



# تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال هفدهم، شماره سی و پنج، تابستان ۱۴۰۰

- بهلول حاکم ری در دوره هارون الرشید: پژوهشی بر پایه سکه ضرب شده در محمدیه (۱۷۳ هـ) (۳-۲۸)  
محمد جعفر اشکواری و سید علی علوی نیا ابرقویی
- فرجام شناسی ایرانی در حدیث‌وارهای پیشگویانه از سده چهارم هجری (۲۹-۵۵)  
محمد احمدی منش
- فراز و فرود حضور سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره شیبانیان (۵۷-۸۴)  
علی آرامجو، محمدعلی کاظم بیگی و محسن معصومی
- تاریخ‌نگاری در عصر صفوی: مطالعه‌ای درباره نفاوة الآثار فی ذکر الاخبار افوشته‌ای نظنزی (۸۵-۱۰۸)  
محمد شورمیج
- داستان به‌مثابه متنی انتقادی در عهد ناصری  
مطالعه موردی: داستان «یوسف شاه یا ستارگان فریب‌خورده» اثر آخوندزاده (۱۰۹-۱۳۹)  
حسین بیاتلو
- مکتب و شیوه جغرافی‌نگاری ابن فقیه همدانی در کتاب البلدان (۱۴۱-۱۶۶)  
مهدی علیجانی و محبوبه شرفی

تاریخ و تمدن اسلامی

سال هفدهم، شماره سی و پنج، تابستان ۱۴۰۰

# Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 17, No. 35, Summer 2021

- **Buhlul the Ruler of Rey in the Time of Hārūn al-Rashīd: A Study Based on a Coin Minted in Muhammadīya (173 AH) (3-28)**  
Mohammad Jafar Ashkevari & Seyed Ali Alavinia Abarghuei
- **Irānian Eschatology in a Predictive Quasi-Hadith from the Fourth Century AH (29-55)**  
Mohammad Ahmadimanesh
- **The Ups and Downs of the Political Presence of Naqshbandī Sheikhs in the Sheibānīds' Period (57-84)**  
Ali Aranjoo, Mohammad Ali Kazembeyki & Mohsen Masumi
- **Safavīd Historiography: Naqāwat-al-Āthār by Afūshta'ī Natanzī (85-108)**  
Mohammad Shoormeij
- **Story as A Critical Text under Nāsirīd Period: Yūsuf Shāh or Sitārigān -i Farībkhurdīh by Akhūndzādeh (109-139)**  
Hossein Bayatloo
- **Kitāb al- Buldān by Ibn Faqīh-i-Hamadānī: The Geographical School and Method (141-166)**  
Mahdi Alijani & Mahboobeh Sharafi



## Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 17, No. 35, Summer 2021

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

**Managing Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Editor in Chief:** Younes Farahmand

**Editor:** Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

**English Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Administrating Manager:** M. Anoush

### Editorial Board:

<b>M. Akrami</b>	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
<b>H. Alemzadeh</b>	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
<b>M. Alviri</b>	Associate Prof. of Baqir al-Olum University
<b>A. Djebbar</b>	Prof. of University of Lille-1, France
<b>Y. Farahmand</b>	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
<b>M. Massumi</b>	Associate Prof. of Tehran University
<b>M. Sepehri</b>	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
<b>L. Takim</b>	Prof. of McMaster University

**Art work:** M. Adli

**Typetting & Layout:** Seyyedeh Amine Hosseini

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

**E-mail:** tarikh@srbiau.ac.ir

**Website:** jhcin.srbiau.ac.ir

**Printing and Binding:** Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

## تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی، سال هفدهم، شماره سی و پنج، تابستان ۱۴۰۰

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: فنیبرعلی رودگر و معصومه علی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

موسی اکرمی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)

محسن الویری

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

لیاقت تکیم

استاد دانشگاه علوم نکتولوژی لیل پاریس

احمد جبار

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

محمد سپهری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

هادی عالمزاده

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

یونس فرهمند

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

محسن معصومی

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک‌شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

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 بهلول حاکم ری در دوره هارون الرشید: پژوهشی برپایه سکه ضرب شده در محمدیه (۱۷۳ هـ)  
محمد جعفر اشکواری و سید علی علوی نیا ابرقویی
- ۲۹ فرجام‌شناسی ایرانی در حدیث‌واره‌ای پیشگویانه از سده چهارم هجری  
محمد احمدی منش
- ۵۷ فراز و فرود حضور سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره شیبانیان  
علی آرامجو، محمدعلی کاظم بیگی و محسن معصومی
- ۸۵ تاریخ‌نگاری در عصر صفوی: مطالعه‌ای درباره تقاوة الآثار فی ذکر الاخیار افوشته‌ای نظنزی  
محمد شورمیچ
- داستان به‌مثابه متنی انتقادی در عهد ناصری
- ۱۰۹ مطالعه موردی: داستان «یوسف شاه یا ستارگان فریب‌خورده» اثر آخوندزاده  
حسین بیاتلو
- ۱۴۱ مکتب و شیوه جغرافی‌نگاری ابن‌فقیه همدانی در کتاب البلدان  
مهدی علیجانی و محبوبه شرفی
-



## بهلول حاکم ری در دوره هارون الرشید:

### پژوهشی بر پایه سکه ضرب شده در محمدیه (۱۷۳ هـ)<sup>۱</sup>

محمد جعفر اشکواری<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

سید علی علوی نیا ابرقویی

پژوهشگر تاریخ و سکه، تهران، ایران

## چکیده

این مقاله این پرسش را پی گرفته که مراد از بهلول منقوش بر سکه ضرب محمدیه (ری) در سال ۱۷۳ هـ کیست/ چیست؟ نام یا لقب فردی مشخص است یا عبارتی در تائید عیار و کیفیت سکه؟ برای دستیابی به پاسخ سکه‌های ضرب محمدیه در سال‌های ۱۷۰ تا ۱۷۳ هـ با داده‌های منابع مکتوب مقایسه و بررسی گردید. بنابر یافته‌های این پژوهش، بهلول منقوش بر سکه محمدیه ضرب ۱۷۳ هـ همان بهلول مشهور روزگار عباسیان یعنی ابو وهیب بن عمرو بن مغیره است. بهلول هم‌زمان با سلطه برمکیان بر دستگاه خلافت عباسی در دوره هارون، مدتی از سوی یحیی برمکی اداره محمدیه (ری) را در اختیار داشت. گرایش به تشیع و احتمالاً نگرانی‌های خلیفه سبب شد تا بهلول مدت زیادی در منصب اداری نباشد و در ادامه برای در امان ماندن از گزندهای احتمالی خلیفه، خود را به جنون زد و سال‌های پایانی عمر خود را در کوفه سپری کرد.

**کلیدواژه‌ها:** بهلول، سکه بهلول، محمدیه/ری، هارون الرشید، یحیی بن خالد برمکی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): ashkevari@znu.ac.ir

### مقدمه

با سکه‌شناسی می‌توان به داده‌های اقتصادی و مالی، اوزان و مقادیر، هنر حکاکی، سکه‌زنی، سیر تحول یک خط، گاه‌شماری، دین و مذهب، اسامی حاکمان و والیان در دوره‌های مختلف تاریخی دست یافت. از این روی سکه‌ها یکی از مهم‌ترین مدارک تاریخی به شمار می‌روند و در مطالعه و شناخت رویدادهای تاریخی بسیار تأثیرگذار هستند به‌ویژه در مواقعی که منابع مکتوب با کاستی‌هایی همراه باشد. در ۱۷۳ هـ و در دارالضرب محمدیه که یکی از مراکز اصلی ضرب سکه در دوره هارون به شمار می‌رفت سکه‌ای ضرب شده که بر روی آن «بهلول» نوشته شده است.<sup>۳</sup> در منابع متقدم تاریخی گزارش و اطلاعی درباره حاکم محمدیه در این سال وجود ندارد. این که فقط در یک سال این کلمه بر سکه ضرب شده است و در سال‌های دیگر چنین چیزی وجود ندارد سؤالاتی را در پی دارد. این که بهلول منقوش بر سکه اسم یک فرد است یا عنوان و لقبی برای فرد خاصی مد نظر بوده است؟ یا این که این کلمه به منظور تعیین عیار و کیفیت سکه بر آن نقر شده است؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها، ابتدا بعد از بررسی احتمال‌های مختلف درباره «بهلول»، مشخص می‌شود که بهلول منقوش بر سکه اسم یک فرد است. به همین دلیل ابتدا افرادی که با نام بهلول در دوره زمانی ضرب سکه در قید حیات بودند شناسایی و بعد از بررسی مشخص شد که کدام یک از این افراد به احتمال فراوان بهلول منقوش بر سکه است؛ بنابراین پژوهش در این زمینه یعنی مشخص ساختن «بهلول» منقوش بر سکه سال ۱۷۳ هـ ضرب محمدیه ضروری به نظر می‌رسد زیرا می‌تواند زمینه را برای پژوهش‌های بعدی نیز فراهم سازد.

### پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده درباره بهلول را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) پژوهش‌هایی

---

۳. تعداد اندکی از سکه بهلول موجود است و حتی استفن آلوم آن را در زمره سکه‌های کمیاب دسته‌بندی کرده است. در این پژوهش از سکه موجود در مجموعه شخصی آقای دکتر سید علی علوی نیا ابرقویی استفاده شده است.

که درباره شخصیت بهلول و بیشتر مبتنی بر منابع مکتوب نوشته شده است. از این دسته می-توان مدخل‌های «بهلول» در دایره‌المعارف اسلام، دانشنامه ایرانیکا، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی و دانشنامه جهان اسلام نام برد که در هیچ‌یک به سکه بهلول اشاره نشده است.<sup>۴</sup> (ب) پژوهش‌هایی که سکه بهلول را به‌عنوان یکی از سکه‌های ضرب محمدیه معرفی کرده‌اند. در مطالعات سکه‌شناختی مایلز،<sup>۵</sup> شمس اشراق،<sup>۶</sup> ترابی طباطبایی و وثیق،<sup>۷</sup> رضائی باغبیدی<sup>۸</sup> و استفن آل‌بوم<sup>۹</sup> از این سکه یاد شده است. در این آثار درباره این که مراد از بهلول در سکه مورد نظر کیست/ چیست؟ سخنی به میان نیامده و تنها رضائی باغبیدی بهلول را احتمالاً یکی از مسئولان ضرب‌خانه محمدیه معرفی کرده است.<sup>۱۰</sup> بنابراین به نظر می‌رسد برای رمزگشایی از این سکه و نوشته روی آن، پیوند بین داده‌های منابع مکتوب و اطلاعات سکه‌شناختی ضروری است.

### ضرب سکه در دوره هارون الرشید (حک ۱۷۰-۱۹۳ هـ)

پس از مرگ هادی، بلافاصله هارون الرشید با کمک مادرش خیزران و تلاش‌های یحیی بن خالد برمکی (د ۱۹۰ هـ) به خلافت رسید.<sup>۱۱</sup> خلافت هارون با نفوذ و قدرت خاندان برمکه آغاز شد؛ به این صورت که هارون در اولین گام و به پاس خدمات یحیی و درایتی که از وی سراغ داشت<sup>۱۲</sup> وزارت را به وی واگذار کرد.<sup>۱۳</sup> البته نفوذ یحیی به اندازه‌ای بود که به نوعی

۴. برای مشخصات این مدخل‌ها به کتابشناسی پایان مقاله رجوع شود.

5. Miles, 55-56.

۶. شمس اشراق، ۱۸۰.

۷. ترابی طباطبایی و وثیق، ۲۱۴.

۸. رضائی باغبیدی، ۱۳۴.

9. [http://db.stevealbum.com/php/lot\\_auc.php?sale=35&lot=926](http://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?sale=35&lot=926).

۱۰. رضائی باغبیدی، همانجا.

۱۱. ابن اثیر، ۱۰۷/۶.

۱۲. درباره شخصیت یحیی نک. ابن طباطبا، ۱۷۹؛ جهشیاری، ۲۰۱.

همه دیوان‌ها را در اختیار داشت.<sup>۱۴</sup> با تدابیری که یحیی در اداره امور مالی به کار بست، خراج در این دوره به اوج خود رسید و اوضاع اقتصادی بهبود یافت. در سال ۱۸۶هـ و یک سال قبل از سرنگونی برامکه، رشید با یحیی، امین با فضل و مأمون با جعفر راهی سفر زیارتی حج شدند و در نتیجه بذل و بخشش‌ها، بسیاری از مردم توانگر شدند و این سال با عنوان سال عطایای سه‌گانه معروف شد.<sup>۱۵</sup>

ضرب سکه در دوره هارون در مقایسه با خلفای پیشین با تغییراتی همراه بود به این صورت که تا زمان هارون نظارت بر امر درهم و دینار از وظایف خاص خلفا بود اما وی برخلاف خلفای پیشین نظارت مستقیم بر این امور نداشت و این کار را به جعفر بن یحیی برمکی واگذار کرد.<sup>۱۶</sup> از جمله تغییرات دیگر این بود که برای اولین بار نام والیان مصر بر روی سکه‌های طلا ضرب شد. به‌عنوان نمونه نام علی بن سلیمان بن علی عباسی که در سال‌های ۱۶۹-۱۷۱هـ والی مصر بود، بر سکه ضرب شد.<sup>۱۷</sup> بر درهم‌های ضرب شده در دوره هارون الرشید نام یحیی، جعفر و فضل برمکی به همراه اسامی والیان نواحی مختلف، مسئولان ضرابخانه‌ها و عباراتی مانند مبارک، بَخَّ، بَخَّ بَخَّ، جَیْد، صَرْد به معنای ناب و خالص نیز آمده‌است. از جمله دارالضرب‌های این دوره می‌توان به بخارا، بلخ، نیشابور، محمدیه، زَرَنج، سیستان، آرمینیه، آران و افریقیه اشاره کرد.<sup>۱۸</sup>

نام هارون بر سکه‌ها به صورت‌های گوناگون آمده‌است از جمله: «الخلیفه الرشید، الخلیفه المرضی، الخلیفه المرضی هارون، الخلیفه هارون امیرالمؤمنین، عبدالله

۱۳. طبری، ۵۰/۱۰؛ جهشیاری، ۱۷۰.

۱۴. طبری، ۲۳۸/۸.

۱۵. طبری، ۱۳۳-۷۳/۱۰؛ ابن طباطبا، ۱۸۲.

۱۶. مقریزی، ۶۶.

۱۷. فهمی محمد، ۵۲؛ رباع، ۲۳۵.

۱۸. برای اطلاع بیشتر نک. شمس اشراق، ۱۷۸-۱۹۲؛ رضائی باغ بیدی، ۱۳۴-۱۳۵.



امیرالمؤمنین، عبدالله هارون امیرالمؤمنین<sup>۱۹</sup>. نکته مهم در این بین لقب امیرالمؤمنین برای خلیفه است که برای اولین بار بر سکه‌های خلفای عباسی ضرب شد.<sup>۲۰</sup> علاوه بر نام خلیفه، نام فرزندان وی امین و مأمون نیز بر دینارها ضرب شد.<sup>۲۱</sup> به‌عنوان نمونه بر دینار ضرب سال‌های ۱۷۹-۱۸۷ هـ در مدینه السلام نام امین چنین آورده شده است: «مما امر به الامیر الامین محمد بن امیر المومنین».<sup>۲۲</sup> نیز نام امین بر درهم‌های ضرب محمدیه در سال ۱۷۱-۱۷۶ هـ به‌صورت «محمد بن امیر المومنین»<sup>۲۳</sup> و «ولی عهد المسلمین» آمده است<sup>۲۴</sup> نام مأمون بر سکه‌های ارمینیه (۱۷۵ هـ) و مصر (۱۸۵-۱۸۸ هـ) به‌صورت «مأمون عبدالله بن امیرالمؤمنین» آمده است.<sup>۲۵</sup>

#### دارالضرب مُحَمَّدِیَه

چندین مکان در دوره اسلامی محمدیه نام داشت. یاقوت حموی هشت مکان را نام برده که محمدیه نامیده می‌شدند که در میان آن‌ها نام چند روستا و شهر دیده می‌شود.<sup>۲۶</sup> اما محمدیه موردنظر در این پژوهش که یکی از دارالضرب‌های مهم دوره اسلامی و عصر هارون به شمار می‌رفت، شهر ری است. قدمت ری تا پنج هزار سال پیش از میلاد تخمین زده شده است.<sup>۲۷</sup> و یونانیان آن را Rhages می‌گفتند و در منابع جغرافیایی دوره اسلامی بیشتر با

۱۹. رضائی باغ بیدی، ۱۳۲.

۲۰. رباح، ۲۳۴.

۲۱. نقشبندی، ۱۰۷.

۲۲. رضائی باغ بیدی، ۱۳۳.

23. Miles, 54, 55; ۱۵۴. تراپی طباطبایی و وثیق.

24. Idem, 58.

۲۵. باغ بیدی، ۱۳۳؛ Alburne, 53.

۲۶. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۶۴/۵-۶۶؛ همو، المشترك وضعوا والمفترق صقعا، ۳۸۷.

۲۷. هوف، ۳۸.

الف و لام تعریف «الری» آمده است.<sup>۲۸</sup> فتح ری را در فاصله سال‌های ۱۹ تا ۲۴ هجری بیان کرده‌اند.<sup>۲۹</sup> قول مشهور این است که در ماه‌های آخر خلافت عمر در سال ۲۳ هـ، نُعمان بن مُقَرَّن از جانب امیر کوفه در نبرد با مرزبان ری، سیاوخش بن مهران بن چوبین، آن‌جا را فتح کرد. سپس بر پایه پیمان صلحی مقرر شد مردم ری در ازای پرداخت جزیه و خراج بر کیش خود باقی بمانند.<sup>۳۰</sup> سپس شهر تخریب و شهری جدید در قسمت شرقی آن ساخته شد.<sup>۳۱</sup> زمانی که محمد بن منصور ملقب به المهدی ولیعهد خلیفه در فاصله سال‌های ۱۴۱ تا ۱۴۴ هـ در ری مشغول عملیات نظامی علیه حکام محلی دماوند و طبرستان بود<sup>۳۲</sup> دستور داد تا در مشرق شهر، در دامنه کوه، برای تقویت موقعیت سیاسی و نظامی ری، عمارت‌هایی ساخته شود.<sup>۳۳</sup> بخش تازه تأسیس شهر ری، به نام بانی آن، محمدیه و مهدیه خوانده می‌شد.<sup>۳۴</sup> ساخت محمدیه در ۱۵۸ هـ پایان یافت. اطراف شهر را بارو کشیدند و دو ردیف خندق حفر کردند. اهالی ری به محمدیه، مدینه یا شهر و به محدوده بیرون از بارو، المدینه الخارجیه یا شهر بیرونی می‌گفتند.<sup>۳۵</sup> محمدیه یکی از ضرابخانه‌های مطرح دوره عباسی بود و نام آن بر بسیاری از سکه‌های این دوره دیده می‌شود.<sup>۳۶</sup>

سابقه ضرب سکه در ری به دوره اشکانیان می‌رسد و بعد از حضور اعراب مسلمان در ایران نیز یکی از دارالضرب‌های مهم به‌شمار می‌رفت. آخرین سکه‌ها با طراز عرب-ساسانی

۲۸. لسترنج، ۲۳۱.

۲۹. نک. بلاذری، ۲۴؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ۸۹۵/۲.

۳۰. بلاذری، ۴۴۴-۴۴۶؛ قدامه بن جعفر، ۳۷۵.

۳۱. طبری، ۱۵۰/۴.

۳۲. همو، ۵۱۰/۸.

۳۳. بلاذری، ۴۴۷؛ قزوینی، ۴۴۳.

۳۴. یعقوبی، ۸۹؛ اسحاق بن حسین، ۶۷.

۳۵. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۶۵/۵.

۳۶. لسترنج، ۲۳۱؛ عقیلی، ۳۳۰-۳۳۱.

به سال ۷۴ هـ و اولین سکه‌ها با طراز اسلامی به سال ۸۱ هـ در این شهر ضرب شده‌است.<sup>۳۷</sup> با استناد به سکه‌هایی به تاریخ حدود ۱۴۸ تا ۴۰۷ هـ، نام رسمی این شهر محمدیه بود.<sup>۳۸</sup> با وجود این گاه نیز بر سکه‌ها نام ری ضرب شده‌است.<sup>۳۹</sup> سرانجام پس از تصرف شهر به دست محمود غزنوی در ۴۲۰ هـ بار دیگر بر سکه‌ها به جای محمدیه، ری ضرب شد.<sup>۴۰</sup>

### سکه‌های ضرب محمدیه از ۱۷۰-۱۷۳ هـ

در دو سال نخست خلافت هارون (۱۷۰ و ۱۷۱ هـ) بر روی سکه‌های ضرب محمدیه عبارت «مبارک» دیده می‌شود که به نظر می‌رسد اشاره به شروع خلافت هارون دارد.<sup>۴۱</sup> زامباور، سعد (مولی الهمدی) را حاکم ری در فاصله سال‌های ۱۶۶ تا ۱۷۶ هـ معرفی کرده‌است<sup>۴۲</sup> که به استناد سکه‌های ضرب محمدیه در ۱۶۸ هـ<sup>۴۳</sup> و ۱۷۰ هـ<sup>۴۴</sup> که نام سعد بر آن‌ها نقر شده، این موضوع قابل تأیید است. این که آیا تا زمان انتصاب فضل بن یحیی به عنوان والی خراسان، ری، سیستان، طبرستان، ماوراءالنهر، جبال، خوارزم، دنهاوند (دماوند)، قومس، ارمینیه، آذربایجان و همدان در سال ۱۷۶ هـ<sup>۴۵</sup> سعد همچنان اداره ری را در اختیار داشت یا خیر، اطلاعی در دست نیست اما بر روی سکه‌های این دوره نام‌هایی نوشته شده‌است که می‌توان آن‌ها را به عنوان حاکم احتمالی معرفی کرد. بر سکه‌های ضرب سال ۱۷۰ و ۱۷۲ هـ نام

۳۷. عقیلی، ۲۰۶؛ سرافراز و آورزمانی، ۱۳۹.

۳۸. عقیلی، ۳۳۰، شمس اشراق، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۷؛ Miles, 31-186.

39. Miles, 32, 40, 67.

40. Ibid, 188.

۴۱. شمس اشراق، ۱۷۹؛ Miles, 55، القزاز، الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید، ۱۹۵. بر سکه‌های ضرب جی نیز عبارت مبارک نقر شده‌است (رضائی باغ بیدی، ۱۳۴).

۴۲. زامباور، ۷۰.

43. Miles, 47.

۴۴. تراپی طباطبایی و وثیق، ۱۸۱.

۴۵. طبری، ۲۴۲/۸، ۲۵۵؛ ابن خلکان، ۲۹/۴؛ تاریخ سیستان، ۱۵۳-۱۵۴.

«داود» آمده است. مایلز ابهاماتی درباره نظر اسماعیل غالب<sup>۴۶</sup> که داود را داود بن یزید بن حاتم بن قبیصه بن مهلب دانسته، مطرح و حتی نظر میر که داود را به معنای صفتی جهت کیفیت عیار سکه در نظر گرفته<sup>۴۷</sup> چندان جالب ندانسته و در نهایت اذعان می‌کند که نمی‌توان در این باره اظهار نظر قطعی ارائه کرد.<sup>۴۸</sup> موضوعی که رباح نیز به آن اشاره کرده است.<sup>۴۹</sup> بر سکه سال ۱۷۱ هـ که به نام فرزند هارون (امین-محمد بن امیر المؤمنین) ضرب شده و نیز سکه سال ۱۷۲ هـ کلمه‌ای است که مایلز آن را «جارب» برگرفته شده از «مُجَرَّب» می‌داند<sup>۵۰</sup> که به نظر درست نیست زیرا اگرچه از نظر صرفی درست است اما چندان کاربردی نیست و برای اسم فاعل از «جرب» صفت مشبیه «أجرب» استفاده می‌شود.<sup>۵۱</sup> نوتزل آن را «حارث» خوانده است.<sup>۵۲</sup> مشابه این سکه در هارونیه<sup>۵۳</sup> در سال ۱۷۱ هـ ضرب شده که بونران را «حارث» خوانده است.<sup>۵۴</sup> بنابراین این احتمال وجود دارد که حارث از حکام محلی یا مسئول ضربخانه بوده که نام خود را بر سکه نقر کرده است.

