴. یک پهر روز یعنی نیم روز - نک. دهخدا، ذیل «پهر».

۶۵. جهانگیر، ۱۳۹-۱۴۰.

۶.۳. دته‌تروها

یکی دیگر از جشن‌های هندویی، که به نوشته جهانگیر «رسمی است باستانی»^{۶۶}، جشنی است موسوم به دته‌تروها که از عناصر اصلی مراسم این جشن، چراغانی بوده‌است. ذیلا عین گزارش منحصر به فرد جهانگیر درباره این جشن که در نوزدهم شهریور سال ۱۰۲۹ هجری در کشمیر برگزار شده بود، می‌آید:

«...کشمیریان، کنار دریای بهت را دو رویه چراغان کرده بودند و این رسمی است باستانی که هر سال در این تاریخ از غنی و فقیر، هرکس که خانه در کنار دریا دارد، مثل شب برات چراغان روشن می‌کند، و از برهمنان سبب آن را پرسیده شد؛ گفتند که در این تاریخ سرچشمه دریای بهت ظاهر شده و از قدیم این رسم آمده که در آن روز جشن کنند، و نام دته‌تروها است و «دته» به معنی بهت است و «تروها» سیزده را گویند. چون در تاریخ سیزدهم ماه شوال چراغان می‌کنند به این اعتقاد، دته‌تروها نامیده‌اند. بی‌تکلف خوب چراغانی شده بود. بر کشتی نشسته، سیر و تماشای کرده شد».^{۶۷}

جشن دته‌تروها، تاجایی که نویسندگان این مقاله تحقیق کرده‌اند گویا فقط در جهانگیرنامه بدان اشاراتی شده‌است و حتی مجالس جهانگیری نیز اشاره‌ای بدان ندارد. فقدان اطلاعات درباره جشن دته‌تروها در سایر منابع البته جای شگفتی دارد؛ چه جهانگیر در کتاب خود تصریح کرده که «از قدیم این رسم آمده که در آن روز جشن کنند». نیز از آن رو هم که این جشن در کنار رود بهت، که نامش در منابع فارسی‌زبان هند دوره اسلامی فراوان آمده، برگزار می‌شده، عدم اشاره به آن، حتی در قالب جملات معترضه یا استطرادی، جای پرسش جدی دارد. نکته شگفت دیگر این است که این جشن باستانی هندویان برخلاف سایر جشن‌های آنان، و همانند مناسبت‌های سال شمسی، روز ثابتی نداشته و هر ساله در ماه قمری در سیزدهم شوال برگزار می‌شده و حتی چون آن را در سیزدهمین روز

۶۶. جهانگیر، ۳۵۳.

۶۷. همانجا.

این ماه برگزار می‌کردند، در بخشی از نامش واژه «تروها» به معنای سیزده آمده‌است. در گزارش جهانگیرشاه ابهام دیگری هم هست، بدین توضیح که او تصریح کرده که «دته» به معنی بهت است و «تروها» سیزده را گویند. چون در تاریخ سیزدهم ماه سوال چراغان می‌کنند به این اعتقاد، دته‌تروها نامیده‌اند». در این جمله روشن نیست که مراد از واژه بهت چیست و از سیاق این جمله بر نمی‌آید که واژه بهت اسم ذات باشد، اما آن‌جاها که از «دریای بهت» نام برده، پیداست که آن را اسمی خاص در نظر گرفته‌است. شاید راه رفع ابهام این باشد که بگوییم در روزگار جهانگیر نام دته فراموش شده و واژه هندی بهت، به‌مثابه اسم ذات، جای آن را گرفته باشد. در این صورت باید این جمله جهانگیر را که «دته به معنی بهت است»، چنین تأویل کنیم که «مراد از دته رود بهت است»؛ خاصه که در لغتنامه دهخدا ذیل مدخل «معنی» آمده‌است: «هرچه قصد کرده شود از چیزی... مراد کلام». بر این اساس، می‌باید بهت را در این جمله اخیر منقول از جهانگیرنامه، اسم خاص دانست. مطالعات زبان‌شناختی و بررسی‌های نام‌شناسانه رود مذکور نیز این نظر را تأیید می‌کند.

نام رود بهت در بسیاری از منابع هند دوره اسلامی آمده‌است. گویا این رود را از آن‌روکه از نواحی جهیلم/ جیلیم می‌گذشته،^{۶۸} به تدریج به همین نام اخیر هم می‌خوانده‌اند؛ چنان‌که هندوشاه استرآبادی، نویسنده سده یازدهم، که درباره آن نوشته: «از کوه کشمیر جنت‌نظیر به زمین پنجاب می‌ریزد»،^{۶۹} افزوده‌است: «...آب جهیلم در این عصر به آب بهت شهرت دارد...».^{۷۰} گویا در میان نویسندگان هند دوره اسلامی، بیش از همه جهانگیر از رود بهت، ان هم با جزئیات، یاد کرده‌است.^{۷۱}

۶۸. تتوی، ۵۵۷۱/۸.

۶۹. هندوشاه استرآبادی، ۵۴/۱.

۷۰. همو، ۱۵۵/۱.

۷۱. جهانگیر، ۵۴، ۵۵.

رود بهت (همان رود جهلم) به طول حدود ۸۰۰ کیلومتر از رودهای ایالت جامو و کشمیر در شمال هند و ایالت پنجاب در پاکستان و از شاخه‌های رود سند است که از رشته‌کوه هندوکش سرچشمه می‌گیرد. یونانیان آن را Hydaspe و سپس Vehat نامیدند. در هندی نیز نام‌های Behut و Wehut می‌خوانند.^{۷۲} باری اگر این تلفظ‌های اخیر را مبنا بگیریم، بهت را باید به کسر «باء» بخوانیم؛ اما آندراج بنا بر نقل دهخدا بهت را لفظی هندی و نام قومی از برهمنان دانسته که «آن را اهل اردو بهایت نیز گویند».^{۷۳} در عین حال دهخدا بهت را به فتح «باء» (بَهِت) ضبط کرده‌است.

۴.۶. بسنت باری^{۷۴}

درباره «بسنت» در لغتنامه دهخدا، چنین آمده: «بهار هندوستان که از تحویل حَمَل (فروردین) بر برج دلو (بهمن) شروع می‌شود و هندیان و بعضی از مسلمانان شمال هند در آن روز عید می‌گیرند».

صدر و ذیل توضیح لغتنامه، چنان‌که پیداست هم‌خوانی ندارند، در آغاز، بسنت فصل بهار معنا شده، اما در انتهای جمله نام روز مشخصی دانسته شده‌است! محمد هاشم^{۷۵} بسنت را به معنای جشن، و باری را به مفهوم بهار و بهاری انگاشته و بزم بسنت باری را جشنی دانسته که در بهاران در فضای باز برگزار می‌شده‌است، اما بر اساس پژوهش‌های جدیدتر واژه بسنت در اصل از واژه سانسکریتی و سنت^{۷۶} به معنای نخستین محصول سال گرفته شده‌است. در هند باستان این جشن با نام و سنت اوتساو^{۷۷} برگزار می‌شد.^{۷۸}

۷۲. رضازاده شفارودی، ج ۱۱، مدخل «جهلم».

۷۳. دهخدا، ذیل «بَهِت».

74. Basant bari (Rogers, 2/74).

۷۵. محمد هاشم، ۵۲۵.

76. Vasant

77. Utsav

78. Naqavi, 226-227.

به هر رو جهانگیر نامه از معدود منابع دوره گورکانیان هند است که به جشن بسنت باری اشاره کرده است: «... و از اتفاقات حسنه آن که در همین روز فرخنده (در مبارک شنبه هفدهم اسفندارمزد ۱۰۲۶هـ) جشن وزن قمری و بزم بسنت باری آراستگی یافت...».^{۷۹}

پیش از جهانگیر، در سده پنجم ابوریحان بیرونی در تحقیق ما للهند و با اقتباس از او، گردیزی در زین الاخبار توضیحات دقیق تری داده اند، بر پایه این منابع «بسنت» در دهم بیساک/ بیشاک، دومین ماه از ماه های دوازده گانه هندیان، آغاز می شد. به نوشته این منابع، در روز دهم بیساک/ بیشاک برهمنان با پادشاهانشان به صحراها رفته، به نشان قربان، به مدت پنج روز آتش های عظیم می افروختند. اینان در چهار مکان و در هر مکان چهار آتش بزرگ روشن می کردند که به این ترتیب شمار توده های آتش به شانزده می رسید... به هر رو مردمان روز شانزدهم به شهر بازمی گشتند. در روز آغازین جشن، شب با روز برابر و به اصطلاح اعتدال یا استوای ربیعی پدید می شد؛ مهم ترین رفتار جشنی این مراسم آتش افروزی و مهمانی بوده است.^{۸۰}

امروزه نیز بسنت در هند در فصل بهار برگزار می شود. جشن بسنت برای هندوان، پیام آور آغاز فصل بهار است. آنان در این جشن خدای عشق، یعنی کاما^{۸۱} و معشوقه اش وسنت را پرستش می کنند و معتقدند وسنت، مهم ترین خدای بهار و شایسته احترام و بزرگداشت است. در این جشن، هندوان به خدایان خود در معابد گل هایی پیشکش می کنند یا آن گل ها را داخل حوض های آب می ریزند.^{۸۲} این آیین در میان مسلمانان نیز رایج شده بود، با این تفاوت که مسلمانان در این جشن به جای تقدیم گل به معابد هندوان، آن گل ها را به مقبره اولیای خود پیشکش می کردند.^{۸۳}

۷۹. جهانگیر، ۲۹۸.

۸۰. بیرونی، تحقیق ما للهند، ۴۴۶، ۴۴۷؛ گردیزی، ۵۳۴، ۵۳۵؛ نیز نک. دهخدا، ذیل «بید».

81. Kāmā

82. Naqavi, 226-227.

83. Ibid, 227.

۶.۵. دسهره^{۸۴}

جهانگیرشاه در مجموع پنج گزارش کوتاه درباره برگزاری جشن دسهره که در سال‌های ۱۰۱۴، ۱۰۲۲، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ هـ. برگزار شده آورده است. این جشن‌ها جز یک مورد که در شهریورماه برگزار گردید، بقیه در یکی از روزهای ماه مهر برگزار شده^{۸۵} که این خود نشان محدوده زمانی این جشن است. قدر مسلم این است که دسهره از جشن‌های ویژه هندیان بوده که جهانگیر هم به برگزاری آن علاقه پیدا کرده، چندان که حتی در سفر هم از برگزاری آن چشم‌نمی‌پوشید. اصلی‌ترین بخش این جشن این بود که اسبان و فیلان خاصه را با تزئینات فراوان از محل استقرار شاه و امیران عبور می‌دادند و موجب شگفتی و التذاذ تماشاگران می‌شدند. نیز چنین می‌نماید کسانی که بختِ دادن پیشکش به شاه را در جشن نوروز از دست داده بودند، در جشن دسهره آن حرمان را جبران و پیشکش‌هایشان را تقدیم شاه می‌کردند. شاه نیز مانند جشن جلوس و نوروز برای برخی حکم تصدی مناصب یا ارتقای مراتب صادر می‌کرد.^{۸۶}

۷. جشن‌های اسلامی

در جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری از بین جشن‌های رسمی اسلامی، فقط مراسم دو جشن مورد توجه واقع شده و گاه به تفصیل درباره آن‌ها سخن رفته است: جشن شب برات و

۸۴. جشن هندویی دسهره فقط در صفحه ۴۸ جهانگیرنامه به تصحیح محمدهاشم به خطا سهره ضبط شده که نباید با سهره که همان مراسم انداختن حلقه گل به گردن داماد در شب عروسی است و میان مسلمین رواج داشته و هندوها این رسم را از آن‌ها برگرفته‌اند، یکی گرفته شود. هندوان هم اکنون در مراسم دسهره، مجسمه‌های متعددی در ابعاد و اجناس مختلف ساخته، پس از پایان مراسم آن‌ها را می‌شکنند و در آب‌های روان می‌اندازند (کیفی، مصاحبه تلفنی، ۱۴۰۱/۶/۱۵)؛ Dasahra (Rogers, 1/82, 258, 2/38, 100-101, 176).

۸۵. جهانگیر، ۴۸، ۱۴۳، ۲۷۷، ۳۱۴، ۳۵۷.

۸۶. همو، ۳۱۴.

جشن عید قربان. البته شاید بتوان مراسمی چون عرس و جشن وزن^{۸۷} را نیز که به لحاظ ماهیت و کارکرد متأثر از تعالیم اسلامی اند، به گونه‌ای در شمار جشن‌های دینی و اسلامی قلمداد کرد.

۱.۷. برات

برات گویا مخفف کلمه عربی برات، به معنای دوری‌جستن و بری‌الذمه شدن از دین است.^{۸۸} سبب نام‌گذاری این شب به برات آن است که به عقیده دیرین مردمان، برات یا امان‌نامه آزادی از آتش دوزخ، برای بندگان که در این شب عبادت کنند، نوشته می‌شود؛ یا بندگان در این شب از آتش دوزخ بی‌زاری می‌جویند.^{۸۹} نیز شب برات، شب تعیین رزق بندگان است و به تعبیر مجازی، اسناد ارزاق آنان صادر، و به حکم الهی عمر و رزق هرکس معین می‌شود.^{۹۰} و زندگی و سرنوشت انسان‌ها تا سال آینده از سوی خدا رقم خواهد خورد.^{۹۱} عکرمه بربری، از مشاهیر تابعین، و ابن عربی (سده هفتم) شب نیمه شعبان (شب برات) را همان شب قدر دانسته‌اند؛^{۹۲} اما گروهی از مفسران عامه شب قدر را در ماه مبارک رمضان دانسته، بین آیات سوم و چهارم سوره دخان،^{۹۳} ۱۸۵ بقره^{۹۴} و آیات سوره قدر جمع کرده و قائل به مرحله‌ای از نزول قرآن در «لایله مبارکه» شده و مصداق آن را شب برات دانسته و گفته‌اند که پاره‌ای از مراحل تقدیر اعمار، تقسیم ارزاق، و تعیین حاجیان در این

۸۷. توضیح این دو جشن در ادامه خواهد آمد.

۸۸. دهخدا، ذیل «برات»؛ برهان، ۲۴۶/۱؛ احمدنگری، ۱۷۹/۳.

۸۹. بیرونی، التفهیم، ۲۵۲.

۹۰. فیروزالدین، ذیل «برات».

91. Chopra, 152.

۹۲. ابن کثیر، ۲۲۱/۴؛ آلوسی، ۱۹۱/۲۰؛ ابن عربی، ۱۱۱/۴.

۹۳. إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين (۳) فيها يفرق كل أمر حكيم (۴)

۹۴. شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ... (۱۸۵)

شب انجام می‌گیرد^{۹۵} و نام‌های دیگری نیز بر آن نهاده‌اند، مانند لیلہ مبارکہ، رحمہ، برائہ^{۹۶} شب نسخه، فرق، عرض^{۹۷}. بسیاری از اهل سنت و فرقه‌های صوفیہ به فضیلت و عظمت این شب و انجام دادن عباداتی چون تلاوت قرآن، احیا داشتن و خواندن نمازها و ادعیه و روزه فردای این شب اعتقاد دارند.^{۹۸} وعده آمرزش و اجابت دعا در شب پانزدهم شعبان و تقسیم ارزاق و تقدیر اعمار در این شب در روایات شیعه نیز آمده‌است؛ هرچند از این شب به نام شب برات کمتر یاد شده‌است، تشابه اعتقادات شیعیان و سنیان و عبادات آنان در شب پانزدهم شعبان و شب برات که در احادیثی از پیامبر، امام علی،^{۹۹} امام سجاد، امام صادق و امام رضا (علیهم السلام) در شب نیمه شعبان به روایت شیخ طوسی در مصباح المتهجد منعکس شده، درخور توجه است.^{۱۰۰}

با این‌که عموماً شب نیمه شعبان را ظاهراً به پیروی از ابوریحان بیرونی شب برات می‌دانند،^{۱۰۱} اما روزها و شب‌های دیگری نیز بدین نام خوانده شده‌اند و برخی بر این اعتقادند که نمی‌توان تنها به یک نظر اعتماد کرد.^{۱۰۲} البته از آن‌جاکه شب برات ریشه در باورهای ایران باستان دارد، نسبت‌دادن آن به شب نیمه شعبان کمی غریب می‌نماید، زیرا روزهای پنجه و جشن بزرگ فروردگان، پیش از ورود اسلام، در روزهای آبان یا اسفند برگزار می‌شد. اما پژوهشگرانی به‌سبب در نظر گرفتن سال‌های کیبسه و جابه‌جاشدن این ایام در

۹۵. ثبوت، ذیل «برات، شب».

۹۶. زمخشری، ۲۶۹/۴؛ کاشانی، ۲۷۱/۸.

۹۷. میبیدی، ۱۰۲/۹.

۹۸. ملتانی، ۱۷۴-۱۷۶؛ علوی کرمانی، ۴۰۵؛ نوربخش خراسانی، ۱۱۲-۱۱۳.

۹۹. مجلسی، ۸۱-۸۰/۱؛ امین، ۸۸-۹۱/۳، ۱۱۱-۱۱۳.

۱۰۰. طوسی، ۶۴۸/۲، ۷۹۸، ۸۲۸-۸۳۱، ۸۳۷-۸۳۸؛ امین، ۹۸/۳-۱۰۱؛ ثبوت، ذیل «برات، شب».

۱۰۱. بیرونی، آثار الباقیه، ۴۵۶؛ گردیزی، ۲۱۱؛ بحرال فوائد، ۱۶۷۱/۵؛ میبیدی، ۱۰۲/۹.

۱۰۲. رواقی، ۲۰۸.

طول سال، این اشکال را تاحدی قابل توجیه دانسته‌اند.^{۱۰۳}

به هر رو در هند دوره جهانگیر، بنابر تصریح این پادشاه گورکانی، غروب روز چهاردهم و شب پانزدهم شعبان، شب برات خوانده می‌شد. در جهانگیرنامه که گزارش چند جشن برات متعلق به سال‌های ۱۰۲۴، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ هـ آمده،^{۱۰۴} فقط رفتارهای جشنی این شب انعکاس یافته و اشاره‌ای به اعمال و مناسک عبادی آن نشده‌است. در مقابل، در حدیقه السلاطین صاعدی شیرازی که در نیمه اول سده یازدهم می‌زیست توضیح داده شده که مسلمانان در دوره عبدالله قطب‌شاه (۱۰۳۴-۱۰۸۲ هـ) از شاهان شیعه‌مذهب سلسله قطب‌شاهی که در حیدرآباد دکن در جنوب هند فرمان می‌راندند، در کنار برگزاری مجالس جشن و بزم و آتش‌بازی، برخی آداب دینی مخصوص این شب را نیز به جا می‌آوردند و با اعمالی چون غسل و ذکر صلوات و خواندن نماز و ادعیه ویژه، این شب را به عبادت می‌گذراندند.^{۱۰۵}

در مقابل، در جهانگیرنامه دو رفتار جشنی یعنی آتش‌بازی و چراغان با آب‌وتاب بسیار بازتاب داده شده‌است. چراغان کردن در این شب، چندان روایی و شهرت یافته بود که جهانگیرشاه در یادکرد از اقدام کشمیریان در چراغان کردن کنار دریای بهت بر اساس باورهای هندویی، کثرت و زیبایی آن مراسم را به چراغان شب برات مسلمانان تشبیه کرده‌است.^{۱۰۶}

از همین یک گزارش جهانگیرشاه درباره مراسم شب برات در شعبان، می‌توان به جنبه‌های غیر مذهبی و حتی ضدشریعتی این جشن اصالتاً اسلامی در دربار گورکانیان واقف شد:

۱۰۳. سیدی، ۲۵-۲۹؛ راشد محصل، ۷۶۲-۷۶۵؛ کوشکی، ذیل «شب برات».

۱۰۴. جهانگیر، ۱۷۰، ۲۱۱، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۶۸، ۳۱۰.

۱۰۵. صاعدی شیرازی، ۲۷۳-۲۷۴.

۱۰۶. جهانگیر، ۳۵۳.

«...حکم کردم که به مردم پیاله و اقسام مکئیفات به مقتضای خواهش هرکس بدهند. بسیاری پیاله اختیار نمودند. فرمودم که هرکس که پیاله بخورد به مثل منصب و حالت خود بنشیند و اقسام کباب‌ها و میوه‌ها به طریق گزک^{۱۰۷} مقرر شده که پیش هرکس بنهند... در آغاز شام بر اطراف این تال و عمارات، فانوس‌ها و چراغ‌ها روشن ساخته، چراغانی^{۱۰۸} دست به هم داد که تا این رسم را معمول ساخته‌اند شاید در هیچ جای، مثل آن چراغان نشده باشد...^{۱۰۹} و پیاله‌خواران زیاده از حوصله طاقت پیاله‌ها تناول نمودند».^{۱۱۰}

درواقع لیلۃ البرات در دوره جهانگیر و در پایتخت او صرفاً دست‌مایه یا فرصتی بود برای شادمانگی و خوشگذرانی و شکم‌چرانی؛ از این‌رو نه تنها در جهانگیرنامه اشاره‌ای به مناسک عبادی و تکریم این شب نشده، بلکه حتی از پیاله‌پیمایی و پذیرایی از مردمان با انواع مکئیفات! تصریح شده‌است. این بدین معناست که لیلۃ البرات دیگر صبغه مذهبی نداشت و در عمل به صورت رفتار جشنی غیرمذهبی درآمده بوده‌است؛ درحالی که چنان‌که گذشت، در میان اهل سنت به‌ویژه نحله‌های صوفیانه سنی، شب برات، در آغاز کارکرد عبادی داشت و شیعیان جنوب هند هم در دوره قطب‌شاهیان شب برات را به رازونیز و عبادت می‌گذراندند.

از گزارش‌های جهانگیر هم برمی‌آید که گاه چراغان و آتش‌بازی‌های شب برات تا پایان هفته، یعنی شب جمعه تمدید می‌شد. این خود نشان دیگری است از این‌که جشن برات کارکرد غیردینی یافته و از همین‌رو از محدوده زمانی خاص خود درگذشته بوده‌است، چه جشن‌ها و عموماً مناسک مذهبی موقوف به زمان معینی‌اند. گذشته از این، گاه شکوه جشن دوچندان می‌شد و بر تشریفات آن می‌افزودند. این حالت در صورتی پیش می‌آمد که

۱۰۷. به طریق گزک: به نوبت. نیز گزک به معنای هرچیزی است که برای تغییر ذائقه خورند (دهخدا، ذیل «گزک»).

۱۰۸. چراغانی در این عبارت اسم نکره و «ی» پایانی‌اش نشان نکره است.

۱۰۹. در متن: شده باشد!

۱۱۰. جهانگیر، ۲۱۹-۲۲۰.

دو مناسبت مقارن می‌افتاد، مانند جشن برات سال ۱۰۲۶هـ که با سال‌روز جشن جلوس جهانگیر مقارن افتاده بود.

شاید بتوان مراسم آتش‌افروزی گسترده در شب برات را از یک سو متأثر از آیین الهی اکبر بدانیم که در واقع آمیزه‌ای از برخی از آموزه‌های هندویسم، اسلام، مسیحیت، جینیسم و به‌ویژه زرتشتی بود. به نوشته بداؤنی برخی از مناسک زرتشتیان خاصه تحت تأثیر تبلیغات زرتشتیانی که از شهر نوساری از ولایت گجرات به آگره آمده بودند، در هندوستان رواج یافت.^{۱۱۱} این گفته بداؤنی گواه قابل‌توجهی است برای تقویت این مدعا که مراسم آتش-افروزی و آتش‌بازی و چراغان در هندوستان ریشه‌های اجتماعی غیراسلامی دارد. از سوی دیگر این حدس هم محتمل است که آتش‌افروزی از مناسک جشن‌های هندویی مثل دیوالی و هولی و دته‌تروها به میان مسلمانان راه یافته باشد.^{۱۱۲}

۲.۷. عید قربان

از جشن عید قربان که در هند «بکرعید»^{۱۱۳} خوانده می‌شود، در جهانگیرنامه و مجالس جهانگیری به اختصار یاد شده‌است. نخستین یادکرد از عید قربان در جهانگیرنامه به ذی‌حجه ۱۰۱۹هـ بازمی‌گردد:

«... روز پنجشنبه دهم ذی‌حجه (۱۰۱۹هـ) عید قربان شد. چون در روز مذکور منع است که جاندار کشته نشود در روز جمعه فرمودم که حیوانات قربانی را قربان ساختند سه گوسفند را به دست خود قربان کرده به شکار سوار شدم...»^{۱۱۴}

همین واقعه در مجالس جهانگیری البته از زاویه دید سوم‌شخص مفرد بازگو

شده‌است:

۱۱۱. بداؤنی، ۱۸۱/۲.

112. Naqavi, 243-244; Murdoch, 66-67.

113. Chopra, 157.

۱۱۴. جهانگیر، ۱۰۸.

«... به تاریخ یازدهم ذی الحجه روز جمعه هزار و نوزده... شتران و گوسفندان برای قربانی حاضر ساخته بودند. سه گوسفند را به دست مقدس خویش قربان کردند. نقیب‌خان نزدیک ایستاده، دعا می‌خواند و خود نیز در خواندن دعا به او رفاقت فرمودند. کمترین مریدان دست به دعا برداشته از پس سر آن سرور عالم این دعا می‌خواند: بسم الله والله اکبر بار خدایا این فدای پادشاه عادل است. گوشت و پوست و خون و چشم و گوش و پای و دست و سر و زبان و دیگر عضوهای آن صدقه آن حضرت باد! خدایا قبول کن همچنان که از خلیل خویش ابراهیم قبول کردی، آمین».^{۱۱۵}

جهانگیرشاه از جشن قربان سال‌های ۱۰۲۵ و ۱۰۲۶ هجری نیز یاد کرده است.^{۱۱۶} از گزارش‌های مرتبط با عید قربان دانسته می‌شود که در برگزاری این عید، مناسک اسلامی غلبه داشت و این مناسک در عید قربان برخلاف جشن برات به حاشیه رانده نشده بود. از گزارش‌های این هر دو کتاب پیداست که در روز عید قربان در قلمرو گورکانیان کشتن جانداران، تحت تأثیر باورهای هندوها، ممنوع بوده و از همین رو قربان کردن گوسفند و گاو و... چنانکه در مجالس جهانگیری تصریح شده به روز یازدهم ذی الحجه احاله می‌شد. اهتمام شاه به این که خود به دست خویش قربانی را ذبح کند، و نیز خواندن دعای ویژه هنگام قربان کردن و سپس اطعام نیازمندان، همه، نشان باقی ماندن صبغه دینی این عید است. نکته درخور توجه دعایی است که هنگام قربان کردن، عبدالستار لاهوری می‌خواند. از سیاق گزارش او پیداست که او این دعا را به فارسی می‌خواند؛ آن چه او از دعاخوانی اش نقل کرده، برخلاف آنچه ممکن است تصور شود، ترجمه فارسی دعای عربی نبوده؛ زیرا در این دعا «بسم الله» و «الله اکبر» به عربی نقل شده و باقی دعا به فارسی است و اگر بقیه هم عربی می‌بود در مجالس جهانگیری مانند جملات آغازین دعا عینا به عربی نقل می‌شد.

۱۱۵. لاهوری، ۱۶۰.

۱۱۶. جهانگیر، ۱۹۶، ۲۳۴.

۸. جشن‌های بزرگداشت مردگان (عُرس یا جشن یادبود)

آیین عرس در هندوستان سالگرد وفات یا میلاد اولیا و صوفیان، همراه با برنامه‌های شاد چون موسیقی، قوالی، آواز، سرودخوانی و رقص برگزار می‌شده است.^{۱۱۷} این مراسم که به نوشته جهانگیر، گاه يك هفته می‌کشید^{۱۱۸} و امروزه گاه سه یا حتی پنج روز به طول می‌کشد، حتی در سال‌گشت مرگ بزرگان از آن‌جا که یادآور وصال آنان بوده، صورت جشنی به خود می‌گرفته است.^{۱۱۹}

جهانگیر که بر روی هم از شش مراسم عرس یاد کرده، در اولین یادکردش درباره ماهیت این مراسم نوشته است:

«... در این روز (در مرداد ۱۰۲۲هـ) به‌حسب اتفاق عرس حضرت عرش‌آشیا^{۱۲۰} واقع شد و عرس قاعده‌ای است که در هندوستان معمول است، در هر سال در روز فوت مرد عزیز، خود طعام‌ها و حلواها و اقسام خوشبویی‌ها به اندازه حالت و قدرت خود ترتیب داده علما و صلحا و سایر مردم جمع می‌شوند... در این روز بابا خرم^{۱۲۱} را فرستادم که به روضه متبرکه ایشان رفته این مجلس را منعقد سازد. دوهزار روپیه به دو کس از بنده‌های معتبر داده شد که به فقرا و ارباب احتیاج تقسیم نمایند».^{۱۲۲}

باین‌که جهانگیر عرس را مراسمی عام دانسته که در هندوستان در سالروز درگذشت «مرد عزیز خود»^{۱۲۳} ترتیب می‌داده‌اند، در گزارش‌های او و نیز عبدالستار لاهوری فقط آیین‌های عرس پدر جهانگیر، اکبرشاه، و صوفیان و بزرگان طریقت منعکس شده است. از

۱۱۷. یوسف حسین، ۶۱.

۱۱۸. جهانگیر، ۱۴۰.

۱۱۹. جعفریان، ۵۹۸.

۱۲۰. یعنی اکبرشاه

۱۲۱. فرزند جهانگیرشاه.

۱۲۲. جهانگیر، ۱۴۰.

۱۲۳. همانجا.

اشارات عبدالستار لاهوری به عرس قمری اکبرشاه، می‌توان احتمال داد که به همین قیاس عرس شمسی هم، در سالگرد درگذشت شاه، برگزار می‌شده‌است. از مجموع این گزارش‌ها برمی‌آید که علاوه بر چراغان و روشن‌کردن فانوس‌های فراوان و نیز وجد و حال اهل مجلس، خیرات کردن و دادن صدقات جهت شادی ارواح درگذشتگان از مهم‌ترین ارکان این مراسم جشن‌گونه بوده‌است. چند نفر از صاحب‌منصبان به فرمان شاه مأمور می‌شدند این صدقات را به‌دست مستحقانی که شاه مشخص می‌کرد برسانند.^{۱۲۴}

۹. جشن‌های درباری (جشن وزن یا جشن تولد یا جشن صدقه)

یکی از جشن‌های منحصربه‌فرد درباری در هند اسلامی، که از دوره اکبرشاه آغاز شد و در دوره جهانگیرشاه بسیار اهمیت یافت، جشن وزن است؛ بدین قرار که سالی دو بار، یک بار در سالروز تولد شاه برپایه تقویم هجری قمری و یک بار هم براساس تقویم هجری شمسی، شاه خود را با اشیای قیمتی وزن می‌کرد و به میزان وزن خود، صدقات و خیرات میان نیازمندان تقسیم می‌کرد.^{۱۲۵}

چنان‌که در جهانگیرنامه تصریح شده، جهانگیر در ۱۷ ربیع‌الاول ۹۷۷ هـ مقارن با ۱۸ شهریور ۹۴۸ ش به دنیا آمد.^{۱۲۶} اما جشن وزن شمسی او دقیقاً در روز ۱۸ شهریور برگزار نمی‌شده؛ از میان ۱۱ جشن وزن شمسی جهانگیرشاه که تاریخ دقیق آن‌ها در جهانگیرنامه ذکر شده، سه جشن در ۲۱ شهریور^{۱۲۷}، سه جشن در ۲۲ شهریور^{۱۲۸}، دو جشن در روز ۲۴ شهریور^{۱۲۹} و سه جشن دیگر در تاریخ‌های ۱۳۰۱۹، ۱۳۱۲۰ و ۱۳۲۲۶ شهریور برگزار گردید. از

۱۲۴. جهانگیر، ۲۴۳-۲۴۱، ۲۶۱، ۲۷۰، ۳۰۸؛ لاهوری، ۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۵، ۲۴۸، ۲۶۱.

۱۲۵. جهانگیر، ۴۶، ۷۳، ۱۸۸.

۱۲۶. همو، ۱.

۱۲۷. همو، ۴۵، ۲۷۳، ۳۹۶.

۱۲۸. همو، ۱۳۰، ۳۸۱، ۴۲۳.

۱۲۹. همو، ۱۷۰، ۳۱۳.

میان ۱۴ جشن وزن قمری نیز که ذکرشان در جهانگیرنامه آمده، ۸ جشن بدون تاریخ دقیق است،^{۱۳۳} و ۶ جشن دیگر هر کدام تاریخی جز ۱۷ ربیع الاول به قرار زیر دارند: ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۵ و ۲۶ ربیع الاول.^{۱۳۴} این که این جشن‌ها دقیقا نه در ۱۸ شهریور یا ۱۷ ربیع الاول بلکه یک یا چند روز بعد یا قبل از این زمان‌های معین برگزار می‌شده، گویا تابع برخی از عوامل مثلا اعتقاد به مبارکی یا نحوست برخی از ایام بوده باشد.

اجرای این جشن در دوره جهانگیرشاه چنین بوده که پس از آراسته شدن محل برگزاری جشن، شاه بر ترازویی بزرگ می‌نشست؛^{۱۳۵} سپس دو مرد سالخورده هرکدام یکی از دو آویزه یا بند ترازو را که به دسته آن متصل بود، به دست گرفته، دعا می‌خواندند. آن‌گاه در کفه دیگر ترازو چندان طلا یا نقره می‌گذاشتند تا وزن طلا هم‌سنگ شاه شود. گاه نیز فلزات قیمتی دیگر و برخی وقت‌ها حبوبات را هم‌سنگ وزن سلطان می‌کرده‌اند. هرگاه هم که شاه به هر سببی قصد دادودشش افزون‌تر داشت، به جای طلا و فلزات، انواع مواد معطر و خوشبوکننده و پارچه‌های ابریشمین و برخی مکئیفات در کفه ترازو می‌نهادند. در اولین جشن وزن شمسی که در نخستین سالروز تولد جهانگیرشاه برگزار گردید و گویا یکی از مجلل‌ترین جشن‌های وزن در سرتاسر دوره بیست‌وسه‌ساله سلطنت جهانگیر بوده، دوازده بار و هر بار شاه را با چیزهای متفاوتی وزن کردند. در پایان، به فرمان سلطان، زر و سیم و کالاهای هم-

۱۳۰. جهانگیر، ۳۵۳.

۱۳۱. همو، ۱۴۱.

۱۳۲. همو، ۱۸۸.

۱۳۳. همو، ۱۶۳، ۱۸۱، ۲۹۸، ۳۳۷، ۳۶۷، ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۲۹.

۱۳۴. همو، ۶۴-۶۵، ۸۹، ۱۳۶، ۲۱۲، ۲۵۴، ۳۶۹.

۱۳۵. چوپرا (۱۳۱) از توصیف سرتوماس راو که در جشن وزن جهانگیرشاه حضور داشت یاد کرده، می‌نویسد قلاب‌های ترازو از جنس طلا و مزین به یاقوت و مروارید است و پادشاه با لباسی گران‌بها و کمیاب‌ترین مرواریدها در یک طرف ترازو نشسته است.

وزن خود را به تحویل داران می‌سپرد تا به دست نیازمندان برسانند.^{۱۳۶} در جشن وزن شمسی سال ۱۰۲۵ هـ نیز جهانگیرشاه دوازده بار خود را وزن کرد: «وزن اول شش هزار و پانصد و چهارده تولچه^{۱۳۷} طلا بوده و تا دوازده وزن، هر وزن به یک جنسی می‌شود، چنانچه^{۱۳۸} وزن دوم به سیماب و وزن سیوم به ابریشم و وزن چهارم اقسام عطریات از عنبر، مشک تا صندل^{۱۳۹} و عود و بان^{۱۴۰}، و به همین روش تا دوازده وزن». در آن سال به شمار عمر شاه، بز، گوسفند و مرغ برای توزیع میان فقرا و درویشان اختصاص دادند.^{۱۴۱}

به خرمی چنین روزی، پادشاه مانند جشن جلوس و نوروز، احکام انتصاب و ارتقای رتبت اشخاص را صادر می‌کرد و به میهمانان خلعت و پیشکش می‌داد و پیشکش‌های بزرگان را می‌پذیرفت.^{۱۴۲} جهانگیرشاه ضمن ستایش از اهتمام همسرش نورجهان بیگم در برگزاری همه جشن‌های وزن شمسی و قمری، به‌ویژه از جشن وزن شمسی سال ۱۰۳۰ شمسی با عظمت و بزرگی یاد کرده و افزوده است که همسرش در آراستن مجلس و ترتیب بزم، نهایت توجه به کار برد و در این مراسم به جمعی از درباریان و نیز مزاج‌دانان یا اطبا خلعت و کمر و شمشیر مرصع و اسب و فیل و خوان‌های زر بخشیده شد و بعد از فراغ از وزن، خوان‌های جواهر و زر نثار نیازمندان شد و در آخر مجلس پیشکش‌هایی از جواهر و مرصع‌آلات و اقمشه و اقسام نفایس به شاه داده شد.^{۱۴۳}

جشن وزن قمری یا شمسی، فقط مختص شاه نبود و علاوه بر شاه، در سال‌روز تولد

۱۳۶. جهانگیر، ۴۵-۴۶.

۱۳۷. هر تولچه معادل دوونیم مثقال بود (دهخدا، ذیل «تولچه»).

۱۳۸. به معنای چنان‌که.

۱۳۹. صندل: معرب چندن، چوب خوشبو(دهخدا، ذیل «صندل»).

۱۴۰. بان: بید مشک (دهخدا، ذیل «بان»).

۱۴۱. جهانگیر، ۱۸۸.

۱۴۲. همو، ۴۶، ۲۵۵، ۳۵۴، ۳۶۷، ۳۸۶، ۴۰۲.

۱۴۳. همو، ۳۸۱.

همسر و فرزندان جهانگیرشاه نیز با حضور شاه این جشن با شکوه تمام برگزار می‌شد.^{۱۴۴} جهانگیر یک بار حتی در سالروز تولد قمری پدرش اکبرشاه نیز جشن وزن گرفت و مقرر داشت «قیمت مجموع اجناس را که (پدرش) در سال شمسی و قمری خود را بدان وزن می‌فرمودند، حساب نمایند و آنچه شود آن مبلغ را به شهرهای کلان قلمرو فرستاده، به جهت ترویج روح مطرح^{۱۴۵} منور آن حضرت به ارباب احتیاج و فقرا تقسیم نمایند».^{۱۴۶} باری جشن وزن چندان اهمیت داشت که چنان‌که در گزارش از جشن وزن شمسی سال ۱۰۲۷ هـ و جشن وزن قمری سال ۱۰۲۸ هـ آمده، حتی در سفرهای شاه هم از برگزاری آن غفلت نمی‌شده است.^{۱۴۷} در واقع این اعتقاد شاه که این جشن و دادن زر و سیم وزن شده به نیازمندان را صدقه‌ای برای دوام سلامت و سلطنت خویش می‌دانست، اقتضا می‌کرد که در سفر و حضر بدین رسم نیکو ملتزم بماند.

۱۰. نتیجه

در دوره جهانگیرشاه گورکانی، انواع جشن‌های مذهبی مثل عید قربان و جشن شب برات و مراسم عرس یا بزرگداشت شادمانه اولیا و بزرگان درگذشته و جشن وزن شمسی و قمری که به جشن تولد شباهت داشت و فرصت و مناسبتی بود برای دستگیری از بینوایان و کمک به

۱۴۴. جهانگیر، ۱۷۴، ۲۹۴.

۱۴۵. «ترویج روح مطرح» عینا در متن آمده، اما گویا ترویج روح درست باشد، به معنای خوش و شاد کردن روان (نک. دهخدا، ذیل «ترویج»). اما در این ترکیب، مفهوم «مطرح» دانسته نیست، اگر مطرح خوانده شود، خلاف سیاق عبارت است، چه «مطرح» اسم است و برخلاف «منور» صفت نیست، در حالی که این ترکیب وصفی است و محتاج صفت. مطرح هم که هم‌وزن منور است، دلالت‌های معنایی اش منفی است، مانند دورافکنده شده، ناستوار در خلقت و نامعتابه (نک. دهخدا، ذیل «مطرح»)، و این معانی با غرض گوینده که در مقام ستایش روح پدرش است، سازگار نیست.

۱۴۶. جهانگیر، ۷۳.

۱۴۷. همو، ۴۸، ۲۹۴، ۳۲۷.

نیازمندان، در کنار جشن‌های بومی هندیان مثل دیوالی و هولی و دته‌تروها و نیز جشن ایرانی نوروز، با تشریفات و شکوه هرچه تمام‌تر برگزار می‌شد. در جشن‌های هندی و ایرانی، آتش‌افروختن و چراغان‌کردن از عناصر اصلی رفتارهای جشنی بود. این رفتار که سابقه دراز در میان ایرانیان دارد گویا از دیرباز به میان هندیان راه یافته بوده و در هر صورت در دوره اسلامی تأثیر خود را به قوت بر رفتارهای جشنی مسلمانان نهاد. این تأثیرات گاه چندان بود که جشن‌هایی مثل شب برات به یکباره صبغه دینی خود را از دست داده بود و به سطح جشنی محض شادنوشی و خوشگذرانی تقلیل یافته بود؛ چنان‌که مراسم عرس هم که در سالگرد وفات اولیا برگزار می‌شد، بیشتر به مجالس جشن می‌مانست تا عزا. حتی جشن عید اضحی هم که مهم‌ترین رکن آن، قربان کردن بود گویا تحت تأثیر تسامحات آیین اکبری بدین صورت درآمده بود که یک روز پس از عید قربان، حیوانات را برای قربانی ذبح می‌کردند. از میان جشن‌های هندی، جشن دته‌تروها که گویا فقط در جهانگیرنامه بدان اشاره شده، اطلاع چندان از آن در دست نیست و این ابهام هم درباره آن باقی است که چرا زمان برگزاری آن هر ساله در یکی از ایام ماه قمری یعنی سیزدهم شوال برگزار می‌شده است. وجود موسیقی و رقص و آواز در رفتارهای جشنی مسلمانان نیز متأثر از جشن‌های هندویی بوده و حاصل رواداری‌های شاهان گورکانی به‌ویژه اکبرشاه و جهانگیرشاه بوده است.

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابن عربی، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام محیی الدین ابن العربی، جمع و تدوین: محمود محمود الغراب، دمشق، ۱۴۱۰ هـ.

ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.

احمد، نظام الدین، طبقات اکبری، به تصحیح و تنزیح بی.دی.ام.انی.سی.اس.کلکتہ، ایشیاتیک سوسائٹی، بنگال، ۱۹۲۷-۱۹۳۵ م.

احمدنگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون یا دستور العلماء، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۵ م.

اصغر، آفتاب، تاریخ نویسی در هند و پاکستان، لاهور، خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴ ش.

امین، سیدحسن و اکبر ثبوت، «پادری»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

امین، محسن، مفتاح الجنات فی الأدعیه و الأعمال و الصلوات و الزیارات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا.

آزند، یعقوب، «تیمور گورکان»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلام. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.

بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، ترجمه عبدالرحیم خان خانان، چاپ میرزامحمد ملک الکتاب، بمبئی، ۱۳۰۸ ق.

باسورث، سلسله های اسلامی جدید، راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره ای، تهران مرکز باستان شناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱ ش.

بحر الفوائد (دایرةالمعارف) شامل کلام و تصوف و فقه و سیاست از متون فارسی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۵ ش.

بداؤنی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، تصحیح توفیق سبحانی و مولوی احمدصاحب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد، التفهیم لأوائل صناعهالتنجیم، به کوشش جلال الدین همای،

- تهران، بابک، ۱۳۶۲ش.
- همو، تحقیق ما للهند، تصحیح احمد آرام، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳هـ.
- تاتار، محمدرضا، «بررسی تطبیقی نوروز در ایران و هند»، چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، شماره ۲۲، فروردین ۱۳۸۵ش.
- تتوی، قاضی احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- جعفریان، رسول، «همایش انجمن جوامع فارسی زبان حیدرآباد و زیارت مدرسه مسجد خواجه محمود گاوان»، بخارا، شماره ۸۶، فروردین اردیبهشت ۱۳۹۱ش.
- جمال‌الدین انجوی، حسین بن حسن، فرهنگ جهانگیری، تصحیح رحیم عقیقی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۱ش.
- جهانگیر، جهانگیرنامه یا توزک جهانگیری، به کوشش محمد هاشم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹ش.
- جهانی، روشنگر، «اکبرشاه گورکانی و مدارای دینی»، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، تهران، ۱۳۹۱ش.
- همو، «صلح کل اکبری در پایان هزاره اول اسلامی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
- خان زمان خان، غلامحسین، تاریخ آصفجاهیان (گلزار آصفیه)، به اهتمام مهدی توسلی، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۷ش.
- خواندمیر، حبیب‌السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاکی، تهران، ۱۳۵۳ش.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۹ش.
- راشد محصل، محمدتقی، «برات، براتی»، ماهنامه فروهر، تهران، شماره ۸-۹، ۱۳۶۲ش.
- رضازاده سفارودی، معصومه، «جهلم»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۱، تهران، ۱۳۸۶ش.
- رواقی، علی، شب چک، نامه مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش.
- روملو، حسن، احسن‌التواریخ، تصحیح چارلس نارمن سیدن، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۴۷ش.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت دارالکتب العربی، ۱۴۰۷هـ.
- سبحانی، توفیق، نگاهی به تاریخ ادب فارسی در هند، تهران، انتشارات دبیرخانه شورای گسترش زبان

و ادبیات فارسی، ۱۳۷۷ ش.

سجادی، صادق، دولت‌ها و سلسله‌های حاکم بر قلمرو اسلام، تهران، کتاب رایزن، ۱۳۹۴ ش.
سهیلی خوانساری، احمد، «مرقع گلشن، تحلیلی از یک سند تاریخی»، ماهنامه هنر و مردم، دوره ۷،
ش ۷۳، آبان ۱۳۴۷ ش.

سید حسین‌زاده، هدی، «جهانگیر پادشاه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸، زیر نظر کاظم
موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

سیدی، مهدی، چراغ برات خراسان، فروردگان باستان، مشهد، پاژ، ۱۳۷۴ ش.

شیمیل، آنه ماری، در قلمروی خانان مغول، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
صاعدی شیرازی، میرزا نظام‌الدین احمد، حدیقه‌السلطنین قطبشاهی، به تصحیح و تحشیه سیدعلی
اصغر بلگرامی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۱ م.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، مصباح‌المتهدج، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ه.
علامی، ابوالفضل، اکبرنامه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات
فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

علوی کرمانی، محمد، سیرالاولیاء، اسلام آباد، ۱۳۹۸ ه.

فرهنگ، میرمحمدصدیق، «لودی‌ها و پشتون‌ها»، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم، مؤسسه
اسماعیلیان، ۱۳۷۴ ش.

فیروزالدین، فیروزاللغات اردو جامع، لاهور، بی‌تا.

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، منهج‌الصادقین، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی اسلامیة،
۱۳۴۰ ش.

کوشکی، زینب، دانشنامه فرهنگ مردم ایران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۵، تهران، مرکز
دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۷ ش.

کیفی، سیدنقی عباس، مدرس زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیهار هند، مصاحبه تلفنی یکی از
نویسندگان مقاله: حسین توکلی مقدم، ۱۴۰۱/۶/۱۵.

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، زین‌الأخبار، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب،
۱۳۶۳ ش.

لاهوری، عبدالستار، مجالس جهانگیری از ۲۴ رجب ۱۰۱۷ تا ۱۹ رمضان ۱۰۲۰ ه، تصحیح، مقدمه
و تعلیقات عارف نوشاهی و معین نظامی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، زاد المعاد، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۴۰۳ هـ.
معمدخان بخشی، اقبال‌نامه، به تصحیح مولوی عبدالحی و مولوی احمدعلی صاحبان، کلکته، کالج
پریس، ۱۸۶۵ م.

ملتان، بهاء‌الدین زکریا، الاوارد، اسلام آباد، ۱۳۹۸ هـ.

موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، درسنامه ادیان شرقی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶ ش.
موسی پور بشلی، ابراهیم و باسط، محمدابراهیم، تاریخ اجتماعی-دانش، روش، آموزش، تهران
سمت، ۱۳۹۴ ش.

میدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عُده الابرار، چاپ علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر،
۱۳۶۱ ش.

نوربخش خراسانی، محمد بن محمد، الفقه الاحوط، کراچی، سکر دو، ۲۰۰۴ م.
نوروزی، جمشید، جشن نوروز در دربار تیموریان هند، مطالعات تاریخ اسلام، سال اول، ش ۴، بهار
۱۳۸۹ ش.

هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم، تاریخ فرشته، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آستان و
مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.

یوسف، حسین، منتخب وقائع دکن: سنه ۱۰۷۱ تا ۱۰۸۱، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۳ م.

Athar Ali, M, *Mughal India*, Oxford University Press, New Delhi, 2006.

Chopra, Pran Nath, *Some Aspects of Society and Culture during the Mughal Age (1526-1707)*, Panjab University.

Mukhia, Harbans, *the Mughals of India*, Blackwell Publishing, New Delhi, 2004.

Murdoch, John, *Hindu and Muhammadan Festival: Compiled from Wilson, Wikins, Crooke, sell, Hughes and other Writers*, Asian Educational Services, New Delhi and Madras, 1991.

Naqavi, Sadiq, *Muslim Religious Institution and Their Role under the Qutbshahs*, bab-ul-Ilm society, Heydarabad, 1993.

Norman, John, Hollister, *The Shi e of India*, London, Luzac Company, 1953.

Rogers, Alexander, *The Tuzuk-I-Jahangiri or Memoirs of Jahangir*, Edited By Henry Reveridge, Low Price Publications, Delhi, 2006.

واکنش ایرانیان به ورود و رواج «عینک»: مطالعه‌ای بر پایه نامه‌های

دوستانه دوره صفویه^۱

سارا زبان فهم نصیری^۲

دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران

حسن الهیاری

استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران

چکیده

یکی از مهم‌ترین اختراعات اروپاییان که در دوره صفویه با اقبال فراوان روبه‌رو شد عینک بود. ورود و رواج استفاده از عینک واکنش‌های بسیاری را از سوی مردم به همراه داشت. به‌رغم سکوت منابع رسمی، می‌توان این واکنش‌ها را در منابع غیررسمی از جمله دیوان‌های شعر، شهرآشوب‌ها و به‌ویژه نامه‌های دوستانه (اخوانیات) مشاهده و پی‌جویی کرد. این پژوهش می‌کوشد با بهره‌گیری از نامه‌های اخوانی عصر صفوی واکنش ایرانیان به پدیده عینک در این دوره و علل این واکنش‌ها را بررسی نماید. واکنش‌ها به پدیده عینک در این دوره نخست کنجکاوانه و سپس تمایل شدید به تملک آن و حتی چشم‌وهم‌چشمی بوده و موضوع نیاز واقعی یا تجویز چشم‌پزشک چندان مطرح نبوده‌است. اشتیاق جالب‌توجه ایرانیان به استفاده از عینک نیز تحت تأثیر عادات و خلق‌وخو، ویژگی‌های فرهنگی و اعتقادی، اشعار شاعران و تحولات و شرایط نوظهور جامعه آن روزگار بوده‌است. حضور اروپاییان در بسیاری از شهرها و استفاده آنان از ابزار و اختراعات جدید و نقش سفرای سیاسی، تجار و روحانیون در ترویج عینک نیز انکارناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ عینک در ایران، اختراعات اروپایی در ایران، نامه‌های دوستانه دوره صفویه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): saranasiri441@gmail.com

مقدمه

در دوره صفویه روابط ایران با اروپا وارد مرحله جدیدی شد. در این دوره بسیاری از سیاحان، بازرگانان، سفیران و مبلغان مذهبی از اروپا وارد ایران شدند و زمینه آشنایی ایرانیان با غرب و تحولات پیش‌آمده در حوزه اختراع ابزارهای نوین و فنون جدید را فراهم کردند. بسیاری چون شاه‌عباس اول، محمدبیگ وزیر شاه‌عباس دوم و شاه قلی بیگ اعتمادالدوله وزیر شاه سلطان حسین به‌وضوح بر برتری تکنیکی اروپاییان بر ایرانیان اذعان می‌کردند و بسیاری از سیاستمداران ایرانی نیز در عمل سعی می‌کردند از کارشناسان اروپایی استفاده کنند.^۳ افزون بر سیاستمداران واکنش مردم نیز به این پدیده‌های نو غالباً به شکل علاقه و اشتیاق فراوان توصیف شده‌است؛^۴ اگرچه این برخورد برای همه یکسان نبود و مثلاً شاردن درجایی این برخورد را از سر بی‌میلی و در جای دیگر با اشتیاق فراوان می‌داند.^۵ او همچنین به این نکته اذعان دارد که ایرانیان اگر هم اشتیاقی به این صناعات و اختراعات نشان می‌دهند تنها به‌قصد تملک آن‌هاست و دوست دارند به‌جای آموزش صنایع و ساخت کالاها، آن مصنوعات را خریداری کنند.^۶

اگرچه در برخی منابع دوره قاجاریه و پس‌از آن درباره استفاده از عینک توسط برخی اشخاص سخن رفته^۷ اما اطلاعات درباره استفاده از عینک پیش‌از این دوره بسیار ناچیز و در حد اشاره به نام برخی اشخاص یا استفاده از آن در شعر شاعران است. در این مقاله تلاش خواهد شد که با تکیه بر نامه‌های اخوانی قرن یازدهم هجری چگونگی ورود عینک به جامعه

۳. صادقی، ۱۵۰.

۴. اشتیاق ایرانیان به ابزار و فنون فرنگی مانند نقاشی فرنگی، می‌پرتکال، صنعت قالب‌زنی (چاپ)، تیغ فرنگ، عینک و... در اشعار شاعران این دوره به‌وفور منعکس شده‌است (نک. همو، ۶۵-۸۱).

۵. شاردن، ۲۹۴-۲۹۶.

۶. معتمدی، ۳۹.

۷. ازجمله این آثار می‌توان به مرآت الوقایع مظفری، سفرنامه سدیدالسلطنه، ضیاء العیون ترجمه میرزاعلی اکبر همدانی، روزنامه خاطرات بصیر الملک شیبانی، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه اشاره نمود.

ایرانی عصر صفوی و اشخاص مرتبط و متصدی در تهیه و توزیع آن، نحوه مواجهه اجتماع با این پدیده جدید و دلایل و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی شکل‌گرفته پیرامون استفاده از آن تبیین گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که واکنش ایرانیان به پدیده عینک در دوره صفویه چه بود و این واکنش تحت تأثیر چه عواملی قرار داشت؟

پیش از این دو پژوهش در این زمینه صورت گرفته است: یکی کتاب تاریخ عینک و عینک‌سازی در ایران و جهان (۱۳۸۶) نوشته جعفر انصاری نکو و هانیه ناجی اصفهانی که بیشتر به جنبه‌های علمی تاریخچه ساخت عینک و سازندگان آن پرداخته است. دیگری مقاله «بازیابی عینک از متون سده‌های نهم تا دوازدهم» (۱۳۹۴) از فرزام حقیقی است که به واکاوی موضوع عینک در ادبیات و شعر شاعران پرداخته است و به جنبه‌های تاریخی و اجتماعی این موضوع توجهی نشده است.