---

۴۶. اسماعیل غالب (۱۸۴۵-۱۸۹۵م) سکه‌شناس برجسته اهل عثمانی و فرزند ابراهیم ادهم وزیر دربار سلطان عبدالحمید دوم در فاصله سال‌های ۱۸۷۷-۱۸۷۸م.

47. Meier, 769-770.

۴۸. در این باره نک. Miles, p. 51-54، رضائی‌باغ بیدی، ۱۳۴.

۴۹. رباح، ۲۳۷.

50. Miles, 54-55.

۵۱. برای اطلاع بیشتر نک. ابن منظور، ۲۵۹/۱-۲۶۱.

52. Nutzel, 1/170.

۵۳. شهری در نزدیکی مرعش در ثغور شام که ساخت آن در زمان مهدی عباسی آغاز و در دوره هارون الرشید تکمیل شد (یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۸۸/۵).

54. Bonner, 190.

حارث	حارب
محمد رسول الله	محمد رسول الله
الخلیفة الرشید	الخلیفة الرشید
سما امر به محمد	سما امر به محمد
بن امیر المؤمنین	بن امیر المؤمنین
ص	س

Nutzel, 1/170

Miles, 55

بر دیگر سکه‌های سال ۱۷۲ هجری عبارت «الفضل» و «فضل» نقر شده که مایلز معتقد است هم‌معنی «مبارک» و «برکه» است<sup>۵۵</sup> که به نظر صحیح نیست. دو شخصیت در این دوران فضل نام داشتند: فضل بن ربیع و فضل بن یحیی. فضل بن ربیع در سال ۱۷۲ یا ۱۷۳ هجری به دستور یحیی بن خالد مسئولیت دیوان نفقات را بر عهده گرفت؛<sup>۵۶</sup> اما تا مرگ خیزران در جمادی الآخر ۱۷۳ هجری<sup>۵۷</sup> قدرت اجرایی چندانی نداشت و با مرگ خیزران، خلیفه علاوه بر دادن خاتم به او (صاحب مهر شد)<sup>۵۸</sup>؛ درآمدهای عامه و خاصه بادوریا و کوفه را نیز به وی سپرد.<sup>۵۹</sup> نام فضل بن یحیی بر سکه محمدیه ضرب سال ۱۷۵ هجری «الفضل بن یحیی» نوشته شده است،<sup>۶۰</sup> همچنین بر سکه‌های ضرب ارمینیه در سال‌های ۱۷۵ هجری<sup>۶۱</sup> و سکه ضرب محمدیه در سال ۱۷۷ هجری «الفضل» نقر شده است.<sup>۶۲</sup> این احتمال وجود دارد که منظور از فضل، فضل بن یحیی برمکی باشد که هم‌زمان با اوج قدرت پدر در این دوره،<sup>۶۳</sup> در این

55. Miles, 55.

۵۶. طبری، ۲۳۸/۸؛ جهشیاری، ۱۲۲.

۵۷. مسعودی، ۱۹۷/۴.

۵۸. طبری، ۲۳۸/۸.

۵۹. ابن اثیر، ۱۱۹/۶.

60. Miles, 181.

۶۱. القزاز، الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید، ۱۷۶.

۶۲. شمس اشراق، ۱۸۲.

۶۳. در این باره نک. جهشیاری، ۱۱۴؛ اکبری، ۲۶-۲۷.

مناطق حضور داشته‌است و در ادامه از طرف خلیفه در سال ۱۷۶هـ<sup>۶۴</sup> برای سرکوب یحیی بن عبدالله علوی رهسپار شمال ایران شد.<sup>۶۵</sup> در ۱۷۲هـ سکه‌ای در محمدیه ضرب شده‌است که برای اولین بار نام یحیی بر آن نوشته شده‌است.

بر اساس سکه‌های موجود، سه نوع سکه در سال ۱۷۳ق در محمدیه ضرب شده‌است. ابتدا مانند سکه‌ای که نام یحیی بر آن نقر شده بود، در پایین عبارت‌های روی سکه،

یحیی  
محمد رسول  
الله صلی الله  
علیه وسلم  
الخلیفة الرشید  
ب  
بسم الله ضرب هذا الدرهم  
بالحمدية سنة ثنين وسبعين ومية

القزاز، الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید، ۱۹۵

«بهلول» نوشته شده‌است (بنگرید به ادامه مقاله)، سپس «سلام» جای یحیی و «معویه/معاویه» جای بهلول را گرفته و در گونه سوم، فقط داود بر سکه نقر شده‌است. مایلز «سلام» را معادل «مبارک» و «برکه»<sup>۶۶</sup> و میر آن را با «صرد» به معنای ناب و خالص یکی دانسته‌است.<sup>۶۷</sup> البته القزاز برخی از حروف نقر شده بر روی سکه‌ها از جمله «س» را «سلام» دانسته و نوشته که این حروف در واقع حرف اول اسامی افرادی است که در امر ضرب سکه فعالیت داشتند.<sup>۶۸</sup> نکته جالب این که «سلام» فقط بر سکه‌هایی که در آن‌ها بر ولایتعهدی امین اشاره شده آمده‌است.<sup>۶۹</sup> مایلز معاویه را معاویه بن زفر بن عاصم<sup>۷۰</sup> دانسته و

۶۴. جهشیاری قیام یحیی بن عبدالله را در سال ۱۷۲ قمری می‌داند (۱۲۲).

۶۵. گردیزی، ۱۶۰-۱۶۱.

66. Miles, 56.

67. Meier, 762.

۶۸. القزاز، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید»، ۲۶۰.

69. Miles, 58-60.

۷۰. طبری در ذیل حوادث سال ۱۷۸ق به نبرد تابستانه معاویه بن زفر بن عاصم در ثغور اشاره کرده‌است (طبری،

۲۶۰/۸).

در تأیید این ادعا، به سکه ضرب سال ۱۷۸هـ در ری استناد کرده‌است که بر روی آن «عثمان/ عثمان» نوشته شده و این عثمان را برادر معاویه معرفی و معتقد است این خانواده به احتمال زیاد در ری ساکن بودند.<sup>۷۱</sup>

ســــــــــــلام  
محمد رسول  
الله الخليفة الرشيد  
مما امر به محمد  
بن امير المؤمنين  
معوية

القزاز، الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید، ۱۹۵

#### معرفی و بررسی سکه بهلول ضرب مُحَمَّدِیْهِ

در سال ۱۷۳هـ در دارالضرب محمدیه درهمی ضرب شده که تاکنون پژوهش دقیقی درباره آن انجام نگرفته‌است. جنس این سکه از نقره است. ترابی طباطبایی و وثیق وزن سکه را ۲/۸۵ گرم و قطر آن را ۲/۶ سانتی متر،<sup>۷۲</sup> شمس اشراق وزن سکه را ۲/۷۳ گرم و قطر آن را ۲۴ میلی متر (۲/۴ سانتی متر)<sup>۷۳</sup> و استفن آلبوم وزن سکه را ۲/۷۵ گرم نوشته‌است.<sup>۷۴</sup> وزن سکه مورد مطالعه در این پژوهش ۲/۶۰ گرم و قطر آن ۲/۵ سانتی متر است که این اختلاف در وزن و قطر بنا بر دلایلی مانند دقت وسایل اندازه‌گیری، خوردگی و سائیدگی امری طبیعی است. طرح روی سکه ساده است و نوشته‌ها درون دو دایره که به فاصله اندکی از یکدیگر ترسیم شده‌اند، قرار گرفته‌اند. به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده‌است: «یحیی/ محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم/ الخلیفه الرشید/ بهلول».

«یحیی» که بر روی سکه نقش بسته است در واقع یحیی بن خالد برمکی وزیر

71. Ibid, 65-66.

۷۲. ترابی طباطبایی و وثیق، ۲۱۴.

۷۳. شمس اشراق، ۱۸۰.

74. [http://db.stvealbum.com/php/lot\\_auc.php?sale=35&lot=926](http://db.stvealbum.com/php/lot_auc.php?sale=35&lot=926).

هارون الرشید است<sup>۷۵</sup> که در ۱۴ ربیع الاول سال ۱۷۰هـ با اختیارات تام به وزارت رسید.<sup>۷۶</sup> البته میر سعی کرده تا یحیی را «بخیی» مشتق از «بَخ» به معنای خوب و نیکو بخواند<sup>۷۷</sup> که صحیح نیست زیرا پژوهشگران نام یحیی بر روی سکه‌های ضرب دوره هارون را یحیی بن خالد برمکی دانسته‌اند.<sup>۷۸</sup>



منبع: مجموعه شخصی

یکی از وجوه تمایز سکه‌های عباسی و اموی جایگزینی جمله «محمد رسول الله» به جای سوره اخلاص بود.<sup>۷۹</sup> عبارت «محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم» بر سکه‌های ضرب ری و در ادامه محمدیه از آغاز خلافت عباسی بدون جمله فعلی دعایی «صلی الله علیه و سلم» نیز نقر شده است.<sup>۸۰</sup> از سال ۱۶۰هـ این عبارت دعایی هم به سکه‌های ضرب محمدیه اضافه شد.<sup>۸۱</sup> عبارت بعدی نام خلیفه است که به صورت «الخلیفه الرشید» ضرب شده و عبارت بعدی بر روی سکه «بهلول» است.

در حاشیه سکه نیز دایره‌ای بزرگ‌تر قرار دارد که درون آن چنین نوشته شده است:

75. Miles, 55؛ ۲۱۴؛ وثیق، ۱۸۳.

۷۶. مسعودی، ۱۹۶/۴؛ مجمل التواریخ و القصص، ۳۳۶.

77. Meier, 772-773.

۷۸. به عنوان نمونه، القزاز، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید»، Miles, 55؛ ۱۷۰؛ تراپی طباطبایی و وثیق، ۱۸۳.

۷۹. رباح، ۲۲۹.

80. Miles, 20.

81. Idem, 38.



«محمد رسول الله / أَرْسَلَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

این عبارت که در سکه‌های دوره اموی نیز وجود دارد<sup>۸۲</sup> آیه ۳۳ سوره توبه و آیه ۹ سوره صف را با اندکی تغییر شامل می‌شود.



منبع: مجموعه شخصی

نوشته‌های پشت سکه در مرکز چنین است: «لا اله الا الله وحده لا شریک له». حاشیه سکه بدون این که در کادری جداگانه قرار داشته باشند در اطراف نوشته‌های مرکز نقر شده‌اند: «بِسْمِ اللَّهِ ضَرَبَ هَذَا الدِّرْهَمَ بِالْمَحْمَدِيَةِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ وَمِائَةٍ». دو دایره موازی نوشته‌های مرکز را احاطه کرده‌است. در حاشیه بیرونی ۹ دایره کوچک قرار دارند که زوج و فرد هستند:

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

درباره این دوایر تاکنون توافق علمی صورت نگرفته؛ اگرچه القزاز آن‌ها را یکی از مظاهر زیبایی در سکه‌ها دانسته<sup>۸۳</sup> یا تراپی طباطبایی و وثیق این دوایر را یکی از وجوه تمایز سکه‌های عباسی و اموی معرفی کرده‌اند.<sup>۸۴</sup> شمس اشراق در توضیح سکه ضرب مدینه السلام به سال ۱۶۳ هـ که طرحی مشابه سکه بهلول دارد به موقعیت آن بر روی سکه بر

۸۲. نک. سرافراز و آورزمانی، ۱۵۰.

۸۳. القزاز، «الدِّرْهَمُ الْعَبَّاسِيُّ فِي زَمَنِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّ وَالْهَادِيَّ»، ۲۶۰.

۸۴. تراپی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷.

اساس عقربه‌های ساعت اکتفا کرده است.<sup>۸۵</sup> نکته جالب توجه این که این طرح اولین بار در سکه ضرب سال ۱۶۲ هـ هنگامی که حمزه بن یحیی (حک ۱۶۰-۱۶۳ هـ) والی محمدیه<sup>۸۶</sup> بود مشاهده می‌شود<sup>۸۷</sup> در حالی که در سکه ضرب سال ۱۶۱ هـ تعداد ۱۲ دایره به صورت فرد (۱) و زوج (۳) طراحی شده‌اند<sup>۸۸</sup> تا این که در سال ۱۶۵ هـ این طرح با پنج دایره جایگزین شد.<sup>۸۹</sup> هم‌زمان با آخرین سال خلافت هادی یعنی سال ۱۷۰ هـ و بار دیگر شاهد تغییر دایره‌های کوچک هستیم به این صورت که پنج جفت دایره کوچک به صورت دوتایی در کنار یکدیگر قرار دارند و تا سال ۱۷۲ ق ادامه دارد تا این که در سکه بهلول طرح سکه سال ۱۶۲ هـ تکرار می‌شود.<sup>۹۰</sup>

### بهلول

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بر یکی از سکه‌های ضرب محمدیه در سال ۱۷۳ هـ بهلول نوشته شده است. وجود کلمه «بهلول» بر روی این سکه سؤال‌هایی را در پی دارد: این که تلفظ دقیق این کلمه چگونه است؟ بهلول یا بُلُلول؟ بهلول در این جا اسم شخص یا کلمه‌ای با معنی خاص یا این که لقبی یا صفتی برای فردی خاص است؟ تاکنون در این زمینه اظهار نظر دقیقی انجام نشده است. بیشتر پژوهشگران به معرفی مشخصات ظاهری سکه

---

۸۵. شمس اشراق، ۱۷۰. وی همچنین در معرفی سکه اموی ضرب بصره در سال ۷۹ ق فقط مکان قرارگیری حلقه‌های کوچک را بر اساس عقربه‌های ساعت بر روی سکه نشان داده است همچنین این کار را در معرفی سکه‌ای از سال ۱۴۵ ق که در اردشیر خُره ضرب شده بود، تکرار کرده است (۵۲، ۱۵۵).

۸۶. زامباور، ۷۰.

۸۷. شمس اشراق، ۱۷۳.

۸۸. همو، ۱۷۱-۱۷۲؛ ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۶۶.

۸۹. شمس اشراق، ۱۷۶.

۹۰. همو، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۰.

اکتفا کرده‌اند و درباره بهلول اظهار نظر نکرده‌اند<sup>۹۱</sup> فقط رضائی باغ بیدی بهلول را احتمالاً یکی از مسئولان ضرابخانه محمدیه دانسته‌است.<sup>۹۲</sup> در این میان بیشتر «بهلول» را به ضم «ب» خوانده‌اند<sup>۹۳</sup> و فقط در استغنی آلبوم Bahlul (بهلول)<sup>۹۴</sup> آمده‌است.<sup>۹۵</sup>

بهلول در لغت به معنای فردی که بسیار می‌خندد، صاحب همه خوبی‌ها (خیرات)،<sup>۹۶</sup> مرد خنده رو و پیشوای قوم<sup>۹۷</sup> آمده‌است. اگر در سکه مورد مطالعه، بهلول اسم یک فرد نباشد، می‌توان چند احتمال را مطرح کرد: اول این که بهلول به ضم «ب»، را به معنی مرد صاحب و جامع همه خیرات<sup>۹۸</sup> صفتی برای یحیی برمکی در نظر گرفته باشند که نام وی بر سکه نوشته شده‌است. اگرچه مسعودی بر درایت و عقلانیت یحیی تأکید کرده‌است<sup>۹۹</sup> اما داده‌های منابع و پژوهش‌های انجام گرفته این موضوع را تأیید نمی‌کند که یحیی برمکی را با صفت «بهلول» خوانده باشند.<sup>۱۰۰</sup> دوم این که بهلول را از بَهَل به فتح «ب» و «ه» به معنی رها و آزاد شده،<sup>۱۰۱</sup> صفتی برای یحیی برمکی در نظر گرفته باشند که به نظر صحیح نمی‌رسد

۹۱. القزاز، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید»، ۱۹۵؛ شمس اشراق، ۱۷۳.

۹۲. رضائی باغ بیدی، ۱۳۴.

۹۳. شمس اشراق، ۱۸۰؛ Miles, 56.

۹۴. نام یکی از امیران کرد در میافارقین بهلول بود که برای مدتی در خدمت اسکندر پاشا والی دیاربکر بود (برای اطلاع بیشتر نک. Nikitine, 1/ 923؛ همچنین اولین حاکم لودی از سلاطین دهلی بهلول (حک ۸۵۵-۱۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م) نام داشت (زامباور، ۴۲۳). به غیر از این دو مورد دیگر فردی با نام بهلول در منابع تاریخی ثبت نشده‌است.

95. [http://db.stevealbum.com/php/lot\\_auc.php?sale=35&lot=926](http://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?sale=35&lot=926).

۹۶. ابن منظور، ۵۲۳/۱.

۹۷. غیاث الدین رامپوری، ۱۷۹/۱؛ دهخدا، ۵۱۲۴/۴.

۹۸. ابن منظور، ۵۲۳/۱؛ جر، ۶۵/۱.

۹۹. مسعودی، ۳۶۸/۳.

۱۰۰. ابن خلکان، ۲۱۹/۶-۲۲۹؛ زرکلی، ۱۴۴/۸؛ سجادی، ۱۰-۱/۱۲؛ منفرد، ۱۹۹-۲۱۲/۳؛ Sourdel,

2/1033-1036.

۱۰۱. فراهیدی ازدی، ۱۶۸/۱؛ بستانی، ۲۵۲۹.

زیرا در منابع چنین صفتی برای یحیی ذکر نشده است. سوم این که بهلول را مشتقی از «بَه» یا «بَخ» در نظر گرفته باشند. «بَخ، بَخَّ، بَخَّ، بَخَّ، بَخَّ، بَخَّ» اصطلاحی رایج در سکه‌های دوره مورد مطالعه در شرق و غرب اسلامی است و بارها بر سکه‌ها نقر شده که نشان‌دهنده کیفیت و صحت وزن سکه نیز ملاکی برای تمییز سکه‌های اصل از تقلبی بود<sup>۱۰۲</sup>. بَخ اسم فعل به معنی کار یا پدیده‌ای بزرگ که در مقام شگفتی، فخر، ستایش و رضایت از چیزی گفته می‌شود: «بَخ بَخ». شرتونی نوشته است که «بَه بَه» را به هنگام بزرگ شمردن چیزی به کار می‌برند و آن را با «بَخ بَخ» هم معنی دانسته است.<sup>۱۰۴</sup> بنابراین در کتاب‌های لغت چنین برداشتی از بهلول وجود ندارد.

بنابراین با توجه به این که فقط در یک سال سکه‌ای با کلمه «بهلول» ضرب شد و پس از آن هرگز تکرار نشد اما «بَه»، «بَخ» در سکه‌های سال‌های بعد وجود دارد<sup>۱۰۵</sup> می‌توان گفت بهلول در سکه مورد مطالعه اسم فرد است. دو نفر با نام بهلول در دوره مورد مطالعه شناسایی شد:<sup>۱۰۶</sup> بهلول بن راشد؛ و ابووهیب بن عمرو بن مغیره مشهور به بهلول. بهلول بن راشد الرعینی فقیه و محدث مالکی در مغرب اسلامی است که در ۱۲۸ هـ در قیروان به دنیا آمد و در سال ۱۸۲ هـ درگذشت. از آن جاکه در شرح حال وی مسافرت به مناطق شرقی دیده نمی‌شود نمی‌تواند بهلول مورد نظر باشد.<sup>۱۰۷</sup>

معروف‌ترین بهلول دوره خلافت هارون ابووهیب بن عمرو بن مغیره مشهور به بهلول

۱۰۲. القزازی، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفتین المهدی و الهادی»، ۲۶۰.

۱۰۳. فراهیدی ازدی؛ ۱۱۷/۱؛ ابن منظور ۳/۵-۶؛ شرتونی، ۳۱/۱.

۱۰۴. شرتونی، ۶۳/۱.

105. Miles, 60, 63.

۱۰۶. البته بهلول بن حسان بن سنان، ابوالهیشم التنوخی (د ۲۰۴ق) از اهالی انبار یکی دیگر از افرادی است که به شهرهای بغداد، بصره، کوفه، مکه و مدینه برای آموختن دانش‌های رایج در آن زمان مانند شعر، تاریخ و تفسیر مسافرت کرد اما گزارشی از حضور وی در ری وجود ندارد (ابن جوزی، ۱۳۲/۱۰؛ خطیب بغدادی، ۱۰۹/۷).

۱۰۷. مالکی، ۲۰۹؛ بامطرف، ۲۴۰/۱؛ زرکلی، ۷۷/۲.

است. حال سؤال این جاست که آیا بهلول منقوش بر روی سکه در واقع همان بهلول مشهور است؟ اولین بار جاحظ (د ۲۵۵هـ) از بهلول با عنوان یکی از مجانین کوفه یاد کرده و گفتگوی وی را با اسحاق بن الصباح آورده که در این گفتگو<sup>۱۰۸</sup> به تشیع بهلول نیز اشاره شده است.<sup>۱۰۹</sup> اسحاق بن الصباح یکبار در فاصله سال‌های ۱۶۰ تا ۱۶۵هـ<sup>۱۱۰</sup> و بار دوم در ۱۷۰هـ به مدت سه ماه امارت کوفه را در اختیار داشت.<sup>۱۱۱</sup> بنابراین وجود بهلول در زمان هارون مورد تأیید است.<sup>۱۱۲</sup> بعد از جاحظ افراد دیگر مانند ابن قتیبه دینوری (د ۲۷۶هـ)،<sup>۱۱۳</sup> ابوطیب الوشاء (د ۳۲۵هـ)،<sup>۱۱۴</sup> ابن عبدربه (د ۳۲۸هـ)<sup>۱۱۵</sup> و حسن بن محمد نیشابوری (د ۴۰۶هـ)<sup>۱۱۶</sup> نیز از بهلول یاد کرده‌اند. البته برخی بهلول را برادر مادری یا پسرعموی هارون خوانده‌اند که صحیح نیست<sup>۱۱۷</sup> زیرا به جز هم‌زمانی این دو با یکدیگر، دلیل و سند معتبری وجود ندارد.<sup>۱۱۸</sup>

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، تشیع بهلول موضوعی است که در مطلب جاحظ

---

۱۰۸. ترجمه مطلب جاحظ درباره بهلول: «یکی از مجانین کوفه بهلول بود که ادعای تشیع می‌کرد. اسحاق بن صباح به او گفت: خداوند امثال تو را در شیعه زیاد کند! بهلول گفت: نه، خداوند امثال مرا در مرجئه زیاد گرداند و امثال تو را در شیعه زیاد کند».

۱۰۹. جاحظ، ۲/۲۳۰.

۱۱۰. ابن جوزی، ۲۵۱/۸؛ ابن اثیر، ۶/۶۷.

۱۱۱. خلیفه بن خیاط، ۳۰۶.

۱۱۲. نک. ابن جوزی، ۹/۱۵۵.

۱۱۳. ابن قتیبه، مجلد ۲، ۴/۵۱.

۱۱۴. الوشاء، ۲۵۴-۲۵۵.

۱۱۵. ابن عبدربه، ۷/۱۶۶.

۱۱۶. نیشابوری، ۱۳۹-۱۴۲.

۱۱۷. به عنوان نمونه مستوفی، ۶۳۷؛ شوشتری، ۲/۱۴.

۱۱۸. منفرد، ۴/۸۳۴.