پیشینه عینک در ادبیات و تاریخ ایران

سابقه استفاده از عینک و پیدایش آن به درستی روشن نیست اما استعمال شیشه و عدسی برای خواندن به گذشته‌های دور می‌رسد. بعضی اصل آن را از چین می‌دانند؛^۸ البته استفاده از آن به شکل امروزی نبوده است، بلکه شیشه محدبی را روی صفحه می‌گذاشتند تا کلمات درشت‌تر دیده شود. اختراع عینک در اروپا نیز به حدود سال‌های (۱۲۶۸ تا ۱۳۰۰م) در ایتالیا برمی‌گردد.^۹

در ایران نیز سابقه آشنایی با عینک البته به صورت عدسی‌های اولیه وجود داشت.^{۱۰} اگر تعبیر حافظ شیرازی از «دو آینه» را به عنوان عینک در شعر:

۸. مصاحب، ۱۷۹۵.

۹. انصاری نکو و ناجی اصفهانی، ۵۴، ۵۷.

۱۰. ابن هیثم از جمله دانشمندان مسلمان قرن چهارم هجری است که سال‌ها پیش از گالیله در فصل ششم کتاب المناظر از انواع و اقسام آینه‌های تخت، محدب و ... سخن گفته است.

بر این دو دیده حیران من هزار افسوس که با دو آینه رویش عیان نمی بینم^{۱۱}
به سبب دو رو نبودن در نظر نگیریم، هفت کشور یا صورالاقالیم (نگاشته شده در
۷۴۸هـ) جزو اولین منابعی است که به استفاده از سنگ فرنگی طلقمانندی برای درشت تر
نشان دادن خطوط و اشیاء اشاره می کند و آن را مخصوص افراد دارای ضعف باصره
برمی شمرد. بنا بر گفته شمیسا استفاده از آن در اواخر قرن نهم و دوره تیموریان در ایران
مرسوم شد که به آن «شیشه فرنگ» یا «فرنگی شیشه» می گفتند، این اصطلاح به همراه
اصطلاحات دیگری چون «آینک» و «شیشه روزن» در معنای عینک، در اشعار شاعران قرن
نهم و دهم مانند مکتبی شیرازی، صوفی هروی، هاتقی خرجردی دیده می شود.^{۱۲} جامی نیز
در شعری با همین عنوان از آن یاد می کند:

دو چشم کرده ام از شیشه فرنگ چهار هنوز بس نبود در تلاوت سورم
از دو چشم من نیاید هیچ کار از فرنگی شیشه ناکرده چهار^{۱۳}

در بسیاری از اشعار قرن دهم اما از همان عنوان عینک برای این وسیله استفاده
شده است؛ چنان که قاسمی گنابادی شاعر می سراید:

شد دیده چرخ پیر بینا از عینک فرقدان مینا^{۱۴}

با آغاز سده دهم کاربرد واژه عینک در ادبیات ایرانی فزونی می یابد و بسیاری از
شاعران سده های دهم و یازدهم مانند اهلی شیرازی (د ۹۴۲هـ)، مولانا وحیدی (د ۹۴۲هـ)،
وحشی بافقی (د ۹۹۱هـ)، عرفی شیرازی (د ۹۹۹هـ)، شیخ بهایی (د ۹۵۳هـ)، صائب تبریزی
(د ۱۰۱۶هـ)، فیض کاشانی (د ۱۰۰۷هـ)، طالب آملی (د ۹۹۴هـ) در اشعار خود از آن یاد

۱۱. حافظ، ۲۷۸.

۱۲. حقیقی، ۱۰۱-۱۰۲.

۱۳. شمیسا، ۸۹۹/۲-۹۳۴.

۱۴. قاسمی گنابادی، ۶۳.

می‌کنند.^{۱۵} اجزاء مختلف عینک مانند شیشه، حلقه، غلاف و همچنین انواع آن مانند دوربین و نزدیک‌بین، ثابت و متحرک، دو شیشه یا تک شیشه همراه با ویژگی‌های عینک‌های این دوره مانند خشکی، صافی، تاری یا روشنی، جنس و ... دستمایه سرودن بسیاری از این اشعار بوده است.^{۱۶} این شعرها با برشمردن صفات خارق‌العاده و ویژگی‌های مثبت عینک حتی پیش‌تر از قرن یازدهم، زمینه‌های آشنایی مردم با عینک‌های اولیه را فراهم کردند و در ایجاد اشتیاق برای داشتن این وسیله تأثیرگذار بودند. علاوه بر این در برخی از شهرآشوب‌های این دوره نیز از عینک و شغل عینک‌سازی یاد شده است مانند شهرآشوب بخارای سیدای نسفی (د ۹۰۹هـ) که در آن به وصف شغل عینک‌ساز پرداخته^{۱۷} و یا شهرآشوب تبریز وحیدی قمی (د ۹۴۲هـ)^{۱۸} و شهرآشوب اصفهان اعجاز هراتی (د ۱۰۷۷هـ)^{۱۹} که در ابیاتی از عینک سخن به میان آمده است.

در فرهنگ‌نامه‌هایی مانند بهار عجم و چراغ هدایت نیز این وسیله در مدخلی با عناوین «عینک»، «عینک نه»، «عینک دورنما» و «عینک هزار بین» در معنای چیزی که از بلور و شیشه سازند و پیش چشم گذارند معرفی شده است.^{۲۰} نقاشی‌هایی نیز از برخی افراد عینکی این دوره باقی مانده است مانند چهره‌نگاری که یکی از شاگردان رضا عباسی از وی رسم کرده که در آن این نقاش عینکی بر چشم دارد. همچنین یکی از قدیمی‌ترین عینک‌های موجود که در موزه ملک نگهداری می‌شود، به ملاهادی سبزواری فیلسوف، شاعر و فقیه ایرانی (۱۲۱۲-۱۲۸۹هـ) تعلق دارد که گویا پس از مرگ وی پسرش آن را به صنایع‌الدوله

۱۵. حقیقی، ۱۰۲.

۱۶. همو، ۱۰۳-۱۰۹.

۱۷. سیدای نسفی، ۴۵۲ و ۴۳۹.

۱۸. صفا، ۶۳۲/۱.

۱۹. نک. نسخه خطی شهرآشوب اعجاز هراتی، مرکز اسناد و نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره

بازیابی: ۳۰۳۴، تصویر ۰۰۲۹.

۲۰. لاله تیک چند، ۱۵۴۴/۳.

هدیه داده‌است.^{۲۱} قاب این عینک فلزی است و در آن به‌جای پیچ از میخ استفاده شده و در انتهای دسته و روی پل عینک، برای آسیب ندیدن پوست از تکه‌های چرم بهره گرفته شده‌است.^{۲۲}

عینک در نامه‌های دوستانه سده یازدهم

افزون بر آثار یادشده، در برخی جنگ‌ها و نسخ خطی نیز چندین نامه دوستانه درباره طلب عینک موجود است که متعلق به دوره صفویه و به‌ویژه قرن یازدهم هستند. این نامه‌ها که منبع مهمی برای مطالعات تاریخ اجتماعی این دوره به شمار می‌آیند نحوه آشنایی ایرانیان با عینک، چگونگی ورود، خرید و فروش و اشخاص واسطه در این تبادلات را نیز معرفی می‌کنند. رویکرد ایرانیان به این وسیله جدید نیز در این نامه‌ها منعکس شده‌است؛ این‌که آیا آنان از سر میل و اشتیاق و با آغوشی باز به استقبال این وسیله رفته‌اند و یا از آن رویگردان بوده‌اند؟ نخستین کسانی که به استفاده از این وسیله تمایل نشان داده‌اند چه جایگاه و طبقه اجتماعی داشتند؟ آیا از عوام بوده‌اند یا از رجال شاخص این عصر؟ و مهم‌تر آن‌که واکنش و نحوه مواجهه این افراد با عینک ریشه در چه مسائلی داشته‌است؟ در این جا به معرفی این نامه‌ها و بررسی محتوای آن‌ها در جهات یادشده پرداخته شده‌است:

۱. نامه نصیرای همدانی به شیخ محمد آل خاتون

یکی از مهم‌ترین نامه‌هایی که رویکرد ایرانیان در مواجهه با عینک را به تصویر می‌کشد، نامه‌ای است که نصیرای همدانی از برجسته‌ترین ادیبان قرن یازدهم از ایران به شیخ محمد آل‌خاتون سفیر قطب‌شاهیان هند در طلب عینک نوشته و در بسیاری از نسخ خطی،

۲۱. صنیع‌الدوله، ۲۵۳.

۲۲. نک. تارنمای اختصاصی موزه و کتابخانه ملی ملک، نگاره و عینک حاج ملاهادی سبزواری، شماره مدرک:

۳۹۳/۰۲/۰۰۴۳.

جنگ‌ها، مجموعه‌ها و کتب منشآت این دوره از آن یاد شده است.^{۲۳} این نامه بدین شرح است:

«الهم اکفنه برکنک الذی لایرام و احرصه بعینک التی لا تنام. چندان که چرخ پیر به عینک مهرو ماه محتاج باشد بصر بصیرت آن مردم دیده باریک‌بینان و قره‌العین آبابی علوی، نور چشم امهات سفلی، کهل الجواهر ابصار دانش و بینش، مرآت حقیقت نمای آفرینش، مجمع ظهور و بطون یگانه دودمان آل‌خاتون در مشاهده لطایف غیبی به عینک فکر و نظر نیازمند مباد. بعد از لمعان انوار دعا بر آئینه ضمیر معنی پذیر که چشمک چشم مهر منیر سزد، پوشیده نماناد که یک‌چند پیش‌ازین دوره‌گرد ملک معنی پڑوهی مولانا شکوهی از پرتو التفات عالی به عینکی چشم روشن شده‌اند و دیده‌وران روشن‌ضمیر چشم‌روشنی او گفته‌اند و تنگ‌چشمان ولایت همدان چشم‌های سفید به آن دوخته‌اند، از جمله یکی از هم‌چشمان او بارها کتابت به فقیر سراپا تقصیر نصیر نوشته چشم‌داشت آن‌طور عینکی دارد و نزدیک به آن شده که از خواندن سفارش نامهای [نامه‌های] پی‌درپی او فقیر هم محتاج به عینک شوم و عینک دیگر زیان شما گردد. هرچند زودتر عینکی بلور نژاد حلّی نسب که بر سر چشم روشن‌دلان جای تواند کرد عنایت فرمایند بهتر و صرفه در آن بیشتر خواهد بود. کمالات صورت و معنی از اصابت عین‌الکمال مصون باد».

اولین نکته جالب‌توجه در این نامه آن است که ایرانیان طبق یک عادت فرهنگی با

۲۳. این نامه در کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس به شماره‌های بازیابی ۱۳۹۸ س ص ۳۰ و ۸۸۵۲ ص ۱۸ و ۱۰۱۸۰ ص ۲۵ و ۱۴۲۱۵ ص ۱۵۹ و ۳۴۵۵ ص ۲۸۰ و ۵۹۹۶ ص ۱۰۲ و ۱۳۹۳۴/۳۸ ص ۱۰۰ آمده است. همچنین در کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی موزه ملک این نامه در نسخه‌های شماره ۱۱/۵۵۴ تصویر ۰۸۶ و ۲۱۸۲ تصویر ۰۵۵ و ۶۶۷۹/۸۶ وجود دارد و در کتابخانه و مرکز نسخ خطی دانشگاه تهران نیز در شماره ۵۶۴۵ تصویر ۰۰۵۶ و همین‌طور در سه نسخه ۶۷۱۰ و ۱۹۹۷ و ۵۳۵۷ دیده می‌شود.

هضم مظاهر تمدنی ملل دیگر به آن‌ها جلوه‌ای ایرانی و اسلامی می‌دادند،^{۲۴} چنان‌که در این‌جا تلاش شده تا بین لفظ عینک در دعایی از امام صادق(ع)^{۲۵} با شی عینک و نیز مشاهده الطاف غیبی با کمک عینک فکر و نظر ارتباط معنایی ایجاد شود، همچنین استفاده از صنایع رایج ادب فارسی در تشبیه چرخ پیر (در برخی دیگر از نامه‌ها دبیر فلک) و تشبیه مهر و ماه به (شیشه‌های عینک) عینک نیز در همین راستا قرار می‌گیرد. نکته قابل توجه دیگر مسئله چشم‌وهم‌چشمی مردم و اشتیاق وصف‌ناپذیر آن‌ها برای داشتن یکی از این عینک‌هاست. نگارنده می‌گوید پس از آن‌که ملاشکوهی شاعر از پرتو التفات جناب‌عالی به داشتن عینک سرفراز شد عده‌ای به چشم‌روشنی و مبارک باد او رفته‌اند! که خود نکته قابل تأملی است چراکه در فرهنگ ایرانی رسم رفتن به مبارک‌باد برای عرض احترام و ابراز خشنودی و سرسلامتی از انجام اموری چون زیارت، ازدواج، تولد اولاد، خرید ملک یا مواردی از این دست بوده‌است و حال به چشم‌روشنی رفتن برای عینک دار شدن کسی علاوه بر این‌که از میزان اهمیت موضوع و جذابیت آن در این دوره حکایت دارد بر آمیزش عناصر فرهنگی با عناصر تمدنی نیز تأکید می‌کند، علی‌الخصوص آن‌که در ادبیات ایران چشم همواره مظهر درخشش، دوربینی و دوراندیشی، دقت و چراغ هدایت بوده و در اشعاری که در آن‌ها از عینک نام‌برده شده نیز چنین صفاتی به آن نسبت داده شده‌است و بازیافتن بینایی به مدد عینک در اصل بازیافتن همه این صفات و دلیل این مبارک‌باد بوده‌است. البته نمی‌توان مسئله کنجکاوی دوستان و آشنایان برای دیدن عینک جدید را نیز نادیده گرفت چراکه در ادامه نگارنده خاطر نشان می‌کند که عده‌ای هم از سر حسادت و چشم‌هم‌چشمی بارها به من نامه نوشتند و از من طلب چنین عینکی دارند! این‌که چند نفر از این مردم به‌واقع به دلیل ضعف بینایی نیازمند عینک بوده‌اند طبیعی است، اما آن‌چه از گفته نصیرا برمی‌آید

۲۴. کربن و دیگران، ۲۹-۹۳؛ علیخانی و دیگران، ۵۴.

۲۵. حدیثی از امام صادق(ع) به این معنی که خداوند مرا با چشمانی که هرگز نمی‌خوانند محافظت کن و در پناه رکن خودت که همیشگی است نگاه دار.

نوعی حسادت یا اشتیاق و کنجکاوی مردم نسبت به این پدیده تازه است نه نیاز حقیقی آن‌ها. گویا این اشتیاق به قدری فراوان بوده که نصیرا با لحنی طنزآمیز می‌گوید: این قدر سفارش‌نامه‌های عینک خوانده‌ام که کم مانده خودم هم محتاج به عینک گردم؛ بنابراین بخش قابل توجهی از این گرایش برای داشتن عینک از روی کنجکاوی، حسادت و چشم و هم‌چشمی بوده، چنان‌که نصیرا نیز آشکارا به این تنگ‌چشمی اشاره کرده است.

ذکر این نکته ضروری است که اگرچه عینک و بسیاری دیگر از اختراعات نوین اروپایی مورد استقبال مردم قرار می‌گرفتند اما در برخی موارد پذیرش کالاهای ساخته دست غیرمسلمانان چندان کار ساده‌ای نبود و پس از کش و قوس‌های فراوان در مسیر هماهنگی با فرهنگ و مذهب رواج عمومی می‌یافتند. روحانیون و قشر مذهبی جامعه در این رابطه نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند،^{۲۶} برخی همچون نصیرا که خود از علمای شناخته‌شده و به آخوند نصیرا معروف بود، در زمره رواج دهندگان عینک نیز بود. وی با کاربرد عینک برای سلامت و درمان چشم آشنایی داشت لذا تأیید او به نوعی مجوز لازم برای سایرین را نیز فراهم می‌نمود، آن‌هم در شرایطی که برخی از علما یا قشر مذهبی اخباری با ورود هرگونه از این مظاهر تمدنی کفار مخالفت می‌ورزیدند.^{۲۷}

نکته مهم دیگر وصف نصیرا از این عینک است که آن را بلور نژاد و حلبی نسب می‌خواند و از محل تولید یا فروش این وسیله در آن روزگار حکایت می‌کند که شهر حلب

۲۶. فیض کاشانی در شعر:

صیقلی کن لوح دل را از ریاضات بدن صیقل دل، چشم جان را کار عینک می‌کند

گشوده شدن چشم جان و دریافت حقیقت و بصیرت را با عملکرد عینک برای چشم و بینایی هم‌راستا می‌داند. تکریم این عملکرد توسط فیض که خود از روحانیون بنام این دوره است قطعاً مجوزی برای استفاده از این وسیله نیز بوده است (نک. فیض کاشانی، ۱۲۶).

۲۷. از جمله این افراد علی‌قلی جدید الاسلام کشیش سابق پرتغالی بود که هرگونه علوم و فنون جدیدی چون توپ سازی، ساعت‌سازی و سایر صناعات دقیقه را عملی بیهوده می‌دانست و معتقد بود که اروپاییان بجای این کارهای بیهوده یکباش به دنبال امور اخروی که غرض از آفرینش انسان است می‌رفتند (نک. جدید الاسلام، ۳۷۶).

در سوریه است و در این زمان در قلمرو حاکمیت عثمانی قرار داشته است. به دلیل سختگیری‌های این حکومت نسبت به ایرانیان و تسلط بر راه‌های تجارت زمینی احتمالاً دستیابی ایرانیان به این عینک‌ها بیشتر از راه واسطه‌ها، سفرا و فرنگیان صورت می‌گرفته، چنان‌که در این نامه نیز واسطه‌ای از شرق یعنی شیخ محمد آل خاتون به این عینک‌ها دسترسی داشته است. علاوه بر این در ابتدای نامه، نصیرا به صورت غیر مستقیم اعلام می‌دارد که عینک ملاشکوهی شاعر نیز نتیجه التفات عالی بوده است (منظور شیخ محمد آل خاتون) و نامه مذکور نیز به همین شخص نوشته شده است؛ این موضوع نشان می‌دهد که شیخ محمد آل خاتون بی‌شک از جمله کسانی بوده که در تهیه عینک برای رجال این دوره نقش به‌سزایی داشته چراکه در چند نامه مشابه دیگر نیز مخاطب یا نویسنده نامه همین شخص می‌باشد از جمله این نامه‌ها می‌توان به «نامه محمد طاهر شبر به شیخ محمد آل خاتون در طلب عینک»^{۲۸} و «نامه شیخ محمد آل خاتون به قطب شاه در طلب عینک»^{۲۹} اشاره نمود. هردوی این نامه‌ها تقلیدی از نامه نصیرای همدانی به شیخ محمد آل خاتون هستند و به همین دلیل از ذکر مجدد آن‌ها در این جا پرهیز می‌شود. اما بررسی این نامه‌ها نشان می‌دهد که شخص شیخ محمد آل خاتون و قطب شاه نقش مهمی در تهیه عینک برای رجال این دوره داشته‌اند. آل خاتون خاندان شیعه مذهبی بودند که نسب آن‌ها به علمای شیعه جبل عامل لبنان می‌رسید. از جمله افراد این خاندان معاصر با دوره صفویه شمس‌الدین ابو المعالی محمد است که در این پژوهش از وی با عنوان شیخ محمد آل خاتون یاد شده است. شمس‌الدین محمد در دوران سلطنت محمد قطب شاه، در (۱۰۲۵ یا ۱۰۲۷ هـ) به پیشنهاد استرآبادی به‌عنوان سفیر قطب شاهیان به دربار صفویان رفت و مورد احترام شاه‌عباس اول واقع شد.^{۳۰} اسکندر بیگ منشی تاریخ بازگشت او را به هند (۱۰۲۹ هـ)

۲۸. نسخه کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۱۳۹۳۴/۳۸، برگه ۱۰۰.

۲۹. نسخه کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۱۳۹۳۴، برگه ۵۱۹.

۳۰. اطهر رضوی، ۴۹۹/۱.

دانسته اما بنا بر برخی گزارش‌ها پس از وفات محمد قطب شاه و در زمان حکومت عبدالله قطب شاه وارد حیدرآباد شد. وی پس از بازگشت به سِمَت قائم‌مقام پیشوا (بالاترین مقام پس از سلطان) و از (۱۰۴۵هـ) تا حدود بیست سال عهده‌دار منصب پیشوایی بود و باعث گسترش تشیع در حیدرآباد شد.^{۳۱} در نامه‌ای که محمد طاهر شبر به شیخ محمد نوشته، تاریخ نامه ۱۰۶۹هـ ذکر شده یعنی درست زمانی که شیخ در حیدرآباد مقام پیشوایی داشته و در اوج قدرت و ارتباط با خاندان قطب شاهی گلکنده بوده‌است. بنا بر نوشته تاریخ فرشته در روزگار سلطان عادل ابراهیم قطب شاه تلنگانه مانند مصر بازار عالم بود و تجار ترکستان و عربستان و ایران بدان جا روی می‌آوردند،^{۳۲} لذا با توجه به این توصیفات از وضعیت حکومت قطب شاهیان در این دوره و تجارت پروتق آن‌ها با ملل همسایه، بعید به نظر نمی‌رسد که ایشان به دلیل همین واسطه‌ها و تجار به عینک دسترسی پیدا کرده و خود یکی از مهم‌ترین مراجع دستیابی به آن بوده‌اند. می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اگرچه عینک‌های این دوره را غالباً حلبی نسب خوانده‌اند و خاستگاه این عینک‌ها در حوزه امپراتوری عثمانی یعنی مناطقی چون حلب سوریه یا عراق بوده اما از شرق و حوزه حاکمیت قطب شاهیان نیز کالاهای بسیاری با واسطه قطب شاهیان یا تجار و سفرای مرتبط با آن‌ها به ایران وارد می‌شد؛ چنان‌که نامه طلب عینک نصیرای همدانی نیز در زمان سفارت شیخ محمد آل‌خاتون در ایران یعنی در حدود سال (۱۰۲۹-۱۰۲۷هـ) که وی در مقام ایلچی قطب شاه بوده نوشته شده‌است.^{۳۳} با توجه به سال نگارش نامه می‌توان به‌یقین گفت که نامه‌های دیگر یعنی نامه محمد طاهر شبر و نامه شیخ محمد آل‌خاتون با توجه به نسخه‌برداری از نامه نصیرا پس از این سال نوشته شده‌اند و چه‌بسا که نامه شیخ محمد آل‌خاتون به قطب شاه نیز همان نامه نصیرا باشد که از زبان شیخ بار دیگر برای شخص قطب شاه نوشته شده‌است. هرچند که به‌واقع

۳۱. بسطامی، ۲۱۷.

۳۲. استرآبادی، ۱۴۶/۱.

۳۳. شفیعیون، ۳۳.

نیز دلیل نگارش این نامه بر ما روشن نیست چراکه اگر شیخ عینک را برای خودش می‌خواست (با توجه به درخواست نصیرا از او) به راحتی می‌توانسته چنین عینکی را تهیه نماید، ضمن آن‌که بر اساس محتوای نامه دور از ذهن است که مخاطب نامه و مسئول تهیه عینک عالی‌ترین مقام قطب شاهیان بوده باشد لذا به نظر می‌رسد نسخه‌برداران نامه در نگارش عنوان و نام نویسنده و مخاطب دچار اشتباه شده باشند.

۲. نامه میرزا جلالا به حاجی حسین کرمانی

در نامه نصیرا از کنجکاوی و حسادت عده‌ای برای دستیابی به عینک صحبت شد، در این نامه نیز که میرزا جلال‌الدین زواره‌ای اردستانی^{۳۴} به حاجی حسین کرمانی در طلب عینک نوشته،^{۳۵} بار دیگر همین کنجکاوی و چشم‌وهم‌چشمی دیده می‌شود؛ چنان‌که شخص گستاخی که در پی به دست آوردن عینک است، طاقت میرزا جلالا را طاق کرده و وقت و بی‌وقت جلو راه او حاضر یا در گذرگاهی کمین می‌کند تا او را غافلگیر کرده و از وی تقاضای عینک کند. جلالا نیز که از این وضعیت عاصی شده و درحالی‌که از خباثت این مرد وحشت دارد به حاجی حسین کرمانی که احتمالاً از ادیبان آن روزگار است (با توجه به توصیفات ابتدای نامه) نامه‌ای می‌نویسد و از وی این چنین طلب ارسال عینک می‌نماید:

«اولوالابصار چشم و چراغ مردم روزگار، نظر یافته مبدأ فیاض، سواد خان دیوان
سواد و بیاض، مردم دیده مردمی، قبله روی دل ذوی الالباب، محراب توجه
ارباب آداب که پیوسته چون ابرو بر سر چشم صاحب نظران جایی باد. در این

۳۴. میرزا جلال‌الدین طباطبایی زواره‌ای اردستانی شاعر و نویسنده، مورخ و مترجم قرن یازدهم است. برای اطلاع بیشتر در خصوص زندگی و آثار وی (نک. صافی گلپایگانی، ۱۳۷۴).

۳۵. نسخه کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۱۴۲۱۵، برگه ۱۲۱ همچنین این نامه با خاتمه‌ای متفاوت در نسخه دیگر کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس به شماره ۱۴۲۰۹ ص ۳۶۹ نیز موجود است.

روزگار قومی شوخ‌چشم بروی کارند که در جستجوی بهانه اخذ وجه، عینک دوربین بر دیده نصب کرده‌اند و گروهی نادیده چون دیده از مردم بر سر آمده‌اند که از بس چشم به مال مردم سیاه نموده‌اند صدق دیده‌شان چون دیده صدف آب‌مروارید آورده. کوتاهی سخن یکی از این بی‌بصران کوتاه‌نظر که به گلگونه رو زردی طمع عارض بجاوئی افروخته چشمی که ندارد بر عینک شما دوخته و از نهایت بی‌آزرمی وقاحت چشم از قباحت این معنی پوشیده در استدعای تکلف آن عینک تکلیف مالایطاق را بر طاق بلند گذاشته و چون این نظر یافته توجه شمارا چون عینک ملحوظ عین عنایت و منظور نظر عاطفت ملازمان می‌بیند نظر بدین معنی انداخته به منصب ارجمند شفاعت سربلند ساخته و این عرض دوست غرض دشمن باوجود آنکه تا سواد از بیاض بازشناخته چشم طمع به سیاه‌وسفید کسی سیاه کرده از بیم خبث حدقه آن بوالفوضول انگشت قبول بر روی چشم نهاده و از بیم هلاک زبان این چارچار گوی زیاده سر ناچار سرخود را به هردو دست گرفته بالرأس و العین نیز گفته و الحال از کمال خیره نظری حرص لحظه‌به‌لحظه به چوب کاری چشمک تحریک در عین تحصیل‌داری است و از غایت سفیدچشمی دم‌به‌دم به زبان بر دیده می‌آرد که چشم‌به‌راهیم که آن عینک شعری نسب را که دیده دوربین فلک شبیه آن به نظر درنیاورده یک چشم زدن به رأی العین ببینم و دیده را به دیدار منیرش روشن گردانم. اکنون از آن روز بازخور از کوه یک روز سر برزنند که آن قلبتان حلقه بر در نزنند. چه می‌گویم هنوز آفتاب سر نزده که آن خلف الصدق اشعث طماع چون عارضه صداع دردسر می‌دهد و مانند ناخنه چشم دست از دامن مردم آدمی این خانه هم برنمی‌دارد. یک‌طرفه العین عینک آسا چشم از چشم من برنمی‌گیرد و نیم ملح البصر از برای نظر دور نمی‌گردد. از غایت تنگ ظرفی همواره چون چشمک مقابل کوب نظر شده و پیوسته مانند مژه دزد در دیده موی بینی گردیده. به‌هرحال

چون دیده توقع این چشم‌دریده که چون چشم چشمک بی‌نور، بل دیده بد آرزویش دور باد در هر کوره‌راه انتظار، چون چشم عینک دار چهار شده و مراتب حرصش که از هزار یکی به شمار در نمی‌آید، یکی هزار شده، هنوز که عینک دیده‌اش چون دیده عینک یکبارگی رو به سفیدکاری ننهاد، پیش از آن‌که کریمه العین بالعین را دست‌آویز طمع قصاص طلب سازد و به جنایت فضولی‌های آزر، تنگ روی من از عالم حوالت و معیت بر عاقله شما را بر سر سامان مصالح توتیا و کهل الجواهر باید آمد. من بیچاره را که چشم دیدن او ندارم و از توجه شما چشم‌داشت نظر یافتن دارم از تحصیلداری‌های پی‌درپی و تقاضای کودکی این مرد آدمی خلاصی بخشید. امید که چون عین عاطفت بر سر عنایت آمده، آن عینک را منت آسا بر سر و چشم من گذاشته ارسال فرمائید. یا نور».

در این نامه نیز اطلاعات جالبی در خصوص مشتریان عینک در آن روزگار موجود است. همان‌طور که در نامه نصیرا درخواست دهندگان عینک شماری از مردم حسود و تنگ‌چشم همدان بودند، جلالا نیز از کسانی صحبت می‌کند که روی کار هستند [عمال حکومتی] و چشم تیز کرده‌اند تا به هر بهانه از مردم پول دریافت کنند و چشم به اموال آن‌ها دارند و از همین چشم‌داشت به مال مردم است که چشمشان آب‌مروارید آورده! لذا به نظر می‌رسد که احتمالاً شخص موردنظر در نامه جلالا یکی از عمال فاسد حکومتی یا باج‌گیران است که شاید در واقعیت نیز چشمش آب‌مروارید آورده و علاج خود را در داشتن عینک می‌دیده‌است، توضیحات جلالا در ادامه و وحشت او از واکنش شخص موردنظر نیز خود بر این فرضیه صحه می‌گذارد. این‌که چنین شخصی نیز در این دوره خواهان عینک بوده و آیا به‌واقع بدان نیازمند بوده یا خیر خود نکته قابل‌توجهی است که به شکل غیرمستقیم بازهم بر گرایش به استفاده از این وسیله در میان اقشار مختلف جامعه حکایت دارد. استفاده از عبارت «عینک شما» نیز نشان می‌دهد که مانند نصیرا و ملاشکوهی که سابقاً عینک‌هایشان را نیز از همان شخص شیخ محمد دریافت داشته‌اند، در مورد جلالا نیز حاج

حسین کرمانی مرجع تهیه عینک بوده است که در واقع برای ما شناخته شده نیست ولی احتمال دارد علاوه بر استعداد ادبی که داشته از تجار آن روزگار نیز بوده باشد.

یکی دیگر از نکات قابل توجه در این نامه استفاده از واژه چشمک در عبارت «چون چشمک مقابل کوب نظر شده» است؛ بسیاری از فرهنگ‌نامه‌ها واژه چشمک را همان عینک در زبان فارسی می‌دانند^{۳۶} و در نامه دیگری که بدان پرداخته خواهد شد نیز بجای عینک از عنوان چشمک استفاده شده است. این که چرا جلالا از هردو این واژه‌ها به طور جداگانه استفاده می‌کند خود نکته مهمی است که می‌تواند ناشی از اختلاف در ظاهر این دو عینک یا نحوه قرارگیری آن در مقابل چشم باشد.

در این نامه همچنین اشاره به بیماری چشمی به نام آب‌مرورید شده است که گویا در این دوره بسیار شناخته شده بوده و کحالان یا همان چشم‌پزشکان این عصر علاوه بر درمان آن با مرهم و قطره، عینک نیز برای بیماران خود تجویز می‌کردند. از گفته بهاء الدوله یکی از پزشکان مشهور این عصر که می‌گوید: «آن‌ها با کمک عینک می‌توانند حتی حروف کتاب را هم ببینند»، می‌توان فهمید که تجویز عینک امری رایج در این روزگار بوده است.^{۳۷} با توجه به عادت نادرست خیره شدن به خورشید که در نامه‌های این دوره نیز از آن یاد شده و جان فریر پزشک کمپانی هند شرقی نیز در بازدیدش از ایران در (۱۰۶۰هـ) بدان اشاره می‌کند،^{۳۸} به نظر می‌رسد یکی از دلایل نیازمند شدن بسیاری از مردم به عینک در این دوره همین مسئله یعنی قرار گرفتن بیش از اندازه در مقابل تابش مستقیم آفتاب بوده است. همچنین

۳۶. [ج/۱-ج/م] مرکب عینک را گویند و آن چیزی است معروف (برهان). فارسی عینک است (انجمن آرا)، (آندراج). عینک: (ناظم الاطباء). چشم فرنگی. آلتی برای تقویت قوه باصره مرکب از دو شیشه مدور که به وسیله میله فلزی به یکدیگر متصل است که برابر چشم‌ها قرار گیرند و دارای دودسته فلزی است که انتهای آن منحنی است و بر بالای گوش نهند و گاه چشمک فاقد دسته است (حاشیه برهان قاطع ج معین). همچنین (نک. حمیدیان، ۱۵۲). ۳۷. الگود، ۵۷-۸۱.

۳۸. فریر می‌گوید: در ایران پیرها با استفاده از عینک بینایی چشم خود را بهبود می‌بخشند در حالی که جوانان با خیره شدن به خورشید آن‌ها را معیوب می‌سازند (نک. Fryer, 137).

خواندن و نوشتن در تاریکی و یا در زیر نور شمع و چراغ‌های کم سو نیز از دیگر دلایل این موضوع بوده‌است. در این نامه نیز مانند سایر نامه‌نگاری‌های این دوره تلاش شده تا از واژه‌های هم‌راستا و متناسب با عنوان و موضوع نامه استفاده شود چنان‌که غالب واژه‌ها متناسب با بینایی، چشم، عینک و مسائل مربوط به آن است مانند کهل الجواهر، توتیا، آفتاب، دوربین، ناخن، چشمک و... حتی دعای پایانی نامه نیز «یا نور» است که با موضوع نامه تناسب دارد.^{۳۹}

در نامه دیگری نیز شخصی که هویت او مشخص نیست به طلب عینک دلخواه خود قلم بر کاغذ نهاده و ضمن تعریف از عینکی که سابقاً داشته و اکنون آن را ازدست داده از مخاطب خود این‌گونه طلب عینکی جدید می‌نماید:

۳. نامه به خواجه بهزاد در طلب عینک^{۴۰}

«ای چشم تو چشم چشمه چشم همه بی چشم تو نیست نور در چشم همه چشم همه را به چشم تو می‌بینند ای چشمه چشم چشمه چشم همه تا دبیر پیرفلک به چشمک مهر و ماه عالم‌آرا و چشمه خورشید با هزاران چشم چشمک‌زن بر ساکنان غبرا باشد، چشم آن روشنی چشم مردمیت، نور چشم قابلیت، سرچشمه عین اهلیت، صاحب رشد و سداد و نورچشمی خواجه بهزاد از چشم‌زخم روزگار در پناه حفیظ علی الاطلاق محفوظ و از تطرق عین‌الکمال محروس باد. به خدمت مستور نماناد که قبل از این نور چشم اهل یقین حاجی آقا حسین ایلچی راه اروس چشمکی بر فقیر انعام نموده بود که عالم را به چشم او می‌دید و بلکه در عزیزی او را نورچشمی دانسته در نازک چشم خود جای می‌پسندید و در محل مشاهده آن نادره چشمک فی‌المثل اگر چشمه

۳۹. در خصوص تناسب واژه‌ها با موضوع در نامه‌نگاری‌های اخوانی دوره صفویه (نک. زبان‌فهم نصیری، ۲۳-۵۰).

۴۰. نسخه کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۵۶۴۵، برگه ۵۵.

خورشید را که چشم بینان درو یک چشم زدن تاب نظر ندارد چشم می‌افکند درج بدرج و ذره به ذره به چشم اعتبار می‌دید و در وقت مطالعه بی‌اغراق شاعرانه اگر خود چشم می‌بستم آن چشمک خط غبار را بی‌مدد چشم می‌خواند. قضا را چشم‌زخم ایام در کمین آن چشمک بلور فام چشمک‌زن شده طمع در آن چشمک افکنده مکرر از فقیر طلب نمود. ای کاش چشم تملک از آن چشمک دوخته بدان چشم سوخته می‌بخشید تا چشم برهم زدن چشم ندید صدای شکستن چشمک را به گوش اطروش از زیر پای خود شنید. از چشمک مذکور چشم نزدیک و دور اشک از چشمه چشم روانه نمودند. بی‌تکلفات منشیانه جای آن داشت که چشمک سازان دوربین با فرهنگ و استادان نادره فرنگ در حسرت آن چشمک دیگر در صنعت چشمک سازی نکوشند و بلکه چون مردم چشم در عزای آن سیاه پوشند. اکنون چشم التفات از آن نورچشمی آن که یک عدد چشمک فرنگی حسب، حلبی نسب، عراق وطن که حاشیه او استخوان سفید باشد در ارسال آن بنده را چشم روشن سازند.

ای چشم اهل با تو چشمک سازی چشم تو به چشم دلبران در بازی
ای چشم و چراغ از تو دارم چشمی تا چشم مرا به چشمکی بنوازی
والسلام علیکم».

نگارنده در این نامه از شخصی به نام خواجه بهزاد طلب عینکی جدید دارد چراکه عینک سابق او که ایلچی روس پیش از این برایش آورده بود شکسته و آن عینک به قدری خوب بوده که با آن می‌توانسته در چشم خورشید بنگرد و چشم‌بسته خط غبار را که خواندن آن دشوار است به راحتی بخواند، این بدان معناست که احتمالاً این عینک خاصیت درشت‌نمایی یا دوربینی داشته که در اشعار این دوره نیز بارها از آن یاد شده است. در این نامه نیز بازهم حسادت و چشم‌داشت شخصی به عینک مذکور و چشم‌زخمی که به آن وارد می‌سازد سبب شکستن و از دست رفتن آن می‌شود؛ چنان‌که نویسنده از شدت

ناراحتی اذعان می‌دارد که ای‌کاش آن را بدان شخص بخشیده بودم ولی عینک نشکسته بود. اعتقاد به شکستن عینک به وسیله یک عنصر فرهنگی اعتقادی یعنی چشم‌زخم نیز از جنبه‌های جالب این نامه است چراکه در همه نامه‌هایی که بررسی شد حسادت و چشم‌داشت به عینک دیگری از سوی مردم دیده می‌شود و هر سه نویسنده از مزاحمت‌های افراد حاسد در شکوه و شکایت هستند. اگرچه این سماجت‌ها برای نگارنده آزاردهنده بوده است اما برای ما مبین این مطلب است که تا چه حد کنجکاوی و اشتیاق مردم در این دوره برای داشتن عینک زیاد بوده است؛ کنجکاوی و اشتیاقی که سبب می‌شده فرد روزهای متمادی به امید به دست آوردن این وسیله به اشخاصی که آن را در اختیار یا انحصار خود داشتند مراجعه و آنان را عاصی نماید.

اشک ریختن در عزای شکستن عینک و پیشنهاد سیاه‌پوشی به سازندگان فرنگی آن برای آن‌که چنین عینکی ازدست‌رفته و دیگر نمونه آن را نمی‌توانند بسازند خود از میزان علاقه این فرد به عینک مذکور و سختی تهیه مجدد آن خبر می‌دهد.

با توجه به موضوع رایج شکستن عینک و درخواست افراد برای عینک جایگزین، به نظر می‌رسد در این دوره شرایط لازم برای تعمیر عینک و یا خرید مشتقات آن در صورت صدمه احتمالی فراهم نبوده چراکه تنها شهر آشوبی که به توصیف شغل عینک‌ساز می‌پردازد، شهر آشوب سیدای نسفی و مربوط به شهر بخارا است. ضمن این‌که در منابعی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت نیز هیچ سندی مبتنی بر درخواست تعمیر عینک یا اشاره به این موضوع مشاهده نگردید.

از دیگر اطلاعاتی که از این نامه دریافت می‌شود اشاره به دسته عینک است که نویسنده آن را حاشیه می‌خواند و می‌خواهد که از جنس استخوان و سفیدرنگ باشد، همچنین وی سازندگان عینک را «استادان نادره فرنگ» خطاب کرده و از مخاطب می‌خواهد که چشمک مذکور فرنگی حسب باشد یعنی منحصرأ اصالت فرنگی داشته باشد. همچنین تأکید بر حلیی نسب و عراق وطن بودن عینک مذکور نیز بر این نکته مهم دلالت دارد که

این عینک‌ها اگرچه اصل و ریشه حلبی^{۴۱} داشتند اما در شهر عراق خرید و فروش می‌شدند. در این نامه بار دیگر به نقش ایلچی‌ها یا همان سفرای ملل مختلف در مبادلات کالاهای مختلف از جمله عینک اشاره شده و همان‌طور که در چند نامه پیشین شیخ محمد آل خاتون به‌عنوان ایلچی قطب شاهیان، مخاطب نامه نصیرا است در این نامه نیز به نقش ایلچی روس در تهیه عینک اشاره شده است.

۴. نامه به میرزا مهدی اعتمادالدوله در طلب عینک و قلمدان^{۴۲}

نامه دیگر در خصوص درخواست عینک، نامه‌ای است که در میان منشآت آقا حسین خوانساری قرار دارد. شیوه نگارش و عبارت‌پردازی‌های این نامه مطابق با سبک خاص نامه‌های آقا حسین خوانساری و به‌مانند دیگر نامه‌های وی در چندین صفحه و بسیار طولانی می‌باشد از این‌رو می‌توان به یقین گفت نگارنده نامه شخص آقا حسین خوانساری بوده است. در این‌جا تنها به معرفی قسمتی از این نامه طولانی که خواسته نگارنده یعنی عینک در آن مطرح شده پرداخته می‌شود:

«...ولو حش الله عینک صفا طینت، ضیاء سرشتی که هم در جوانی افروغ
جلایش به دیدن وقایع گذشته تجربه پیران کهن می‌توان کرد در عرصه فروغ
بخشی چنان بی‌بدیل که دیده سر در زمان فروغش به نظاره خورشید جهان‌آرا
شتافته و در کشور گران‌بهای چنان طاق که چشم احول جفتش در عرصه آفاق
نیافته در محفلی به تحفگی دست به دستش گردانند. اگر همه دو چشم جهان‌بین

۴۱. شهر حلب از دیرباز به صنعت شیشه‌گری مشهور و محل کوچ اجباری بسیاری از شیشه‌گران چیره‌دست ایرانی در نتیجه حمله مغول بود. همچنین به دلیل نزدیکی که با راه‌های آبی اروپا و بخصوص ایتالیا به عنوان مبدأ پیدایش عینک داشت، یکی از بهترین مناطق برای سازندگان عینک به شمار می‌آمد از این‌رو در غالب نامه‌های این دوره شهر حلب به عنوان اصلی‌ترین مرکز ساخت عینک معرفی شده است.

۴۲. نسخه کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۴۷۵۸، برگه ۳۸-۴۰.

به پیش‌دستی تماشایش از ابرو تیغ به هم می‌کشند و در انجمنی که از عزتش بر دیده نشانند اگر همه ساعدهای بلورین به هوای صفایش (مخدوش) داغ می‌سوزند بدین عینک از چیزها خوب و زشت تواند خواند بی‌شک خط سرنوشت نظر را بدو هر سنجیده است به‌عین الیقین راز دل دیده است. بالفرض اگر شمع فانوس از پرتو شعاعش درگیرد بعینه چون کور روشن گشته پیراهنش به تبرک می‌برند و فی‌المثل اگر خاکستر صیقلش بدست افتد به‌پرداز چهره پری رویان به قیمت سرمه سلیمانی می‌خرند. شبی که دیده دوران بدین القره العین جهانیان روشن شد مردم دیده‌های چشم‌روشنی هم گفتند. روزی که از خم روزگار این گل آفتاب به بار آمد نرگس‌های شهلا به سبب مشابه چشم در چمن خرمی شکفتند ...

اعطای عینک راز فهمان صاحب‌نظر را اشاره که پیوسته توقیر و احترامش منظور انظار لطف کردگار نصب العین همت والای خسروانیت و انعام قلمدان رموزدان دقیقه‌یاب را ایمانی که پیوسته پاداش مساعی جمیله آن کلک ملک آرا سر قلم دفتر قدردانی. امید که پیوسته از بارقه الطاف ربانی و (مخدوش) توجهات خاقانی چشم‌وچراغ دوده دولتش روشن و عرصه مینو انظام ایران از رشحات رگ ابر خامه‌اش گلشن باد برب العباد».

مخاطب آقا حسین خوانساری در این نامه شخص اعتمادالدوله (وزیر) می‌باشد. آقا حسین خوانساری در آن روزگار منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان را عهده‌دار بود و به شخص اعتمادالدوله نزدیکی داشت. این‌که درخواست از شخص اعتمادالدوله صورت گرفته احتمالاً بازم به این دلیل است که شخص وزیر با سفرا و ایلچیان مناطق مختلف در ارتباط بوده‌است چنان‌که در نامه‌های پیشین نیز ایلچیان از جمله مهم‌ترین مراجع دستیابی به عینک بوده‌اند. فقط بخش کوتاهی از این نامه به اصل موضوع درخواست عینک می‌پردازد و الباقی عبارت‌پردازی‌های ادیبانه و تعریف و تمجید از مخاطبش است. خوانساری خود در دستگاه

صفوی از جایگاه برجسته شیخ‌الاسلامی و از نظر مالی نیز بسیار متمکن است باین وجود از نظر وی این عینک است که در میان کالاهای گران‌بهای دوران جفت هم‌طراز با خود ندارد و چنان با ارزش است که آن را مانند هدیه و تحفه دست‌به‌دست می‌کنند و به نمایش می‌گذارند، لذا شاید به همین دلیل هم هست که وی از اعتمادالدوله حکومت صفوی درخواست چنین تحفه‌ای را می‌نماید. اگرچه این نامه بسیار ادبی نوشته شده است و کاربرد عینک به اعتقادات عامیانه‌ای چون دیدن خط سرنوشت و خواندن هرچیز خوب و زشت ربط داده شده، اما همین تعریفات اغراق‌آمیز از عینک خود بر جایگاه شگرف این وسیله در نزد عوام و خواص حکایت دارد. به نظر می‌آید این جایگاه دست‌کم تا دوره قاجار نیز حفظ می‌شود؛ تا آن‌جا که مؤلفی ناشناس در فرهنگ لغات عامیانه این دوره عینک زدن در بازار و خرامیدن با آن ولو بی‌دلیل را نشانه فخر فروشی و البته ناشی از سفاهت می‌داند و می‌نویسد: «جیمبو بر وزن بیمبو کسی را گویند که در کوچه و بازار بدون چیزی خواندن عینک بر چشم خود گذارد، در راه بخرامد و این صفت از سفاهت است که آن از فروع بلاهت است».^{۴۳}

نتیجه

نامه‌های دوستانه دوره صفویه به همراه دیوان‌های شعری و شهر آشوب‌ها منابع ارزشمندی برای تبیین رویکرد ایرانیان به ابزار و اختراعات نوین اروپایی به شمار می‌آیند. یکی از این موارد نوع نگرش ایرانیان نسبت به پدیده عینک است. نتایج این پژوهش که حاصل بررسی نامه‌های دوستانه عصر صفوی است ماهیت واکنش و رویکرد ایرانیان به عینک را به صورت اشتیاق و علاقه فراوان توصیف می‌کنند، اشتیاقی که غالباً به شکل کنجکاوی، حسادت و چشم‌وهم‌چشمی بروز یافته و الزاماً مسئله نیاز مطرح نبوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهند، این واکنش از سویی متأثر از عوامل متعددی از جمله خلق‌و‌خو و ویژگی‌های فرهنگی

۴۳. رساله جامعة اللغة فی تکمیل الانسان، کتابخانه مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، شماره بازیابی ۱۸۴۴، ذیل حرف ج.

اعتقادی، اشعار شاعران و تحولات اجتماعی نوظهور آن روزگار بوده است. چنان‌که اشتیاق، کنجکاوی، حسادت، چشم و هم‌چشمی ایرانی‌ها در مقوله خلق‌و‌خو و عادات رفتاری و تلاش برای دادن رنگ و لعاب ایرانی-اسلامی به عینک برای پذیرش آن در مقوله ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی قرار می‌گیرد. همچنین بخش عمده‌ای از نگاه مشتاقانه ایرانی‌ها به عینک مدیون تصویری بود که شاعران پیش‌تر در اشعار خود آن را ترسیم نموده بودند. آن‌ها به‌عنوان طبقه بزرگی از جامعه با برشمردن ویژگی‌های خارق‌العاده عینک و ترکیب آن با صنایع لفظی و عبارت‌پردازی‌های شاعرانه در تحریک مردم برای داشتن این عینک‌ها مؤثر بودند.

از طرفی نمی‌توان نقش عوامل بیرون از جامعه ایران را نیز نادیده گرفت. تحولات اجتماعی صورت گرفته در این دوره و گسترش حضور اروپاییان در شهرهای مختلف و استفاده آنان از ابزار و اختراعات جدید نیز خود عامل مهمی در اقبال مردم به این ابزار بوده است. علاوه بر این نمی‌توان تأثیر راه‌های تجاری و امر تجارت را در این مسأله بی تأثیر دانست. راه تجاری شمال ایران از تبریز به روسیه و عثمانی در غرب و خاندان قطب شاهیان هند در شرق (از طریق مسیر قندهار و راه‌آبی خلیج فارس) مراجع دستیابی به عینک و دیگر کالاهای اروپایی بوده است.

بر این اساس و با توجه به نامه‌های دوستانه این دوره ایلچی‌ها، تجار، شعرا، رجال سیاسی و روحانیون در ترویج عینک نقش قابل‌توجهی داشتند و ضمن آن‌که جزو درخواست‌کنندگان عینک بوده‌اند از مراجع دستیابی به آن نیز محسوب می‌شدند. بسیاری از مردم استفاده آن‌ها از عینک را نوعی مجوز می‌پنداشتند و از ایشان تقلید می‌نمودند. غالب دارندگان عینک نیز در این دوره ابتدا اشخاص باسواد و رجال برجسته‌ای چون ادیبان و شاعران، علما، فقها، فلاسفه، دانشمندان، هنرمندان و حتی شخصیت‌های سیاسی و حکومتی بودند اما پس از مدتی علاقه به استفاده از آن در میان عوام نیز گسترش یافت.

کتابشناسی

- اطهر رضوی، عباس، شیعه در هند، ج ۱، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- انصاری نکو، جعفر و هانیه ناجی اصفهانی، تاریخ عینک و عینک‌سازی در ایران و جهان، تهران، انتشارات کاوش قلم، ۱۳۸۶ ش.
- اهلی شیرازی، دیوان اهلی شیرازی، به کوشش حامد ربانی، تهران، کتابفروشی سنایی، ۱۳۴۴ ش.
- بسطامی، علی، حدائق السلاطین فی کلام الخواقین، به کوشش شریف النساء انصاری، حیدرآباد، بی‌تا.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۶۹ ش.
- جدید الاسلام، علیقلی، سیف المومنین فی قتال المسلمین، به کوشش رسول جعفریان، قم، انصاریان، ۱۳۸۸ ش.
- حافظ، شمس‌الدین، دیوان حافظ، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۹۵ ش.
- حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی، دیوان حزین لاهیجی، به کوشش ذبیح‌الله صاحبکار، تهران، انتشارات سایه، ۱۳۷۸ ش.
- حقیقی، فرزام، «تفنی در ادب فارسی، بازیابی عینک از متون سده‌های نهم تا دوازدهم»، مجله شعر پژوهی، شماره اول، پیاپی ۲۳، ۱۳۹۴ ش.
- دلاواله، پیترو، سیاحتنامه دلاواله، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ش.
- رساله جامعه اللغة فی تکمیل الانسان، کتابخانه مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، شماره بازیابی ۱۸۴۴.
- زبان‌فهم نصیری، سارا، نامه‌های دوستانه عصر صفوی، تهران، انتشارات سخنوران، ۱۳۹۹ ش.
- سیدای نسفی، کلیات آثار، به کوشش جالبقادر علیشایف، دوشنبه، آکادمی علوم تاجیکستان، ۱۹۹۰ م.
- شاردن، ژان، سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۸ ش.
- شفیعیون، سعید، «جریان شناسی نثر ادبی در دوره صفویه با تکیه بر آثار نصیرای همدانی»، جستارهای نوین ادبی، شماره ۱۹۶، ۱۳۹۶ ش.
- شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، تهران، انتشارات میترا، ۱۳۸۷ ش.
- صادقی، مقصود علی و یوسف رحیم لو، «رویکردهای ایرانیان عصر صفوی به اختراعات اروپایی»، مجله جغرافیا و برنامه‌ریزی، شماره ۱۲، ۱۳۸۲ ش.
- صادقی، مقصود علی، «فرنگ در آینه ایرانیان عصر صفوی»، رساله دکتری رشته تاریخ، دانشگاه تبریز،

۱۳۸۰ ش.

صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، ایران، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۸ ش.
صنیع‌الدوله، میرزا حسن، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی، روضه الصفات، به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی، تهران، انتشارات دانش، مسکو، ۱۹۷۴ م.

علیخانی، علی‌اکبر و دیگران، هویت در ایران، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی پژوهشکده علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.

فیض کاشانی، ملا محسن، کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، به کوشش محمد پیمان، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۶۶ ش.

فیگوئروا، دن گارسیداسیلوا، سیاحتنامه فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، انتشارات نشرنو، ۱۳۶۲ ش.

قاسمی گنابادی، محمدقاسم، لیلی و مجنون، به کوشش زهرا اختیاری، مشهد، انتشارات آهنگ قلم، ۱۳۹۳ ش.

قدسی مشهدی، حاجی محمدجان، دیوان قدسی، به کوشش محمد قهرمان، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۵ ش.

کربن، هانری و دیگران، روح ایران، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، انتشارات پندنامک، ۱۳۸۱ ش.
الگود، سیریل، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاودان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ ش.
لاله تیک چند، بهار، بهار عجم، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران، انتشارات طلایه، ۱۳۸۰ ش.
مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، تهران، انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۳ ش.

معمودی، اسفندیار، تاریخ علم در ایران، ج ۱، تهران، انتشارات مهاجر، ۱۳۹۱ ش.
میرفطروس، علی، تاریخ در ادبیات، چ ۱، کانادا، نشر فرهنگ، ۲۰۰۶ م.
هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم، تاریخ فرشته، ج ۱، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۱۳۹۸.
نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۸۸۵۲.
نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۱۰۱۸۰.
نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۱۴۲۱۵.

- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۳۴۵۵.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۵۹۹۶.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی مجلس، شماره‌های بازیابی ۱۳۹۳۴/۳۸.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی موزه ملک، شماره بازیابی ۵۵۴/۱۱.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی موزه ملک، شماره بازیابی ۲۱۸۲.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی موزه ملک، شماره بازیابی ۶۶۷۹/۸۶.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۶۷۱۰.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۱۹۹۷.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۵۳۵۷.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۵۶۴۵.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۴۷۵۸.
- نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد و نسخ خطی دانشگاه تهران، شماره بازیابی ۳۰۳۴.

Fryer, John, "A new account of East India and Persia in Eight Letters", Vol.2, Published by Kraus Reprint, London, 1967.