آمده، سپس ابن عبدربه (د ۳۲۸هـ) در مطلبی به آن اشاره کرده<sup>۱۱۹</sup> و در ادامه شیخ طوسی (د ۴۶۰هـ) بهلول را از اصحاب امام صادق(ع) و از راویان حدیث شیعه معرفی<sup>۱۲۰</sup> و ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲هـ) از ارتباط بهلول مجنون با امام صادق(ع) سخن گفته است.<sup>۱۲۱</sup> بنابراین با استناد به برخی از داستان‌های نقل شده درباره بهلول که در آن هوشمندانه نظریات کلامی مخالف شیعه، از جمله «رؤیت الله» و «جبر در برابر اختیار»، را رد می‌کند یا آشکارا از سب اهل بیت پیامبر علیهم السلام دوری می‌جوید، می‌توان نشانه‌های تمایلات شیعی را در وی جست.<sup>۱۲۲</sup>

منابع تاریخی درباره حاکم ری در سال ۱۷۳هـ ساکت هستند اما سکه بهلول ضرب سال ۱۷۳هـ این احتمال را تقویت می‌کند که بهلول برای مدت کوتاهی حاکم ری بود. در تائید سکه بهلول و بررسی منابع حدیثی مشخص شد که سدیدالدین ابی علی بن طاهر الصوری از علمای قرن ششم هجری در ذیل احادیث پیرامون کمک و یاری‌رساندن مؤمنان به یکدیگر، داستان فردی از اهالی ری را در زمان امام موسی کاظم(ع) (۱۴۸-۱۸۳هـ) آورده است که به دلیل مشکلات مالی توانایی پرداخت بدهی‌های خود به حکومت را نداشت و بعد از سفر حج و ملاقات با امام کاظم(ع) و انتقال پیام<sup>۱۲۳</sup> به حاکم ری که از شیعیان و منشیان یحیی بن خالد برمکی بود مورد توجه ویژه حاکم قرار می‌گیرد.<sup>۱۲۴</sup> مجلسی

۱۱۹. ابن عبدربه، ۱۶۶/۷.

۱۲۰. طوسی، ۱۷۳. شیخ طوسی نام بهلول را «بهلول بن محمد الصیرفی» نوشته است. احتمال دارد با توجه به دوره زمانی حیات بهلول، بهلول مورد نظر شیخ طوسی همان ابووهیب بن عمرو بن مغیره صیرفی یا صوفی باشد.  
۱۲۱. ابن حجر عسقلانی، ۳۵۷/۱.

۱۲۲. ابن عبدربه، ۱۶۶/۷؛ امین، ۶۱۸/۳-۶۱۹؛ ۶۲۲؛ مدرس تبریزی، ۲۰۹/۵-۲۱۰.

۱۲۳. «بسم الله الرحمن الرحيم. بدان که زیر عرش خداوند سایه‌ای وجود دارد که کسی را توان آسایش در زیر آن نیست، مگر آن‌که در حق برادر خود خدمتی بکند یا مشکلی را از او بردارد یا سروری در قلب او وارد کند. این شخص برادر توست؛ والسلام» (صوری، ۲۳).

۱۲۴. همو، ۲۲-۲۳.

(د ۱۱۱۰هـ) نیز این مطلب را تکرار کرده است.<sup>۱۲۵</sup> حسن بن محمد دیلمی از علمای قرن هشتم هجری با نقل این داستان، اهواز را به جای ری و امام صادق(ع) را به جای امام کاظم(ع) آورده است.<sup>۱۲۶</sup> در ادامه ابن فهد حلی (د ۸۴۱هـ) نیز مطالب دیلمی را تکرار کرده است.<sup>۱۲۷</sup>

باید توجه داشت اگرچه یحیی بن خالد برمکی از جوانی با امور سیاسی آشنایی داشت اما اولین بار در سال ۱۵۸هـ به حکومت آذربایجان گماشته شد<sup>۱۲۸</sup> و سپس تا سال ۱۶۱هـ که از طرف مهدی مأمور سرپرستی و تربیت هارون را بر عهده گرفت از وی اطلاعی در دست نیست. این که برخی وی را عامل مالیاتی یکی از کوره‌های فارس دانسته‌اند یا این که مالیات آن جا را تضمین کرد، ولی مالی هنگفت کم آورد و وام گرفت<sup>۱۲۹</sup> احتمالاً مربوط به همین سال‌ها باشد. نتیجه این که روایت علی بن طاهر صوری درست به نظر می‌رسد و دیگران امام کاظم(ع) را با امام صادق(ع) جابه‌جا کرده‌اند. رسول جعفریان با استناد به مطالب کتاب علی بن طاهر الصوری چنین نوشته است: «این روایت نشان می‌دهد که در این دوره (اواخر قرن دوم هجری) حاکم ری نیز از شیعیان بوده و در پرده تقیه از شیعیان حمایت می‌کرده است».<sup>۱۳۰</sup> البته وی در ادامه از این که نام حاکم در روایت نیامده اظهار تأسف کرده است.<sup>۱۳۱</sup> بنابراین می‌توان گفت حاکم مورد نظر همان ابووهیب بن عمرو بن مغیره مشهور به بهلول است.

---

۱۲۵. مجلسی، ۴۲۶/۱۱.

۱۲۶. دیلمی، ۲۸۹.

۱۲۷. ابن فهد حلی، ۱۹۳.

۱۲۸. ابن اثیر، ۲۲۶/۶، ۲۲۸.

۱۲۹. جهشیاری، ۱۹۷؛ ابن خلکان، ۳۱/۴.

۱۳۰. جعفریان، ۱۶.

۱۳۱. همو، ۱۷.

با وجود این که درباره رابطه برمکیان و علویان گزاره‌های متناقضی وجود دارد<sup>۱۳۲</sup> اما یحیی در ماجرای فرستادن فرزندش فضل برای پایان دادن به قیام یحیی بن عبدالله به او توصیه کرد که از سخت‌گیری نسبت به یحیی بپرهیزد و در عمل نیز چنین شد: «پس رسولان فرستاد به یحیی علوی و تطف‌ها کرد تا بصلح اجابت کرد».<sup>۱۳۳</sup> همچنین مجلسی در روایتی از احترام فراوان یحیی به امام موسی کاظم (ع) سخن گفته در حالی که از ترس هارون این موضوع را پنهان می‌کرده است. به همین دلیل هم امام به وی گفته بود که هارون وی را با فرزندش فرو خواهد گرفت.<sup>۱۳۴</sup>

این که چرا و چگونه بهلول از اداره ری به عنوان یکی از مناطق جغرافیایی مهم کنار گذاشته شد یا استعفا داد بر ما پوشیده است اما نمی‌توان حساسیت‌های بیش از اندازه هارون نسبت به علویان را در این موضوع نادیده گرفت. به هر روی، سال‌های پایانی عمر بهلول در کوفه گذشت و احتمالاً اظهار جنون بهلول به توصیه امام موسی کاظم (ع) به منظور صیانت نفس و رهایی از آزار خلیفه عباسی و ایجاد گریزگاهی تا در مقام یا جایگاهی قرار نگیرد که ناگزیر شود تا دستور به قتل امام (ع) بدهد مربوط به زمانی است که بهلول در کوفه حضور داشت.<sup>۱۳۵</sup> دیدار با هارون در سال ۱۸۸ هـ که به همراه فضل بن ربیع برای حج از کوفه عبور می‌کرد، نشان می‌دهد هارون وی را می‌شناخت و گفتگوهای آن دو و نصایح و پندهای بهلول به هارون که جنبه هشدار و تفکر درباره روز بازپسین و آخرت دارد نیز در نوع خود جالب توجه است.<sup>۱۳۶</sup> درگذشت بهلول را در حدود ۱۹۰ هـ آورده‌اند<sup>۱۳۷</sup> و نیبور مقبره بهلول را در شهر بغداد و در نزدیکی مجموعه‌ای که در آن زبیده همسر هارون نیز دفن بود، وصف

۱۳۲. نک. سجادی، ۹/۱۲.

۱۳۳. بیهقی، ۶۴۲/۲.

۱۳۴. مجلسی، ۳۰۱/۱۱-۳۰۲.

۱۳۵. امین، ۶۱۷/۳؛ شوشتری، ۱۴/۲.

۱۳۶. نیشابوری، ۱۳۹-۱۴۲.

۱۳۷. صفدی، ۳۰۹/۱۰؛ امین، ۶۱۷/۳.



### نتیجه

بر روی سکه‌های دوره هارون در نواحی مختلف به‌ویژه محمدیه (ری) علاوه بر نام خلیفه، اسامی والیان و حاکمان محلی نیز نوشته می‌شد. منابع تاریخی سعد را حاکم ری در فاصله سال‌های ۱۶۶-۱۷۶ هـ آورده‌اند که مطالعه سکه‌ها نشان داد از ۱۷۰ تا ۱۷۳ هـ افرادی مانند یحیی، داود، معویه (معاویه)، حارث، فضل و بهلول نیز در اداره ری یا دارالضرب آن نقش داشتند. بر اساس اطلاعات موجود نام یحیی بر آخرین سکه‌های ضرب سال ۱۷۲ هـ به همراه «ب» و اولین سکه‌های ۱۷۳ هـ با «بهلول» آمده است. تاکنون بهلول فقط از طریق منابع مکتوب شناخته می‌شد اما سکه بهلول ضرب محمدیه در ۱۷۳ هـ مشخص ساخت که ابووهیب عمرو بن مغیره مشهور به بهلول با توجه به گرایشات شیعی و با حمایت یحیی بن خالد برمکی برای مدتی اداره ری را در اختیار داشت. این موضوع با داده‌های منابع حدیثی سده‌های بعدی که حاکم ری را در زمان امام موسی کاظم (ع) از شیعیان دانسته‌اند، تائید شد. اگر بپذیریم که «ب» منقوش بر آخرین گونه سکه‌های سال ۱۷۲ هـ در محمدیه به بهلول اشاره دارد می‌توان گفت بهلول اواخر ۱۷۲ و اوایل ۱۷۳ هـ اداره ری را در اختیار داشت. بعد از این اتفاق، بهلول به زادگاه خویش یعنی شهر کوفه بازگشت و در آن‌جا در مقابل پیشنهاد هارون مبنی بر پذیرفتن قضاوت، به توصیه امام موسی کاظم (ع) خود را به جنون زد. بنابراین جنون بهلول، نوعی تقیه با انگیزه‌های سیاسی بوده است تا از دسیسه‌های خلیفه عباسی در امان بماند. قرار گرفتن بهلول در منابع در زمره عقلائی مجننین و ملاقات‌ها و گفتگوهای وی با هارون و افراد دیگر که به وفور در منابع گزارش شده نشان دهنده کیاست وی است.

## کتابشناسی

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، الكامل فی التاريخ، بیروت، دارصادر-داربیروت، ۱۳۸۵/هـ/۱۹۶۵م.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی التاريخ الامم و الملوك، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲/هـ/۱۹۹۲م.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد، تعجیل المنفعه بزوائد رجال الاثمه الاربعه، به کوشش الدكتور اكرام الله امداد الحق، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۱۶/هـ/۱۹۹۶م.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱/هـ/۱۹۸۱م.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، به کوشش احسان عباس، بیروت، لبنان، دارالثقافه، ۱۹۷۰م.
- ابن طباطبای، محمد بن علی بن طباطبای، الفخری فی آداب السلطانیه، به کوشش عبدالقادر محمد مایو، بیروت، دارالقلم العربی، ۱۴۱۸/هـ/۱۹۹۷م.
- ابن عبدربه، العقد الفرید، به کوشش عبدالحمید ترحینی، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷/هـ/۱۹۸۷م.
- ابن قتیبہ دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت، بی تا.
- ابن منظور، لسان العرب، چاپ علی شیری، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲/هـ/۱۹۹۲م.
- اکبری، امیر، «برامکه و عوامل نزاع دیوانسالاران ایرانی و عرب در عهد هارون عباسی»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۷، تابستان ۱۳۸۶ش.
- امین، محسن، اعیان الشیعه، چاپ حسن امین، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳/هـ/۱۹۸۳م.
- آذرنوش، آذرتاش، «بهلول»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- بامطرف، محمد عبدالقادر، کتاب الجامع، بغداد، دارالرشید للنشر، ۱۴۰۰هـ.
- بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی: ترجمه المنجد الابجدی، ترجمه رضا مهبیار، تهران، اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب، ۱۳۷۴ش.
- تاریخ سیستان، محقق ملک الشعراء بهار، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶ش.
- ترابی طباطبایی، سید جمال و منصوره وثیق، سکه های اسلامی از آغاز تا حمله مغول، تهران، انتشارات

مهد آزاد، ۱۳۷۳ ش.

جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۸ هـ.

جر، خلیل، فرهنگ عربی به فارسی، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

جعفریان، رسول، تاریخ گسترش تشیع در ری، ری، آستان مقدس حضرت عبدالعظیم، ۱۳۷۱ ش.  
جهشیاری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء و الکتب، بیروت، دارالفکرالحديث، ۱۴۰۸ هـ/۱۹۹۸ م.  
حلی، احمد بن فہل، عدہ الداعی و نجاح الساعی، به کوشش احمد موحدی قمی، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ط الاولی، ۱۴۰۷ هـ/۱۹۸۷ م.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت-لبنان، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۷ هـ/۱۹۹۷ م.  
خلیفہ بن خیاط، ابوعمر و خلیفہ بن خیاط الشیبانی العصفری، تاریخ خلیفہ، به کوشش فواز، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ هـ/۱۹۹۵ م.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، موسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷ ش.

دیلمی، حسن بن محمد، علام الدین فی صفات المومنین، بیروت، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ هـ.

رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال، غیاث اللغات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کانون معرفت، بی تا.

رباح، اسحاق محمد، تطور النقود الاسلامیہ حتی نہایہ عہد الخلفہ العباسیہ، عمان، دارکنوز المعرفہ، ۲۰۰۸ م.

رضائی باغ بیدی، حسن، سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، تهران، سمت، ۱۳۹۳ ش.

زامبور، ادوارد فون، معجم الانساب و الاسرات الحاکمه فی التاريخ الاسلامی، اخرجہ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت-لبنان، دارالرائد العربی، ۱۴۰۰ هـ/۱۹۸۰ م.

زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم الملايين، ط الثامنہ، ۱۹۸۹ م.

سجادی، صادق، «برمکیان»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

سرافراز، علی اکبر و فریدون آوزرمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.  
شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیہ و الشوارد، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی (ره)،

۱۴۰۳ هـ.

- شمس اشراق، عبدالرزاق، سکه‌های نقره‌ای خلافت اسلامی، اصفهان، انتشارات استاک، ۱۳۸۹ ش.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عمارة، ویسبادن ۱۴۰۲ هـ/۱۹۸۲ م.
- صوری، سدیدالدین علی ابن طاهر، قضاء حقوق المومنین، به کوشش حامدالخفاف، بیروت، موسسه آل‌البيت لاحیا التراث، ط الثاني، ۱۴۱۰ هـ/۱۹۹۰ م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ هـ/۱۹۶۷ م.
- طوسی، محمد بن حسن، رجال، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ هـ.
- عقیلی، عبدالله، دارالضرب‌های ایران در دوره اسلامی، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷ ش.
- فراهیدی ازدی، خلیل بن احمد، کتاب العین مرتباً علی حروف المعجم، به کوشش عبدالحمید هندای، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ هـ/۲۰۰۳ م.
- فهمی محمد، عبدالرحمن، التقود العربیه ماضی‌ها و حاضرها، قاهره، المكتبه الثقافه، ۱۹۶۴ م.
- قدامه بن جعفر (کاتب بغدادی)، ابی الفرج، الخراج و صناعه الكتابه، محقق محمدحسین زبیدی، بغداد، دارالرشید، ۱۹۸۱ م.
- القرزازی، السیده وداد، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفتین المهدی و الهادی»، سومر، الجزء ۱ و ۲، المجلد العشرون، ۱۹۶۴ م.
- همو، «الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید»، سومر، الجزء ۱ و ۲، المجلد الحادی و العشرون، ۱۹۶۵ م.
- قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار البلاد، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- قلقشندی، احمد، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، قاهره، وزاره الثقافه و الارشادالقومی، ۱۳۸۳ هـ.
- گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، دنیا، کتاب، چ اول، ۱۳۶۳ ش.
- لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش.

- مالکی، عبدالله بن محمد، ریاض النفوس فی طبقات علماء القیروان و أفريقية و زهادهم و نساكهم و سير من أخبارهم و فضائلهم و أوصافهم، بیروت، دارالغرب اسلامی، ۱۴۱۴هـ.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، جزء ۱۱، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰هـ.
- مجمّل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، بی تا.
- مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانة الأدب فی تراجم المَعروفینَ بِالکُنْیةِ أَوِ اللِّقَبِ یا کنی و القاب، تهران، انتشارات خیام، ۱۳۶۹ش.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، تاریخ گزیده، چاپ عبدالحسین نوانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش اسعد داغر، قم، دار الهجر، ۱۴۰۹هـ.
- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، شذورالعقود فی ذکر المنقود، بخط یوسف الملاح سبط الحنفی، مکتبة جامعة الرياض، الرقم ۴ ر ۳۳۲.
- منجم، اسحاق بن حسین، اکام المرجان، محقق فهمی سعد، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸هـ.
- منفرد، افسانه «بهلول»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- همو، «برمکیان»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- نقشبندی، ناصر، الدینار الاسلامی فی المتحف العراقی، بغداد، دارالوثاق، ۱۳۷۲هـ/۱۹۵۳م.
- نیبور، کارستن، رحلة الی شبه جزيرة العربیة و الی بلاد أخرى مجاوره لها، ترجمه عبیر المنذر، بیروت، انتشارات العربی، ۲۰۰۷م.
- نیشابوری، ابوالقاسم حسن بن محمد، عقلاء المجانین، به کوشش عمر الاسعد، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۷هـ/۱۹۸۷م.
- الوشاء، ابوطیب محمد بن احمد بن اسحاق، کتاب الفاضل فی صفه الادب الکامل، به کوشش یحیی وهب الجبوری، بیروت-لبنان، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۱هـ/۱۹۹۱م.
- یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵م.
- همو، المشترك وضا و المقترق صقعا، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۶هـ/۱۹۸۶م.
- هوف، دیتریش، «نظری اجمالی به پایتختهای ایران از آغاز تا ظهور اسلام»، در پایتختهای ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴ش.

- يعقوبی، احمد بن اسحاق، البلدان، به کوشش محمدا مین ضناوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ھ.
- Albume, Stephen, *checklist of Islamic coins*, third edition, Stephen album rare coins, November 2011.
- Bonner, Michael, "the mint of HĀRŪNĀBĀD and AL-HĀRŪNIYYA", *American Journal of Numismatics*, Vol. 1 (1989), pp. 171-193.
- Meier, Ernst, "Die Werthbezeichnungen auf muhammedanischen Münzen", *ZDMG*, Vol. 18, No. 4, 1864.
- Marzolph, Ulrich, "BOHLŪL, ABŪ WOHAYB," *Encyclopaedia Iranica*, IV/3, pp. 319-320, <https://iranicaonline.org/articles/bohlul-abu-wohayb-b>.
- Miles, George, *the numismatic history of Rayy*, New York, the American numismatic society, 1938.
- Nikitin, Basil, "Bahlul", *EF<sup>2</sup>*, Leiden, E. J. Brill, 1986.
- Nutzel, Heinrich, *Katalog der orientalischen Münzen*, Berlin, W. Spemann, 1902.
- Sourdél, Dominique, "Al-Baramika", *EF<sup>2</sup>*, Leiden, E. J. Brill, 1986.  
[http://db.stevealbum.com/php/lot\\_auc.php?sale=35&lot=926](http://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?sale=35&lot=926)

## فرجام‌شناسی ایرانی در حدیث‌واره‌ای پیشگویانه از سده چهارم هجری<sup>۱</sup>

محمد احمدی منش

استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران<sup>۲</sup>

### چکیده

در دوره‌هایی از تاریخ اسلامی جدا از آیات و احادیث اصیلی که به بیان نظرگاه اسلام درباره فرجام جهان می‌پردازند، مجموعه بزرگی از ادبیات و احادیث ساختگی فرجام‌شناسانه در متون اسلامی و ادبیات عامه رواج یافته بود. این ادبیات گسترده، جدا از شناخت باورهای فرجام‌شناسانه مندرج در آن‌ها، از چشم‌انداز امتداد برخی انگاره‌های کهن فرجام‌شناسانه، پی‌بردن به دیدگاه کلان تاریخی‌ای که در پس‌زمینه آن‌ها نهفته است و نیز دلالت‌های آن‌ها بر برخی رخدادها و فضای اجتماعی و فرهنگی معاصر نیز در خور توجه هستند. این مقاله به بررسی و تحلیل حدیث‌واره‌ای فرجام‌شناسانه که مقدسی، جغرافی‌نگار نامدار، در فارس بدان برخورده و آن را نقل نموده، پرداخته‌است. بنابر یافته‌های این پژوهش، این حدیث‌واره بازتابی است از برخی گرایش‌های فرجام‌شناسانه و در عین حال غیرآخرازمایی رایج در محیط ایرانی و اسلامی در سده چهارم هجری. این حدیث‌واره همچنین نماینده آمیزش نوعی آرمان جهان‌گرایانه و غیرسلطه‌جویانه و آرمان قومی به معنای ایرانی است که البته با ایدئولوژی شاهنشاهی ایرانی همسویی کامل ندارد. از این رو می‌توان احتمال داد که جدا از تاریخ‌نگری عام ایرانی، رگه‌هایی از نگرش‌های جهان‌گرایانه متأثر از جهان‌بینی‌های غیرزرتشتی و ناهمسو با ایدئولوژی شاهنشاهی که رنگ و بوی ادبیات اسلامی را به خود گرفته، در این حدیث‌واره نمود یافته‌است.

**کلیدواژه‌ها:** فرجام‌شناسی، فارس، حدیث‌واره، خراسان، سامانیان، دیلمیان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱۳

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Mam.ahmadimanesh@gmail.com

## مقدمه

آموزه‌ها و نگرش‌های فرجام‌شناسانه یا آخرالزمانی نقش مهمی در شکل‌گیری محیط دینی و اعتقادی اولیه اسلامی و فرهنگ اعتقادی مسلمانان داشته‌است. البته اسلام آغازگاه این گونه باورها نبود و باورهای فرجام‌شناختی در دوران باستان متأخر<sup>۳</sup> در فرهنگ عمومی، دینی و نیز جهان‌بینی‌های گوناگون و در میان اقوام و فرهنگ‌های مختلف ایرانی، یونانی-رومی، آرامی، یهودی و مصری رواج چشمگیری داشت؛ به گونه‌ای که این باورها را می‌توان ویژگی عمومی و فراگیر فرهنگ این دوران دانست. در دوران اسلامی نیز باورهای فرجام‌شناختی به صورت-های گوناگون ظهور یافت و در برخی موارد با اعتقاد به ظهور یک منجی<sup>۴</sup> همراه شد. به سخن دیگر در کنار نگرش‌های ویژه درباره رخدادهای طبیعی و وقوع آشوب و درگیری‌های گسترده در پایان تاریخ، اعتقاد به ظهور یک منجی که قرار است بسیاری از آرزوهای دیرینه جوامع انسانی درباره تحقق صلح و عدالت، بازآوری سروری دینی، قومی و مانند آن را تحقق بخشد نیز به چشم می‌خورد. نگرش‌های کیسانیان، غالیان و سپس قرمطیان و اسماعیلیه از نمایندگان برجسته نگرش‌های فرجام‌شناختی در میان مسلمانان بودند که چنین دیدگاه‌هایی را در درون خود می‌پروردند.

سده چهارم هجری از نظر هم‌آمیزی پیشگویی‌های فرجام‌شناسانه ایرانی-زرتشتی با فرجام‌شناسی اسلامی شایسته توجه ویژه است و به نظر می‌رسد در مناطق گوناگون به‌ویژه نواحی مرکزی و شرقی سرزمین‌های اسلامی، تب باورها و انتظارات فرجام‌شناسانه و منجی‌گرایانه که با گسترش ادبیات پیشگویانه همراه می‌شد، بالا گرفته بود. اسماعیلیان و قرمطیان پیشگامان و شاید صحنه‌گردانان اصلی این پدیده در سده چهارم هجری بودند و

### 3. Late Antiquity

۴. اصطلاح «منجی» یا «نجات‌بخش» بیشتر با آموزه کلی نجات نوع انسان یا هستی‌مندهای الهی همبست یافته در فرایندهای کیهانی در نظام‌های گنوسی همخوانی دارد و در مورد ادبیات پیشگویانه و فرجام‌شناسی دوران اسلامی کاربرد آن موجب بدفهمی است. با این حال به دلیل رواج فراگیر و وجود نداشتن برابرنهادی مناسب، در مقاله حاضر همین اصطلاح به کار برده شده‌است.



داعیان و فرمانروایان وابسته به آن‌ها در سرتاسر ایران و سرزمین‌های دیگر چون بحرین، یمن و مصر این انتظارها را پراکنده می‌کردند. مشهورترین نمونه‌ها از این دست، پیشگویی ابوحاتم رازی برای ظهور مهدی در حدود سال ۳۱۶ه<sup>ق</sup> و انتخاب جوان گمنام ایرانی به نام زکریا توسط قرمطیان بحرین است که گمان می‌رفت از نسل پادشاهان ایران و همان مهدی است.<sup>۶</sup>

در پس نگرش‌های فرجام‌شناسانه این دوره و صرف نظر از آموزه‌ها و جهان‌بینی‌های مذهبی و فکری، نوعی نگرش کلان درباره سامان جوامع بشری و تاریخ آن‌ها نمایان است که مولفه‌های کمابیش مشترک آن را می‌توان به شرح زیر دانست:

- نگرش بدبینانه و همراه با تلخکامی به سرشت و سرنوشت جوامع انسانی؛  
- نگرش بدبینانه به نظام‌های سیاسی در گستره تاریخی و رویکرد اعتراض‌آمیز در برابر نظام‌های حاکم کنونی؛

- پیشگویی فرجامی خوش و آرمانی در پایان جهان که در آن آرزوهای جوامع انسانی تحقق می‌یابد و می‌توان آن را همچون تلافی تلخکامی‌های دوره‌های پیشین در تجربه حیات تاریخی بشر قلمداد کرد.

در این مقاله حدیث‌واره‌ای پیشگویانه بررسی و تحلیل می‌شود که جغرافی‌نگار پرآوازه شمس‌الدین محمد بن احمد مقدسی (د ۳۸۰ه<sup>ق</sup>) در اثر خود احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم نقل کرده است. گفتنی است استفاده از ادبیات دینی برای توجیه و حتی علت‌یابی رخدادها و فجایع سیاسی، اجتماعی و تاریخی در فرهنگ ایرانی ریشه‌دار است.<sup>۷</sup> متن عربی و برگردان پارسی این حدیث‌واره چنین است:

«و قَرَأْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ بِفَارِسِ حَدِيثًا بِإِسْنَادٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى شَأْنِ

۵. مادلونگ، ۱۵۴؛ دفتری، ۱۵۴. در منابع کهن نک. خواجه نظام الملک، ۲۸۶-۲۸۷.

۶. دخویه، ۷۲-۸۳؛ دفتری، ۱۹۰-۱۹۴.

۷. برای یک بررسی از این گونه موارد مربوط به تازش مغولان نک. اورازانی و موسوی، ۱۵۷-۱۸۴.

الدیلم<sup>۸</sup> فی اُمتی و قد أغاروا علی أموالهم وخرَبوا المساجد و هتکوا الحُرْم و أضَعَفوا الإسلام و أزالوا النِّعم و هَزَموا الجیوش و لایغلبهم غیر أمر الله، ینخرج رجل من أرض خراسان حسنُ الوجهِ فارس فی عارضیه بیاض و فی صدره خال أسود حسن القامه عظیم الخطر، فیلسوف عالم، إسمُهُ نبیّ مِنْ وَلَدِ العِجم یَفْتَحُ الله علی یدیه الدروازاتِ الصغری فیملک من خراسان إلی باب الدروازاتِ الکبری و لایرفع السیف حتّی لایبقی منهم أحد حامل سلاح. قیل یا رسول الله و ما یكون بعد ذلك. قال ینخرج صاحب خراسان الی بیت الله فیخطب له علی المنابر بخراسان و الزوراء و أرض فارس و العراق و مکة و المدینة. قیل یا رسول الله و ما یكون بعد ذلك. قال دویلة طویلة یصیر الناس کالأسد لا یؤدّون الأمانات و لا یحفظون الحُرْمات»<sup>۹</sup>.

«من در برخی کتابها در فارس<sup>۱۰</sup> (حدیثی را که به پیامبر(ص) اسناد شده بود)<sup>۱۱</sup> خواندم که گفت: گویی دیلمیان را در میان امت خود می‌بینم که بر دارایی آنان (یعنی مسلمانان) غارت آورده، مسجدها را ویران، حریم‌ها را دریده، اسلام را ضعیف، نعمت‌ها را نابود و سپاهیان را گریزان می‌کنند؛ جز خواست خدا (امر الله) هیچ چیز بر ایشان چیره نمی‌شود. در این هنگام سواری خوش‌سیما از سرزمین خراسان خروج می‌کند که بر رویش سپیدی و بر سینه‌اش تک‌خال سیاه است؛ او خوش‌قامت، پر قدرت، فیلسوف و عالم است؛ نام او پیامبری (نبی) از فرزندان عجم است که خدا دروازه‌های کوچک را به دست او باز می‌کند؛ پس وی خراسان را تا دم دروازه‌های بزرگ به دست می‌آورد. او شمشیر خود غلاف نکند جز آن‌گاه که حتی یک تن مسلح نیز نمانده باشد. گفته شد: ای پیامبر خدا پس از آن

۸. الیلم (مقدسی، به‌کوشش لعیبی، ۳۸۵).

۹. مقدسی (به‌کوشش دخویه)، ۴۷۲/۲-۴۷۳؛ (به‌کوشش لعیبی)، ۳۸۵-۳۸۶.

۱۰. در برگردان فارسی احسن التقاسیم، این عبارت به صورت «من در کتابی در فارسی خواندم که گفت: ...» در آمده‌است. به احتمال بسیار در این‌جا اشتباهی رخ داده‌است. کتاب مورد اشاره مقدسی به زبان فارسی نگاشته نشده بود، بلکه مقدسی آن را در سرزمین فارس خوانده بود.

۱۱. عبارت درون کمانک در ترجمه منزوی از قلم افتاده و نویسنده مقاله آن را افزوده‌است.

چه خواهد شد؟ او پاسخ داد: فرمان‌روای خراسان به خانه خدا (بیت الله) می‌آید، به همه منبرها از خراسان تا زوراء در سرزمین‌های فارس و عراق و مکه و مدینه به نام وی خطبه خوانده خواهد شد. گفته شد: ای پیامبر خدا پس از آن چه خواهد بود؟ گفت: دولتچه‌ای خواهد ماند به درازمدت؛ مردمان در آن درنده‌خو شده، امانت‌ها را بازنگردانند و حرمت‌ها نگاه ندارند.<sup>۱۲</sup>

این حدیث‌واره را مقدسی به گفته خود هنگامی که در فارس به سر می‌برد، در بعضی کتاب‌ها دیده بود. با توجه به اشاره حدیث‌واره به گروه‌های دیلمی و این که ظهور گروه‌های دیلمی در صحنه رخدادهای نظامی و سیاسی نیمه غربی ایران و نیز عراق، از نخستین دهه‌های سده چهارم هجری آغاز گردید، و همچنین این که مقدسی نگارش این کتاب را در چهل سالگی خویش یعنی حدود سال ۳۷۵ هـ یا چند سال پس از آن تکمیل کرده بود،<sup>۱۳</sup> روشن است که حدیث‌واره در نیمه نخست سده چهارم هجری یا میانه آن قرن پدید آمده است. این برآورد زمانی، ما را به دوره فرمان‌روایی عضدالدوله در فارس (حک ۳۳۸-۳۷۲ هـ) رهنمون می‌شود که دوران اوج رونق و شکوه حکومت بویه‌یان و همچنین روزگار اوج آبادانی شیراز بوده است. از تفسیر برخی اشاره‌ها در متن حدیث‌واره، چنان که خواهد آمد، می‌توان به برآوردی دقیق‌تر در تاریخ‌گذاری حدیث‌واره دست یافت.

متن حدیث‌واره در واقع حدیثی ساختگی است که به پیامبر نسبت داده شده و با درنگی هر چند سطحی، ساختگی بودن آن آشکار می‌شود. از همین رو ما آن را حدیث‌واره می‌نامیم. سبک و آهنگ این حدیث‌واره، مشابه احادیثی است که در منابع حدیثی کهن اسلامی از جمله باب الفتن در صحیح بخاری وجود دارد و به شرح رخدادهای فرجام‌شناسانه در قالب گفتگوی یک یا تنی چند از اصحاب پیامبر با ایشان می‌پردازد. مقدسی سخنی درباره

۱۲. متن ترجمه از برگردان علی‌نقی منزوی برگرفته شده و پاره‌ای تغییرها در آن داده شده است. برای ترجمه منزوی نک. مقدسی (ترجمه منزوی)، ۶۹۷/۲.

۱۳. منزوی، «أحسن التقاسیم و معرفة الأقالیم»، دبا، ۶/۶۶۸-۶۷۰.

نام و نوع کتاب‌هایی که این حدیث‌واره در آن‌ها نقل شده بود، نگفته و هیچ آگاهی دیگری درباره آن‌ها به دست نداده است. به نظر می‌رسد با حدیث‌واره‌ای روبه‌رو هستیم که به احتمال بسیار به طور محدود در سرزمین فارس و نواحی پیرامون آن رواجی نسبی داشته و اهمیت آن برای ما، نه اصالت دینی و حدیثی آن، بلکه این نکته است که درون‌مایه آن نمایان‌گر انگاره‌ها و نگرش‌های بخشی از جامعه و مردمان فارس و مناطق ایرانی در محیط و زمانه پدید آمدن حدیث‌واره یعنی میانه سده چهارم هجری است. در مقاله پیش رو این حدیث‌واره از چند جنبه بررسی خواهد شد: نگرش‌های فرجام‌شناختی در سده چهارم هجری در پس-زمینه‌های ایرانی به ویژه جنوب غربی ایران؛ نگرش‌های موجود درباره دو دولت سامانی و بویه‌ای در فارس؛ و مهم‌تر از همه نگرش‌های مندرج در حدیث‌واره درباره آینده که به نوعی می‌تواند بازتاب دهنده رویکردی در خور درنگ درباره روند و سرشت کلی تاریخ و فرجام جوامع انسانی باشد.

## واکاوی و تحلیل متن حدیث‌واره

### ۱. محیط پیدایش

«... و قراتٌ فی بعض الکتب بفارس حدیثا باسناد الی النبی صلعم...» / «... من در برخی کتاب‌ها در فارس (حدیثی که به پیامبر (ص) اسناد شده بود) خواندم که گفت: «...».

مقدسی این حدیث‌واره را در بخش مربوط به اقلیم کرمان آورده است و به روشنی دانسته نیست که منظور مقدسی از فارس \_که حدیث‌واره را در آن خوانده\_ سرزمین‌های ایرانی به طور کلی است و یا سرزمین تاریخی مشهور فارس که امروزه استان فارس بخشی از آن است. با توجه به این‌که در متون دوره اسلامی اصطلاح فارس بیشتر برای سرزمین فارس محصور به مرزهای اقلیم کرمان، جنوب اصفهان و خوزستان به کار می‌رفته، به گمان ما مقدسی هم این حدیث‌واره را در همین سرزمین خوانده بود. همچنین این که حدیث‌واره نظر مقدسی را که در کتاب‌های چندی (بعض الکتب) آن را یافته بود، جلب نموده این

گمان را بر می‌انگیزد که این حدیث‌واره کمابیش رواج داشته و می‌توانیم فرض کنیم که تصویری عمومی در سرزمین تاریخی فارس را نمایندگی می‌کرده‌است.

## ۲. تباه‌کاری دیلمیان از زبان پیامبر(ص)

«... کاتئ انظر الی شان الدیلم فی امتی و قد اغاروا علی اموالهم و خربوا المساجد و هتکوا الحُرْم و اضعفوا الاسلام و ازالوا النعم و هزمو الجیوش و لایغلبهم غیر امر الله...» / «...گویی دیلمیان را در میان امت خود می‌بینم که بر دارایی آنان (یعنی مسلمانان) غارت آورده، مسجدها را ویران، حریم‌ها را دریده، اسلام را ضعیف، نعمت‌ها را نابود و سپاهیان را گریزان می‌کنند؛ جز خواست خدا هیچ چیز بر ایشان چیره نمی‌شود...».

در این بند بیش از هر چیز بیزاری از دیلمیان به چشم می‌آید که نه تنها در عراق، بلکه در مناطق ایرانی هم رواج داشته‌است. از آن‌جا که در حدیث‌واره به برتری بی‌چون و چرای دیلمیان اشاره شده، کمتر می‌توان تردید کرد که مراد اصلی، حکومت بویه‌ای‌هاست که تنها گروه دیلمی بودند که توانستند یک دولت گسترده و پایدار به وجود آورند. نشانه‌های ناخرسندی از سلطه‌خاندان بویه حتی در قلمروی ایشان در دیگر منابع کهن نیز به چشم می‌خورد؛<sup>۱۴</sup> و این خلاف آن چیزی است که در منابع گوناگون از رضایت نسبی از فرمانروایی سامانیان در درون و بیرون از قلمروی آنان می‌بینیم. بی‌جهت نیست که بارتولد حکومت طاهریان و سامانیان را نوعی استبداد منور ارزیابی می‌کند.<sup>۱۵</sup> مقدسی خود هنگام توصیف کرمان اشاره می‌کند که این ناحیه پیش‌تر در دست سامانیان بود و دیلمیان پس از سلطه بر آن‌جا دست به کشتار مردم و ویرانی زدند که همچنان ادامه دارد.<sup>۱۶</sup> البته مقدسی چنان که در جاهای دیگر اثر او نمود یافته، از دیلمیان بیزار بود و نگاهی ستایش‌آمیز به

۱۴. برای نمونه درباره منطقه قم نک. قمی، ۵۳. نیز نک. لمبتون، ۱۱۶-۱۱۸.

۱۵. بارتولد، ۴۶۲/۱.

۱۶. مقدسی (ترجمه منزوی)، ۶۹۶/۲.

سامانیان داشت. از جمله در وصف شرق که بی‌گمان قلمروی سامانیان را در نظر دارد. گوید در آن جا عالمان به حکومت می‌رسند، حال آن که در جاهای دیگر بردگان سلطنت می‌یابند.<sup>۱۷</sup> این پرسش به جاست که آیا خود مقدسی این حدیث‌واره را ساخته یا آن را به نحو دلخواه تغییر داده است؟ در پاسخ باید گفت که درون‌مایه این حدیث‌واره که اجزای آن را یک به یک بررسی خواهیم کرد، چنان است که نمی‌تواند برساخته یک مشاهده‌گر بیگانه با محیط ایرانی فارس باشد. احتمال بیشتر این است که نقش مقدسی، انتخاب و نقل این حدیث‌واره به دلیل همدل بودن با آن باشد و نه جعل یا دستکاری قابل توجه آن. مقدسی روی هم رفته مشاهده‌گری صادق است و افزون بر آن، این حدیث‌واره جایگاهی محوری در اثر او ندارد تا به خاطر آن به این تحریف دست زند.

برای بدبینی عمومی نسبت به دیلمیان و حکومت بویه‌یان که در حدیث‌واره بازتاب یافته، چند انگیزه اصلی قابل تصور است. نخستین آن‌ها به مذهب شیعی دیلمیان و نیز بویه‌یان باز می‌گردد که مخالف نگرش مذهبی دستگاه خلافت و هواداران آن بود. امیران بویه‌ای در آغاز کار خود عباسیان را غاصبانی می‌دانستند که حق علویان برای خلافت را زیر پا نهاده‌اند و اگر چه بعدها با خلفای عباسی کنار آمدند، ولی باز هم تلقی عمومی و حتی خود خلیفگان این بود که بویه‌ای‌ها ایشان را به اسارت گرفته‌اند. این انگیزه نفرت از بویه‌ای‌ها را البته باید بیش از همه در محافل سنی مذهب جست‌وجو کرد. اما از آن جا که حدیث‌واره مورد بحث هیچ اشاره همدلانه‌ای به خلافت عباسیان یا نگرش‌های سنی نکرده، به نظر می‌رسد واگویه دیدگاه‌های این محافل یا تأثیر پذیرفته از آن‌ها نیست.

انگیزه دوم بدبینی به بویه‌ای‌ها ذهنیت کهن نسبت به دیلمیان است که پیشینه آن به روزگار ساسانی بر می‌گردد. دیلمیان از روزگار ساسانی به عنوان قومی جنگجو که مناطق پهنه‌های جنوبی کوه‌های البرز از قزوین تا ری و حتی قم همواره از تاخت و تاز و غارت‌گری

۱۷. مقدسی (ترجمه منزوی)، ۳۷۹/۲. مقدسی در جاهای دیگر هم از سامانیان ستایش کرده است. برای نمونه نک.

همو، (ترجمه منزوی)، ۴۹۵/۲-۴۹۶.

آنان بیمناک بودند، آوازه داشتند.<sup>۱۸</sup> به نظر می‌رسد موج سرازیر شدن گروه‌های جنگاور دیلمی به صحنه سیاسی و نظامی بخش‌های درونی فلات ایران و سپس عراق و همچنین ظهور فرمان‌روایان و دولت‌های دیلمی که هنوز از رفتار درشت و چپاول‌گرانه چندان دور نشده بودند، این بدبینی‌ها را تأیید می‌کرده و به آن‌ها دامن می‌زده‌است.<sup>۱۹</sup> دیگر آن که چنان که می‌دانیم، بویه‌ای‌ها برای پرداخت بیستگانی سربازان و کارگزاران خود، برای نخستین بار به صورت گسترده به واگذاری اقطاع به سرداران و سپاهیان ترک و دیلمی روی آوردند. این پدیده در فارس که حدیث‌واره ما شاید واگویه نگرش‌های موجود در آن‌جا باشد، از همه جا شدیدتر بود و زمینه‌ساز ناخرسندی ژرف طبقات زمیندار و عموم اهالی شد. این ناخرسندی در برخی منابع سده‌های چهارم و پنجم بازتاب یافته‌است.<sup>۲۰</sup> وضع مردم فارس و رفتار بویه‌ای‌ها با آنان را در گفتاوردی که مقدسی - هر چند در این زمینه وی را نمی‌توان ناظر بی‌طرف به شمار آورد - از کتابی که به گفته خود در کتابخانه عضدالدوله خوانده بود، می‌توان یافت: «در کتابی در کتابخانه عضدالدوله خواندم: مردم فارس در پیروی سلطان سر به زیرترین و در برابر ستم شکیباترین مردم‌اند؛ سنگین‌ترین خراج و پست‌ترین ذلت را می‌پذیرند. نیز در آن دیدم: مردم فارس هیچ دادگر ندیده‌اند».<sup>۲۱</sup> به نظر می‌رسد محافلی که حدیث‌واره مورد بررسی این نوشتار از درون آن‌ها سر برآورده، با دو عامل اخیر سر و کار داشته‌اند و به‌طور خلاصه ناخرسندی آنان از دیلمیان بیش از هر چیز برآمده از بدنامی آنان و همچنین سیاست‌های اقتصادی و رفتارهای چپاول‌گرانه سپاهیان و سرداران دیلمی و بویه‌ای و نظامیان

۱۸. برای حکایت‌هایی درباره ساختن باروی قم در برابر حمله‌های دیلمیان پیش از حمله اعراب نک. قمی، ۳۳-۳۶.

۱۹. به نظر می‌رسد وجه همانندی دیلمیان و کردها در سخنی از حمزه اصفهانی همین بوده‌است. نک. اصفهانی، ۱۸۰.

۲۰. برای نمونه نک. قمی، ۵۳. لمبتون، ۱۱۶-۱۱۸. افزون بر این مقدسی در چند جا به سنگینی مالیات و دشواری زندگی در فارس اشاره کرده‌است: مقدسی (ترجمه منزوی)، ۶۳۰/۲، ۶۴۰، ۶۷۱ (هنگام شرح خراج بخش‌های مختلف فارس).

۲۱. مقدسی (ترجمه منزوی)، ۶۶۷/۲.

ترک همراه آن‌ها بوده است.

### ۳. نجات بخش خراسانی: ویژگی‌های ظاهری

«... یخرج رجل من ارض خراسان حسن الوجه فارس فی عارضیه بیاض و فی صدره خال اسود حُسن القامة عظیم الخطر...»/«... در این هنگام سواری خوش‌سیما از سرزمین خراسان خروج می‌کند که بر رویش سپیدی و بر سینه‌اش تک‌خال سیاه هست، او خوش-قامت و پر قدرت (است)».

ظهور منجی از خراسان درون‌مایه‌ای است که پیشینه آن در دوران اسلامی به رخدادهای مربوط به خیزش سیاه‌جامگان و روی کار آمدن عباسیان می‌رسد که خراسان آغازگاه آن بود و از آن پس، این درون‌مایه در ادبیات فرجام‌شناختی مسلمانان همواره تکرار شده است.<sup>۲۲</sup> با این حال باید در نظر داشت که این انگاره به احتمال بسیار تنها برخاسته از رخدادهای روزگار اسلامی نبوده است و سرزمین‌های شمال شرق جهان ایرانی از دیرباز در برابر تهدید و تازش‌های اقوام صحراگرد قرار داشتند، حتی پیش از تاریخ اسلامی به سان خاستگاه قهرمانان شناخته می‌شده است.

به هر حال یادکرد خراسان به سان محل ظهور منجی در این حدیث‌واره را نمی‌توان به سادگی پیروی از الگوهای اسلامی از پیش موجود قلمداد کرد؛ همان‌طور که اشاره به دیلمیان و واژه‌ای چون فیلسوف نشان می‌دهد که متن حدیث‌واره به پیروی از الگوهای پیشین پای‌بند نبوده است. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که در دهه‌های میانی سده چهارم هجری، سامانیان در خراسان همچون بویه‌یان در نیمه غربی ایران، در اوج قدرت خویش بر خراسان فرمان می‌راندند و میان هر دو رقابتی تنگاتنگ برای تصاحب

---

۲۲. نعیم بن حماد، ۱۸۸-۱۹۱ و صفحه‌های بسیار دیگر؛ مقدسی (مطهر بن طاهر)، ۱۷۴/۲-۱۷۶؛ سید بن طاووس، ۳۴-۳۸.



میراث سیاسی ایرانی در همنوایی با ایدئولوژی سیاسی دینی اسلامی وجود داشته‌است.<sup>۲۳</sup> از این رو اشکار شدن ارزیابی از راه رسیدن سواری از خراسان در جایی که به احتمال بسیار درون قلمروی بویه قرار داشته، بر هواداری از گسترده شدن قدرت و قلمروی سامانیان به سوی غرب دلالت دارد.

دیگر نکته مهم و شایان توجه در این قطعه این است که گفته شده نبی عجم خالی سیاه بر سینه دارد. این اشاره، بی‌درنگ ما را به «حسین بن زکریه» معروف به «صاحب الشامة» یا «صاحب الخال» رهبر بزرگ قرمطی معروف رهنمون می‌کند که در نیمه دوم سده سوم هجری، یعنی چند دهه پیش از پدید آمدن حدیث‌واره، بر بخش‌هایی از شام و عراق فعالیت می‌کرد. گفته شده وی به خاطر خال سیاهی (شامة) که بر چهره داشت، صاحب الشامة نامیده می‌شد و نیز گفته‌اند که خود او این خال را ایه‌ای درباره خود می‌دانست.<sup>۲۴</sup> بنا بر منابع موجود، صاحب‌الشامة خود را «مهدی» و «امیرالمومنین» معرفی می‌کرده‌است.<sup>۲۵</sup> اشاره غیرمستقیم به صاحب‌الشامة، این احتمال را بر می‌انگیزد که بر سازندگان این حدیث-واره با قرمطیان اشنایی داشته‌اند و در توصیف نبی عجم مورد نظر خود، شباهت او با صاحب‌الشامة را در نظر داشته‌است. شواهد دیگری نیز درباره پیوند این حدیث‌واره با نگرش اسماعیلیه وجود دارد که در ادامه مقاله خواهد آمد.