هویت بخشی به مقابر اهل بیت در فلسطین تحت حاکمیت فاطمیان^۱

ایمان اربابی^۲

کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

این مقاله مروری بر پایه کتاب شیعیان در فلسطین: از دوران طلایی میانه تا عصر حاضر نوشته ی. فریدمن، نگاشته شده و با بهره‌گیری از منابع و مطالعات دیگر تکمیل شده است. فاطمیان پس از آن‌که رویای دستیابی به شرق اسلامی، به‌ویژه عراق، سرزمین دربردارنده آرامگاه‌های اصلی شیعه، را بر باد رفته دیدند، در قلمرو خویش، شام و مصر، دست به بازآفرینی و هویت بخشی به شماری از مقابر اهل بیت زدند. از این روی آن‌ها اقدام به بنیاد زیارتگاه‌های نمادین در فلسطین کردند؛ از این رو در چهار شهر راهبردی فلسطین: عکا، طبریه، عسقلان و الخلیل چهار آرامگاه برپا ساختند. افزون بر کسب مشروعیت سیاسی-مذهبی، فاطمیان به دنبال جذب شیعیان و ایجاد فضایی مناسب جهت رقابت با حاکمان سنی بغداد، عباسیان و سلجوقیان، بودند. از نظر راهبردی موقعیت این اماکن مذهبی چهار رأس یک مستطیل را نمایش می‌داد که به خوبی می‌توان دریافت که فاطمیان در پی کسب پایگاه‌های معتبر شیعی در سراسر منطقه فلسطین بودند.

کلیدواژه‌ها: فاطمیان، تاریخ تشیع در شام، مقابر اهل بیت در فلسطین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۵

۲. رایانامه: iman.arbabi8494@gmail.com

مقدمه

این جستار با تکیه بر فصل اول کتاب تازه تألیف یارون فریدمن، شیعیان در فلسطین: از دوران طلایی میانه تا عصر حاضر^۳ نگاشته شده و با بهره‌گیری از منابع و مطالعات دیگر تکمیل و گاه نقد و مقایسه شده است. فریدمن در این فصل از کتاب به تشریح سیاست‌های مذهبی فاطمیان در منطقه فلسطین می‌پردازد و هدف آن‌ها را از هویت بخشی نمادین به این مقابر که از لحاظ جغرافیایی در مناطق دیگر واقع شده‌اند، نشان می‌دهد. هر چند توصیف او در رابطه با ذکر جزئیات برخی از این مقابر اندک است، اما تا حدودی ابهامات پیرامون سیاست‌های این سلسله شیعی مذهب را در منطقه فلسطین مشخص می‌کند.

به باور فریدمن مشخصه بارز دوره فاطمیان تلاش برای دادن هویت شیعی به منطقه فلسطین بود. این کار هم از جنبه سیاسی و هم از جنبه تغییر بافت جمعیتی و از همه مهم‌تر از جنبه مذهبی صورت گرفت. این سه جنبه ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، سلطه سیاسی فاطمیان بر منطقه فلسطین زمینه مهاجرت افراد مختلف از سایر مناطق شیعه‌نشین، عمدتاً عراق را امکان‌پذیر می‌کرد. ایجاد اماکن مذهبی و به‌طور عمده زیارتگاه‌ها ابزاری اساسی و مهم جهت تشویق این مهاجرت‌ها بود. برای تبدیل فلسطین به یک سرزمین جالب توجه و منحصربه‌فرد برای مهاجران شیعی مذهب و عالمان و متفکران باید اماکن مذهبی جدیدی به‌ویژه برای شیعیان ایجاد می‌شد چرا که اماکن عمومی مقدس مانند: مسجدالاقصی و قبة الصخرة در بیت المقدس و همچنین مقبره حضرت ابراهیم در الخلیل عمدتاً اماکنی متعلق به اهل سنت بودند که توسط مقامات مذهبی‌شان اداره می‌شده است. از آن‌جا که در فلسطین هیچ میراث یا تاریخچه طولانی متعلق به شیعیان وجود نداشت، هویت بخشی شیعی به این سرزمین امری پیچیده و مستلزم خلاقیت زیادی بود.^۴

3. Yaron Friedman, *The Shī'īs in Palestine From the Medieval Golden Age until the Present*, Liden, Brill, 2019.

4. Friedman, 32.

۱. انتقال کربلا به فلسطین: رأس الحسین (ع)

در نیمه دوم سده چهارم هجری فاطمیان شیعی با کسب پیروزی‌هایی، موفق به گسترش مرزهای خلافت خود شدند که انگیزه دستیابی به حاکمیت کل جهان اسلام را در آن‌ها تقویت کرد. هدف اصلی این مسلمانان شیعه مذهب حاکمیت بر عراق بود، چرا که مهم‌ترین اماکن مذهب تشیع، مرقد حضرت علی (ع) در کوفه/نجف و همچنین آرامگاه امام حسین (ع) در کربلا، در سرزمین عراق قرار داشت. با این وجود، پس از چندین شکست در طول قرن پنجم/ یازدهم و از دست دادن شهرهای مهمی چون دمشق، مکه و مدینه خلفای فاطمی دریافتند که سرنگونی خلیفه عباسی در بغداد چالش برانگیزتر و سخت‌تر از آن چیزی که پیش‌بینی کرده بودند. در میانه سده پنجم با حمله سلجوقیان سنی از شرق قلمرو اسلامی به عراق و شام رویای سرنگونی خلیفه عباسی و تسلط بر عراق به کلی از بین رفت و این واقعه پایان سده شیعیان در این منطقه بود. در همان دوره سواحل غربی شام مکرراً توسط ارتش مسیحی بیزانس مورد حمله قرار گرفت، علاوه بر این بلاایای بزرگی چون خشکسالی، زلزله و شورش‌های بدویان سبب تضعیف سلطه فاطمیان بر فلسطین شد.^۵

در طی این بحران‌ها فاطمیان تلاش کردند تا یک مکان زیارتی بزرگ برای شیعیان ایجاد کنند، مکانی که از طریق آن بتوانند عموم شیعیان را به این منطقه جذب کنند. از آن‌جا که سپاهیان آنان نتوانستند به کربلا برسند، آن‌ها تصمیم گرفتند کربلا را البته به صورت نمادین به قلمرو خود منتقل کنند. به طور کلی شهادت امام حسین (ع) نوه پیامبر اکرم (ص) یک واقعه تکان دهنده در اسلام و به طور خاص برای پیروان حضرت علی (ع) و اهل بیت بوده است. پس از کشتار امام حسین (ع) و یارانش در عاشورای ۶۱ هـ، سپاهیان اموی بازماندگان سپاه را به همراه سر حسین بن علی (ع) به دمشق بردند و این واقعه کربلا را به فلسطین نزدیک کرد.^۶ برخی از جغرافی دانان سده‌های میانه محل سر امام حسین (ع) را در

5. Friedman, 32.

۶. طبری، ۴۵۹/۵؛ Friedman, Ibid, 33.

کاخ خلیفه در دمشق می‌دانند.^۷ فاطمیان این شایعه را پراکنده کردند که به احتمال قوی سر حسین بن علی (ع) را به جنوب فلسطین برده‌اند. لزوم ایجاد یک پناهگاه جدید برای شیعیان آن هم پس از، از دست دادن مقدس‌ترین شهر فلسطین یعنی بیت المقدس که ابتدا ترکان و سپس صلیبی‌ها بر آن سلطه پیدا کردند شدیداً احساس می‌شد. بر طبق گزارش‌های چندین منبع از سده‌های میانه بدرالجمالی، سردار و وزیر فاطمیان در ۴۸۴ هـ به‌طور مرموزی سر امام حسین (ع) را آشکار کرد. هفت سال بعد در سال ۴۹۱ هـ درست دو سال قبل از آن‌که صلیبی‌ها بیت المقدس را تصرف کنند، افضل پسر بدرالجمالی شهر را از ترکان پس گرفت. در همان سال، افضل به عسقلان آمد و پروژه آرامگاه با شکوهی را که پدرش بدرالجمالی جهت تکریم سر امام حسین (ع) آغاز کرده بود به پایان رساند و پس از معطر کردن سر، آن را در صندوقچه‌ای نگهداری کرد. وقتی بنای آرامگاه به پایان رسید، افضل سر امام حسین (ع) را با پای پیاده از مکانی در عسقلان که سر را در آن‌جا یافته بود به مقبره‌ای که در همان شهر بنا کرده بود، منتقل کرد. گفته می‌شود بعدها در ۵۴۹ هـ هنگامی که عسقلان به تصرف صلیبی‌ها درآمد، سر به قاهره برده شده و به مکان فعلی خود در قاهره جای گرفته است.^۸ با تصرف بیت المقدس از سوی صلیبیان، عسقلان به‌عنوان مقدس‌ترین شهر فلسطین جای آن را گرفت. این شهر تا آن زمان در جهاد مقدس به‌عنوان یک سنگر مرزی قلمداد می‌شد، اما با ساخت مقبره و کشف سر امام حسین (ع) برای اولین بار به یک شهر مقدس شیعه‌نشین تبدیل شد. پیش از آن چون در نظر شیعیان از اهمیت خاصی برخوردار نبود، پیروان این مذهب را همانند شهرهای رمله، طبریه و عکا مجذوب خود نکرده بود.^۹

بررسی منابع سنی و شیعی به وضوح نشان می‌دهد که موضوع انتقال سر امام حسین (ع) به عسقلان در هیچ یک از منابع قبل از قرن پنجم/یازدهم یعنی قبل از حاکمیت

۷. بلاذری، ۲۱۴/۳.

۸. مقریزی، ۲۲/۳؛ ابن میسر، ۶۶؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲.

فاطمیان در فلسطین مشاهده نمی‌شود. محمد باقر مجلسی (د ۱۱۰۹هـ) با جمع‌بندی روایات منابع شیعی، چهار منطقه را به‌عنوان محل استقرار سر امام حسین (ع) پیشنهاد داده:

۱. کربلا به همراه سایر اجزای پیکر

۲. باب الفردیس در دمشق، نزدیک مسند خلیفه اموی

۳. قبرستان بقیع واقع در مدینه با مادرش حضرت فاطمه زهرا (س)

۴. قاهره، همانطور که عموم مردم مصر ادعا می‌کنند.

مجلسی می‌افزاید معتبرترین روایت، با تکیه بر چندین منبع این است که سر را به کربلا بازگردانده‌اند و کم‌اعتبارترین گزارش قرار گرفتن آن در مصر است. وی این را به‌عنوان یک شایعه توسط افراد محلی ساکن منطقه تلقی می‌کند.^{۱۰} البته درخور ذکر است که این دیدگاه در میان مورخان اهل سنت نیز مشترک است. سبط ابن جوزی (د ۶۵۴هـ) پنج مکان احتمالی برای سر امام حسین (ع) پیشنهاد می‌دهد، همان مکان‌هایی که توسط علامه مجلسی ذکر شد و یک مکان دیگر در شهر رقه واقع در شمال شام است. علاوه بر این سبط ابن جوزی گزارش انتقال سر به مصر را بسیار ضعیف و غیرقابل اعتماد می‌داند و جالب این‌جاست که او این روایت غیر قابل اطمینان را به‌صورت متفاوتی بیان کرده‌است. وی اظهار داشت که سر در عسقلان پیدا نشده‌است، بلکه مستقیماً از باب الفردیس در دمشق به عسقلان منتقل شده‌است.^{۱۱} از نظر تاریخی این واقعه فقط در سال‌های ۳۶۰-۳۶۱/۹۷۰-۹۷۱ در دوره‌ای که فاطمیان دمشق را تصرف کردند و پیش از آن توسط قرامطه امکان‌پذیر بود، با این وجود نمی‌توان به‌طور قطع اثبات کرد که این انتقال به‌صورت مستقیم از دمشق به عسقلان صورت گرفته‌است. در این میان سایر مورخان اهل سنت گفته‌اند سر مبارک امام در

۱۰. مجلسی، ۱۴۰/۴۵، ۱۴۴، ۱۴۶؛ وی قول دیگری نیز درباره محل دفن سر مطهر امام حسین (ع) بیان کرده، وی اذعان داشته‌است که سر امام در کنار بدن در مقبره حضرت علی (ع) در نجف اشرف مدفون شده و لذا در بالای سر امام علی (ع) زیارت امام حسین (ع) نیز سفارش شده‌است.

۱۱. سبط ابن جوزی، ۹، ۲۳۸.

خزانه یزید بود، سپس او را کفن کرده و در باب الفردیس (نزدیک حرم حضرت رقیه) به خاک سپردند. بعدها خلفای فاطمی آن را از باب الفردیس به عسقلان مصر و سپس به قاهره منتقل کردند و در قصر زمرد به خاک سپردند که اکنون مقام راس الحسین (ع) در آن جا معروف است.^{۱۲}

در حالی که از منابع اولیه مطلبی مبنی بر تأیید قرار گرفتن سر امام حسین (ع) در عسقلان در دست نداریم اما بیشتر جهانگردانی که پس از دوره حکومت فاطمیان بر فلسطین از این منطقه بازدید کرده‌اند از وجود سر امام در آن جا یاد می‌کنند. جغرافی‌دانان دوره‌های بعد که از عسقلان بازدید کرده‌اند، گزارشاتی مربوط به سر امام حسین (ع) به جا گذاشته‌اند، هر چند از سقوط خلافت فاطمیان مدت‌ها گذشته بود. به‌عنوان مثال جهانگرد ایرانی علی بن ابوبکر بن علی هروی (د ۶۱۲هـ) در ۵۷۰ یعنی سیزده سال قبل از آن که عسقلان توسط صلاح الدین تسخیر شود در حالی که همچنان تحت سلطه صلیبی‌ها بود از عسقلان دیدن کرد و مکان آرامگاه امام حسین (ع) را توصیف نمود. اما با این وجود او اشاره‌ای از بازدید شیعیان یا سایر زائرین مسلمان از این مکان نکرد.^{۱۳}

سپس جغرافی‌دان ایرانی تبار دیگری به نام زکریا بن محمد قزوینی (د ۶۸۲هـ) مسجد با شکوهی را توصیف کرد که سر امام حسین (ع) در آن واقع بود، و افزود که این مکان همچنان مورد احترام و استقبال است و مردم از سراسر کشورها به زیارت آن می‌آیند اما متأسفانه وی مشخص نکرد که این بازدیدکنندگان شیعه بودند یا سنی.^{۱۴} پس از آن جغرافی‌دان معروف دیگری به نام ابن بطوطه (د ۷۷۱هـ) از مسجد بزرگ و مرتفعی که توسط فاطمیان در آن مکان ساخته شده بود یاد می‌کند. او بیان می‌کند که قبل از انتقال سر به

۱۲. قاندان، ۷۴.

۱۳. هروی، ۳۶-۳۷؛ Meri 191-195.

14. Friedman, 35.

قاهره، آرامگاه سر امام حسین(ع) در عسقلان بود.^{۱۵}

با توجه به انگیزه‌های برپایی آرامگاه در عسقلان و سایر مقابر شیعه در فلسطین چندین دیدگاه تاریخی ارائه شده است. پژوهشگران معاصر این گونه نظریات خود را مطرح کرده‌اند که تأسیس فرقه‌ای جدید از علویان نشان‌دهنده تلاش فاطمیان در اواخر قرن پنجم/یازدهم و آغاز قرن ششم/دوازدهم به منظور به خدمت گرفتن همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی به طور یکسان به جهت مقابله در برابر تهدید مسیحیان که ابتدا از طرف بیزانس و سپس توسط صلیبی‌ها صورت گرفته بوده است. سیاست جدید حاکی از بیعت مردم با خلفای شیعی مذهب فاطمی در مقابل خلفای سنی مذهب عباسی در بغداد بود که نشان‌دهنده تصمیمی جدی بر تأسیس فرقه‌ای دینی از علویان که توسط تمامی شیعیان مورد پذیرش و احترام بوده است؛ سیاستی که فاطمیان به جهت مشروعیت بخشیدن به حکومت خود آن را بسط داده و تبلیغ کردند اما سرانجام با حمله صلیبیون به فلسطین و تصرف بخش اعظم آن این سیاست ناکام ماند و بازماندگان خلافت فاطمی نیز توسط صلاح الدین و پس از تصرف مصر توسط او در ۵۶۷ هـ برافتادند.^{۱۶}

نظریه دیگری مبتنی بر این قاعده است که شایعه معجزه کردن سر مبارک امام حسین(ع) در عسقلان به منظور حمایت از نیروهای فاطمی در شهر و ایجاد انگیزه مذهبی جدید به منظور دفاع از آن بود. موفقیت بدرالجمالی در تبدیل عسقلان به یک شهر مقدس شیعه‌نشین با نهضت دینی امام حسین(ع) که از زمان او شکل گرفته است اثبات می‌شود.^{۱۷} تالمون هلر خاطر نشان می‌کند که تمامی منابع متقدم در مورد عسقلان که عروس الشام نامیده می‌شود توسط سنیان نوشته شده و هرگز از سر امام حسین(ع) نام نبرده‌اند؛ این جریان ثابت می‌کند که انتقال سر امام حسین(ع) به عسقلان یکی از اصلی‌ترین آرمان‌های

۱۵. ابن بطوطه، ۲۵۰/۱-۲۵۲.

۱۶. حسن، ۶۹۸-۷۰۰؛ Friedman, 36.

فاطمیان بوده است.^{۱۸} در ۵۴۸ هـ از ترس سقوط عسقلان به دست فرنگیان، ملک صالح نصیرالدین طلائع بن رزیک وزیر دولت فاطمیان سر امام حسین(ع) را به قاهره یعنی به مکان امروزی آن که سر در آن واقع شده منتقل کرده. دی اسمیت نظریه جالبی ارائه می‌دهد، او می‌گوید فرقه‌ای که پیرامون سر امام حسین(ع) به وجود آمد می‌تواند ریشه مسیحی داشته باشد. وی آن را با افسانه سر یحیی بن زکریا در دمشق مقایسه می‌کند و یادآور می‌شود که سنت احترام به سر شخصیت‌های مذهبی قبل از اسلام در این منطقه وجود داشته است.^{۱۹} به نظر می‌رسد برخی محققان ترجیح داده‌اند به جای کشف انگیزه‌های بیرونی، در برابر آخرین خلفای فاطمی به دنبال کشف واقعیات در مورد سر امام حسین(ع) باشند. مقریزی می‌گوید: «برخی از آخرین وزیرانی که به جای خلفای جوان دولت فاطمی زمام امور را به دست گرفتند امامی مذهب بودند و نه اسماعیلی مذهب؛ مثلاً در ۵۲۵ هـ افضل ابوعلی احمد کتیفات نوه بدرالجمالی، دین رسمی خلافت فاطمیان را به شیعه امامی تغییر داد.»^{۲۰} هلر اضافه می‌کند که انتخاب امام حسین(ع) امام سوم و چهره محبوب شیعیان برای احداث آرامگاه به منظور تقویت کنترل فاطمیان در فلسطین به وسیله اتحاد تمامی گروه‌های شیعه یعنی امامیه، زیدیه و اسماعیلیه طراحی شده است.^{۲۱} به نظر می‌رسد با آشکارسازی سر مبارک امام حسین(ع) فاطمیان موفق شدند مقداری از تقدس کربلا را به فلسطین منتقل کنند. این ایده مبتکرانه بود و حتی به نظر می‌رسد مردم محلی را متقاعد کرده است که سر امام حسین(ع) واقعا در این شهر واقع شده است. با این وجود پروژه فاطمیان به جهت هویت بخشی شیعی به منطقه فلسطین با حمله صلیبی‌ها متوقف شد. آرامگاه موجود در عسقلان تنها مکان مقدسی نبود که فاطمیان در فلسطین ایجاد کردند. مورخان و جهانگردان قرن پنجمی چندین مکان کمتر شناخته شده را که از اهمیت

18. Friedman, 36.

19. Ibid.

۲۰. مقریزی، ۱۳۹/۳-۱۴۰.

21. Friedman, 37.

یکسانی برخوردار نبودند ذکر نکرده‌اند؛ با این وجود در منابع دوره‌های بعد، عمدتاً دوره ایوبیان و ممالیک ذکر شده که تقریباً پس از یک قرن حکومت فرنگیان، فلسطین توسط مسلمانان باز پس گرفته شده و مسلمانان از این زمان به بعد انگیزه زیادی برای بازگرداندن اماکن مقدس به هویت اسلامی‌شان داشتند. از آن‌جا که فاطمیان قبل از تصرف فلسطین توسط صلیبیون سلسله حاکم بر این منطقه بودند چندین مکان ماهیت شیعی خود را حفظ کردند و این نکته جالب توجه است که در این دوره سلسله‌های سنی مذهب اقدام به بازسازی آرامگاه‌های شیعه کردند، زیرا پیروان مذهب اهل سنت نیز احترام زیادی برای این چهره‌های خاندان اهل بیت قائل بودند.^{۲۲} قرن هفتم/سیزدهم به بعد سلسله‌های سنی مذهب این آرامگاه‌ها و مقابر را به اماکنی عمومی برای سنیان بومی منطقه تبدیل کردند، این در حالی بود که به نظر می‌رسد جمعیت شیعیانی که به زیارت این اماکن می‌آمدند از بین رفته‌است.

۲. آرامگاه علی بن ابی طالب (ع) در عکا

هروی طی عبور از فلسطین مقبره‌ای از علی بن ابی طالب (ع) را که در عکا توسط صلیبی‌ها به کلیسا تبدیل شده بود اینگونه توصیف کرد:

«در داخل شهر عکا چشمه‌ای معروف به نام چشمه گاو قرار دارد، جایی که به نقل روایات تاریخی گاو از آن برای حضرت آدم بیرون آمد، سپس از آن برای شخم زدن استفاده کرد و در قسمت بالایی این چشمه مقبره‌ای منسوب به علی بن ابی طالب (ع) وجود دارد. با این حال فرنگیان آن را به کلیسا تبدیل کردند و برای نقاشی‌ها و خدمات آن سرپرستی تعیین شد. سرپرست کلیسا یک روز وقتی از خواب بیدار شد گفت: من در خواب مردی را دیدم که به من گفت، من علی بن ابی طالب (ع) هستم. به آن‌ها (فرنگیان) بگویند که این مکان را دوباره به مسجد تبدیل کنند وگرنه کسی که در آن زندگی می‌کند می‌میرد. فرنگیان این

22. Meri, 80-81; Friedman, 37.

داستان را باور نکردند و شخص دیگری را به عنوان مسئول کلیسا انتخاب کردند، اما صبح روز بعد او را مرده یافتند. بنابراین کلیسا را دوباره به مسجد تبدیل کردند که تا امروز همچنان باقی است».^{۲۳}

روایت هروی به وضوح این مکان را در عکا به دوره فاطمیان یعنی قبل از تبدیل آن به کلیسا توسط صلیبیون بعنوان مکانی که متعلق به شیعیان بوده است پیوند می دهد. گرچه فریدمن نیز این نظریه را در اثر خود مطرح کرده اما آنچه در این جا حائز اهمیت است شخصیت برجسته و متعالی حضرت علی (ع) به عنوان پیشوای شیعیان و جانشین پیامبر (ص) است، که فاطمیان با سیاست های خلاقانه و ابتکاری خود در استفاده از پایگاه ارزشمند این شخصیت سرشناس، موفق به جذب شیعیان به این منطقه شدند. به نظر می رسد وجود این مقبره با توجه به روایات و اطلاعات مربوط به دوره فاطمیان برای کسانی که توان مالی نداشتند یا تحت هر شرایطی قادر به زیارت مرقد حضرت علی (ع) در شهر نجف که از این منطقه فاصله زیادی داشت نبودند از اهمیت زیادی برخوردار بود.

۳. مقبره حضرت سکینه دختر امام حسین (ع) و عبیدالله بن عباس (ع)

هروی در توصیف خود درباره طبریه، زیارتگاهی از حضرت سکینه، دختر امام حسین (ع) را که در خارج از شهر قرار داشت توصیف می کند.^{۲۴} اگرچه این اولین گزارش درباره این مکان است اما دلایل متعددی وجود دارد که باور و اعتقاد بر این که قدمت این مکان را به دوره فاطمیان مربوط بدانند پررنگ تر می کند. کاوش های اخیر باستان شناسی در آرامگاه حضرت رقیه سنگی را نشان داد که نام خلیفه فاطمی الحاکم روی آن حک شده است. علاوه بر این، هروی این مکان را هنگام انتقال حکومت از فرنگیان به ایوبیان، که در زمان حیات وی، پس از پیروزی صلاح الدین در نبرد حطین در ۵۷۲ هـ اتفاق افتاد، توصیف می کند. این بدان

۲۳. هروی، ۲۹؛ النابلسی، ۹۹.

۲۴. هروی، ۲۲.

معناست که صلاح الدین در دوره فاطمیان یعنی قبل از حکومت مسیحیان در بیت المقدس، این مکان را به هویت اصلی خود بازگردانده است. همین سیاست بازگشت اماکن مذهبی به هویت‌های اسلامی‌شان قبل از فرنگیان، مشخصه رفتار ایوبیان با مکانی در عسقلان بود که سر امام حسین(ع) در آن واقع شده بود. البته همان‌طور که در مورد محل قرار گرفتن سر امام حسین(ع) اقوال مختلفی از سوی اکثر مورخان و جغرافیدانان مطرح شده است؛ در مورد مقبره حضرت سکینه(س) نیز نظرات متفاوتی وجود دارد. این نکته از دید فریدمن پنهان مانده است، چنان‌که اصغر قاندان در اثر خود محل دفن حضرت سکینه(س) را در قبرستان باب‌الصغیر شهر دمشق دانسته و اذعان کرده که در آرامگاه ایشان، ام کلثوم و زینب صغری دختران حضرت علی(ع) نیز دفن شده‌اند.^{۲۵} یاقوت حموی معتقد است که محل واقعی دفن حضرت سکینه در مدینه است؛ مرحوم محسن‌الأمین نیز این نظریه را تأیید می‌کند لیکن مقبره‌ی موجود در قبرستان باب‌الصغیر را متعلق به دختر یکی از امرای دمشق می‌داند. اما باید گفت که هیچ منبعی به وضوح به دفن حضرت سکینه(س) در قبرستان بقیع اشاره نکرده است.^{۲۶}

دو کتیبه بر روی لوح‌های مرمر که در دوره ممالیک بر روی دیوار این مکان قرار داشتند نیز این نظریه را که فاطمیان حرم حضرت سکینه را ساخته‌اند پشتیبانی می‌کنند. اولین کتیبه پنج خطی مربوط به ۶۹۴ هـ است و احداث ساختمان مقبره را توسط حکمران ممالیک در صدف طی قرن هفتم/سیزدهم توصیف می‌کند. این کار با استنادی از قرآن آغاز می‌شود که در متون ممالیک سنی مذهب مشخص نیست، زیرا استنادی است به آیات تطهیر^{۲۷} که به طور معمول در متون شیعه، استفاده می‌شود. این فرض منطقی توسط عدنان ملحم، در مقاله‌اش درباره مکان مقبره حضرت سکینه ارائه شده است. این آیه قرآن غالباً در

۲۵. قاندان، ۹۲-۹۳.

۲۶. یاقوت حموی، ۴۶۸/۲؛ قاندان، ۹۳.

۲۷. احزاب، ۳۳.

متون شیعه به جهت تأکید بر عصمت اهل بیت، ائمه اطهار و فرزندانشان نقل شده است. به همین جهت، متونی هستند که محتوای آن‌ها شامل مطالبی در بزرگداشت حضرت سکینه (س) و عبیدالله بن عباس (ع)، دو عضو از خاندان حضرت علی (ع) می‌باشد.^{۲۸}

با عنایت به مطالب بیان شده این چنین به نظر می‌رسد که بازسازی‌های صورت گرفته توسط ممالیک در این منطقه تا حدودی با هدف ایجاد پیوند و ارتباط دوستانه با شیعیان طبریه بوده است؛ با این وجود ما بعد از سده پنجم هیچ سندی مبتنی بر حضور شیعیان در این منطقه نداریم. ممالیک متضمن بازیابی هویت اسلامی فلسطین پس از حاکمیت فرنگیان بودند. آن‌ها در اقدامی مؤثر اماکن زیارتی مسلمانان را که تحت حاکمیت مسیحیان بر این منطقه تخریب یا به فراموشی سپرده شده بود، بازسازی کردند. این پروژه که در راستای حمایت از فرق دینی صورت گرفت، بیشتر توسط صوفیان مسلمان انجام شد.