#### ۴. نجات‌بخش خراسانی: دانشمند و فیلسوف

«... فیلسوف عالم...».

دو ویژگی «فیلسوف» و «عالم» برای معرفی فرد نجات‌بخش، نمایان‌گر تصویری خاص و تا اندازه‌ای نامتعارف از ویژگی‌های حکمران مطلوب در ادبیات حدیثی است و از این رو

۲۳. نک. رحمتی، ۴۷-۷۲.

۲۴. ثابت بن سنان و ابن‌العديم، ۲۰؛ ذهبی، ۴۷/۲۱.

۲۵. ثابت بن سنان و ابن‌العديم، ۲۰؛ ذهبی، ۸/۲۲.

کاربرد آن درباره کیستی و انگیزه‌های برسانندگان آن پرسش‌های بیشتری برمی‌انگیزد. بخشی از این شگفتی برخاسته از این است که برسانندگان این حدیث‌واره به‌طور حتم می‌دانستند که قرار دادن واژه «فیلسوف» در حدیثی منسوب به پیامبر، اصیل نبودن آن را هر چه بیشتر آشکار می‌کند. کاربرد عبارت «دروازات» (جمع مکسر واژه فارسی «دروازه») نیز نمونه دیگری است که بدان خواهیم پرداخت. این واژه‌ها ما را مطمئن می‌کند که این حدیث‌واره از محافل دینی با محوریت فقیهان و عالمانی که به اندازه کافی با ادبیات دینی آشنایی داشته‌اند، برنخاسته است. همچنین برسانندگان آن، مخاطبان خود را نه از میان مسلمانان ثابت قدم، بلکه از توده‌ی ناخرسند از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی و چه بسا نومسلمانان و حتی غیرمسلمانانی که به ادبیات دینی اسلامی دلبستگی عمیقی نداشتند، جستجو می‌کردند. از این رو این حدیث‌واره را باید بیشتر متعلق به فرهنگ عامه دانست که برای اعتبار بخشی به خود، از ادبیات دینی بهره جسته و نه فرهنگ دینی به معنای خاص. به احتمال بسیار، محافل برساننده‌ی آن دل در گروی نظم سیاسی‌ای داشتند که از فریختگی و دانشوری مایه داشته و سنت اسلامی ابشخور اصلی و انحصاری آن نباشد. واژه فیلسوف به اندازه کافی ما را قانع می‌کند که این حدیث‌واره از محافل هوادار خلافت عباسی برنخاسته است. اما پرسش مهم این است که در ذهن برسانندگان این حدیث‌واره، فیلسوف چه معنی‌ای داشته و بر چه کسانی دلالت می‌کرده است؟ در برداشت متعارف، فیلسوفان مسلمان بر گروهی از اندیشمندان مسلمان اطلاق می‌شد که از دستگاه فکری نوافلاطونی متأثر بودند، خود را پیرو آرای افلاطون و ارسطو می‌دانستند و «منطق» را به عنوان اسلوب درست اندیشه‌ورزی به‌کار می‌بستند. این تعریف در واقع تنها گروهی از اندیشمندان نوافلاطونی مسلمان را در بر می‌گیرد که نخستین فرد مشهور از آنان، ابواسحاق کندی (د ۲۵۲هـ) بود و دیگر چهره‌های شاخص آن، ابونصر فارابی (د ۳۲۹هـ)، ابوسلیمان سجستانی (د ۳۸۰هـ) و ابن‌سینا (د ۴۲۸هـ) بودند. سه نفر اخیر و نیز چهره‌های دیگری همچون ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی (د ۲۸۶ق)، ابوالعباس ایرانشهری (د نیمه نخست سده

چهارم هجری) و ابوالحسن عامری (د ۳۸۱هـ) از شرق ایران برخاسته بودند. پیداست که خراسان و به‌طور کلی شرق یکی از کانون‌های مهم پرورش فیلسوفان مسلمان تا سده چهارم هجری بوده است. از میان این‌ها ابن‌سینا متأخر از مقدسی بود و ابوسلیمان سجستانی هم-روزگار مقدسی اگر چه در بغداد شهرت یافت و در آن‌جا از حمایت امیران بویه‌ای از جمله عضدالدوله برخوردار شد، اما زادبوم وی شرق و سیستان بود. چهره‌هایی مانند فارابی و ابوسلیمان سجستانی می‌توانند به تکمیل تصویر نمونه‌واری که در میانه سده چهارم در فارس از فیلسوف وجود داشته، به کار آیند. بعید است که فیلسوفان مسیحی بغدادی از جمله «یحیی بن عدی» و حلقه شاگردان مسلمان او در شکل‌گیری این تصویر نقش مهمی داشته باشند. این‌ها شرقی یا خراسانی نبودند و بیشتر اندیشه‌ورزی‌های آن‌ها پیرامون رابطه نفس و بدن، منطق و اخلاق بود و نه سیاست، مراتب هستی روحانی و جامعه آرمانی که بیشتر مورد علاقه گفتمان‌های فرجام‌شناختی قرار می‌گرفت.

اما دسته دیگری از اندیشمندان را هم باید یاد کرد که در تصویر حدیث‌واره از فیلسوفان شاید رد پای آن‌ها نیز دیده شود. این‌ها عبارت‌اند از اندیشمندان اسماعیلی معروف به مکتب ایرانی از جمله ابومحمد نخشیبی یا نسفی (د ۳۳۲هـ)، ابویعقوب سجستانی (د ۳۱۳هـ) و ابوحاتم رازی (د ۳۲۲هـ) و حتی متفکرانی چون اعضای انجمن اخوان الصفا که خاستگاه بیشتر آن‌ها نیز خراسان و سرزمین‌های اسلامی شرقی بود. دیگر متفکران اسماعیلی مانند حمیدالدین کرمانی (د ۴۱۱هـ)، المؤید فی الدین شیرازی (د ۴۷۰هـ) و ناصر خسرو (د ۴۸۱هـ) به دوره‌های پسین تعلق دارند. همه این‌ها مانند فارابی و ابن‌سینا، زیر تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بودند.

در ارزیابی کلی و تا اندازه‌ای محتاطانه می‌توان گفت متفکران اسماعیلی و به‌طور کلی جریان اسماعیلی و باطنی نقش چشمگیری در شکل تصویر نمونه‌وار از فیلسوف در سده چهارم هجری در جایی مانند فارس داشته‌اند. با در نظر داشتن این فرض، آنچه احتمال ارتباط این حدیث‌واره با محافل اسماعیلی را تقویت می‌کند، نفوذ گسترده اسماعیلیان در

خراسان و به‌ویژه در دولت سامانی است که در دوره فرمانروایی نصر بن احمد سامانی (حک ۳۰۱-۳۳۱ هـ) که چه بسا خود هم به کیش اسماعیلی درآمده بود،<sup>۲۶</sup> به اوج خود رسید. زمان فرمانروایی نصر دوم (نصر بن احمد) از زمان نگارش حدیث‌واره مد نظر مقاله چندان دور نیست و اگر این آگاهی‌ها کنار هم قرار گیرند، می‌توان این گمانه را جدی گرفت که محافلی که از فرمانروایی بویه‌یان خوشدل نبودند، امیران خوشنام سامانی را به سان فرمانروایانی مطلوب می‌نگریستند و با آرمان‌های سیاسی اسماعیلی کمابیش همدلی داشتند، در شکل‌گیری درون‌مایه‌های مندرج در این حدیث‌واره نقش مهمی داشته‌اند. باید گوشزد کرد که اندیشمندان و داعیان اسماعیلی از این نظر که کنش‌گری سیاسی-اجتماعی را با اندیشه‌ورزی همراه کرده بودند، شایسته‌ترین سرنمون‌ها برای فیلسوف‌عالمان سیاست‌مدار بودند. در عین حال لازم نیست که دامنه تأثیرپذیری از اندیشه‌های اسماعیلی را به پذیرش آموزه‌های اسماعیلی پیرامون امامت، ادوار تاریخ و موضوع‌های دیگر گسترش داد. اگر گمانه‌زنی‌های ما درست باشد، این حدیث‌واره بیش از هر چیز تحت تأثیر نگرش‌های انقلابی، گرایش‌های فضیلت‌پرورانه و آرمان‌های سیاسی-اجتماعی اسماعیلیه قرار داشته‌است و نه بیش از آن.

##### ۵. پیامبر (پیشگوی) ایرانی

«... اسمه نبی من ولد العجم...» / «... نام او، پیشگویی (پیامبری) از فرزندان عجم است  
«...»

در حدیث‌واره برای توصیف فرد منتظر، از اصطلاح‌های رایج در ادبیات اسلامی مانند «مهدی» و «قائم» استفاده نشده و به نظر ما گویای وجود قصدی کم و بیش آگاهانه برای حفظ فاصله از ادبیات مرسوم و رایج اسلامی است. نکته دیگر در واژه «نبی» نهفته است و این‌که آیا باید به پیروی از منزوی و با قرار دادن این واژه در بافت کهن عبری و کتاب مقدس،

۲۶. ابن ندیم، ۲۳۹؛ خواجه نظام‌الملک، ۲۸۷-۲۸۹.

باید آن را به معنای «پیشگو» دانست؟ واژه نبی در زبان عبری در اصل به معنای پیشگو است و بسیاری از انبیاء یهودی کسانی بودند که در اصل به پیشگویی رخدادهای آینده می‌پرداختند. بنا بر عرف ادبیات اسلامی، نبی به معنای «پیامبر» است و پیداست که میان دو وجه معنایی نبی یعنی پیشگو و پیامبر باید تمایز نهاد. با این حال کمتر می‌توان در این تردید کرد که منظور از نبی در متن حدیث‌واره، پیامبر است و نه پیشگو. باید در نظر داشت که به احتمال فراوان، محافلی که این حدیث‌واره را بر ساخته‌اند و همچنین مخاطبان آن‌ها، تنها با معنای نبی در بافت اسلامی آشنا بوده‌اند و آگاهی چندانی از معنای دوگانه آن در بافتار سنت دینی یهودی نداشته‌اند.

یک احتمال معقول آن است که در این قطعه منظور از کسی که «اسمه نبی من ولد العجم» معرفی شده، پیامبری از نسل زرتشت مطابق باور زرتشیان بوده که به دلیل مراعات ادبیات اسلامی و باورپذیر کردن حدیث‌واره، نام زرتشت از آن حذف شده است. البته می‌دانیم که انتظار ظهور پیامبری ایرانی بدون ارتباط با زرتشت و در درون گفتمان دینی عام اسلامی، در سده چهارم هجری و پیش از آن سابقه داشته است. یک نمونه آن «یزید بن ابی‌انسیه» اباضی مسلک است که گمان می‌کرد در آینده پیامبری ایرانی و صاحب کتاب خواهد آمد که دین اسلام را نسخ خواهد نمود.<sup>۲۷</sup> نمونه نزدیک‌تر به زمان حدیث‌واره، «ابوالعباس ایرانشهری» در خراسان است که گفته‌اند مدعی نبوت برای ایرانیان بوده است.<sup>۲۸</sup> بر اساس شواهدی که نمی‌توان آن‌ها را به کلی نادیده گرفت، یکی از آموزه‌های کم و بیش مهم در دعوت قرمطی-اسماعیلی در مناطق ایرانی در سده چهارم هجری و دست‌کم برای جذب توده مردم، پیش‌بینی برچیده شدن حکومت عربان و بازگشت سروری ایرانیان (العجم) بوده است. بغدادی گوید منجمی باطنی به نام «ابوعبدالله العردی» بر اساس محاسبه‌های نجومی سرنگونی دولت عربان و تجدید دولت زرتشتی (الدولة المجوسیه) بر همه زمین را

۲۷. بلخی، ۱۵۳؛ اشعری، ۱/ ۱۸۴؛ بغدادی، ۲۶۳. بلخی نام وی را برید بن ابی انسیه ثبت کرده است.

۲۸. محمد بن نعمت علوی معروف به ابوالمعالی، ۱۳۰-۱۳۱.

پیش‌بینی کرده بود.<sup>۲۹</sup> ابوریحان او را «عبدالله العدی» نامیده و شرح مفصل‌تری درباره محاسبه‌ها و پیشگویی‌های نجومی وی به‌دست داده‌است. از شرح او پیداست که پیشگویی عبدالله العدی مربوط به اواخر سده سوم هجری بوده‌است.<sup>۳۰</sup> ابن ندیم هم گزارشی درباره پیشگویی‌های «محمد بن الحسین دندان» درباره انتقال دولت به ایرانیان (الفرس) به‌دست داده‌است.<sup>۳۱</sup>

#### ۶. رد پای افسانه اسکندر

«... یفتح الله علی یدیة الدروازات الصغری، فیملک من خراسان الی باب الدروازات الکبری...» / «... که خدا دروازه‌های کوچک را به دست او باز می‌کند؛ پس وی خراسان را تا دم دروازه‌های بزرگ به‌دست می‌آورد».

واژه فارسی «دروازه» در حدیث‌واره، جدا از خاستگاه ایرانی آن، ما را به داستان یاجوج و ماجوج و افسانه اسکندر رهنمون می‌کند. هسته اصلی افسانه اسکندر<sup>۳۲</sup> پیش از دهه‌های آغازین سده چهارم میلادی به زبان یونانی پدید آمد و نگارش آن به «کالیستنس» خواهرزاده ارسطو و از همراهان اسکندر، منسوب گردید. این اثر، آغازگاه ادبیاتی شد که در سده‌های پسین در زبان‌های گوناگون از جمله لاتینی، قبطی، سریانی و پهلوی گسترش یافت و به روایت لشگرکشی‌های اسکندر و رخدادهای شگفت‌مربوط به آن می‌پرداخت. در دوره پس از تاخت و تاز گسترده اقوام هون در مناطق جزیره، شمال میان‌رودان و سوریه در حدود سال‌های ۳۹۵-۳۹۶ م، مسیحیان این نواحی درون‌مایه تازه‌ای را به این افسانه افزودند که بنا بر آن، اسکندر به مقابله با اقوام صحراگرد «گوگ» و «مگوگ»<sup>۳۳</sup> پرداخت. بنا بر نسخه

۲۹. بغدادی، ۲۵۱.

۳۰. بیرونی، ۲۵۹.

۳۱. ابن‌ندیم، ۲۴۰.

#### 32. The Alexander Romance

۳۳. نام این دو قوم در عهد عتیق و تاریخ و ادبیات باستانی میان‌رودان ریشه دارد و البته بر سر ریشه اصلی آن هنوز

سریانی نسطوری افسانه اسکندر که ممکن است برگردانی از ترجمه پهلوی بوده باشد،<sup>۳۴</sup> مهاجمان یاجوج و ماجوج از سرزمین‌های شمالی و با گذر از دروازه آلان، به مناطق جنوبی تاختند و اسکندر پس از پیروزی بر آن‌ها، سدی برای جلوگیری از هجوم دوباره آن‌ها ساخت.<sup>۳۵</sup> این نسخه سریانی که عناصر اصلی آن را برشمردیم، در ادبیات پسین مسیحیت سریانی از سده هفتم میلادی به بعد برای نمونه در متن معروف به مکاشفه متودیوس<sup>۳۶</sup> و نیز ادبیات عربی و فارسی دنبال شد.<sup>۳۷</sup> این متن در اواخر دوران ساسانی در ایران هم شناخته شده بوده است. حتی تواند بود که کاربرد واژه فارسی «دروازه» به جای واژه عربی «باب» در این حدیث‌واره، یادگاری باشد از آشنایی دیرینه با این داستان در محیط ایرانی. دروازه‌های الکبری در این حدیث‌واره به دیوارها و استحکامات دفاعی در قفقاز اشاره داد و به احتمال بسیار دروازه‌های الصغیر هم به دیواری که در روزگار ساسانیان از نزدیکی کرانه دریای مازندران در داهستان تا نزدیک رود آموی (جیحون)، برای جلوگیری از اقوام صحراگرد شرقی به ویژه هپتالیان کشیده شد، اشاره دارد.<sup>۳۸</sup>

---

اتفاق نظری به دست نیامده است. برای فرضیه‌های گوناگون در این باره نک. صفوی، ۳۱۰-۳۱۵؛ Van Donzel and Schmidt, 30. با این حال ریشه مستقیم نام این دو قوم در ادبیات یهودی، مسیحی و اسلامی، یادکرد گوگ و مگوگ در کتاب حزقیال است و البته در آن‌جا از سد یا دیواری که در برابر آن‌ها کشیده شد، سخنی به میان نیامده است. تلفیق عناصر مختلف یعنی گوگ و مگوگ، دروازه‌ی آلان، نقش اسکندر در ساختن دیوار در برابر آن‌ها، حاصل فرآیند تاریخی ترکیب میان سنت‌های یهودی، یونانی و مسیحیت سریانی است. نک. صفوی، ۳۱۹-۳۲۳؛ Van Donzel and Schmidt, 16-56.

۳۴. پورداد، ۱۷۱.

35. Van Donzel and Schmidt, 16.

36. *The Epocalypse of Methodius*

۳۷. نک. صفوی، سرتاسر کتاب. نیز نک.

Thomas and Roggema (Editors), 163-166; Hoyland, 263-267.

۳۸. صفوی این دیوار را دیوار شرقی، در برابر دیوار غربی کوه‌های قفقاز نامیده؛ اما به یادکردی از آن در منابع کهن اشاره‌ای نکرده است (صفوی، ۳۲۳-۳۲۴). ما هم چنین اشاره‌ای نیافتیم.

## ۷. آرمان فرجام‌شناسانه: صلح همگانی

«... و لا یرفع السیف حتی لایبقی منہم احد حامل سلاح، ...» / «... او شمشیر خود غلاف نکند جز آنگاه که حتی یک تن مسلح نیز نمانده باشد...».

این قطعه از جنبه شناختن آرزوهای نهفته در حدیث‌واره اهمیت فراوانی دارد و به‌ویژه خاموشی آن درباره آرمان‌های مرسوم در ادبیات فرجام‌شناسانه، شایسته توجه است. در اخبار پیشگویانه و منجی‌باورانه، آرمان‌هایی چون سروری قومی یا دینی، برقراری عدالت، حکومت فراگیر و صلح و امنیت، خواسته‌های اصلی هستند که همواره انتظار می‌رفت هنگام ظهور منجی تحقق یابند. در این حدیث‌واره، از برقراری سروری قومی یا دینی و همچنین عدالت سخنی به میان نیامده است. طبیعی است که نباید انتظار داشت که آرمان‌های قومی-دینی غیراسلامی مانند بازگشت سلطنت به ایرانیان و مانند آن، در حدیث-واره‌ای که به پیامبر نسبت داده شده مطرح شوند؛ اگر چه اشاره به ظهور پیامبری ایرانی در چنین حدیث‌واره‌ای به اندازه کافی شگفت‌آور است. مهم‌ترین دغدغه مطرح شده در این حدیث‌واره، برقراری امنیت آن هم به صورت بیان مصداق مشخصی از آن یعنی غیرمسلح شدن همگان است. می‌توان چنین حدس زد که این مضمون در محیطی ساخته و پرداخته شده که امنیت و احساس امنیت عمومی به واسطه ظهور گروه‌های نظامی پیشه به‌طور جدی دچار آسیب شده بود. این توصیف با شرایط موجود در دهه‌های نخست سده چهارم هجری که بخش‌های بزرگی از ایران و عراق به میدان ستیز و رقابت گروه‌های گوناگون به ویژه آن‌هایی که از نواحی شمالی ایران سر بر آورده بودند و جنگاوران ترک را هم در خدمت خویش داشتند، همخوانی دارد.

## ۸. قلمروی آرمانی: جهان ایرانی‌ساسانی

«... قیل یا رسول الله و ما یكون بعد ذلک؟ قال: یخرج صاحب خراسان الی بیت الله فیخطب له علی المنابر بخراسان و الزوراء و ارض فارس و العراق و مکة و المدینة...» / «...»



گفته شد: ای پیامبر خدا! پس از آن چه خواهد شد؟ او پاسخ داد: فرمان‌روای خراسان به خانه خدا می‌آید، به همه منبرها از خراسان تا زوراء در سرزمین‌های فارس و عراق و مکه و مدینه به نام وی خطبه خوانده خواهد شد...».

پیش از این گفتیم که برقراری حکومت جهان‌گستر یکی از آرمان‌های معمول در ادبیات فرجام‌شناسانه بوده‌است. در فراز بالا قلمرویی معرفی شده که عراق، شهرهای مقدس حجاز و سرزمین‌های ایرانی (شامل خراسان و «سرزمین فارس» یا ارض فارس) را در بر می‌گیرد. نام الزوراء یکی از نام‌های کهن شهر بغداد است و حتی ممکن است شهر منصور پیش از آن که مدینه السلام خوانده شود، الزوراء نام داشته‌است.<sup>۳۹</sup> به نظر می‌رسد که این نام هم بی‌ارتباط با اخبار پیشگویانه نبوده‌است و در گزارشی کهن و پیشگویانه مربوط به روزگار ابوجعفر منصور خلیفه عباسی و بنیان‌گذار بغداد، به چشم می‌خورد.<sup>۴۰</sup> این نکته تأمل‌برانگیز است که در حدیث‌واره، مناطق یمن، شام، مصر و نواحی غربی دورتر در شمال آفریقا نادیده گرفته شده‌اند و از این رو نمی‌توان از آرمان یکپارچگی سرزمین‌های مسلمانان در این حدیث‌واره سراغ گرفت. مناطقی که در این حدیث‌واره آمده، به جز دو شهر مکه و

۳۹. نک. ابن‌فقیه، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۷. پیش از بغداد، جایی نزدیک مدینه در زمان عثمان بن عفان، و رصافه‌ی شام در زمان امویان نیز زوراء نامیده می‌شد. نک. بکری، ۲/۷۰۵.

۴۰. ابن‌فقیه، ۲۸۱؛ طبری، ۷/۶۱۵؛ خطیب بغدادی، ۱/۳۷۴؛ ابن‌جوزی، ۸/۷۱. این گزارش بنا بر آنچه طبری نقل کرده چنین است: «ذکر عمر بن شبه آن محمد بن معروف بن سويد حدثه، قال: حدثني أبي، قال: حدثني سليمان بن مجالد، قال: أفسد أهل الكوفة جند امير المؤمنين المنصور عليه، فخرج نحو الجبل يرتاد منزلاً، و الطریق يومئذ على المدائن، فخرجنا على ساباط، فتخلف بعض اصحابي لرمذ اصابه، فأقام يعالج عينيه، فسأله الطبيب: اين يريد امير المؤمنين؟ قال: يرتاد منزلاً، قال: فأبنا نجد في كتاب عندنا، أن رجلاً يدعى مقلصاً، بيني مدینه بين دجلة و الصراة تدعى الزوراء، فإذا أسسها و بنى عرفاً منها أتاه فتق من الحجاز، فقطع بناءها، وأقبل على إصلاح ذلك الفتق، فإذا كاد يلتئم أتاه فتق من البصره هو اكبر عليه منه، فلا يلبث الفتقان ان يلتئما، ثم يعود الی بنائها فيتمه، ثم يعمر عمراً طويلاً، و يبقى الملك في عقبه قال سليمان: فان امير المؤمنين لباطراف الجبال في ارتياد منزل، إذ قدم على صاحبني فأخبرني الخبر فاخبرت به امير المؤمنين، فدعا الرجل فحدثه الحديث، فكر راجعا عوده على بدنه، و قال: انا و الله ذاك! لقد سميت مقلصاً و انا صبي، ثم انقطعت عني.»