توفیق کنعان در اثری با عنوان قدیسان و جایگاه‌های مقدس محمدی [اسلامی] در فلسطین، آثار بر جای مانده از شیعیان فلسطین را نشان می‌دهد و بیان می‌دارد که چگونه این آثار شیعی بخشی از فرهنگ عامیانه بومی فلسطین شده‌اند. کنعان از بازسازی مقابر علویان توسط ممالیک پس از گذشت تقریباً یک قرن از حکومت فرنگیان در فلسطین آگاه بود.

توضیح او برای این پدیده این بود که ایوبیان و ممالیک در اسکان مجدد بومیان منطقه و منصرف‌سازی آن‌ها از ترک منطقه که به دنبال جنگ‌های بزرگ بین مسلمانان و قدرت‌های مسیحی از ویرانی و فقر رنج برده بودند یک هدف مشترک داشتند. آن‌ها مقابر و زیارتگاه‌های فراموش شده در نقاط راهبردی را بازسازی کردند و اماکنی برای برپایی اعیادی که در تواریخ خاص سال اتفاق می‌افتاد ایجاد کردند. این اماکن به خوبی رصد می‌شدند و فعالیت‌های مذهبی و زیارتی را همراه با بازرگانی و تجارت امکان‌پذیر می‌ساختند. والی منطقه در جشن‌های مذهبی شرکت می‌کرد و برای این اماکن موقوفاتی تعیین می‌کرد و از این طریق از آن‌ها حمایت مالی کرده و هزینه‌های مراسم را تأمین می‌کرد. والی همچنین

جاده‌های منتهی به این زیارتگاه‌ها را بازسازی می‌کرد تا حمل و نقل ارتش، بازرگانان و زائران راحت‌تر صورت پذیرد.^{۲۹}

متن دو کتیبه مرمر در آرامگاه حضرت سکینه از نظریه کنعان پشتیبانی می‌کند. اولین کتیبه که در پنج سطر تنظیم شده بود، حاکی از بازگشت مکان، پس از دوره طولانی حکومت فرنگیان، به جایگاه اصلی خود به عنوان آرامگاه دو تن از اهل بیت یعنی حضرت سکینه (س) و عبیدالله بن عباس (ع) بود. لیکن در کتیبه دوم هشت خطی، حکمران ممالیک مقبره و زمین‌ها و باغ‌های اطراف آن را وقف آرامگاه کرد: «به نام خداوند بخشنده و مهربان، این اماکن که دقیقاً دو فدان از سرزمین طبریه را در بر می‌گیرد به موجب رأی دیوان عالی و برای استفاده از مزایای آن به آرامگاه حضرت سکینه واگذار شده‌اند».

این کتیبه ممکن است بعدها توسط فارس‌الدین البکی نائب‌السلطنة منطقه صفد اضافه شده باشد، گرچه تاریخ دقیق آن مشخص نیست. گویا در کتیبه دوم، که در کنار کتیبه اول واقع شده‌است، از ماهیت شیعی مکان کاسته شده‌است. در این کتیبه نام حضرت سکینه به تنهایی و بدون ذکر اجدادش به ویژه نام علی بن ابی طالب (ع) ظاهر می‌شود و نام دومین شخص دفن شده در این مکان یعنی عبیدالله بن عباس (ع) نیز حذف شده‌است. حذف نام عبیدالله بن عباس (ع) احتمالاً به این دلیل است که اعضای شیعی مذهب خاندان عباس بن علی (ع) دیگر در منطقه زندگی نمی‌کردند؛ آن‌ها طبریه را به همراه سایر شیعیان شهر ترک کردند.

گرچه برقراری ارتباط محل آرامگاه حضرت سکینه (س) با دوره فاطمیان چالش برانگیز است، لیکن ایجاد ارتباط میان فاطمیان و عبیدالله بن عباس (ع) بسیار آسان‌تر است. زیرا عبیدالله بن عباس (ع) در این مکان در نزدیکی طبریه دفن شده‌است و محل آرامگاه وی به خاندان عباس بن علی (ع) که پیروانی در طبریه داشت مرتبط است. تاریخچه این خاندان در طبریه به نواده‌اش، ابوطیب محمد بن حمزه بر می‌گردد. این فرد در اواخر قرن سوم/نهم

29. Canaan, 299.

در طبریه کشته شده است. با این وجود، همان طور که از منابع دودمانی متوجه می شویم، چندین نفر از این خاندان تا قرن پنجم در طبریه اقامت داشتند. بعدها این مکان به فراموشی سپرده شد و احتمالاً شیعیان پس از حمله صلیبیون آن جا را ترک کردند، چراکه دیگر از آن ها در هیچ یک از منابع ذکری به میان نمی آید.^{۳۰}

به نظر می رسد با گذشت زمان و پس از اولین بازسازی مکان توسط ممالیک، این مکان برای مدت طولانی از سال و هنگامی که هیچ گونه جشن های سالیانه یا زیارتی برگزار نمی شد، به فراموشی سپرده شد. شاید این بی توجهی، حضور زائران یهودی در آن جا را که به دلیل پیشینه یهودی مکان از آن بازدید کرده اند، توضیح دهد. در حقیقت، طبریه به وسیله مقابر خاخام های یهودی و شاگردانشان احاطه شده بود. منابع یهودی از قرن دهم/ شانزدهم به بعد این مکان را به راشل همسر خاخام یهودی، اکیبا بن یوسف که او نیز در طبریه دفن شده، نسبت می دهند. اولین منبع یهودی که گزارش داد مکان آرامگاه حضرت سکینه همان مکان مقبره راشل است، سفرنامه نوشته شده توسط خاخام ایتالیایی موشه باسولا (د ۹۶۸ هـ) است که بین سال های ۹۲۸ و ۹۳۰ هـ از منطقه بازدید کرده است. وی در توصیف خود درباره طبریه اینگونه بیان می دارد که مسلمانان مسجدی با مناره مرتفع سفید رنگ دارند که گفته می شود همسر خاخام اکیبا، دختر کالبا ساووا در آن جا دفن شده است و او را «پیرزن» می نامند. این کلمه به زبان عبری معادل واژه ha-zekena است که می توان آن را با نام مشابهش در زبان عربی یعنی Sukayna مقایسه کرد.^{۳۱}

به نظر می رسد زیارت مرقد حضرت سکینه (س) که توسط شیعیان طبریه آغاز شده بود، پس از ناپدید شدن شیعیان به یک سنت رایج از طرف اهالی بومی منطقه تبدیل شد. این مکان تا قرن بیستم میلادی توسط مسلمانان سنی مذهب و یهودیان مورد احترام بوده است. گروهی از مسلمانان فلسطینی هنوز به قداست این مکان اعتقاد دارند و

30. Friedman, 41.

31. Ibid, 41- 42.

می‌خواهند در آنجا دفن شوند تا از برکات همجواری با آرامگاه حضرت سکینه(س) برخوردار شوند.

۴. آرامگاه حضرت فاطمه دختر امام حسین(ع)

در چندین منبع، از مقبره‌ای متعلق به حضرت فاطمه(س) دختر امام حسین(ع) در غاری در الخلیل یاد شده. روی این مقبره کتیبه‌ای مرمر بود که ایشان را ستایش می‌کرد. در منابع همچنین شعری به احترام حضرت فاطمه(س) ذکر شده‌است این شعر توسط یک فرد مصری به نام محمد بن ابی سهل بر روی دو لوح مرمر حک شده‌است. متأسفانه اثری از کتیبه‌های مرمر تا زمان ما باقی نمانده اما محتوای کنده‌کاری دلالت به ماهیت شیعی آن دارد. نوشته‌ها این مکان را توصیف می‌کنند و به وضوح تاریخچه آن را متعلق به دوره فاطمیان می‌دانند و این‌که نمی‌توان آن‌ها را به سلسله‌های سنی مذهب دوره‌های بعد نسبت داد. در نزدیکی مسجد الیقین در الخلیل غاری وجود دارد که مقبره حضرت فاطمه(س) دختر امام حسین(ع) در آن است. در قسمت بالا و پایین مقبره دو لوح مرمر است که روی یکی از آن‌ها متنی به خط بی نظیر نوشته شده‌است:^{۳۲} بسم الله الرحمن الرحیم، قدرت و ابدیت متعلق به خدا و هر آنچه را که آفریده است، بی تردید هیچ یک از مخلوقات خدا زنده و جاوید نخواهد بود و پیامبر خدا نمونه آن‌هاست. این آرامگاه ام سلمه فاطمه، دختر حسین رضی الله عنه است. و بر روی لوح دیگر این خطوط شاعرانه توسط محمد بن ابوسهل نوشته شده‌است: شما برای کسانی که در زمره مردگان هستند آرامش به ارمغان آوردید، گرچه من هنوز هم در میان مقبره‌ها و سنگ‌ها هستم. ای قبر فاطمه، دختر پسر فاطمه دختر ائمه اطهار، دختر ستارگان درخشان. ای قبر، دین و تقوا و عفت، عزت و شرافت شما در چیست؟

۳۲. ابن بطوطه، ۲۴۳/۱؛ Friedman, 43; 32.

نکته حائز اهمیت، وجود یک مکان شیعی در الخلیل است که به طرز به خصوصی جالب توجه می‌باشد، چرا که ما هیچ منبعی مبنی بر اشاره به حضور شیعیان در این شهر نداریم. می‌توانیم تصور کنیم فاطمیان این مکان را برای خدمت‌رسانی به زائران شیعه که از مقبره حضرت ابراهیم در الخلیل بازدید می‌کردند، ایجاد کرده‌اند.

۵. آرامگاه هاشم بن عبد مناف: یک مکان شیعی؟

مقدسی جغرافی‌دان قرن چهارمی که در آغاز حکومت فاطمیان در فلسطین زندگی می‌کرد، از مقبره‌ای در غزه که متعلق به هاشم بن عبد مناف بوده یاد کرده‌است. هاشم پدر بزرگ پیامبر اکرم (ص) و شخصیتی مقدس برای شیعیان بود. مقدسی این مکان را به عنوان یک قبر توصیف کرد، نه به عنوان یک آرامگاه باشکوه، که نشان می‌دهد یک زیارتگاه ساده بوده‌است. کمی بعدتر جهانگرد دیگری به نام عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی (د ۱۱۳۱ هـ) مقبره هاشم را درون غاری در شهر توصیف کرد. هیچ یک از جهانگردان جزئیاتی درباره این مکان یا هویت مذهبی زائران آن افشا نکردند؛ از آن‌جا که ما هیچ اطلاعاتی در مورد سفرهای شیعیان به این مکان یا گروه‌های شیعی در غزه در سده‌های میانه نداریم، بنابراین نمی‌توانیم مشخص کنیم که آیا این مقبره از نظر فاطمیان اهمیتی داشته‌است یا خیر. با این وجود، تجزیه و تحلیل اهمیت جایگاه هاشم در منابع شیعی ممکن است نشان دهد که این مقبره در دوره فاطمیان دارای اهمیت بوده‌است. این مقبره از نظر اسماعیلی‌های امروزی، یعنی فرقه بَهره داوودی، از اهمیت خاصی برخوردار است.^{۳۳}

مقابری در فلسطین به یاد کربلا

چهار مقبره معروف ذکر شده در بالا از طریق پیوند خانوادگی اهل بیت به یکدیگر مربوط می‌شوند. به استثنای علی (ع)، همه این اشخاص در واقعه کربلا حضور داشتند. مکان سر

۳۳. مقدسی، ۱۷۴؛ النابلسی، ۱۵۴.

حسین(ع) در عسقلان به وضوح به حرم سکینه (در طبریه) و مقبره فاطمه (در الخلیل) پیوند خورده است، چراکه آن‌ها دختران امام بودند. مقبره عبیدالله بن عباس(ع) در طبریه به دو مقبره آخر مرتبط است، چرا که او پسر عموی این دو دختر بود. عبیدالله فرزند عباس(ع) برادر امام حسین(ع) بود؛ در کربلا عبیدالله هنوز یک نوزاد بود، سکینه(س) کودکی خردسال و فاطمه(س) بزرگسال بود.

فریدمن به این موضوع اشاره نکرده است که این دو دختر از یک پدر اما از مادران مختلف بودند: فاطمه دختر ام اسحاق بنت طلحة بن عبیدالله بن تیمی بود که در سی‌ام هجری به دنیا آمد و در کربلا نیز سی سال سن داشته است و لذا می‌توان گفت ایشان فرزند ارشد امام حسین(ع) بوده است.^{۳۴} فاطمه صغری زنی بزرگوار و دارای مقام دینی و علمی و ادبی بود؛ او نیز همانند زینب(س) در حوادث کربلا مأمّن و پناهگاه اهل بیت بود و در بارگاه عبیدالله بن زیاد و یزید خطبه‌های غراء خواند. او در ۱۱۰ هجری، در هشتاد سالگی درگذشت.^{۳۵} آمنه ملقب به سکینه دختر حضرت رباب(ع) بود که مادرش دختر شاعر معروف امر و القیس پسر پادشاه یمن از قبیله کنده بود.^{۳۶} او با عبدالله بن حسن(ع) یا حسن بن حسن(ع) ازدواج کرد، لیکن همسرش قبل از زناشویی با او در کربلا به شهادت رسید. او به همراه خواهرش فاطمه و عمه‌اش زینب و سایر اهل بیت امام حسین(ع) به اسارت درآمده و به دمشق وارد شد. او در ۱۱۷ هجری یعنی در هفتاد و چند سالگی وفات یافت.^{۳۷} به نظر می‌رسد عبیدالله تنها بازمانده خانواده حضرت عباس(ع) در کربلا باشد و همچنین ذکر شده است که او تنها وارث اموال پدرش بود.^{۳۸} مادرش لبابه از طایفه هاشم بود. طبق روایات

۳۴. قاندان، ۹۵.

۳۵. همانجا.

۳۶. مجلسی، ۳۲۹/۴۵.

۳۷. قاندان، ۹۲-۹۳.

۳۸. مجلسی، ۳۹/۴۵.

شیعه حضرت سکینه(س)، فاطمه(س) و عیدالله، در قتل عام هولناک خاندان امام حسین(ع) در دهم محرم ۶۱ هـ در کربلا حضور داشتند. آن‌ها از جمله بازماندگان جوانی بودند که توسط سپاهیان اموی در امان ماندند و به عنوان اسیر به دمشق نزد خلیفه یزید بن معاویه برده شدند.

درخور توجه است که سایر دختران امام حسین(ع) که در برخی منابع به نام‌های رقیه و عاتکه آمده بودند، در منطقه فلسطین مقبره نداشتند. با این حال، نسب‌شناس قرن پنجمی العمری این ادعا را رد کرده و اصرار دارد که امام حسین(ع) فقط دو دختر به نام‌های سکینه و فاطمه داشته‌است.^{۳۹} شایان ذکر است که مقبره‌ای از رقیه، دختر امام حسین(ع)، در دمشق وجود دارد. در حالی که مهم‌ترین مقابر شیعیان در کشورهای همسایه مقابر خواهران امام حسین(ع)، یعنی زینب و ام کلثم در دمشق و مقبره دیگری از زینب(س) در قاهره هستند؛^{۴۰} لیکن نسل بعدی اهل بیت را می‌توان در میان مقابر شیعه موجود در فلسطین یافت، به استثنای مقبره حضرت سکینه (که به رقیه نیز معروف بود) که در دمشق نیز مدفون است. از نظر تاریخی، هیچ‌یک از شخصیت‌های شیعه که در فلسطین یا در دمشق و قاهره ذکر شدند واقعا در این مکان‌ها دفن نشده‌اند. در واقع، مقبره آن‌ها احتمالا در قبرستان بقیع در مدینه یا در کربلا واقع شده‌است. ظهور آن‌ها در منطقه فلسطین در زمان حکومت خاندان فاطمی ثابت می‌کند که فاطمیان در صدد ایجاد یک محیط شیعی در این منطقه بوده‌اند.

مستطیل راهبردی؟

از نظر جغرافیایی، ما نمی‌توانیم این احتمال را که فاطمیان مکان قرار گرفتن مقابر فلسطین را به ترتیب تقریبا متوازن نظم داده‌اند، کنار بگذاریم. موقعیت چهار مقبره مهم شیعی در فلسطین چهار گوشه مستطیل را ایجاد می‌کند: دو مقبره در شمال فلسطین یعنی مقبره

۳۹. العمری، ۲۸۱.

۴۰. فاطمیان مدعی بودند که زینب(س) در مصر درگذشت و به همین علت برای ایشان مقبره‌ای در قاهره ساختند.

حضرت علی(ع) در شمال غربی در شهر عکا و مقبره حضرت سکینه(س) و عبیدالله بن عباس(ع) در شمال شرقی در شهر طبریه واقع شده‌اند و دو مقبره دیگر در جنوب فلسطین واقع شده‌اند؛ مقبره سر امام حسین(ع) در جنوب غربی در عسقلان و مقبره حضرت فاطمه(س) در جنوب شرقی در شهر الخلیل قرار گرفته‌اند. به نظر می‌رسد هدف از این جایابی محافظت از سرزمین فلسطین بوده باشد، راهبرد فاطمیان که گویا پسان‌تر توسط سلسله ایوبیان و ممالیک پذیرفته شد.

نتیجه

فاطمیان شیعی مذهب به واسطه دست‌نیافتن به منطقه راهبردی عراق که از نظر مذهبی پایگاه‌های مهم شیعیان یعنی نجف و کربلا در آن‌جا قرار داشت، دست به ابتکار عمل در حرکتی خلاقانه زدند. آن‌ها با الهام‌پذیری از شخصیت‌های مذهبی برجسته و تأثیرگذار شیعی اقدام به تأسیس مقابری نمادین در منطقه فلسطین کردند. مقبره اول متعلق به سر امام حسین(ع) در عسقلان می‌باشد که شایعات بسیاری در رابطه با محل دقیق قرارگیری سر وجود دارد اما فاطمیان با بهره‌گیری از شرایط اقدام به تأسیس مقبره‌ای جهت تکریم سر امام در این منطقه کردند. سپس مقبره‌ای متعلق به حضرت علی(ع) خلیفه چهارم مسلمین و شخصیت و چهره برجسته شیعیان در شهر عکا برپا کردند. زیارتگاه‌های بعدی متعلق به سکینه(س) دختر امام حسین(ع) و عبیدالله بن عباس(ع) فرزند عباس بن علی ابی طالب(ع) بود که پدران‌شان در فاجعه غم‌انگیز کربلا به شهادت رسیده بودند و فاطمیان با بهره‌برداری از نام و محبوبیت این دو فرد اقدام به تأسیس آرامگاهی در منطقه طبریه کردند. و آخرین مقبره به نام فاطمه(س) دختر ارشد امام حسین(ع) در شهر الخلیل بنیاد نهاده شد. با کمی دقت و ژرف نگری به خوبی می‌توان دریافت که فاطمیان در تأسیس بیشتر اماکن مذهبی این منطقه بر واقعه غم‌انگیز کربلا تکیه داشته‌اند، چرا که این واقعه در اذهان مسلمین به‌عنوان یک حماسه عظیم و تأثیرگذار قلمداد می‌شد و فاطمیان نیز به خوبی از این

واقعۀ و شخصیت‌های دخیل در آن استفاده کرده و سیاست مذهبی خود را به جهت جذب شیعیان به این منطقه و مشروعیت بخشیدن به حکومت خود به کار بستند چرا که آن‌ها نسب خود را به حضرت فاطمه دختر پیامبر اکرم (ص) می‌رساندند؛ پس این سیاست به همراه به کارگیری این چهره‌ها جهت تأسیس اماکن مذهبی به خوبی در منطقه فلسطین پاسخگوی جذب شیعیان و ایجاد فضایی مناسب جهت رقابت با حکومت سنی مذهب بغداد و کسب قدرت جهت مقابله با امویان اندلس بود. از نظر راهبردی موقعیت این اماکن مذهبی چهار رأس یک مستطیل را نمایش می‌دهد که به خوبی می‌توان دریافت که فاطمیان در پی کسب پایگاه‌های معتبر شیعی در سراسر منطقه فلسطین بودند. این سیاست بعدها توسط سلسله‌های سنی مذهب حاکم بر منطقه شامل ایوبیان و ممالیک ادامه پیدا کرد و آن‌ها با بازسازی این اماکن تسلط خود را بر کل منطقه فلسطین بسط دادند.

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، به کوشش عبدالهادی تازی، رباط، آکادیمیة المملكة المغربية، ۱۴۱۷ق.

ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعیان و انباء ابناء الزمان، به کوشش احسان عباس، لبنان، دارالفکر، بی‌تا.

ابن میسر، محمد بن علی، المنتقی من اخبار مصر، به کوشش ایمن فواد سید، قاهره، المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقیة، بی‌تا.

بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.

حسن، ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پابنده، تهران، بدرقه جاویدان، ۱۳۹۵ش.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الأخبار الطوال، به کوشش عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.

سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، تذکرة الخواص، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ق.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، به کوشش محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

العمری، علی بن محمد، المجدی فی انساب الطالبیین، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۳۸۰ش.
قائدان، اصغر، اماکن زیارتی - سیاحتی سوریه، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۰ش.
قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، دارالصادر، ۱۹۹۸م.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، تهران، اسلامیه، بی تا.

مقدسی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم، بیروت دارصادر، بی تا.
مقریزی، احمد بن علی، اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء، به کوشش احمد محمد حلمی، مصر، جمهوریة مصر لآعربیة، ۱۴۱۶ق.

ملحم، عدنان، «مشهد سکنیة بنت الحسین فی مدینة طبریة (۳۵۸/۹۶۸م إلى ۱۳۶۸/۱۹۴۸م)»
دراسة تاریخیة وثائقیة»، مجلة جامعة النجاح لألبیاحث (العلوم الإنسانیة)، مجلد ۲۲ (۶)،
۲۰۰۸م.

النابلسی، عبد الغنی بن اسماعیل، الحقیقة والمجاز فی الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، به
کوشش أحمد عبد المجید هریدی، الهيئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۶م.
هروی، علی بن ابوبکر، الأشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش علی عمر، قاهره، مكتبة الثقافة
الدینیة، ۱۴۲۳ق.

یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبدالله، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵م.

Canaan, Taufik, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*,
Jerusalem, Ariel Publishing House, 1927.

Friedman, Yaron, *The Shī'īs in Palestine From the Medieval
Golden Age until the Present*, Liden, Brill, 2019.

Meri, Josef W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in
Medieval Syria*, New York, Oxford University Press, 2002.

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.....	
مبلغ.....ریال	
شماره (ها)ی درخواستی:.....	
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....	
نشانی:.....	
.....	
کد پستی:.....	
صندوق پستی:.....	
تلفن:.....	
نمبر:.....	
E-mail:.....	

- Milhim, 'Adnān, "Mashhad-u Sukayna bt. al-Ḥusayn fī Madīnat Ṭabarīya (358H/968M Ilā 1368h/1984m) Dirāsāt Tārīkhīyat Wathā'iqīyat", Majalat-u Jāmi'at-i l-Najāḥ li Abḥāth (al-'Ulūm al-Insānīyat), Mujallad 22(6), 2008, 1713-1714.
- al-Nāblusī, 'Abd al-Ghanī b. Ismā'īl, *al-Ḥaqīqat wa al-Majāz fī l-Raḥlat-i Ilā Bilād-i l-Shām wa Miṣr wa Hijāz*, bi Kūshish-i Aḥamad 'Abd al-majāīd Harīdī, al-Hiy'at al-Miṣrīyat al-'Āmat lil-kitāb, 1986 AD.
- Hirawī, 'Alī b. Abū Bakr, *al-Ishārāt Ilā Ma'rīfat-i l-Ziyārāt*, bi Kūshish-i 'Alī 'Umar, Qāhira, Maktabat-u l-Thiqāfat-i l-Dīnīya, 1423 AH.
- Yāqūt Ḥimawī, Shahāb al-Dīn Abū 'Abdullāh, *Mu'jam-u l-Buldān*, Biyrūt, Dār al-Ṣādir, 1995 AD.

References

Qurān karīm.

Ibn Baṭūṭah, Muḥammad b. ‘Abdillāh, *Tuḥfat-u l-Nuzzār fī Gharā’ib-i l-Amṣār wa ‘Ajā’ib-i l-Asfār*, bi Kūshish-i ‘Abd al-Hādī Tāzī, Rīyāḍ, Ākādimiyat al-Mamlakat al-Maghribīyat, 1417 AH.

Ibn Khallakān, Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayyāt-u l-A’yān wa Anbā’-u Abnā’-i l-Zamān*, bi Kūshish-i İhsān ‘Abbās, Lubnān, Dar al-Fikr, Bī Tā.

Ibn Muyassar, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Muntaqā Min Akhbār-i Miṣr*, bi Kūshish-i Ayman Fu’ād Sayyid, Qāhira: al-Ma’had al-‘İlmī al-Firansī lil Āthār-i l-Sharqīya, Bī Tā.

Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb-u l-Ashraf*, bi Kūshish-i Suihiyl Zakkār wa Rīyāḍ Ziriklī, Biyrūt: Dār al-Fikr, 1417AH/ 1996 AD.

Ḥasan, İbrāhīm Ḥasan, *Tarīkh-i Sīyāsīy-i Islām*, Tarjumiyy-i Abū al-Qāsim Pāyandih, Tihirān, Badraqiy-i Jāwīdān, 1395.

Dīnawarī, Abū Aḥmad b. Dāwūd, *al-Akhbār-u l-Ṭiwāl*, bi Kūshish-i ‘Abd al-Mun’im ‘Āmir, Murāji’at: Jamāl al-Dīn Shayyāl, Qum, Manshūrāt al-Raḍī, 1368 SH.

Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr, *Tarīkh-u l-Umam wa l-Mulūk*, bi Kūshish-i Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm, Biyrūt: Dār al-Turāth, 1387 SH, 1967 AD.

al-‘Umrī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Majdī fī Ansāb-i l-Ṭālibīyīn*, bi Kūshish-i Aḥmad Mahdawī Dāmghānī, Qum, Kitābkhāniyy-i ‘Umūmī Ḥaḍrat Āyatullāh Mar’ashī Najafī, 1380.

Qā’idān, Aṣghar, *Amākin Zīyāratī-Sīyāḥatīy-i Sūrīyih*, Tihirān, Nashr-i Mash’ar, 1380.

Qazwīnī, Zakarīyā b. Muḥammad, *Āthār-u l-Bilād wa Akhbār-u l-Ibād*, Biyrūt, Dār al-Şādir, 1998 AD.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. b. Muḥammad Taqī, *Bihār-u l-Anwār al-Jāmi’at li Durar-i l-Akhbār-i l-A’imat-i l-Aṭhār*, Tihirān, İslāmīya, Bī Tā.

Maqdisī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥamad, *Aḥsan-u l-Taqāsīm*, Biyrūt, Dār al-Şādir, Bī Tā.

Maqrīzī, Aḥamad b. ‘Alī, *It’āz-u l-Ḥunafā bi Akhbār-i l-A’immat-i l-Fāṭimīyīn al-Khulafā*, bi Kūshish-i Aḥamad Muḥammad Ḥilmī, Miṣr, Jumhūrīyat Miṣr li ‘Arabīya, 1416 AH.

**Identification of Ahl al-Bayt Tombs in Palestine under the
Fatimīds**

Iman Arbabi¹

*M.A at History and Civilization of Islamic Nation, Ferdowsi University of
Mashhad, Mashhad, Iran*

The attack of the Seljuks on Baghdad and the driving of the Fatimids back to the borders of Syria and Egypt after their temporary control over the capital of the Sunni government of the Abbasid sect, which the Fatimīds were planning to overthrow, ended the dream of the Fatimids of gaining the Shiite bases in Iraq and the Arabian Peninsula. Therefore, in order to obtain their religious-political legitimacy in Egypt and the Levant, the Fatimids took the initiative and established symbolic shrines in Palestine following the example of the chosen and popular figures of the Shiites. And in this direction, they built four tombs in four strategic areas of Palestine including: Acre, Tiberias, Ashkelon and Hebron. Friedman's goal is to present an objective analysis of the goals and motivations of the Fatimids in the symbolic identification of the tombs of the Ahl al-Bayt in Palestine. In some parts of this article, according to the needs of the audience, some sources have been added or omitted, or their validity has been examined.