مدینه در حجاز، با قلمروی شاهنشاهی ساسانی که بی‌گمان خاطره آن در فارس هنوز زنده بود، برابر است. البته این به معنای تأیید وجود یک آرزو و قصد آگاهانه و هدفمند برای احیای قلمروی ساسانی در پس ذهن برسانندگان این حدیث‌واره نیست؛ زیرا چنان که خواهیم گفت دلایلی می‌توان برشمرد که آن‌ها چندان دل‌بسته چنین آرزویی نبودند. در واقع آن‌ها برای ترسیم مرزهای قلمروی یک دولت فراگیر، الگویی برآمده از جغرافیای قلمروی ساسانی را که به آن‌ها رسیده بود، در ذهن داشتند. از این جهت، مقایسه قلمروی ترسیم شده در حدیث‌واره با آنچه در چکامه منسوب به «ابوطاهر قرمطی» (د ۳۳۲ق) آمده و ابوریحان بیرونی آن را نقل کرده سودمند است. بر پایه این ابیات، ابوطاهر که خود را همان فرد وعده داده شده در کتاب‌های پیشین می‌پنداشت، حکمرانی بر شرق و غرب تا قیروان، سرزمین‌های ترک و خزر را که برابر با همه سرزمین‌های مسلمانان در آغاز سده چهارم هجری بود، در سر می‌پروراند.<sup>۴۱</sup> همچنین احتمال این که برسانندگان این حدیث‌واره آگاهانه نخواستند باشند قلمروی فاطمیان مصر که رقیب خلافت عباسیان در بغداد بود را به حساب آورند، اندک است؛ چرا که این حدیث‌واره پیش از استقرار دولت فاطمی در مصر یا همزمان با نخستین سال‌های آن پدید آمده که هنوز ممکن نبود رقابت میان عباسیان و فاطمیان بازتاب گسترده‌ای در فارس داشته باشد. گذشته از آن، چنان‌که گفتیم، این حدیث-واره بازتاب‌دهنده نگرش‌های دستگاه خلافت نیست.

### تقدیر تاریخی: تباهی دولت و مردم

«... قیل یا رسول الله و ما یکون بعد ذلک؟ قال: دویلة طویلة یصیر الناس کالاسد لا یؤدّون الامانات و لا یحفظون الحُرّمات...» / «... گفته شد ای پیامبر خدا پس از آنچه خواهد بود؟ گفت: دولت‌چه‌ای خواهد ماند به درازمدت؛ مردمان در آن درنده خو شده، امانت‌ها را

۴۱. بیرونی، ۲۶۱. متن عربی دوبیت از چکامه چنین است: «أَلَسْتُ أَنَا الْمَذْكُورُ فِي الْكُتُبِ كُلِّهَا/ أَلَسْتُ أَنَا الْمَنْعُوتَ فِي سُورَةِ الزُّمَرِ \*\* سَأَمْلِكُ أَهْلَ الْأَرْضِ شَرْقًا وَ مَغْرِبًا / إِلَى قَيْرُوانِ الرُّومِ وَ التُّرکِ وَ الخَزَرَ».

بازنگردانند و حرمت‌ها نگاه ندارند...».

این عبارت واپسین، به گمان ما مهم‌ترین بند از حدیث‌واره مورد مطالعه است و بر نوعی بینش تاریخی واقع‌گرایانه همراه با سرخوردگی و البته در قالبی غیرآخرازمانی دلالت می‌کند. در واقع مطابق این بینش تاریخی، امیدی به تشکیل جامعه و حکومت دلخواه در آینده دور یا نزدیک نیست؛ چرا که در حیات دولت‌های آینده حتی پس از آمدن منجی، جوامع همانند گذشته به تباهی کشیده خواهند شد. این نگرش را می‌توان تأثیرپذیرفته از تجربه ظهور امیران و دولت‌های پرشمار در چند دهه منتهی به تاریخ پیدایش حدیث‌واره دانست که روزنه‌ای برای امید به روی کار آمدن دولتی شایسته و پایدار نمی‌گشود. به همین ترتیب این نکته شایان توجه است که در این حدیث‌واره از مرحله پایانی تاریخ جهان و رستاخیز سخنی به میان نیامده و این نشان می‌دهد که حدیث‌واره بازتاب دهنده دیدگاه راست‌کیشانه دینی نیست؛ بلکه باید آن را نمایانگر انگاره‌های عرفی به‌شمار آورد که با بهره‌گیری از ادبیات دینی بیان شده است. نگرش حاکم بر این قطعه را می‌توان یک ویژگی طرز فکر ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی به‌شمار آورد؛ چنان که بینش تاریخی حاکم بر شاهنامه فردوسی که مدتی بعد از این حدیث‌واره سروده شده نیز مشابه آن است. «در ساختار ادواری شاهنامه که تجسم پارادایم اصلی تاریخی ظهور و سقوط دولت‌ها و انتقال حکومت از یک گروه به گروهی دیگر است، این امید تلویحا دیده می‌شود که پادشاهی از شرق ظهور کند و آرمان‌های ایرانی و اسلامی حکومت را با هم درآمیزد. هر سلسله ایرانی را فرمان‌روایی بنیاد می‌نهد که نظم و عدالت را برقرار می‌کند و هر سلسله‌ای بر اثر ضعف اخلاقی حاکم زمان، فساد سیاسی دولت و به قدرت رسیدن بیگانگان پایان می‌یابد. ... اما آن‌چه در این چرخه به چشم می‌خورد، همان پارادایم فرجام‌شناختی است: حکومت بیگانه سرانجام جای خود را به شاه مشروع شرق می‌دهد که شاهنشاهی ایران و دین بهی را مجددا

برقرار می‌کند».<sup>۴۲</sup> اما در حدیث‌واره ما از برقراری شاهنشاهی و دین بهی سخنی به میان نیامده و به‌طور کلی هیچ چشم‌انداز روشنی از آینده از جمله بازگشت حکومت به ایرانیان و مانند آن پیش نمی‌نهد و از این رو این حدیث‌واره، نمایان‌گر ایدئولوژی شاهنشاهی نیست. این موضوع حتی راه را برای پیش‌آوردن حدسی جسورانه باز می‌کند و آن حدس عبارت است از احتمال نفوذ نگرش‌های «دهریه» در این حدیث‌واره. می‌دانیم که نگرش‌های دهری در بخش‌های غربی قلمروی ساسانیان از جمله عراق گسترش زیادی داشته و بخش قابل توجهی از تلاش اندیشگی متکلمان مسلمان - چنان که از شماری از کهن‌ترین آثار کلامی و اعتقادی مسلمانان بر می‌آید - معطوف به رویارویی فکری با دهریان بوده است.<sup>۴۳</sup> بیان و بررسی ساختار فکری دهریه در این مجال نمی‌گنجد و دیگران بدان پرداخته‌اند، اما جان‌مایه دیدگاه‌های آن‌ها عبارت بود از ناباوری به خداوند به عنوان اصل آفریننده جهان و بی‌اعتقادی به این گزاره که جهان را پایانی است که در آن رستاخیز و داوری الاهی بر پا خواهد شد.<sup>۴۴</sup> حدیث‌واره مورد بررسی ما با این نگرش‌ها سازگار است. اگر در نظر آوریم که دهریان نیز در برابر زرتشتی‌گری و شاهنشاهی ساسانی موضعی انتقادی و مخالفت‌آمیز داشته‌اند، می‌توان میان نگرش غیرخوش‌بینانه نهفته در این حدیث‌واره که حتی دوران پس از پیروزی‌های «نبی عجم» را هم در بر گرفته از یک سو و نگرش دهریان درباره ساسانیان از سوی دیگر شباهت‌های معناداری یافت.

تأثیرپذیری همزمان حدیث‌واره از جهان‌بینی‌های ایرانی و دهری، با پیوند آن با جریان‌های اسماعیلی ناسازگار نیست. منابع کهن - البته بیشتر آن‌هایی که دشمن اسماعیلیان بودند - در موارد بسیار، اسماعیلیان، باطنیان و قرمطیان را ثنوی، زرتشتی و آرزومند بازگشت

۴۲. میثمی، ۶۲.

۴۳. برای نمونه نک. ماتریدی، ۲۰۹-۲۲۰؛ خیاط معتزلی، صفحات بسیار؛ نوبختی، ۸۸؛ اشعری قمی، ۶۴؛ شهرستانی، ۲۸۷/۲-۲۸۹. درباره آرای دهریه در دوره ساسانی نک.

Shakki and Gimaret, "DAHRĪ", *Iranica*.

۴۴. نک. ماتریدی، ۲۰۹-۲۲۰؛ *Shakki and Gimaret, "DAHRĪ", Iranica*.

سروری ایرانیان معرفی کرده‌اند.<sup>۴۵</sup> در برخی موارد مانند پیش‌بینی‌های نجومی داعیان اسماعیلی و قرمطی که اغلب با گاه‌شماری زرتشتی پیوند داشت، نظر خوشایند محمد نخشبی (نسفی) به زرتشتیان و ثویان،<sup>۴۶</sup> همکاری ابوحاتم رازی با اسپار شیرویه و مرداویج و همچنین ماجرای قرمطیان بحرین و مهدی اصفهانی این گمان قوت می‌گیرد که این نسبت‌ها چندان ناروا و دور از واقعیت نبوده‌اند. با این حال باید توجه داشت که حدیث‌واره مورد بررسی ما به احتمال فراوان از محافل دانشورانه و فرهیخته اسماعیلی سرچشمه نگرفته؛ بلکه ساخته و پرداخته محافلی است که در جهان فکری نه چندان پیچیده خود قادر بودند میان آرمان‌های سیاسی اجتماعی اظهار شده توسط دعوت‌گران اسماعیلی و جهان‌شناسی دهریه هماهنگی برقرار کنند.

#### نتیجه

حدیث‌واره بررسی شده در این مقاله اگر چه از نظر اعتبار دینی اهمیتی ندارد، اما برای پی بردن به برخی ویژگی‌های نگرش عمومی به شرایط سیاسی-اجتماعی و نیز فرجام‌شناسی تاریخی در محیط ایرانی سده چهارم هجری دارای ارزش است. در درون‌مایه‌های این حدیث‌واره دست‌کم سه لایه از انگاره‌های تاریخی قابل تشخیص است. لایه نخست آن تأثیر پذیرفته از برداشتی ایرانی درباره تاریخ به مثابه روند کلی حیات جوامع است که دیگر نمونه‌های آن را در دیگر متون ادبی و تاریخی هم می‌توان یافت. لایه دوم، از ادبیات عمومی فرجام‌شناسی اسلامی تأثیر پذیرفته که در جای خود متأثر از برخی عناصر فرجام‌شناسی دوران باستان متأخر است. لایه سوم درون‌مایه این حدیث‌واره نیز با بافتار سیاسی، اجتماعی

---

۴۵. برای نمونه گزارش ابن ندیم درباره فرزندان قداح و محمد بن الحسین معروف به دندان در: ابن ندیم، ۲۳۹. همو گفته ابوحاتم رازی (ابوحاتم الوریانی) ابتدا ثوی و سپس دهری بود (ابن ندیم، ۲۳۹). البته این گونه گزارش‌های ممکن است خصمانه باشد؛ اما با وجود فراوانی، نمی‌توان آن‌ها را یکسره نادیده گرفت.

۴۶. مادلونگ، ۱۵۶.

و فرهنگی و نگرش‌های برخاسته از آن در زمان تدوین حدیث‌واره در فارس و دیگر سرزمین‌های ایرانی پیوند دارد. این حدیث‌واره بازتابی است از برخی گرایش‌های فرجام-شناسانه و در عین حال غیرآخرالزمانی رایج در محیط ایرانی و اسلامی در سده چهارم هجری که البته می‌توان آن را نمودی از برداشت ایرانی درباره‌ی تاریخ قلمداد کرد. مضمون این حدیث‌واره در وهله نخست از ناخرسندی ژرف از حکومت بویهیان و هواداری از سامانیان داستان می‌زند. با این حال به‌رغم آن‌که به پیروزی‌های «نبی عجم» و تشکیل حکومتی که قلمروی آن یادآور قلمروی ساسانیان است اشاره شده، اما در آن هیچ امیدواری خوش‌بینانه و بلندمدت نسبت به آینده دیده نمی‌شود؛ چرا که دستاوردهای این پیامبر یا منجی ایرانی، گذرا و سپنجی است و پس از سپری شدن زمانی محدود، آثار نیک آن از میان خواهد رفت و اوضاع ناهنجار پیشین باز خواهد گشت. پررنگ شدن این بدبینی را می‌توان پیامد بی‌ثباتی‌های سیاسی و اجتماعی و روی کار آمدن پی در پی دولت‌ها و فرمان‌روایان پرشمار در سده‌های سوم و چهارم هجری قلمداد کرد که هیچ‌کدام به برقراری سامان سیاسی یکپارچه و امنیت پایدار در گستره جهان ایرانی نینجامیدند. این حدیث‌واره همچنین نماینده امیزش نوعی آرمان جهان‌گرایانه و غیرسلطه‌جویانه (که در برقراری صلح همگانی نمود پیدا کرده) و آرمان قومی به معنای ایرانی (که در عجم دانستن نبی آینده و ترسیم قلمروی او همچون قلمروی تاریخی جهان ایرانی بازتاب یافته) است که البته با ایدئولوژی شاهنشاهی ایرانی همسویی کامل ندارد. از این رو می‌توان احتمال داد که جدا از تاریخ‌نگری عام ایرانی، رگه‌هایی از نگرش‌های جهان‌گرایانه‌ی متأثر از جهان‌بینی‌های غیرزرتشتی و غیرهمسو با ایدئولوژی شاهنشاهی که رنگ و بوی ادبیات اسلامی را به خود گرفته، در این حدیث‌واره نمود یافته‌است.

## کتابشناسی

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، به کوشش محمد عبدالقادر عطاء و مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵/هـ / ۱۹۹۵ م.
- ابن فقیه، ابوعبدالله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی، کتاب البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶/هـ / ۱۹۹۶ م.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی‌یعقوب اسحاق، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳ ش.
- ابوالمعالی، محمد بن نعمت علوی، بیان الادیان، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه با همکاری قدرت الله پیش‌نمازاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۶ ش.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه، ۱۴۱۱/هـ / ۱۹۹۰ م.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی خلف، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
- اصفهان‌ی، حمزه بن الحسن، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاة، ۱۹۶۱ م.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التمیمی، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، به کوشش محمد عثمان الخشت، قاهره: مکتبه سینا، بی تا.
- اورازانی، نیما و مرتضی موسوی، «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا: حمله مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان»، صحیفه مبین، شماره ۵۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع، به کوشش مصطفی سقاء، بیروت، ۱۴۰۳/هـ / ۱۹۸۷ م.
- بلخی، ابی‌القاسم عبدالله بن احمد بن محمود، کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات، به کوشش حسین خانصو، راجح کردی و عبدالحمید کردی، استانبول، KURAMER و عثمان، دارالفتح، ۱۴۳۹/هـ / ۲۰۱۸ م.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، اثار الباقیه عن القرون الخالیه، به کوشش پرویز ادکایی (سپینمان)، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیریویچ، ترکستان‌نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، آگه، ۱۳۸۷ ش.

- پورداود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ش.
- ثابت بن سنان و ابن العدیم، تاریخ اخبار القرامطه و ترجمة الحسن الاعظم القرمطی، به کوشش سهیل زکّار، بیروت، دارالامانه و مؤسسة الرسالة، ۱۳۹۱هـ/ ۱۹۷۱م.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، تاریخ مدینه السلام و اخبار محدثیها من ذکر قطنها العلماء من غیر اهلها و واردیها، به کوشش بشّار عوّاد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲هـ/ ۲۰۰۱م.
- خیاط معتزلی، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، الانتصار و الردّ علی ابن الرواندى الملحد، به کوشش هنریک ساموئل نیبرگ، بیروت، دار شرقیه، ۱۴۱۳هـ/ ۱۹۹۳م.
- دخویه، میخائیل یان، قرمطیان بحرین و فاطمیان، محمد باقر امیرخانی، تهران، سروش، ۱۳۷۱ش.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۵ش.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۳هـ/ ۱۹۹۳م.
- رحمتی، محسن، «سامانیان و احیای شاهنشاهی ایرانی»، جستارهای تاریخی، سال ششم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
- سید بن طاووس، الملاحم و الفتن، ترجمه محمد جواد نجفی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۰ش/ ۱۴۰۱هـ.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش احمد فهمی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳هـ/ ۱۹۹۲م.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷هـ/ ۱۹۶۷م.
- صفوی، سید حسن، اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ش.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، به کوشش سید جلال‌الدین تهرانی، تهران، توس، ۱۳۶۱ش.
- لمبتون، ان کاترین سوائین فورد، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
- ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، کتاب التوحید، به کوشش بکر طوبال اوغلی و محمد ارویشی، بیروت، دار صادر، استانبول، مکتبه الارشاد، ۱۴۲۲هـ/ ۲۰۰۱م.
- مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ش.



مسعودی، ابوالحسن بن علی، مروج الذهب و معادن الجواهر، به‌کوشش کمال حسن مرعی، صیدا و بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۵هـ/ ۲۰۰۵م.

مقدسی، محمد بن احمد بن ابوبکر، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به‌کوشش م. ی. دخویه، لیدن، بریل، ۱۹۰۶م.

همو، رحلة المقدسی (احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم)، به‌کوشش شاکر لعیبی، ابوظبی، دارالسویدی للنشر و التوزیع، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۲۰۰۳م.  
همو، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ش.

مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، بی‌تا.  
منزوی، علی نقی، «احسن التقاسیم و معرفة الاقالیم»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.

میثمی، جولی اسکات، تاریخ‌نگاری فارسی، ترجمه محمد دهقان، تهران، ماهی، ۱۳۹۱ش.  
نظام‌الملک، حسن بن علی، سیر الملوک (سیاست‌نامه)، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۸ش.

نعیم بن حماد مروزی، ابی عبدالله، الفتن، به‌کوشش سهیل زگار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳هـ/ ۲۰۰۳م.  
نویختی، ابومحمد الحسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت، منشورات الرضا، ۱۴۳۳هـ/ ۲۰۱۲م.

Hoyland, Robert, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton and New Jersey, The Darwin Press, 1997.

Shakki, Mansour and Daniel Gimaret, "DAHRI", *Iranica*, Vol. VI, Fasc.6, pp. 587-590.

Thomas, David and Barbara Roggema (Editors), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Brill, Leiden and Boston, 2009.

Van Donzel, E.J. and Andrea Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden and Boston, Brill, 2009.



## فراز و فرود حضور سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره شیبانیان<sup>۱</sup>

علی آرامجو<sup>۲</sup>

دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

محمدعلی کاظم بیگی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

محسن معصومی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

با زوال سلسله مغولان در ماوراءالنهر، رابطه حکومت و شیوخ صوفی وارد مرحله جدیدی گردید به گونه‌ای که در دوره تیموریان صوفیان نقشبندی از نفوذ سیاسی قابل توجهی در جامعه، بازار و دربار برخوردار شدند. هرچند نقشبندیه با برآمدن محمد خان شیبانی و سقوط تیموریان، به‌ویژه در سمرقند، ضربه سختی را متحمل شدند، اما آن‌ها نه تنها در صحنه سیاست ماوراءالنهر باقی ماندند، بلکه ضمن برقراری ارتباطی پیوسته و پردامنه با دربار شیبانیان، توانستند نقش مهمی در معادلات قدرت در این دوره ایفا کنند. چرایی و چگونگی تداوم این ارتباط مسئله این مقاله است. بنا بر یافته‌های این پژوهش، ظهور حکومت شیعه مذهب صفویه در ایران و اتحاد اولیه بازمانده‌های تیموری با آن، به ارتباط شیبانیان با شیوخ سنی مذهب نقشبندی ضرورت می‌بخشید. افزون بر این، اختلافات داخلی میان خاندان‌های نقشبندی، علایق و منافع محلی و اقتصادی آن‌ها و نیز مخالفت‌هایی که عمدتاً از جانب اهل شریعت متوجه آن‌ها بود، شیوخ مذکور را به برقراری ارتباطی بیش از پیش با حکومت سوق می‌داد. منازعات داخلی خاندان‌های ابوالخیرخانی بر سر قدرت نیز به‌ویژه پس از عبیدالله خان در ورود شیوخ بانفوذ نقشبندی به عرصه سیاست مؤثر بود.

**کلیدواژه‌ها:** ماوراءالنهر، شیبانیان، شیوخ نقشبندی، شیوخ جویباری، شیوخ دهبیدی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): [aliaram.nl@ut.ac.ir](mailto:aliaram.nl@ut.ac.ir)

### مقدمه

طریقت نقشبندیه در دوره تیموریان (۷۷۱-۹۱۳ هـ) نه تنها از لحاظ گستره جغرافیایی نفوذ، رشد قابل توجهی را تجربه کرد، بلکه شیوخ نقشبندی این فرصت را یافتند که در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز فعالیتی گسترده داشته باشند. دست‌کم از نیمه دوم قرن نهم، شیوخ نقشبندی در جامعه، دربار و بازار ماوراءالنهر حضوری پر رنگ و تأثیرگذار داشتند. سال‌های پایانی حکومت تیموریان و بالاگرفتن منازعات و رقابت‌های داخلی مدعیان قدرت، فرصت را برای حضور سیاسی بیش از پیش فرزندان خواجه عبیدالله احرار، سرشناس‌ترین شیخ نقشبندی در آن روزگار، فراهم ساخت.<sup>۳</sup> با وجود این، غلبه شییک خان بر حکومت تیموریان، شیوخ نقشبندی حامی آن‌ها را نیز با چالشی جدی روبه‌رو ساخت و تا مدتی حضور سیاسی آن‌ها را تحت الشعاع قرار داد.

اهمیت طریقت نقشبندیه در اوضاع سیاسی-اجتماعی ماوراءالنهر از میانه دوره تیموریان به بعد، موجب توجه خاص به این طریقت در پژوهش‌های مربوط به این منطقه شده است. با وجود این عمده پژوهش‌ها به دوره تسلط تیموریان در این منطقه اختصاص یافته است و کمتر توجهی به کنش‌های سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره‌های متأخرتر از جمله حکومت شیبانیان شده است. پژوهش‌های مرتبط با تاریخ کلی سیاسی طریقت نقشبندیه نیز یا به اختصار از این دوره گذشته‌اند<sup>۴</sup> یا اساساً هیچ توجهی به آن نداشته‌اند.<sup>۵</sup> این در حالی است که شیوخ نقشبندی در دوره شیبانیان هم در عرصه سیاست و هم اقتصاد، از نفوذ و اعتبار بالایی برخوردار بودند. پژوهش بختیار باباجانوف با عنوان «نقشبندیه در اوایل حکومت شیبانیان» از محدود مطالعاتی است که به بررسی رابطه شیوخ صوفی نقشبندی و شیبانیان پرداخته است. با وجود این، همانطور که از عنوان پژوهش باباجانوف

۳. کاظم بیگی و دیگران، ۱۲۷.

۴. الگار، ۵۴-۵۵؛ ابراهیمی، «روابط سیاسی نقشبندیان ...»، ۱۴.

هویداست، تنها چند دهه نخست حضور سیاسی نقشبندیه در دوره شیانیان محل توجه بوده است.<sup>۶</sup> مقدمه مفصل ایوانوف بر مجموعه اسناد خاندان نقشبندی جویباری،<sup>۷</sup> مطالعه ویاتکین درباره خواجه محمد اسلام جویباری<sup>۸</sup> و پژوهش یورگن پائول با عنوان «املاک شیوخ نقشبندی جویباری در بخارا»<sup>۹</sup> از دیگر مطالعاتی است که می‌توانند به عنوان پیشینه پژوهش حاضر در نظر گرفته شوند که البته عمدتاً به کنش‌های اقتصادی نقشبندیه جویباری، یکی از خاندان‌های سرشناس نقشبندی در دوره شیانیان پرداخته‌اند. افزون بر این، در برخی پژوهش‌های کلان درباره تاریخ نقشبندیه و همچنین حکومت شیانیان نیز اشاراتی درباره کنش‌های سیاسی شیوخ مذکور در دوره مورد مطالعه وجود دارد. این دست پژوهش‌ها به سبب اطلاعاتی که درباره بستر تاریخی و جغرافیایی مورد مطالعه و زمینه‌های کنش‌گری سیاسی شیوخ نقشبندی ارائه می‌دهند، حائز اهمیت‌اند. در این حوزه می‌توان به پژوهش اولریش هرمان با عنوان «دین و دولت در ماورالنهر قرن ۱۶»<sup>۱۰</sup> درباره سیاست مذهبی شیانیان اشاره کرد. اثر دوین دوویس با عنوان اسلام‌گرایی و دین بومی در اردوی زرین نیز نکته‌های قابل توجهی درباره جایگاه شیوخ نقشبندی - به‌ویژه شیوخ جویباری - و مبانی مقبولیت آن‌ها به‌دست داده است.<sup>۱۱</sup>

در مجموع اگر چه به برخی از جنبه‌های حیات شیوخ نقشبندی در دوره شیانیان پرداخته شده، اما تاریخ سیاسی نقشبندیه در این دوره تا حد زیادی مورد غفلت واقع گردیده است. در مطالعه حاضر تلاش شده است، ضمن استفاده از یافته‌های پژوهش‌های جدید، با تکیه بر منابع دست اول، چرایی و چگونگی حضور سیاسی شیوخ نقشبندی در حکومت شیانیان در قالبی نظام‌مند و با خط سیری مشخص ارائه شود. در این راستا تأثیر

---

6. Babadžanov, 69-90.

7. Ivanov, 7-83.

8. Vyatkin, 3-20.

9. Paul, 183-202.

10. Haarmann, 333-369.

11. DeWeese, 392-396.

عواملی چون تسلط ظهیرالدین بابر بر ماوراءالنهر به کمک صفویه شیعه مذهب و تغییر در سیاست‌های دینی شیعیان، کنش‌های اقتصادی و اختلافات داخلی شیوخ نقشبندی، مخالفت‌های اهل شریعت با صوفیه و همچنین رقابت سنتی ایالات بخارا و سمرقند بر حضور سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره شیعیان مورد بررسی قرار گرفته است.

### شیوخ نقشبندی و محمد خان شیعیانی پیش از سلطه بر ماوراءالنهر

اگرچه اطلاعاتی از ارتباط قبایل ازبک با نقشبندیه قبل از به قدرت رسیدن شیعیان در ماوراءالنهر در دست نیست، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد نوادگان ابوالخیرخان ازبک (د ۸۷۲هـ) از پیش با شیوخ نقشبندی و به طور خاص شاخه‌ای از نقشبندیه آشنایی داشتند که در سمرقند به پیشوایی خواجه عبیدالله احرار (د ۸۹۵هـ) توسعه یافته بود. بنا بر گزارش منابع، محمود سلطان (د ۹۰۹هـ) برادر محمدخان شیعیانی (حک ۹۱۶-۹۰۶هـ)، به هنگام تولد فرزندش در سال ۸۹۲هـ به سراغ خواجه عبیدالله احرار رفته و از او تقاضا کرد تا نامی را برای طفل انتخاب کند؛ احرار نیز نام خود یعنی عبیدالله را بر او نهاد.<sup>۱۲</sup> از این ماجرا کاملاً هویداست که دامنه نفوذ معنوی این شیخ نقشبندی، از مدت‌ها پیش شامل شاهزاده‌های ازبک نیز می‌شد. فقدان اطلاعات بیشتر، همانگونه که سمینوف اشاره کرده است، مانع از بررسی زمینه‌ها و عوامل این آشنایی است.<sup>۱۳</sup> با وجود این می‌توان از برخی شواهد، آشنایی محمد خان شیعیانی با احرار را مربوط به دوره قزاقی او و برادرش دانست<sup>۱۴</sup> که قبل از تسلط بر ماوراءالنهر مدت‌ها در دشت قیچاق، ترکستان و ماوراءالنهر سپری شده بود. در منابع از اقامت دو ساله محمد خان شیعیانی و برادرش در ماوراءالنهر (عمدتاً در

۱۲. قطغان، ۱۲۲.

13. Semenov, 39-44.

۱۴. در متون این دوره، وقتی شاهزاده یا امیری به دلایلی از موطن خودش گریزان بوده و و تنها یا همراه عده‌ای در سرزمین دیگری برای رسیدن به قدرت طی تحرکات نظامی تلاش می‌کرد، از رفتار او به عنوان رسم قزاقی یاد می‌شد (نک. قطغان، ۴۰؛ بداونی، ۱/۱۶۳؛ خنجی، ۸۹؛ دوغلات، ۸۷، ۹۱، ۱۶۷، ۳۹۶، ۶۱۱).

بخارا) در دوره حکومت احمد میرزا (۸۹۹-۸۷۳هـ) سخن به میان آمده است<sup>۱۵</sup> بدون این که به تاریخ دقیق آن اشاره شود. با وجود این در پژوهش های جدید، تاریخ های متفاوتی برای اقامت آن ها پیشنهاد شده است؛ بختیار باباجانوف، پژوهشگر ازبک، حضور آن ها در بخارا را مربوط به سال های ۸۹۹ تا ۹۰۱هـ دانسته است<sup>۱۶</sup> که درست به نظر نمی رسد. باید در نظر داشت روابط محمدخان شیبانی و دربار سمرقند، تنها تا ۸۹۳هـ حسنه بود. او در این سال به درخواست احمد میرزا برای شرکت در نبرد با مغولان تاشکند، وارد سمرقند شد. در میانه همین نبرد، ضمن قراردادی پنهانی با حاکم تاشکند، همراه با یارانش گریخته و زمینه شکست احمد میرزا را فراهم آورده بود.<sup>۱۷</sup> بنابراین می بایست اقامت محمدخان شیبانی در بخارا، قبل از ۸۹۳هـ صورت گرفته باشد. در شیبانی نامه بنایی، روایت جالب توجهی وجود دارد که بر مبنای آن می توان به تاریخ دقیق تر اقامت خان شیبانی در بخارا نزدیک شد. ملا بنایی از شخصی به نام حافظ بصیر یاد کرده که در زمان حضور محمدخان شیبانی در بخارا، طی رویایی از تسلط او بر سمرقند در سال های بعد خبر داده است. بنایی در ادامه آورده است: «الحق اثر این واقعه بعد از بیست و دو سال ظهور کرد».<sup>۱۸</sup> بنا بر این روایت و نظر به این که محمد خان شیبانی به سال ۹۰۶هـ سمرقند را تصرف کرد، می توان اقامت او در ماوراءالنهر را حدوداً مربوط به اوایل دهه هشتاد قرن نهم دانست.<sup>۱۹</sup> اگر این تاریخ قابل اعتماد باشد، از دهه دوم حاکمیت احمد میرزا بر ماوراءالنهر، محمد خان شیبانی با دربار

۱۵. ملا بنایی، ۱۷؛ نثاری، ۱۴؛ ملا شادی، ۷۰.

16. Babadžanov, 70.

۱۷. دوغلات، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۲؛ تتوی، ۵۴۳۶/۸.

۱۸. ملا بنایی، ۱۸.

۱۹. از روند رویدادهای مذکور در شیبانی نامه بنایی، فتح نامه شادی و تواریخ گزیده نصرت نامه نیز همین تاریخ تأیید می شود. ادوارد آلورث برای زمان اقامت محمدخان شیبانی در بخارا، سال های ۸۷۹ تا ۸۸۰هـ را پیشنهاد داده است (Allworth, 52).

تیموری و به طور خاص با عبدالعلی خان ترخان حاکم بخارا در ارتباط بوده است.<sup>۲۰</sup> گزارش‌هایی از ارتباط محمدخان شیبانی در این دوره با شیوخ صوفی نقشبندی بخارا در دست است. در مذكر احباب نثاری، ضمن حکایتی کرامت‌آمیز به پیش‌بینی خواجه نظام الدین میر محمد نقشبندی، نبیره خواجه بهالدین نقشبند از پادشاهی محمد خان شیبانی در ترکستان و ماوراءالنهر و خراسان یاد شده است.<sup>۲۱</sup> ملا بنایی نیز از شخصی به نام خواجه محمد پارسا (از اخلاف خواجه پارسا، خلیفه بهاءالدین نقشبند) یاد کرده است که محمد خان در بخارا با او همدم بود. مؤلف مذکور تصرفات خان شیبانی را از برکت دعای او دانسته است.<sup>۲۲</sup> در مجموع تردیدی نیست که محمد خان شیبانی قبل از تسلط بر ماوراءالنهر، کاملاً با شیوخ نقشبندی و اعتبار و نفوذ آن‌ها در این منطقه آشنا بوده است.

#### برآمدن شیبانیان در ماوراءالنهر و تقابل و تعامل اولیه آنان با شیوخ نقشبندی

با مرگ احمد میرزا (۸۹۹هـ) و در حکومت کوتاه مدت محمود میرزا (حک ۸۹۹-۹۰۰هـ) از مخالفان جدی خواجه عبیدالله احرار، شیخ سرشناس نقشبندی، کار بر نقشبندی سمرقند و در رأس آن‌ها خاندان احرار دشوار شد. با وجود این، پس از مرگ محمود میرزا به سال ۹۰۰هـ و اختلافاتی که میان جانشینانش رخ نمود، مجدداً زمینه برای حضور سیاسی فرزندان و جانشینان احرار فراهم آمد. در این زمان هر یک از فرزندان احرار و پیروانشان در مقام حامی یکی از شاهزاده‌های تیموری ظاهر شدند. هنگامی که محمد خان شیبانی به سال ۹۰۶هـ سمرقند را در محاصره داشت، حکومت آن‌جا در اختیار سلطانعلی میرزا (حک ۹۰۶هـ) بود که مدتی قبل با کمک خواجه یحیی، فرزند کوچک شیخ نقشبندی، خواجه عبیدالله احرار، به قدرت رسیده بود. بنا به گزارش میرخواند، «خواجه محمد یحیی در شهر

20. Allworth, 52.

۲۱. نثاری، ۱۴.

۲۲. همو، ۱۸.



استیلائی تمام داشت، جمیع مهمات ملکی و مالی را به مقتضای رای خود سرانجام می نمود و سلطان علی میرزا را از سلطنت به جز نامی نبود.<sup>۲۳</sup> خان شیبانی بعد از تلاشی ناموفق برای غلبه بر سمرقند، با فرستادن امیر خاوند بخاری نزد سلطانعلی میرزا و همچنین خواجه محمد یحیی، کوشید آن‌ها را وادار به تسلیم کند. لازم به ذکر است که امیر خاوند بخاری، خود از شیوخ نقشبندی بود که پس از مدتی مریدی نزد احرار، به هنگام تسلط خان شیبانی بر بخارا به او پیوسته بود.<sup>۲۴</sup>

بر خلاف سمرقند، در بخارا مقاومت قابل توجهی در مقابل خان شیبانی صورت نگرفت. دست کم شیوخ نقشبندی بخارا، همچون امیر خاوند بخاری، به دلیل پیشینه آشنایی با محمد خان شیبانی و خواه به سبب اختلاف و یا رقابت با شیوخ نقشبندی سمرقند، موضعی تعاملی را در قبال او پیش گرفتند. همانطور که باباجانوف اشاره کرده است، چه بسا شیوخ نقشبندی بخارا با حمایت از خان شیبانی به نوعی در پی اعلام استقلال خود از خواجه یحیی (فرزند احرار) بودند که در رأس نقشبندی سمرقند، در دفاع از حاکمیت تیموری تلاش می کرد.<sup>۲۵</sup> به هر روی انتخاب خواجه خاوند بخاری به عنوان نماینده بیانگر درک محمد خان از نفوذ و قدرت شیوخ نقشبندی و در رأس آن‌ها خواجه محمد یحیی در سمرقند بود. در پی رایزنی‌های امیر خاوند بخاری، سلطانعلی میرزا تسلیم گردید و پنهانی وارد اردوگاه خان شیبانی شد. این در حالی بود که خواجه محمد یحیی با همه توان برای محافظت از سمرقند و مقاومت در برابر خان شیبانی می کوشید.<sup>۲۶</sup> او که با ظهیرالدین بابر، دیگر شاهزاده تیموری نیز ارتباطی حسنه داشت، ترجیح می داد سمرقند را به جای خان شیبانی، به حامیان تیموری خود تسلیم کند اما در نهایت به سبب عدم استقبال امرا و بزرگان

۲۳. میرخواند، ۵۸۶۶/۷.

۲۴. ملا بنایی، ۷۲.

25. Babadžanov, 86.

۲۶. ملابنایی، ۷۲-۷۳؛ خواندمیر، ۲۷۸/۴.

شهر از ادامه مقاومت، ناچار به تسلیم در برابر خان شیبانی شد.<sup>۲۷</sup>

### اخلاف خواجه عیدالله احرار و محمد خان شیبانی

محمد خان شیبانی که از نفوذ بالای خواجه محمد یحیی در سمرقند و همچنین ارتباط او با بابر اطلاع داشت، ادامه حیات او را از هر جهت به ضرر حاکمیت خود دید، بنابراین در اولین گام و برای پایان دادن به سلطه اقتصادی و سیاسی خاندان احرار در سمرقند، دستور ثبت و ضبط اموال اکبری را صادر کرد که در امور ملکی دخالت می‌کردند. عبدالرحیم صدر که از جانب خان برای اجرای این امر مامور شده بود، به‌طور خاص دستور داشت اموال خواجه یحیی و فرزندانش را مصادره و به خزانه بسپرد. در همین راستا، خواجه کمال-الدین عبدالمؤمن دیوان که سابقاً از جانب احمد میرزا صاحب دیوان اعلی بوده و ظاهراً بعداً در دوره جانشینانش معزول شده بود، به پیشنهاد صدر، توسط خان شیبانی به کار گماشته شد. او به دستور صدر، «اسباب حضرت خواجه را و کسان و مریدان ایشان را گرفته بخزانه فرود آورد».<sup>۲۸</sup> این که تا چه حد املاک گسترده خاندان احرار که عمدتاً در زمان خود او در قالب اوقاف در آمده بودند، در این زمان مصادره شد، روشن نیست اما تردیدی نیست که از این پس خاندان مذکور هرگز نتوانستند شرایط پیشین خود را بازیابند. خواجه یحیی که اجازه خروج از سمرقند برای سفر حجاز را گرفته بود، در مسیر سفر به همراه فرزندانش توسط ازبک‌ها به قتل رسید. بنا بر تذکره‌های نقشبندی، تصمیم قتل خواجه یحیی و فرزندانش با اطلاع خان انجام شده بود<sup>۲۹</sup> در حالی که در متون شیبانی، ضمن تأکید بر خودسرانه عمل کردن امرای ازبک، تلاش شده است خان شیبانی از این توطئه تبرئه شود.<sup>۳۰</sup>

۲۷. قطغان، ۵۷؛ کاشفی، ۵۸۸/۲.

۲۸. ملا بنایی، ۷۵.

۲۹. مولانا شیخ، ۶۴۹-۶۵۲؛ کاشفی، ۵۸۸/۲-۵۹۰.

۳۰. ملا بنایی، ۷۷.

در نتیجه اقدامات محمدخان، شاخه فعال نقشبندی در سمرقند کاملاً منزوی شد. علاوه بر خود خواجه یحیی، دارایی‌های مریدان و هواداران او در سمرقند نیز ضبط گردید. به دنبال این وضعیت، برخی از خویشان و پیروان احرار به دیگر مناطق خاصه دربار بابر و جانشینانش در هند مهاجرت کردند.<sup>۳۱</sup> بابر و جانشینان او که هرگز رؤیای بازگشتن به سرزمین موروثی خود را از یاد نبردند، از پذیرش چهره‌های پرنفوذی چون اخلاف احرار و همچنین پیروان آن‌ها استقبال می‌کردند.

اقدامات خان شیپانی اگرچه، نفوذ سیاسی خاندان احرار در سمرقند را تا حد زیادی کاهش داد، با وجود این، حضور شیوخ نقشبندی در عرصه سیاست که در دوره حیات خواجه عبیدالله احرار مبنای نظری لازم را نیز یافته بود، توسط اخلاف معنوی‌اش ادامه یافت و بزودی برخی از آن‌ها، چه در دوره حکومت خود خان شیپانی و چه در دوره جانشینانش، به نفوذ و جایگاه بالایی دست یافتند. از میان خلفای خواجه عبیدالله احرار نقشبندی در دوره شیپانیان، مولانا محمد قاضی نقش برجسته‌ای در انتقال میراث معنوی و سیاسی مرادش به نسل‌های بعد ایفا کرد. نزدیکی و اعتماد احرار به قاضی موجب شده بود که وی در شبکه ارتباطی و فعالیت سیاسی این شیخ برجسته نقشبندی جایگاهی خاص داشته باشد. هنگام برآمدن محمد خان شیپانی، قاضی در تاشکند ساکن بود که همچنان در سیطره محمود خان، از خوانین مغول جغتایی قرار داشت.<sup>۳۲</sup> با غلبه شیپانیان بر تاشکند (۹۰۷-۹۰۸هـ)، مولانا به خواست سلطان محمود، برادر خان شیپانی، به بخارا منتقل گشت. سلطان مذکور که از پیش با شیوخ نقشبندی، به‌طور خاص عبیدالله احرار، آشنا بود، شرایط را برای فعالیت قاضی و همراهانش در بخارا فراهم ساخت. در منابع ضمن اشاره به این‌که سلطان محمود شیپانی در شمار مریدان مولانا قاضی در آمده بود، از اقبال گسترده مردم به

---

۳۱. غوثی شطاری، ۲۹۹-۳۰۹؛ نوشاهی، ۷۲-۷۶.

۳۲. دوغلات، ۳۴۲؛ کاسانی، ۹۴.

طریقت نقشبندیه در دوره حکومت او بر بخارا یاد شده است.<sup>۳۳</sup>

با وجود این، در پی مرگ سلطان محمود به سال ۹۰۹ هـ شرایط پیشین تغییر کرد و محدودیت‌های زیادی بر فعالیت قاضی و اطرافیانش اعمال شد.<sup>۳۴</sup> در واقع از این پس تا پایان کار محمدخان شیبانی، مولانا محمد قاضی در بخارا کاملاً منزوی بود. به نظر می‌رسد جدای از دسیسه‌های مخالفان مولانا محمد قاضی، عامل مهم دیگری نیز در مواضع خان شیبانی نسبت به شیوخ نقشبندی مؤثر بود که ریشه در تغییرات سیاسی منطقه و اهمیت جایگاه مذهب در این دوره داشت. هم‌زمان با برآمدن ازبکان شیبانی سنی‌مذهب در ماوراءالنهر، در ایران، حکومت شیعه‌مذهب صفویه به زعامت شاه اسماعیل به قدرت رسیده بود. بزودی در پی توسعه تصرفات محمدخان شیبانی، رویارویی دو حکومت ناگزیر شد. تا جایی که به موضوع حاضر مرتبط است، رقابت‌ها و مجادلات نظری در باب حقیقت و مشروعیت حکومت‌های مذکور، در نوع برخورد آن‌ها با جریان‌های مذهبی تأثیر داشت. در این دوره طریقت نقشبندیه، به‌ویژه شاخه‌ای از آن که تحت پیشوایی مولانا محمد قاضی فعال بود، با وجود طرفداران پرشمار، همچنان با مخالفت‌هایی از سوی علمای دینی روبه‌رو بود. به‌طور خاص برخی از آیین‌های صوفیانه همچون چله‌نشینی و سماع که توسط قاضی و مریدانش در بخارا انجام می‌شد اعتراض اهل شریعت را برانگیخته بود.<sup>۳۵</sup> همین موضوع باعث شد که خان شیبانی به‌رغم اهمیتی که برای خواجه بهاء‌الدین نقشبند و طریقت او قائل بود و از پیش ارتباطی نزدیک با نوادگان و اخلاف او داشت<sup>۳۶</sup> برای جلب حمایت علمای دینی، نسبت به مولانا محمد قاضی و اطرافیانش با احتیاط و ملاحظه بیشتری برخورد کند زیرا مشروعیت ادعای او مبنی بر خلافت در رقابت با پادشاه صفوی، نه

۳۳. دوغلات، ۳۴۳؛ کاسانی، ۴۷.

۳۴. دوغلات، ۲۷۵. کاسانی، ۴.

بر مبنای اندیشه های صوفیانه، بلکه عملاً در تکاپوهای علمایی چون فضل الله بن روزبهان خنجی، عالم مشهور سنی و دشمن سرشناس صفویان شیعه مذهب، مبنای نظری می یافت. دور از ذهن نیست که ارتباط مولانا قاضی با خاندان عبیدالله احرار نیز در این موضع خان شیانی نسبت به او و اطرافیانش مؤثر بوده باشد. افزون بر این احتمالاً خان شیانی از تمایل مولانا محمد قاضی به ظهیرالدین بابر، شاهزاده تیموری و خویشان مغول او در اندیجان اطلاع داشت.

### بابر و شیوخ نقشبندی

مدتی بعد از شکست محمد خان شیانی از شاه اسماعیل در نبرد مرو به ۹۱۶ هـ، ظهیرالدین بابر، شاهزاده تیموری توانست با کمک مستقیم صفویه قدرت را در ماوراءالنهر به دست گیرد. او در سمرقند سیاستی نزدیک به صفویه پیش گرفت. ظاهراً تداوم ارتباط نزدیک بابر با صفویه شیعه مذهب و تغییراتی که باب میل آن‌ها در کرسی ماوراءالنهر صورت گرفته بود، مخالفت علمای سنی و اعیان محلی را در پی داشت. در واقع سیاستی که بابر در راستای تداوم حمایت صفویان شیعه مذهب در سمرقند پیش گرفته بود، موجب شد بسیاری از حامیان پیشین او به دشمنانش یعنی ازبکان بپیوندند.<sup>۳۷</sup> در این میان عبیدالله خان شیانی توانست در ۹۱۸ هـ بابر و همچنین نجم ثانی، هم پیمان صفویش را شکست داده و دوباره بر ماوراءالنهر مسلط شود.<sup>۳۸</sup> عبیدالله که حکومت بخارا را برعهده گرفت، مانند پدرش سلطان محمود، رابطه‌ای حسنه را با شیوخ صوفی و علمای مذهبی برقرار کرد؛ ارتباطی که ریشه در سیاست مذهبی او بعد از غلبه مجدد بر ماوراءالنهر داشت. در واقع، در شرایط جدید ماوراءالنهر به دنبال تسلط دوباره شیانیان بر آن‌جا، ارتباط و تعامل شیوخ صوفی نقشبندی و صاحبان قدرت، ضرورتی بیش از پیش یافت. همانطور که پیشتر اشاره شد، یکی از اصلی-

۳۷. نک. دوغلات، ۳۷۸؛ حافظ تیش، ۵۵؛ خاتون آبادی، ۴۴۹.

۳۸. حافظ تیش، ۵۵.

ترین عوامل عدم تداوم قدرت دوباره بابر در ماوراءالنهر، موضع او نسبت به صفویان شیعه-مذهب و متعاقبا نارضایتی گسترده جریان مذهبی منطقه بود که به رغم برخی مخالفت‌های پیشین از حکومت دوباره ازبکان سنی مذهب، استقبال کرد. درک ازبکان شیانی از این عامل وحدت‌بخش و هراس از نفوذ دوباره بابر و حامیان شیعه‌مذهبش،<sup>۳۹</sup> موجب شد تا استقرار دوباره شیانیان در ماوراءالنهر، با نوعی تساهل بیش از پیش نسبت به جریان‌های مختلف سنی مذهب، به‌ویژه پیروان طریقت نقشبندیه که احتمال همکاری مجدد آن‌ها با بابر وجود داشت و در زمان محمدخان شیانی چندان محل توجه نبودند، همراه باشد.