Keywords: Fatimīds, political-religious legitimacy, symbolic shrine, strategic, Palestine.

1. Email: iman.arbabi8494@gmail.com

Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 5357.

Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i
Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 5645.

Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i
Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 4758.

Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i
Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 3034.

- Maşāhib, Ghulāmḥusiyn, *Dā'irat al-Ma'ārif Fārsī*, Tihṙān, Intishārāt Shirkat Sahāmī Kitābhāy-i Jībī, 1383.
- Mu'tamidī, Isfandiyār, *Tarīkh 'Ilm dar Īrān*, j1, Tihṙān, Intishārāt Muhājir, 1391.
- Mīrfitrus, 'Alī, *Tarīkh dar Adabiyāt*, ç 1, Kānādā, Nashr Farhang, 2006.
- Nāshinās, *Risālt-u Jāmi't-i l-Luqat-i fī Takmīl l-Insān*, Kitābkhāniy-i Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī, Shumārihiy-i Bāzyābī 1844.
- Hīndūshāh Istarābādī, Muḥammadqāsim, *Tarīkh Firishtih*, J1, Tihṙān, Anjuman Āthār Mafākhir Farhangī, 1387.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 1398.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 8852.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 10180.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 14215.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 3455.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 5996.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 38/13934.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 11/554.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 2182.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 86/6679.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 6710.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i Khaṭṭī Majlis, Shumārihāy-i Bāzyābī 1997.
- Nuskhiy-i Khaṭṭī Kitābkhānih wa Markaz-i Asnād wa Nusakh-i

- Shārdīn, Zhān, *Sīyāhatnāmiy-i Shārdīn*, Tarjumiy-i Muḥammad ‘Abbāsī, Tihṛān, Intishārāt Amīr Kabīr, 1338.
- Shafī‘īyūn, Sa‘īd, “Jaryānshināsī Nathr Adabī Dar Duriy-i Şafawīyih Bā Tikīy-i Bar Āthār Naşīrāy hamidānī”, Nashriyhy-i ‘Ilmī Pazhūhī Justārḥāy-i Nuwīn Adabī, Shumāriy-i 196, 1396, Ş 23-53.
- Shamīsā, Sīrūs, *Farhang Ishārāt*, Tihṛān, Intishārāt Mītrā, 1387.
- Şādiqī, Maqşūd ‘Alī wa Yūsif Raḥīmlū, «Rūykard-hāy-i Īrānīyān-i ‘Aşr-i Şafawī bi Ikhtirā‘āt-i Urūppāyī», Shumāriy-i 12, 1382, Ş 91-100.
- Şādiqī, Maqşūd ‘Alī, “Farang Dar Āyīniy-i Īrānīyān-i ‘Aşr-i Şafawī”, Pāyānnāmihiy-i Dukturā Rishtiy-i Tārīkh, Dānishgāh Tabrīz, Ustād Rāhnamā: Duktur Yūsif Raḥīmlū, 1380.
- Şafā, Dhabīhullāh, *Tārīkh Adabīyāt Īrān*, J1, Īrān, Tihṛān, Intishārāt Firdūsī, 1388.
- Şanī‘ al-Dawlah, Mīrzā Ḥasan, *Rūznāmiy-i Khātirāt-i I‘timād al-Saltānih*, Tihṛān, Intishārāt Amīr Kabīr, 1389.
- ‘Abdī Biyg Shīrāzī, Zayn al-‘Ābidīn ‘Alī, Taşḥīḥ Abū al-Faḍl Hāshim Ughlī, Tihṛān, Intishārāt Dānish, Musku, 1974.
- ‘Alīkhānī, ‘Alīakbar wa Dīgarān, *Huwīyat dar Īrān*, Tihṛān, Intishārāt Jahād Dānishgāhī Pazhūhishkadiy-i ‘Ulūm Insānī, 1383.
- Fiyḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Kullīyāt Ash‘ār Mawlānā Fiyḍ Kāshānī*, Taşḥīḥ Muḥammad Piymān, Tihṛān, Intishārāt Sanāyī, 1366.
- Fīgu‘irā, Dun Gārsiyādisīlwā, *Sīyāhatnāmiy-i Fīgu‘irā*, Tarjumiy-i Ghulāmriḍā Samī‘ī, Tihṛān, Intishārāt Nashr Nuw, 1362.
- Qāsīmī Gunābādī, Muḥammadqāsīm, *Liylī wa Majnūn*, Taşḥīḥ wa Ta‘līq Zahrā Ikhtiyārī, Mashhad: Intishārāt Āhang Qalam, 1393.
- Qudsī Mashhadī, Ḥājī Muḥammadjān, *Dīwān Qudsī*, Taşḥīḥ Muḥammad Qahramān, Mashhad, Intishārāt Dānishgāh Firduwsī, 1375.
- Kurbīn, Hanrī wa Dīgaran, *Rūḥ Īrān*, Tarjumiy-i Maḥmūd Bihfurūzī, Tihṛān, Intishārāt Pand Nāmāk, 1381.
- Ilgūd, Sīrīl, *Ṭib dar Duriy-i Şafawīyih*, Tarjumiy-i Muḥsin Jāwidān, Tihṛān, Intishārāt Dānishgāh Tihṛān, 1386.
- Lālihtūkçand, Bahār, *Bahār ‘Ajam*, Taşḥīḥ Kāzim Dizfūlīyān, Tihṛān, Intishārāt Ṭalāyih, 1380.

References

- Ihtishāmī Hūnihgānī, Khusruw, “Ulūhīyat Ashyā’ dar Shi‘r-i Trāz-i Nuw”, Faşlnāmiy-i Farhang Işfahān: Wīzhiy-i Hmāyish Şā’ib Pazhūhī, Shumāriy-i Payāpiy 25-26, 1381, Ş 77-86.
- Ikhtiyārī, Zahrā, “Naqd-i Naqdī Bar *Liyli wa Majnūn Qāsimī Gunābādī* Bi Taşhīh Duktur Zahrā Ikhtiyārī”, Faşlnāmiy-i ‘Ilmī Takhaşuşiy-i Zabān wa Adabiyāt Ghinā’ī Dānishgāh Āzād Wāhid Najafābād, Sāl-i Nuhum, Shumāriy-i 30, 1398, Ş 24-9.
- Aţhar Rađawī, ‘Abbās, *Shi‘ih Dar Hind*, J1, Tarjumiy-i Markaz-i Muţālī‘āt wa Taḥqīqāt Islāmī, Qum, Markaz-i Muţālī‘āt wa Taḥqīqāt Islāmī, 1376.
- Anşārī Nikū, Ja‘far wa Hānīyh Nājī Işfahānī, *Tārīkh ‘Iynak wa ‘Iynaksāzi Dar Īrān wa Jahān*, Tihrān, Intishārāt Kāwush Qalam, 1386.
- Ahlī Shīrāzī, *Dīwān-i Ahlī Shīrāzī*, bi Kūshish-i Ḥāmid Rabbānī, Tihrān, Kitābfurūshiy-i Sanāyī, 1344.
- Başāmī, ‘Alī, *Ḥadā’iq-u l-Salāṭīn fī Kalām-i l-Khawāqīn*, çāp Sharīf al-Nisā’ Anşārī, Ḥiydarābād, Bī Tā.
- Tāwirnīyih, Zhān Bātīst, *Safarnāmiy-i Tāwirnīyih*, Tarjumiy-i Abū Turāb Nūrī, Tihrān, Intishārāt Sanāyī, 1369.
- Jadīd al-Islām, ‘Alīqulī, *Sayf-u al-Mu‘minīn fī Qitāl-i Muslimīn*, bi Kūshish-i Rasūl Ja‘farīyān, Qum, Anşārīyān, 1388.
- Ḥāfiz, Shams al-Dīn, *Dīwān Ḥāfiz*, Az Nuskhīy-i Muḥammad Qazwīnī wa Qāsim Ghanī, Tihrān, Intishārāt Uswih, 1395.
- Ḥazīn Lāhījī, Shiykh Muḥammad ‘Alī, *Dīwān Ḥazīn Lāhījī*, Taşhīh Dhabīḥullāh Şāhibkār, Tihrān, Intishārāt Sāyih, 1378.
- Ḥaqīqī, Farzām, “Tafannunī dar Adab Fārsī: Bāzyābīy-i ‘Iynak az Mutūn Sadihāy-i Nuhum Tā Dawāzdahum”, *Majalliy-i Shi‘r Pazhūhī*, Shumāriy-i Awwal, Payāpiy 1394, 23, Ş 99-121.
- Dilāwālīh, Pitrū, *Sīyāhtnāmiy-i Dilāwālīh*, Tarjumiy-i Shu‘ā‘-u al-Dīn Shafā, Tihrān, Bungāh Tarjumih wa Nashr Kitāb, 1348.
- Zabānfahm Naşīrī, Sārā, *Nāmihāy-i Dūstāniy-i ‘Aşr Şafawī*, Tihrān, Intishārāt Sukhanwarān. 1399.
- Sayyidāy-i Nasafī, *Kullīyāt Āthār*, Muqadammih wa Taşhīh Jābulqādād ‘Alīshāyuf, Dushanbih, Ākādīmī ‘Ulūm Tājīkistān, 1990.

“Eyeglasses” in the Safavīd Era: A Study based on Ekhwanīyāt

Sara Zabanfahm Nasiri¹

PhD Graduate in Iran History, Al-Zahra University, Tehran, Iran

Hasan Allahayari

Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran

Eyeglasses were one of the most important inventions of the Europeans that met with great Demand and success during the Safavid period. Entry and spread of using glasses brought many reactions from people. Despite the silence of official sources, these reactions are found in unofficial sources, such as poetry, *Shahrāshūbs*, and especially friendly letters Ekhwanīyāt observed. This research tries to use those letters to examine the reaction of Iranians to the eyeglasses in this period. Reactions to the glasses in this period was first curious and Jealousy then strong desire to possess it and real need or prescription of an ophthalmologist had not been very important. The interesting passion of Iranians to use glasses also under the influence of habits and mood, cultural and religious characteristics, poems of poets and developments and conditions of the society. The presence of Europeans in many cities and their use of tools and new inventions and the role of political ambassadors, businessmen and clerics in promoting eyeglasses are also undeniable.

Keywords: history of glasses in Iran, European inventions in Iran, Ekhwanīyāt Safavīd period.

1. Email (corresponding author): saranasiri441@gmail.com

- Kūshkī, Ziynab, *Dānishnāmiy-i Farhang Mardum-i Īrān*, Zīr-i Naẓar-i Kāzīm Musavī Bujnūrdī, J5, Tihṛān, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī, 1397 SH.
- Kiyfī, Sayyid Naqī 'Abbās, *Mudarris-i Zabān wa Adabīyāt Fārsī Dānishgāh Bīhār Hind*, Muṣāhibiy-i Tilifunī Yikī az Niwīsandigān-i Maqālih: Ḥusiyn Tawakkulī, 1401/6/15.
- Gardīzī, 'Abd al-Ḥay b. ḡaḥḥāk b. Maḥmūd, *Zayn-u l-Akḥbār*, ḡāp: 'Abd al-Ḥay Ḥabībī, Tihṛān, Dunyāy-i Kitāb, 1363 SH.
- Lāhūrī, 'Abd al-Sattār, *Majālis Jahāngīrī az 24 Rajab 1017 Tā 19 Ramḡān 1020 H.Q.*, Taṣḥīḥ, Muḡhadamih wa Ta'līqāt 'Arif Nawshāhī wa Mu'in Niẓāmī, Tihṛān, Mīrāth-i Maktūb, 1385 SH.
- Majlisī, Muḡammad Bāqir b. Muḡammad Taqī, *Zād al-Ma'ād*, Tihṛān, Kitābfurūshīy-i Islāmīya, 1403 AH.
- Mu'tamid khān Bakhshī, Iqbāl-nāmih, bi Kūshish-i Mawlawī 'Abd al-Ḥay wa Mawlawī Aḡmad 'alī Ṣāḡībān, Kalkatih, Kālij Parīs, 1865 AD.
- Multānī, Bahā'u l-Dīn Zakarīyā, *al-Awrād*, Islām Ābād, 1398.
- Muwahḡidīyān 'Aṡṡār, 'Alī wa Muḡammad 'Alī Rustamīyān, *Darsnāmiy-i Adyān-i Sharqī*, Qum, Kitāb Ṭāhā, 1386 SH.
- Mūsāpūr Bishilī, Ibrāḡīm wa Bāsīt, Muḡammad Ibrāḡīm, *Tārīkh Ijtimā'i- Dānish*, Rawish, Āmūzish, Tihṛān, Samt, 1394.
- Miybudī, Aḡmad b. Muḡammad, *Kashf-u l-Asrār wa 'Uddat-u l-Abrār*, Tihṛān, Amīrkabīr, 1361 SH.
- Nūrbakhsh Khurāsānī, Muḡammad b. Muḡammad, *al-Fiqh al-Aḡwat*, Kirāḡī, Skardu, 2004 AD.
- Nawrūzī, Jamshīd, *Jashn-i Nawrūz Dar Darbār-i Tiymūrīyān-i Hind*, Muṡālī'āt Tārīkh Islām, Sāl-i Awwal, Sh4, Bahār 1389 SH.
- Hīndūshāh Istarābādī, Muḡammad Qāsīm, *Tārīkh-i Firishtih*, bi Kūshish-i Muḡammad Riḡā Naṣīrī, Tihṛān, Anjuman Āstān wa Mafākhir Farhangī, 1387 SH.
- Yūsif, Ḥusayn, *Muntakhab-i Waḡā'i-i Dakan: Saniy-i 1071 Tā 1081*, Ḥiydarābād-i Dakan, 1953 AD.

- Riwāqī, ‘Alī, *Shab-i çak, Nāmiy-i Mīnuwī*, bi kūshish-i Ḥabīb Yaghmāyī wa Īraj Afshār, Tihṙān, 1350 SH.
- Rumlū, Ḥasan, *Aḥsan-u l-Tawārīkh*, bi Kūshish-i çārlis Nurman Sīdin, Tihṙān, Kitābkhāniy-i Şadr, 1374 SH.
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf ‘An Ḥaqāyiq-i Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Biyrūt, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH.
- Subḥānī, Tufīq, *Nigāhī bi Tārīkh-i Adab-i Fārsī Dar Hind*, Tihṙān, Intishārāt-i Dabīrkhāniy-i Shu’rāy-i Gustarish-i Zabān wa Adabīyāt-i Fārsī, 1377 SH.
- Sajjādī, Şādiq, *Dawlat-hā wa Silsilihāy-i Ḥākim bar Qalrmuy-i Islām*, Tihṙān, Kitāb Rāyzan, 1394 SH.
- Suhiylī Khānsārī, Aḥmad, *Muraqqa ‘-i Gulshan, Taḥlīlī az Yik Sanad-i Tārīkhī*, Māhnāmiy-i Hunar wa Mardum, Duriy-i 7, Sh73, Ābān 1347 SH.
- Siyyid Ḥusiynzādih, Hudā, “Jahāngīr Pādishāh”, Dā’irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī, J18, Zīr-i Nazar-i Kāzim Musavī Bujnūrdī, Tihṙān, Markaz Dā’irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī, 1390 SH.
- Siyyidī, Mihdī, *çirāgh Barāt Khurāsān, Farwardigān-i Bāstān*, Mashhad, Pāzh, 1374 SH.
- Shīmil, Ānih Mārī, *Dar Qalrmuy-i Khānāt-i Mughul*, Tarjumiy-i Farāmarz Najd Samī‘ī, Tihṙān, Amīr Kabīr, 1389 SH.
- Şā’idī Shīrāzī, Mīrzā Nizām l-Dīn Aḥmad, *Hadīqat l-Salātīn-i Quṭbshāhī*, bi Kūshish wa Taḥshīy-i Sayyid ‘Alī Aşghar Bilgīrāmī, Ḥiydar Ābād Dakan, 1961AD.
- Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Ḥasan, *Mişbāḥ-u l-Mutahajjid*, Biyrūt, Mu’asisat Fiqh l-Shī‘a, 1411 AH.
- ‘Allāmī, Abū al-Faḍl, *Akbarnāmiḥ*, bi kūshish-i Ghulāmriḍā Ṭabāṭabāyī, Tihṙān, Mu’asisiy-i Muṭālī‘āt wa Taḥqīqāt Farhangī, 1372.
- ‘Alawī Kirmānī, Muḥammad, *Sīyar-u l-Awlīyā*, Islām Ābād, 1398.
- Farhang, Mīr Muḥammad Şādiq, “Ludīhā wa Pashtūnhā”, Afghānistān Dar Panj Qarn-i Akhīr, Qum, Mu’asisiy-i Isma‘īlīyān, 1374 SH.
- Fīrūz al-Dīn, *Fīrūz al-Lughāt Urdū Jāmi‘*, Lāhūr, Bī Tā.
- Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrillāh, *Minhaj-u l-Şādiqīn*, çāp ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tihṙān, Kitābfurūshī Islāmīya, 1340 SH.

- Mafākhir Farhangī, 1379 SH.
- Bīrūnī, Abū Rīyḥān, *al-Taḥfīm li l-Awā'il-i Ṣanā'at-i l-Tanjīm*, bi Kūshish-i Jalāl l-Dīn Humāī, Tīhrān, Bābak, 1362 SH.
- Bīrūnī, Abū Rīyḥān, *Taḥqīq Mā Lil hind*, bi Kūshish-i Aḥmad Ārām, Bīyrūt, 'Ālam-u l-Kutub, 1403 AH.
- Tātār, Muḥammadriḍā, "Barrasī Taṭbīqīy-i Nawrūz Dar Īrān wa hind", ḡashmandāz-i Irtibāṭāt Farhangī, Shumariy-i 22, Farwardīn 1385 SH.
- Tatawī, Qāḍī Aḥmad wa Āṣif khān Qazwīnī, *Tārīkh Alfi*, bi Kūshish-i Qulāmriḍā Ṭabāṭabāyī Majd, Tīhrān, Intishārāt 'Ilmī wa Farhangī, 1378 SH.
- Ja'farīyān, Rasūl, "Hamāyish Anjuman Jawāmi'-i Fārsī Zabān Ḥīydar Ābād wa Zīyārat Madrisih Masjid Khājih Maḥmūd Gāwān", Bukhārā, Shumariy-i 86, Farwardīn wa Urdībihisht 1391 SH.
- Jamāl l-Dīn Anjawī, Ḥusayn b. Ḥasan, *Farhang-i Jahāngīrī*, bi Kūshish-i Raḥīm 'Affī, Mashhad, Dānishgāh Firdūsī, 1351 SH.
- Jahāngīr, *Jahāngīrnāmih Yā Tuzuk-i Jahāngīrī*, bi Kūshish-i Muḥammad Hāshim, Tīhrān, Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1359 SH.
- Jahānī, Rushanak, "Akbarshāh Gūrkanī wa Mudārāy-i Dīnī", Pāyānnāmih Arshad, Dānishgāh Āzād Islāmī, Wāhid 'Ulūm wa Taḥqīqāt, Gurūh Adyān wa 'Irfān Taṭbīqī, Tīhrān, 1391 SH.
- Jahānī, Rushanak, "Sulḥ Kul Akbarī Dar Pāyān-i Hizāriy-i Awwal Islāmī", *Du Faslnāmiy-i 'Ilmī-Pazhūhishīy-i Adyān*, Sāl-i shishum, Shumāriy-i Dawāzdahum, Paīz wa Zimistān 1391 SH.
- Khān Zamān Khān, Ghulāmḥusayn, *Tārīkh Āṣiffāhīyān (Gulzār-i Āṣiffīyih)*, bi Ihtimām Miḥdī Tawassulī, Intishārāt Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsīy-i Īrān wa Pākistān, 1377 SH.
- Khāndmīr, *Ḥabīb l-Sīyar*, Zīr Nadhar-i Muḥammad Dabīr Sīyāqī, Tīhrān, 1353 SH.
- Dīkhudā, 'Alī Akbar, *Lughatnāmih*, Zīr Naẓar-i Muḥammad Mu'īn wa Sayid Ja'far Shahīdī, Tīhrān, 1325-1359 SH.
- Rāshid Muḥaṣṣil, Muḥammad Taqī, "Barāt, Barātī", *Māhnāmiy-i Furūhar*, Tīhrān, Shumariy-i 8-9, 1362 SH.
- Riḍāzādih Shafārūdī, Ma'sūmih, "Jhilum", *Dānishnāmiy-i Jahān-i Islām*, Zīr Naẓar-i Ghulām'alī Ḥaddād 'Adil, J11, Tīhrān, 1386 SH.

References

Qurān karīm.

Ibn ‘Arabī, *Raḥmat-u min l-Raḥmān fī Tafsīr-i wa l-Ishārāt-i l-Qurān min Kalām-i Muḥyī-i l-Dīn Ibn ‘Arabī*, Jam‘ wa Tadwīn: Maḥmūd Maḥmūd al-ghurāb, Dimashq, 1410 AH.

Ibn Kathīr, *Tafsīr-u l-Qurān-i l-‘Adhīm*, Biyrūt, 1412 AH.

Aḥmad, Nizām l-Dīn, *Ṭabqāt-u l-kubrā*, bi Taḥḥīḥ wa Tanzīḥ B.D.M.E.C.S.Kalkatih, Īshyātīk Sūsā’ipī, Bangāl, 1927-1935 AD.

Aḥmadnagarī, ‘Abd al-Nabī-i b. ‘Abd l-Rasūl, *Jāmi‘-u l-‘Ulūm fī Iṣṭilāḥāt-i l-Funūn yā Dastūr-u l-‘Ulamā’*, Biyrūt, Mu’assīsāt-u l-A‘lamī lil Maṭbūāt, 1975AD.

Aṣghar, Āftāb, *Tārīkhniwīsī Dar Hind wa Pākistān*, Lāhūr, Khaniy-i Farhang-i Jumhūrī Islāmī Īrān, 1364 SH.

Amīn, Sayyid Ḥasan wa Akbar Thubūt, “Pādūrī”, *Dānishnāmiy-i Jahān-i Islām*, Tihṛān, Intishārāt-i Bunyād Da’irat-u l-M‘ārif Islāmī, 1379 SH.

Amīn, Muḥsin, *Miftāḥ-u l-Jannāt fī l-Ad‘īyat wa l-A‘māl wa l-Ṣalawāt wa l-zīyārāt*, Biyrūt, Mu’assīsāt-u l-A‘lamī lil Maṭbūāt, Bī Tā.

Azhand, Ya‘qūb, “Tiyūr Gūrkan”, *Dānishnāmiy-i Jahān-i Islām*, J8, Tihṛān, Bunyād Da’irat al-M‘ārif Islām.

Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdillāh, *Rūḥ-u l-Ma‘ānī fī Tafsīr-i l-Qurān-i l-‘Aẓīm wa l-Sab‘-u l-Mathānī*, Biyrūt, Dār Iḥyā’-i l-Turāth l-‘Arabī, Bī Tā.

Bābur, zahīr al-Dīn Muḥammad, *Bābur Nāmih*, Tarjumih: ‘Abd al-Raḥīm Khan-i Khanān, ḥāp Mīrzā Muḥammad Malik al-Kuttāb, Bamba’ī, 1308 AH.

Bāthwirth, *Silsilihāy-i Islāmīy-i Jadīd, Rāhnamāy-i Gāhshumārī wa Tabārshināsī*, Tarjumih: Firiydūn Badriī, Tihṛān, Markaz Bāstānshināsī Islām wa Īrān, 1381 SH.

Baḥr-u l-Fawā’id (Dā’irat-u l-Ma‘ārif) Shāmil-i Kalām wa Taṣawwuf wa fiqh wa Sīyāsāt, bi Kūshish-i Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tihṛān, Bungāh Nashr wa Tarjumih Kitāb, 1345 SH.

Badā’ūnī, ‘Abd al-Qādir, *Muntakhab-u l-Tawārīkh*, bi Kūshish-i: Tufīq Subḥānī wa Mawlawī Aḥmad Ṣāḥib, Anjuman Āthār wa

**Celebrations and Celebratory Behaviors in the Territory of
Jahāngīrshāh Gurkānī (1037-1014 AH)**

Based on *Jahāngīrnāmih* and *Majālis Jahāngīrī*

Hossein Tavakoli Moqadam

*PhD Student in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of
Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Qanbarali Roudgar¹

*Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University,
Tehran, Iran*

Among the Gurkān kings of India, the long twenty-three-year reign of Jahāngīr Shah (1014-1037 AH) is especially famous because he was interested in Persian language and Iranian culture. He also wrote his diaries in Persian and named it *Jahāngīrnāmih*. Based on this book of Jahāngīr Shah and the report of one of his courtiers, Abdul Sattar Lahori, that is, the book of Jahāngīr's meetings. The authors of the following article, relying on the descriptive-analytical method and with a comparative study, have tried to hold celebrations and festive behaviors that both works have been widely explained, examined. Then answer these questions such as what were the main elements of each of the festivals of Hindus, Iranians and Muslims, and what transformations have those festivals undergone? Based on the findings of this research, fire-lighting and lighting, which were elements of Iranian and Indian celebrations, had obvious effects on most of the festive behaviors of Muslims, as sometimes some Islamic holidays, such as Shab Barat, which had entirely an Islamic content had changed into a kind of non-religious festival, so that the commemoration ceremony of Muslim parents and elders with the presence of minstrels and musicians became a festive ceremony.

Keywords: Celebration, Islamic celebrations, Iranian celebrations, Indoistic celebrations, Jahangir Shah, *Jahāngīrnāmih*, Gurkānīan, *Majālis Jahāngīrī*, Islamic India.

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

- ‘Alī Akbar Ghaffārī wa Ḥamīdriḍā Mustafīd, Tihirān, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1393 SH.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, ‘Ilām-u l-Warā bi A‘lām-i l-Hudā, Qum, Mu‘asisiy-i Āl l-Bayt li Iḥyā’-i l-Turāth, Bī Tā.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr, *Ta’rīkh-u al-Umam-i wa l-Mulūk*, bi Kūshish-i Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Biyrūt, 1387 AH.
- Ṭūsī, Muḥammad b. l-Ḥasan, *al-Ghaybat*, bi Kūshish-i Mujtabā ‘Azīzī, Qum, Intishārāt Jamkarān, 1387 SH.
- ‘Ādil, Parwīz, “Abū al-Faraj Iṣfahānī wa tarjumiyy-i Maqātil-u l-Ṭalībīyīn”, *Kitāb Māh wa Jughrāfiyā*, 26: 47-48, 1378 SH.
- ‘Imādī Ḥā’irī, Sayyid Muḥammad, *Bāzsāziy-i Mutūn kuhan Ḥadīth Shī‘a*, Qum, Mu‘asisiy-i ‘Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, 1394 SH.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār-u l-Anwār*, Biyrūt, Mu‘asisat al-Wafā’, 1403 AH.
- Ma‘ārif, Majīd wa La‘yā Murādī, “Barrasiy-i Kārburd ‘Aql Dar Naqd-i Riwayāt”, *Majaliy-i Ḥadīth pazhūhī*, Sāl-i Nuhum, Pāyīz wa Zimistān 1396, 85-116.
- Mufīd, Ibn Nu‘mān Muḥammad b. Muḥammad, *al-Irshād-u fī Ma‘rifat-i Hujajillāh-i ‘Alā l-Ibād*, bi Kūshish-i Mu‘asisiy-i Āl-u l-Bayt ‘Alayhum al-Salām, Qum, Kungiriy-i Shiykh Mufīd, 1413 AH.
- Najjāshī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī, *Rijāl al-Najjāshī*, bi Kūshish-i Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Bī Jā, Mu‘asisat-u Nashr-i l-Islāmī, 1416 AH.
- Hidāyatpanāh, Muḥammadriḍā, Manābi‘-i Tārīkhīy-i Shī‘a Tā Qarn Panjum, Qum, Pazhūhishgāh Ḥawzih wa Dānishgāh, 1395 SH.

References

- Āqā Buzurg Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin, *al-Dharī‘at Ilā Taṣānīf-i l-Shī‘at*, Qum, Ismāīlīyān, 1408 AH.
- Ādharnūsh, Ādhartāsh wa ‘Alī Bahrāmīyān, “Abū al-Faraj Iṣfahānī”, *Dā‘irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī*, Zīr-i Nazar-i Kāzim Musavī Bujnūrdī, Tihrān, Markaz Dā‘irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī, J6, 1373 SH.
- Ā‘īniwand, Ṣādiq, “Maktab-i Tarīkhniḡārīy-i Ṭabarī”, *Kiyhān Andīshih*, Sh 25, Murdād wa Shahrīwar 1368, 22-31.
- Ibn abī al-Ḥadīd, ‘Abd al- Ḥamīd, *Sharḥ-u Nahj-i l-Balāgha*, bi Kūshish-i Muḥammad abū al-Faḍl Ibrāhīm, Qum, Manshūrāt-u ‘Maktabat-i Āyatillāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī, 1404 AH,
- Ibn Athīr, ‘Izz-u l-Dīn, *al-Kāmil-u fī l-Ta‘rīkh*, Biyrūt, Dār al-Ṣādir wa Dār al-Biyrūt, 1385 AH.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd-u l-Raḥmān b. ‘Alī, *al-Muntaẓam-u fī Ta‘rīkh-i l-Umam-i wa l-Mulūk*, Biyrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Bī Tā.
- Ibn Khallakān, Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayyāt-u l-A‘yān wa Anbā‘-u Abnā‘-i l-Zamān*, bi Kūshish-i Iḥsān ‘Abbās, Biyrūt, Dār al-Ṣādir, 1972 AD.
- Ibn Shahr Āshūb Māzandarānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma‘ālim-u l-Ulamā‘*, Qum, Bī Tā.
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Iṣḥāq, *al-Fīhrīst*, bi Kūshish-i Riḍā Tajaddud, Tihrān, Asāṭīr, 1381 SH.
- Abū al-Faraj Iṣfahānī, *Maqātil-u l-Ṭālibīyīn*, Tarjumiyy-i Bihzād Ja‘farī, Tihrān, Ja‘farīrād, 1389 SH.
- Ja‘farīyān, Rasūl, *Ḥayāt Fikrī Sīyāsī Imāmān Shī‘a*, Tihrān, ‘Ilm, 1391 SH.
- Ḥur ‘Āmilī, Abū Ja‘fa Muḥammad b. al-Ḥasan, *Amal-u l-Āmil*, Najaf Ashraf, Maṭba‘at al-Ādāb, Bī Tā.
- khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ta‘rīkh-u Baghdād aw Madīnat al-Salām*, bi Kūshish-i Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002 AD.
- Raf‘at, Muḥsin Raḥmān Sitāyish, Muḥammad Kāzim, “Riwāyāt ‘Āshūrāyī-i Maqātil al-Ṭālibīyīn Abū al-Faraj Iṣfahānī Dar Mīzān Naqd wa Barrasī”, *Majaliyy-i ‘Ulūm Ḥadīth*, 76: 143- 172, 1394 SH.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī, *‘Uyūn-u l-Akḡbār-i l-Riḍā*, Tarjumiyy-i

**Abul Faraj Isfahānī's Historiography in *Maqātil al-Tālibīyyīn*:
The Written *Maqātil* of Ahl al-Bayt (Peace be Upon Him)**

Azar Anjomshoaa

*PhD Student of History and Civilization of Islamic Nations, Qom Branch,
Islamic Azad University, Qom, Iran*

Mohammad Reza Hedayat Panah¹

*Assistant Professor, Department of History, Qom Branch, Research
Institute of Hawzah and University, Qom, Iran*

Mohammad Hasan Masoumi

*Associated Professor, Department of Arabic Literature, Qom Branch,
Islamic Azad University, Qom, Iran*

Maqātil al-Tālibīyyīn by Abul Faraj Isfahānī (356 AH), is one of the oldest and most prominent books of *Maqātil*. This article examines the historiography of Abul Faraj Isfahānī, especially where he dealt with Ahl al-Bayt (PBUH), tries to clarify some aspects of his historiography by evaluating and criticizing Abul Faraj's reports. *Maqātil al-Tālibīyyīn* is a source mostly relied on written sources and sometimes using oral sources. Abul Faraj compares and evaluates the narrations in order to measure their accuracy/inaccuracy and sometimes expresses her opinion, therefore, streaks of compound and analytical historiography can be seen in his work. Abul Faraj's tendency towards a group of *Talibites* has given a biased color to his historiography and has had an effect on the writing of the *Maqātils*. Despite this, his narrations were admired by the later scholars, especially the Imami Shia historians, and they found great value and credibility in the historiography of Ahl al-Bayt.

Keywords: Historiography, Abul Faraj Isfahānī, *Maqātil al-Tālibīyyīn*, History of, Ahl al-Bayt.

1. Email (corresponding author): hedayatp@rihu.ac.ir

1409 AH.

Mushkânî, ‘Abbās‘alî wa Muşţafâ Şâdiq, “Bâzkâwîy-i Dâstân Rufî‘-a l-Qalam”, Ma‘rifat, Sâl-i 20, Shumâriy-i 11(Payâpiy 170), 1390 SH.

Mufîd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mân, Masârr-u al- *Shî‘a*, Najaf, Dâr al-Mufîd, 1414 AH.

Mufîd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mân, *Awâ’il-u l-Mqâlât*, Biyrût, Dâr al-Mufîd, 1414 AH.

Makârim Shîrâzî, Nâşir, “Istiftâ’ât”, Pâygâh-i Hadânâ, Bâzdîd, 97/8/26.

Namâzî Shâhrûdî, ‘Alî, Mustadrakât-u ‘Ilm-i Rijâl-i l-Ḥadîth, Tih-rân, Farzand Mu‘allif, 1414 AH.

Hâshim b. Muḥammad, *Mişbâḥ-u l-Anwâr fî Faḍâ’il-i Imâm-i l-Abrâr*, Ganjîniy-i Bâz Nuskhîhâ-yi Khattî Islâmî Īrânî, <http://totfim.com>.

Hâshimî Khûyî, Mîrḍâ Ḥabîbullâh, Mînhâj-u l-Barâ‘at, Tih-rân, Maktabat al-Islâmîyat, 1400 AH.

Ya‘qûbî, Aḥamad b. abî Ya‘qûb, *Ta’rîkh-u l-Ya‘qûbî*, Biyrût, Dâr al-Şâdir, 1339 AH.

Yûsifî Gharawî, Muḥammadḥâdî, “Barrasîy-i Târîkhîy-i Riwayat-i Nuhum Rabî‘-u l-Awwal”, Majaliy-i Ukhuwwat (Pâygâh Ītirnitî), Bâzdîd 97/8/1.

- 4, 1396 SH.
- Şāfi Gulpāyigānī, Luṭfullāh, *Majmū'at-u l-Rasā'il*, Bī Jā, Mu'asisiy-i Taḥqīqāt wa Nashr-i Ma'ārif Ahl-u l-Bayt, Bī Tā
- Şadūq, Muḥammad b. 'Alī, *'Uyūn-u l-Akḥbār-i l-Riḍā*, Tarjumiy-i 'Alī Akbar Ghaffārī, Tih-rān, Nashr-i Şadūq, 1372 SH
- Şadūq, Muḥammad b. 'Alī, *Faḍā'il-u l-Shī'at*, Tarjumiy-i Amīr Tawḥīdī, Tih-rān, Intishārāt Zurārah, 1380 SH.
- Ṭabarānī al-Naşīrī, Maymūn, *Majmū'-u l-A'yād*, bi Kūshish-i Rudulf Shtrūtmān, Birlīn, 1946 AD.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥamad, *Mu'jam-u l-Kabīr*, Qāhira, Maktabat-u Ibn Taymīyat, 1415 AH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr b. Rustam, *Dalā'il-u l-Imāmat*, Qum, Mu'asisiy-i Bi'that, 1413 AH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Ta'rīkh-u l-Umam-i wa l-Mulūk*, bi Kūshish-i Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Biyrūt, 1387 AH.
- 'Aşīrī, Sayyid Mujtabā, Āsīyāb Tabarī, Mashhad, Qāf, 1384 SH.
- Qumī, Shiykh 'Abbās, *Tatamat-u l-Muntahā*, Şādiq Ḥasanzādih, çāp Awwal, Qum, Mu'minīn, 1380 SH.
- Qumī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *'Iqd-u l-Naddīd wa al-Durr-u l-Farīd*, çāp Awwal, Qum, Dār al-Ḥadīth, 1380 SH.
- Kulbirg, Itān, *Kitābkhāny-i Ibn Ṭāwūs wa Aḥwāl wa Āthār Ūw*, Tarjumiy-i Sayyid Alī Qarāyī wa Rasūl Ja'farīyān, Qum, Kitābkhāny-i 'Umūmī Āyatullāh Mar'ashī Najafī, 1371 SH.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār-u l-Anwār*, Biyrūt, Dār al-Riḍā wa Dār al-Iḥyā', 1403 AH.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Zād-u l-Ma'ād*, Biyrūt, Mu'asisat al-A'lamī Lil Maṭbū'āt, 1423 AH.
- Muḥsinī, Muḥammad Āşif, *Mashr'at-u Biḥār-i l-Anwār*, Najaf, Mu'asisat al-'Ārif Lil Maṭbū'āt, 1426 AH.
- Masā'ilī, Mahdī, Nuhum Rabī', *Jahālt-hā wa Khisārat-hā*, Işfahān, Nashr-i Wuthūq, 1387 SH.
- Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn, *al-Tanbīh-u wa al-Ishrāf*, Tarjumiy-i Abū al-Qāsim Pāyandih, Tih-rān, Intishārāt-i 'Ilmī Farhangī, 1365 SH.
- Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn, *Murūj-u l-Dhahab wa Ma'ādin-u l-Jawhar*, bi Kūshish-i As'ad Dāghir, Farhangī, Qum, Dār al-Hijra,

- Jazā'irī, Ni'matullāh b. 'Abdillāh, *Anwār-u l-Nu'mānīyat*, Biyrūt, Dār al-Qārī, 1429 AH.
- Ja'farīyān, Rasūl, *Şafawīyih dar'Arşiy-i Dīn, Farhang wa Sīyāsāt*, Tihṛān, Pazhūhishgāh Ḥawzih wa Dānīshgāh, 1389 SH.
- Junbulānī, Abū Muḥammad 'Abdullāh, *al-Akwār-u l-Nūrānīyat wa al-Adwār-u l-Rūḥnīyat*, Muwjūd Dar Pāygāh-i Īntirnitīy-i Khazānat al-Fawā'id.
- Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Ithbāt-u l-Hudāt*, Biyrūt, Mu'asisat A'lamī, 1422 AH.
- Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tadhkirat-u l-Mutabaḥḥirīn*, Qum, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1362 SH.
- Ḥillī Asadī, Ḥasan b. Yūsif, *Tazkirat-u l-Fuqahā'*, Qum, Mu'asisiy-i Āl l-Bayt, 1414 AH.
- Ḥillī Asadī, Ḥasan b. Yūsif, *Muntahā al-Maṭlab*, Mashhad, Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyat, 1412 AH.
- Ḥillī, Ḥasan b. Sulaymān, *Muḥtaḍar*, Muḥammad 'Alī Urdū Ābādī, Qum, al-Maṭba'at al-Ḥiydarīyat, 1382 SH.
- Ḥillī, 'Alī b. Yūsif, *Adad-u l-Qawīyat*, bi Kūshish-i Sayyid Mahdī Rajā'ī, Qum, Nashr Mar'ashī, 1408 AH.
- Khumīynī, Sayyid Rūḥullāh, *Kasshf-u l-Asrār*, Tihṛān, Kitābfurūshīy-i 'Ilmīya Islāmīya, 1327 SH.
- Khāndmīr, Ghīyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn, *Ḥabīb-u l-Sīyar*, Tihṛān, Nashr Khayyām, 1380 SH.
- Khushşūrat, A'zam wa Mahdī Farmānīyān, "Barrasī wa Naqd Marāsīm Nuhum Rabī' Dar Manābī'-i Shī'ī", Pazhūhishnāmiy-i Mazāhib-i Islāmī, 2, 3, 1394 SH.
- Khūyī, Abū al-Qāsim, *Mu'jam-u l-Rijāl-i l-Ḥadīth*, Qum, Markaz Nashr al-Thiqāfat al-Islāmīyat, 1372 SH.
- Dīnawarī, Aḥmad b. Dāwūd, *al-Akhbār-u l-Ṭiwāl*, Tarjumiy-i Maḥmūd Mahdawī Dāmghānī, Tihṛān, Niy, 1371 SH.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Sīyar-u A'lām-i l-Nubalā'*, Biyrūt, Mu'asisat al-Risālat, 1414 AH.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Ta'rīkh-u l-Islām*, Biyrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1409 AH.
- Shīrdil, Ma'sūmih wa Parwīn Bahārzādih, "Naqd Sanadī wa Dilālī Riwayāt Raf'-i Qalam", 'Ulūm Ḥadīth, Sāl-i 22, Shumāriy-i

the date of the 26th of Dh'ul hajjah for the assassination of the second Caliph.

Keywords: History of Umar assassination, 9th Rab'ul Awwal, Umar assassination in Shīte sources, Popular Shi'a.

References

- Ibn abī al-Shaybat, 'Abdullāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaḡ*, Kamāl Yūsif, Riyād, maktabat al-Rushd, 1409 AH.
- Ibn Athīr, 'Alī b. abī al-Karam, *Usd-u l-Ghāba*, Tih-rān, Intishārāt Ismāīlīyān, 1342 SH.
- Ibn Idrīs Ḥillī, Muḥammad b. Manṣūr, *al-Sarā'ir*, Qum, Daftar Intishārāt Islāmī, 1410 AH.
- Ibn A'tham Kūfī, *al-Futūḡ*, Biyrūt, Dār al-Aḡwā', 1411 AH.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, *Ṭabqāt-u l-kubrā*, Biyrūt, Dār al-kutub al-'Ilmīyat, 1410 AH.
- Ibn Ṭāwūs (pisar), *Zawā'id-u l-Fawā'id*, "Nuskhiy-i khaṭṭī", Wibsāyt Raḡawī, Bāzdīd 97/ 9 /11.
- Ibn Ṭāwūs, Sayyid 'Alī b. Mūsā, *al-Iqbāl-u l-A'māl*, Qum, Daftar Tablīghāt Islāmī, 1376 SH.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsif b. 'Abdillah, *al-Istī'āb*, 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, Biyrūt, Dār al-Jīl, 1992 AD.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Ta'rīkh-u Madīnat-i Dimashq*, Biyrūt, Dār al-Fikr, 1995 AD.
- Ibn 'Anbat, Aḡamad b. 'Alī, *Fuṣūl-u l-Fakhrīyat*, bi Kūshish-i Jalāl al-Dīn Ḥusīynī, Tih-rān, Bī Nā, 1346 SH.
- Afandī Iṣfahānī, 'Abdullah b. 'Isā Biyg, *Fawā'id-u l-Ṭarīfat*, Qum, kitābkhāniy-i Dījītal Tibyān, 1393 SH.
- Amīn, Muḡsin, *A'yān-u l-Shī'at*, Biyrūt, Dār al-Ta'ārif Lil Maṭbū'āt, 1421 AH.
- Anṣārī, Ḥasan, "Sarniwisht-i Yik Riwayāt-i Sākhtigī", Wibsāyt Kātibān, Bāzdīd 97/ 9 /19.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḡīḡ-u l-Bukhārī*, Biyrūt, Dār Ṭawq al-Najāt, 1422 AH.
- Ṭih-rānī, Āqā Buzurg, *al-Dharī'at Ilā Taṣānīf-i l-Shī'at*, Qum, Ismāīlīyān, 1408 AH.

**Narration (day) of the Assassination of the Second Caliph in Shīte
Sources: Documentary and Textual Evaluation of the 9th Rabī'ul
Awwal Narration**

Alireza Fallahi Ghohrudi

*PhD Student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology
and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran*

Sayyed Mohammadali Ayazi

*Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law,
Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran*

Mahdi Mehrizi¹

*Assistant Professor of Quran and Hadith, Faculty of Law, Theology and
Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

Kazem Ghazizadeh

*Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law,
Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran*

In some Shīte sources, a narration with differences in the final chain and names of the narrators has been depicted that the 9th of Rabī'ul awwal was the day of the assassination of the second caliph and the biggest feast and celebration and all sins are forgiven in this day. In this article, this narration has been evaluated and criticized from the aspect of sources, documents and text. According to the findings, the sources and narrators of the documents of this narration are unknown, and in some of the sources of the document, there are differences in the names of the narrators and long interruptions, so the narration documents are weak and unreliable. The text of the narration also lacks eloquence and harmony and is contrary to Qur'an, Sunnah, historical facts, rationality, and consensus. Also, the attribution of that to God, the Prophet (PBUH) and the Ahl'ul Bayt (PBUH) is rejected. This is while the original sources by Shia and Sunni basically agree on

1. Email (corresponding author): toosi217@gmail.com

- Qāsim b. Salām, Abū ‘Ubayd, *al-Nāsikh-u wa l-Mansūkh fī l-Qurān-i l-‘Azīz*, bi Kūshish-i Muḥammad b. Şāliḥ, maktabat al-Rushd Nāshirūn, Rīyāḍ, 1418 AH.
- Dārimī, ‘Abdullāh b. ‘Abdilrahmān, *Musnad al-Dārimī*, Taḥqīq: Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī, Rīyāḍ, Dār al-Muġnī, 1431AH.
- Sa‘īd b. Manşūr al-khurāsānī, *Sunan Sa‘īd b. Manşūr*, bi Kūshish-i Ḥabīb al-Rahmān al-‘Uzmā, dār al-Salafa, Hind, 1403 AH.
- Maqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Maqātil b. Sulaymān*, bi Kūshish-i ‘Abdullāh Maḥmūd Shihata, dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Biyrūt, 1423 AH.
- Muslim b. al-Ḥajāj, *Şahīḥ Muslim*, bi Kūshish-i khalīl Ma’mūn Shiyḥā, Dār al-Ma‘refa, Biyrūt, 1422 AH.
- Mīrşādiqī, Muḥammad Husiyn, “Darbāriyi Nasy”, *Maqālāt wa Barrasīhā*, Shumāriy-i 77, 1384 SH.
- Nisāyī, Aḥmad b. Shu‘ayb, *Kitāb-u l-Sunan al-Ma‘rūf bi-l-Sunan-i l-Kubrā*, Dār al-Ta’şīl, Qāhira, 1433 AH.
- Yāqūt Ḥimavī, Yāqūt b. ‘Abdillāh, *Mu‘jam-u l-Buldān*, Biyrūt, Dār al-Şādir, 1395 AH.

- Azraqī, Abū al-walīd Muḥammad b. ‘Abdillāh, *Akhhār-u Makka*, bi Kūshish-i ‘Abd al-Malik b. Hadīsh, Maktabat al-Asadī, Makka, 1424 AH.
- Bukhārī, Aḥmad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Dār al-Ta’sīl, Qāhira, 1433 AH.
- Bazzār, Abūbakr Aḥmad b. ‘Amr, *al-Baḥr l-Zakhhār al-ma’rūf bi Musnad l-Bazzār*, bi Kūshish-i Maḥfūz al-Raḥmān Zaynullāh, Mu’assīsaḥ ‘Ulūm l-qurān, Biyrūt, maktabat l-‘ulūm wa-l-Ḥikam, Madīna, 1409 AH.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb-u l-Ashrāf*, bi Kūshish-i Yūsif l-Mar‘ashī, Ma‘had-u l-Ālmānī lil-abḥāth al-sharqīya, Biyrūt, 1429 AH; bi Kūshish-i ‘Abd al-‘azīz Dawrī, Ma‘had l-Ālmānī lil-abḥāth l-sharqīya, Biyrūt, 1430 AH.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Fotūḥ-u l-Buldān*, Dār wa maktabat-u l-hilāl, Biyrūt, 1998 AD.
- Biyaḥqī, Abū bakr Aḥmad b. l-Ḥusayn, *al-Sunan-u l-kubrā*, bi Kūshish-i maktabat l-Buḥūth wa l-Dirāsāt, Dār al-Fikr, Biyrūt, 1416 AH.
- Tirmadhī, Muḥammad b. ‘īsā, *Sunan-u l-Tirmadhī*, bi Kūshish-i ‘Ezzat ‘Ubayd l-Du‘ās, Dār Ibn kathīr, Biyrūt, 1428 AH.
- Ḥākim Niyshābūrī, Muḥammad b. ‘Abdillāh, *al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*, bi Kūshish-i Ashraf b. Muḥammad b. Najīb al-miṣrī, Dār al-minhāj al-qawīm, Dimashq, 1439 AH.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *musnad-u l-Shāmīyīn*, bi Kūshish-i Ḥamdī b. ‘Abd al-Majīd al-Salafī, mu’asisat al-risālat, Biyrūt, 1416 AH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh-u l-Ṭabarī*, Dār al-kutub l-‘Ilmīya, Biyrūt, 1415 AH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tafsīr Ṭabarī, Jāmi‘ l-Bayān ‘an ta’vīl āy al-Qurān*, bi Kūshish-i ‘Abdullāh b. ‘Abd al-muḥsin al-turkī, Dār ‘ālam al-kutub, Rīyāḍ, 1424 AH.
- Ṭaḥāwī, Abū ja‘far Aḥmad b. Muḥammad, *sharḥ-u mushkil-i l-Āthār*, bi Kūshish-i Shu‘ayb al-Arnaūṭ, Mu’asisat al-risālat, Biyrūt, 1416 AH.
- ‘Alī, javād, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh l-‘Arab qabl l-Islām*, Dār al-Sāqī, Biyrūt, 1422 AH.

difference between the sources and their jurisprudential-legal logic. Both prophetic and primitive agency continued to exist in the first century and at the beginning of the second century they had a direct effect on the formation of the five schools of jurisprudence.

Keywords: History of Fiqh, Historical Anthropology, Islamic law, Anthropology of Law, Mut'ah of Hajj.

References

Qurān karīm.

Ādharī Nīyā, Ḥamīdriḍā, Bahrāmlū, Iḥsān, “Shināsāy-i Nizāmḥāy-i Fiqhī Makkīh dar Nīmīy-i Duwwum-i Qarn-i Awwal ba Taḥlīl-i Mardumshinākhtī; Mas’aliy-i Muta’tān dar munāzi’āt-i Āl-i zubayr wa Ibn Abbās”, *Tārīkh Islām*, (Dar Dast-i ḡāp).

Āyatī, Muḥammad Ibrāhīm, *Tārīkh-i payāmbār-i Islām*, bi Kūshish-i Abū al-Qāsim Gorjī, Danishgāh-i Tihṛān, Tihṛān, 1378 SH.

Ibn abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān, *Tafsīr-u l-Qurān-i l-‘Azīm*, bi Kūshish-i Ḥikmat b. Bashīr, Dār Ibn al-Jawzī, Riyāḍ, 1439 AH.

Ibn abī ‘Arūba, Sa’īd, *Kitāb-u l-Manāsik*, bi Kūshish-i ‘Amir Ḥasan Ṣabrī, Dār l-Bashā’ir l-Islāmīya, Biyrūt, 1421q.

Ibn Sa’d, Muḥammad b. Sa’d b. Manī’, *al-Ṭabqāt-u l-kubrā*, bi Kūshish-i Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Dār l-kutub l-‘Ilmīya, Biyrūt, 1410 AH.

Ibn Qutayba Dīnawarī, ‘Abdullāh b. Muslim, *Gharīb-u l-ḥadīth*, bi Kūshish-i Na’īm Zarzūr, Dār l-kutub l-‘Ilmīya, Biyrūt, 1408 AH.

Ibn Māja, Muḥammad b. yazīd, al-Sunan, Shu’ayb l-Arnaūṭ wa Dīgarān, *al-Risālat-u l-‘Alamīya*, Dimashq, 1430 AH.

Abū Dāwūd, Sulaymān b. l-’Ash’ath al-Sijistānī al-azdī, *Sunan abī Dāwūd*, bi Kūshish-i Shu’ayb al-Arnaūṭ wa Muḥammad kāmīl Qara Balīlī, Dār l-Risālat l-‘Alamīya, Dimashq, 1430 AH.

Abī Na’īm l-Iṣbahānī, Aḥmad b. ‘Abdillāh, *Ḥilyat-u l-Awliyā’ wa Ṭabqāt-u l-Aṣṫiyā’*, bi Kūshish-i Muṣṫafā ‘Abd al-qādir ‘Aṭā’, Dār l-kutub l-‘Ilmīya, Biyrūt, 2010 AD.

Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad-u l-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, bi Kūshish-i Aḥmad Ma’bad ‘Abd al-karīm, Dār l-Minhāj, Sa’udī, 1432 AH.

Abstracts

History of the Development of Jurisprudence in Second Caliph Era from the Perspective of Legal Anthropology: Legitimacy of

Hajj al-Tamattu'

Hamidreza Azarinia

PhD of Anthropology, University of Tehran, Tehran, Iran

Ihsan Bahramlou¹

M.A at History of Islam, University of Tehran, Tehran, Iran

Although the beginning of the formation of jurisprudence schools in the early second century is officially reported in the history of Islam, but the development of different jurisprudential tendencies is rooted in the diverse religious life of the Companions and *tabi'in* in the first century. Islamic jurisprudence and law in the first century had a cultural nature and was woven into everyday life. Also, the development of Islamic law was accompanied by tension and social conflict within the Muslim society. Finally, these tensions formed a range of jurisprudence schools with different logics and legal structures. Therefore, the anthropological-cognitive analysis of the bio-jurisprudence of the Companions and followers to understand the differences between the jurisprudence schools of the second century is the problem of this study. The achievement of this article is the differentiation of jurisprudential-legal agencies of early Islam. In this article, by separating the network of legal activists, two legal agencies with different ideals and worldviews and distinct values were identified. The primitive jurisprudential system represented the ruling culture of the peninsula and was built by combining Islamic values for the benefit of the ruling values of the society. The prophetic system was also derived from holy revelation and prophetic sanctity. With the approach of legal anthropology in the era of the second caliph, the authors have examined the issue of Mut'ah-Hajj from the perspective of the aforementioned two agencies and have shown the fundamental

1. Email (corresponding author): i.bahramlou@ut.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

History of the Development of Jurisprudence in Second Caliph Era from the Perspective of Legal Anthropology: Legitimacy of Hajj al-Tamattu'	3
<i>Hamidreza Azarinia & Ihsan Bahramlou</i>	
Narration (day) of the Assassination of the Second Caliph in Shīte Sources: Documentary and Textual Evaluation of the 9th Rabī'ul Awwal Narration	29
<i>Alireza Fallahi Ghohrudi, Sayyed Mohammadali Ayazi Mahdi Mehrizi & Kazem Ghazizadeh</i>	
Abul Faraj Isfahānī's Historiography in <i>Maqātil al-Tālibīyyīn</i>: The Written Maqātil of Ahl al-Bayt (Peace be Upon Him)	55
<i>Azar Anjomshoaa, Mohammad Reza Hedayat Panah & Mohammad Hasan Masoumi</i>	
Celebrations and Celebratory Behaviors in the Territory of Jahāngīrshāh Gurkānī (1037-1014 AH) Based on <i>Jahāngīrnāmih</i> and <i>Majālis Jahāngīrī</i>	79
<i>Hosseini Tavakoli Moqadam & Qanbarali Roudgar</i>	
"Eyeglasses" in the Safavīd Era: A Study based on Ekhwanīyāt	115
<i>Sara Zabanfahm Nasiri & Hasan Allahayari</i>	
Identification of Ahl al-Bayt Tombs in Palestine under the Fatimīds	141
<i>Iman Arbabi</i>	