#### شیوخ نقشبندی در دوره دوم حکومت شیانیان

پیشتر اشاره شد که سرشناس‌ترین شیخ نقشبندی در دوره محمد خان شیانی، مولانا محمد قاضی بود که فعالیتش به دلایلی از جانب خان محدود شده بود. وی در پی مرگ محمد خان بخارا را به مقصد اندیجان ترک کرد.<sup>۴۰</sup> ظاهراً این تصمیم او بیش از آن‌که به شرایط ماوراءالنهر بعد از شکست شیانیان ارتباط داشته باشد، نتیجه غلبه سلطان سعید خان مغول یکی از خویشان بابر بر اندیجان بود که باعث شد شیخ مذکور از فضای خصمانه بخارا به آن‌جا پناه ببرد. سابقه آشنایی و دوستی قاضی با خوانین مغول مقصد اخیر را برای او مناسب می‌ساخت.<sup>۴۱</sup> از مولانا محمد قاضی از این پس اطلاع چندانی در دست نیست تنها می‌دانیم که او بعد از غلبه مجدد ازبک‌ها بر اندیجان، به خواهش یکی از خوانین ازبک به تاشکند رفته و همان‌جا به سال ۹۲۱ هـ از دنیا رفت.<sup>۴۲</sup> با وجود این خلفای او، ارتباطی پیوسته و دامنه دار با حکومت شیانیان را ادامه دادند که در رأس آن‌ها باید به خواجه احمد

۳۹. منابع از پاکسازی حامیان بابر که گمان می‌رفت به تشیع تمایل داشتند، بعد از غلبه مجدد شیانیان بر ماوراءالنهر یاد کرده‌اند (نک. واصفی، ۵۷/۱).

۴۰. دوغلات، ۴۰۹.

41. Babadžanov, 79-80.

42. Ibid, 80.

کاسانی اشاره کرد.

### ۱. کاسانی و تقویت پشتوانه نظری ارتباط صوفیه با صاحبان قدرت

با وفات مولانا محمد قاضی، نقش اصلی را در تداوم حیات سیاسی نقشبندیه، خلیفه او خواجه احمد کاسانی، مشهور به مخدوم اعظم دهبیدی ایفا کرد. کاسانی که حدود دوازده سال همراه قاضی بود، میراث دار اصلی نفوذ معنوی او شد. از کاسانی بیش از دیگر شیوخ نقشبندی آثار قلمی به جا مانده است که بر مبنای آن‌ها می‌توان علاوه بر پیگیری تغییرات نظری در طریقت نقشبندیه دوره شیانیان، به تکاپوهای سیاسی او و پیروانش نیز پی برد. کاسانی علاوه بر بازتعریف اصول اساسی نقشبندیه، دیدگاه سنتی شیوخ نقشبندی از جمله خواجه عبیدالله احرار در باب ارتباط با صاحبان قدرت را بسط داد. اگر احرار انگیزه اصلیش را از ارتباط با صاحبان قدرت، حمایت از خلق و خدمت به آن‌ها عنوان می‌کرد،<sup>۴۳</sup> از منظر کاسانی اساساً زیست صوفیانه بدون حمایت حکومت و در رأس آن خان ممکن نبود. او در رساله تنبیه السلاطین آورده است: «اکابر گفته‌اند سه چیز می‌باید تا سالک ورزش این نسب شریف تواند کرد؛ اخوان و مکان و زمان، فقیر می‌گوید: چهار چیز می‌باید تا مرشد ترویج این نسبت کند: خان و اخوان و مکان و زمان».<sup>۴۴</sup> کاسانی معتقد بود درویش بدون حمایت سلطان هیچ کاری از پیش نمی‌برد «چرا که این طایفه را منکر و معترض بسیارست».<sup>۴۵</sup> این دیدگاه او که ارتباط نزدیک با برخی از خوانین و سلاطین شیانی را در پی داشت عمدتاً نتیجه مخالفت‌هایی بود که نه فقط از جانب اهل شریعت بلکه از طرف باورمندان دیگر شاخه‌های طریقت نقشبندیه متوجه او و پیروانش بود.<sup>۴۶</sup>

۴۳. کاظم بیگی و دیگران، ۱۵۰.

۴۴. کاسانی، ۱۰۰؛ بخارایی، ۴۶۴-۴۶۵.

۴۵. صفایی، ۲۷۰.

۴۶. نظر به اهمیت کنش‌های نظری و عملی خواجه احمد کاسانی در تاریخ سیاسی طریقت نقشبندیه، حیات

تا جایی که از گزارش‌های موجود بر می‌آید، کاسانی در جلب توجه خوانین و سلاطین شیبانی تا حد قابل توجهی موفق عمل کرد. عبیدالله خان، ضمن استقبال از خواجه احمد کاسانی، در بخارا برای او خانقاهی بنا کرد و با سرودن اشعاری عرفانی و ارسال آن‌ها برای او، اعتقاد و احترام خود نسبت به طریقت نقشبندیه را نشان داد. دیگر سلاطین شیبانی نیز رفتاری مشابه با شیوخ نقشبندی داشتند. عبدالعزیز (۹۴۸-۹۵۸هـ)، فرزند عبیدالله نیز اگر چه مرید شیخ دیگری بود اما ارتباطش با کاسانی را حفظ کرد.<sup>۴۷</sup>

هرچند تمامی اخلاف نسبی و معنوی خواجه احمد کاسانی، از رویکرد او به ارتباط با صاحبان قدرت پیروی کردند اما خواجه محمد اسلام جویباری در میان خلفای او، به سبب موقعیتش در بخارا به عنوان عضوی از خاندانی ملاک و سرشناس، حضوری فعالانه‌تر در میدان سیاست داشت.<sup>۴۸</sup> شرایط آشفته سیاسی ماوراءالنهر در پی مرگ عبیدالله خان شیبانی نیز زمینه را برای کنش‌گری او بیش از پیش فراهم ساخت.

---

سیاسی او در مقاله ای مستقل مورد بررسی قرار گرفته است. نک. «خواجه احمد کاسانی: سیاست در اندیشه و کردار شیخ صوفی»، مجله تاریخ و فرهنگ، [https://jhistory.um.ac.ir/article\\_40414.html](https://jhistory.um.ac.ir/article_40414.html).

47. Vyatkin, 7.

۴۸. پدر خواجه محمد اسلام که از جمله ملاکان و چهره‌های بانفوذ منطقه به شمار می‌رفت به دلایلی نامعلوم، ظاهراً در یک شورش به قتل رسیده بود (Ivanov, 49). سرپرستی فرزند محمد اسلام را که هنگام مرگ پدر در سنین کودکی به سر می‌برد، جدش خواجه محمد یحیی برعهده گرفت. خواجه محمد یحیی و همچنین فرزند و نوادگانش، علایق صوفیانه داشتند. یکی از آن‌ها به نام مولانا احمد جویباری (پسر عم خواجه اسلام)، از پیروان خواجه احمد کاسانی بود. ظاهراً خواجه محمد اسلام از طریق همین مولانا احمد به حلقه مریدان کاسانی پیوسته بود (Vyatkin, 4) به هر رو، به‌رغم برخی تردیدهایی که در پذیرش خلافت جویباری از سوی دیگر پیروان کاسانی در منابع منعکس شده است، آن‌چه عملاً اتفاق افتاد، بعد از وفات کاسانی، خواجه اسلام اصلی‌ترین میراث‌دار معنوی او شد (بخارایی، ۶۲). افزون بر این خاندان جویباری توانسته بودند تولیت مزار امام ابوبکر سعد و عواید مختلف حاصل از آن را نیز در اختیار بگیرند. اسناد ملکی و تجاری متعددی که از خاندان مذکور به‌جا مانده است (Ivanov, 84-328)، در کنار دیگر منابع، به خوبی وضعیت مطلوب اقتصادی آن‌ها را نمایان می‌سازد.



## ۲. شیوخ نقشبندی جویباری و منازعات داخلی خاندان‌های ابوالخیرخانی

با مرگ عبیدالله، خان مقتدر شیبانی به سال ۹۴۶ هـ، به زودی حکومت شیبانی وارد دوره‌ای از ناآرامی و آشفتگی شد. ساختار غیرمتمرکز این حکومت، زمینه را برای بی‌ثباتی در دوره‌هایی که خانی مقتدر در رأس هرم قدرت نبود، فراهم می‌ساخت. یک‌سال بعد از مرگ عبیدالله خان، در دوره عبداللطیف خان، رقابت درونی شاخه‌های مختلف ابوالخیرخانی به اوج خود رسید تا جایی که خان صرفاً بر سمرقند تسلطی نسبی داشت و دیگر ایالات همچون تاشکند، میانکال و بخارا از حوزه نفوذ او بیرون بودند.<sup>۴۹</sup> اتحاد عبداللطیف خان با نوروز احمد (براق) سلطان (حاکم تاشکند) نیز برای تغییر شرایط به نفع سمرقند بی‌نتیجه ماند. در این شرایط آشفته که هر کدام از مدعیان قدرت برای تثبیت جایگاه خود تلاش می‌کردند، جلب حمایت شخصیت‌های پرنفوذ همچون شیوخ سرشناس نقشبندی جایگاه ویژه‌ای داشت. ظاهراً در ماجرای حمله براق خان<sup>۵۰</sup> به بخارا، کاسانی از سوی عبدالعزیز برای گفتگو با براق اعزام شده بود که در این مأموریت، خواجه اسلام جویباری نیز او را همراهی می‌کرد. تذکره‌های مربوط به خاندان جویباری از خواجه اسلام به عنوان سفیر اصلی عبدالعزیز نام برده و حضور کاسانی در این سفر را رد کرده‌اند. بنا بر همین منابع، بعد از غلبه موقت براق خان بر بخارا و فرار عبدالعزیز، به‌رغم تمایل حاکم جدید (براق) به ارتباط با خواجه اسلام، وی از این موضوع استقبال نکرده بود.<sup>۵۱</sup> با وجود این، بعد از بازگشت دوباره عبدالعزیز به بخارا و با وجود نقشی که منابع مذکور در این واقعه برای خواجه اسلام مطرح کرده‌اند، شواهدی برای ارتباط عبدالعزیز با خواجه در دست نیست. تنها برخی از منابع از اعتقاد تعدادی از اطرافیان عبدالعزیز به خواجه محمد اسلام و

۴۹. در این زمینه نک. تاج علی، ۶۹.

۵۰. براق خان یا نوروز احمد خان، هفتمین خان شیبانیان بود که به سال ۹۶۳ از دنیا رفت (قطغان، ۱۵۹).

۵۱. حسینی صدیقی، ۶۷.

حمایتشان از وی یاد کرده‌اند.<sup>۵۲</sup>

بر خلاف عبدالعزیز، فرزندان جانی بیک، دیگر سلطان شیانیان که در میانکال صاحب قدرت بودند، با خواجه محمد اسلام جویباری ارتباطی نزدیک داشتند. آن‌ها که پیشتر در شمار هواداران و پیروان خواجه احمد کاسانی بودند، بعد از وفات او به خواجه محمد اسلام نزدیک شدند. بنا بر اسناد باقی مانده از خاندان جویباری، خواجه اسلام به سال ۹۵۱ هـ املاک را از اسکندر سلطان فرزند جانی بیک خریداری کرده بود.<sup>۵۳</sup> این موضوع افزون بر علایق اقتصادی این شیخ نقشبندی، ارتباط نزدیک او با سلطان شیانی را نیز نشان می‌دهد. عبدالله فرزند اسکندر نیز که در چندین مورد شایستگی خود را برای کسب قدرت نشان داده بود<sup>۵۴</sup> از حمایت خواجه اسلام برخوردار شد. منابع از پیش‌بینی خواجه اسلام مبنی بر تسلط عبدالله بر بخارا یاد کرده‌اند.<sup>۵۵</sup> عبدالله در پی مرگ عبدالعزیز به سال ۹۵۷ هـ و اختلافات میان سلاطین شیانی متعاقب آن، به وقت تصمیم برای حمله به خراسان (۹۵۸ هـ) و نیز در جریان غلبه بر چارجوی و بخارا در ۹۶۴-۹۶۵ هـ، از حمایت خواجه اسلام بهره‌مند گردید. بنای عمارت خانقاه، مسجد جامع و مدرسه بر سر مزار سعدالدین ابوبکر سعد، پاسخ عبدالله به حمایت‌های خواجه محمد اسلام بود.<sup>۵۶</sup>

## 52. Vyatkin, 9.

۵۳. ایوانوف (۴۹) خریدار این املاک را، خواجه احمد جویباری، پدر خواجه اسلام دانسته و بر مبنای آن درباره پیشینه ارتباط خاندان جویباری و فرزندان جانی بیک و همچنین میزان دارایی‌های خواجه احمد به هنگام درگذشتش، نتایجی گرفته‌است. این در حالیست که علاوه بر تصریح سند مذکور بر خواجه اسلام به عنوان خریدار، از خواجه احمد با لفظ «مرحوم» یاد شده‌است (سند شماره ۲۱۷).

۵۴. به عنوان نمونه او در ۹۵۸ هـ توانست در مقابل سپاه مشترک سمرقند و تاشکند مقاومت کرده، مانع از تصرف ولایت میانکال توسط آن‌ها شود (نک. محمد یار بن عرب قطغان، ۲۳۰؛ حافظ تنیش، ۱۲۸-۱۲۹).

۵۵. حافظ تنیش، ۸۴.

۵۶. قطغان، ۲۵۰؛ حافظ تنیش، ۱۸۶.

### ۳. عبدالله خان و اوج حضور سیاسی شیوخ نقشبندی جویباری در دوره شیبانیان

هر چه بر قدرت عبدالله افزوده می‌شد، نفوذ سیاسی خواجه محمد اسلام نیز بیشتر می‌گشت. ملزومات تشکیل قدرت متمرکز که خواست اصلی اسکندر خان و پسرش سلطان عبدالله بود، بزودی زمینه توسعه روابط این شیخ نقشبندی را با حکومت شیبانیان فراهم آورد. عبدالله به سال ۹۶۸ هـ بعد از این که بر عمویش پیرمحمدخان غالب شد، پدر خود را از کریمینه به بخارا آورده، بر تخت خانی نشاند و شخصا به توسعه متصرفات پرداخت.<sup>۵۷</sup> به زودی به منظور تشکیل حکومت مرکزی قوی، ناچار به رویارویی با قدرت‌طلبی دیگر سلاطین محلی ازبک شد. همانطور که ایوانوف به درستی مطرح کرده‌است، او در راستای غلبه بر اشراف ازبک که ایجاد دولت مرکزی قدرتمند در تعارض با منافعشان بود، به علمای مذهبی و شیوخ صوفی به‌ویژه خاندان نقشبندی جویباری میدان بیشتری داد. به باور ایوانوف، این سیاست عبدالله، نتیجه مواضع متفاوت دو گروه فنودال‌های نظامی و خاندان‌های مذهبی و متمول نسبت به تشکیل حکومتی مرکزی و قوی بود. به ظن او، اگرچه گروه نخست از فقدان قدرتی متمرکز استقبال می‌کردند و داشتن استقلال و پرچمی خاص مایه مباهاتشان بود، اما برای دسته دوم، این آشفتگی و پراکندگی قدرت، پذیرفتنی و قابل تحمل نبود، زیرا قدرت نظامی برای دفاع از دارایی‌های خود نداشتند و تنها حکومتی مرکزی و نیرومند می‌توانست به آن‌ها کمک کند.<sup>۵۸</sup> واکنش شیوخ یسوی نسبت به تلاش عبدالله جهت نزدیک شدن به آن‌ها به نوعی می‌تواند مویّد این دیدگاه ایوانوف باشد. هم‌زمان با شیوخ نقشبندی، گروهی از پیروان خواجه احمد یسوی نیز در ولایت میانکال حضور داشتند. عبدالله علاوه بر ساخت خانقاهی برای شیخ قاسم عزیزان، یکی از شیوخ سرشناس آن‌ها به سال ۹۶۶ هـ در راستای سیاست پیش گفته، تلاش کرد تا ضمن پیشنهادهایی ملکی،

---

۵۷. حافظ تیش، ۲۰۷.

حمایت آن‌ها را نیز به دست آورد.<sup>۵۹</sup> با وجود این، شیوخ یسوی که بر خلاف خواجهگان نقشبندی، تمایلی به حضور در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی نداشتند، از پذیرش هدایای او خودداری کرده و می‌گفتند «عبدالله می‌خواهد ما را به تزویر و ریا نوکر خود سازد، ما نوکر کس نمی‌شویم».<sup>۶۰</sup> آن‌ها اگر چه گاه به عنوان واسطه در بین طرف‌های درگیری ایفای نقش می‌کردند<sup>۶۱</sup> اما ظاهراً تمایلی به بسط نفوذ در بین صاحبان قدرت و بهره‌گیری از امکانات و توجهات آن‌ها نداشتند.

افزون بر این، تداوم روابط خصمانه شیبانیان-صفویه نیز بر ضرورت حمایت جریان‌های مذهبی سنی همچون نقشبندیه از حاکمیت می‌افزود. خاندان جویباری در جریان نبردهایی که از این پس بین این دو قدرت در گرفت، از لحاظ مالی و معنوی از شیبانیان حمایت می‌کردند. به عنوان نمونه، بنا به گزارش حافظ تنیش، به هنگام حرکت سپاه خان ازبک به سوی خراسان در سال ۹۹۵ هـ، خواجه کلان جویباری «مال و منال وافر، اسبان و شتران و استران بقطار و مهار بخشید».<sup>۶۲</sup>

خواجه اسلام به سال ۹۷۱ هـ از دنیا رفت<sup>۶۳</sup> در حالی که میراث عظیمی از دارایی‌های غیر منقول، نفوذ معنوی و همچنین سیاسی را برای جانشینانش به ارث گذاشت. ظاهراً او جهت جلوگیری از پراکندگی میراثش، عمده آن را در اختیار فرزند ارشدش، خواجه سعد، مشهور به خواجه کلان قرار داده بود.<sup>۶۴</sup> توصیفاتی که در منابع از مراسم کفن و دفن خواجه اسلام ارائه شده است، جایگاه بالایی او نزد عبدالله سلطان را نشان می‌دهد.<sup>۶۵</sup>

۵۹. راقم سمرقندی، ۱۳۲.

۶۰. صدیقی علوی، ۴۴۳.

۶۱. همو، ۴۱۳.

۶۲. حافظ تنیش، ۸۴۲.

۶۳. حافظ تنیش، ۲۱۲؛ راقم سمرقندی، ۱۳۶.

۶۴. حسینی صدیقی، ۷۸.

۶۵. حافظ تنیش، ۲۱۳.

ثبات سیاسی و شکوفایی اقتصادی حکومت شیانیان در دوره عبدالله، برای خاندان جویباری فرصتی منحصر به فرد برای توسعه دارایی و نفوذ بود. خواجه کلان جویباری، ضمن مشارکت فعال در وقایع دوره عبدالله، به میزان قابل توجهی بر اموال خاندان خود افزود. دستگاه قدرت پیچیده‌ای که او به سبب تمول و همچنین حمایت صاحبان قدرت در اختیار داشت، کمتر از یک حکومت مقتدر محلی نبود. به نظر می‌رسد که تنها نمونه مشابه قدرت گسترده خواجه کلان را می‌توان در مورد عبیدالله احرار و فرزندش خواجه محمد یحیی مشاهده کرد. صاحب مطلب الطالبین، ضمن برشمردن دارایی‌های خواجه کلان، به بسیاری از کارگزاران او اشاره کرده‌است. بنا بر همین منبع، در دستگاه پیچیده خواجه کلان تقریباً تمامی مقام‌های یک دولت اعم از وزیر، قوشچی، قاضی، مهرداد، کاتب، وکیل و سرکاردار وجود داشت.<sup>۶۶</sup> او همچنین در مقام خلیفه خواجه اسلام، به عنوان شیخ و مرشد نقشبندی نیز دست‌کم از جانب دربار و حامیان آن، به رسمیت شناخته می‌شد. این در حالی بود که محمد امین کاسانی، بعد از وفات خواجه اسلام جویباری، بدون هیچ اشاره‌ای به رد یا تأیید جانشینی خواجه کلان، خود بر مسند پیشوایی نشست.<sup>۶۷</sup> خواجه کلان جویباری که با تکیه بر حمایت عبدالله و همچنین دستگاه گسترده اقتصادی‌اش، در این زمان دیگر نیازی به تأیید کاسانی نداشت، بدون توجه به پیشوایی کاسانی، به کار خود ادامه داد. این نمونه به خوبی می‌تواند تأثیر ارتباط شیوخ صوفی با صاحبان قدرت در گستره نفوذ و همچنین تداوم حیات سلسله آن‌ها را نشان دهد. نوادگان کاسانی نیز در ادامه ضمن ارتباط با حکومت گران محلی، به گسترش شاخه دهبیدی نقشبندی ادامه دادند. خواجه‌گان ترکستان شرقی از نوادگان خواجه محمد امین و خواجه اسحاق کاسانی، فرزندان مخدوم اعظم بودند.

اساسی‌ترین نقشی که خواجه کلان جویباری در ارتباط با حکومت شیانیان در ماوراءالنهر ایفا کرد، اقدام او جهت توجیه مقام خانی برای عبدالله بعد از مرگ پدرش،

---

۶۶. حسینی صدیقی، ۹۳.

۶۷. بخارایی، ۶۹.

اسکندر خان به سال ۹۹۱ هـ بود. بنا بر سنت ازبکان شیبانی، مسن‌ترین فرد در خاندان ابوالخیرخانی، به عنوان خان انتخاب می‌شد و دیگران دست‌کم به شکل ظاهری حاکمیت او را می‌پذیرفتند.<sup>۶۸</sup> عبدالله در آن زمان ۵۱ ساله بود و افراد مسن‌تری از او در میان سلاطین شیبانی حضور داشتند؛ بنابراین بعد از شنیدن خبر مرگ پدر، خواجه کلان جویباری را برای مشورت فراخواند. عبدالله در حضور خواجه کلان و دیگر خواص و صاحب منصبان، بر ضرورت جایگزینی اصل صلاحیت دینی به جای شرط سنی تأکید کرد. متعاقباً، خواجه کلان ضمن تأیید پیشنهاد سلطان، خود عبدالله را تنها گزینه مناسب برای مقام خانی دانست.<sup>۶۹</sup> عبدالله خان به زودی این حمایت خواجه کلان را با تعارفات و هدایایی سخاوتمدانه جبران کرد.<sup>۷۰</sup>

#### ۴. رقابت سمرقند و بخارا و بازتاب آن در کنش سیاسی خاندان‌های نقشبندی

هر چند عبدالله خان شیبانی موفق شد ساختار پراکنده قدرت در ماوراءالنهر دوره شیبانی را به نفع حکومتی متمرکز با محوریت بخارا تغییر دهد، اما همچنان زمینه‌های بی‌ثباتی وجود داشت. افزون بر ماهیت ضد تمرکزگرایانه سلاطین و به تبع آن‌ها قبایل ازبک،<sup>۷۱</sup> رقابت‌های سنتی میان ایالات ماوراءالنهر نیز در این امر مؤثر بود. تبعاً مردم سمرقند، کرسی سنتی ماوراءالنهر، سیادت بخارا را به راحتی بر نمی‌تابیدند. به همین سبب همواره مخالفان تمرکزگرایی، از حمایت سمرقندی‌ها برخوردار بودند. شیوخ نقشبندی سمرقند نیز در این منازعات، همواره جانب مخالفان بخارا را داشتند که به نوبه خود در تقابل آن‌ها با خاندان نقشبندی جویباری، حامی حکومت عبدالله خان در بخارا نیز مؤثر بود. در ضیاء القلوب،

۶۸. قطغان، ۳۳۳؛ حافظ تنیش، ۸۲۰.

۶۹. قطغان، ۳۳۳-۳۳۴؛ حافظ تنیش، ۸۲۰.

۷۰. حافظ تنیش، ۷۷۶.

۷۱. در این باب نک. ابراهیمی، «تحول در حاکمیت سیاسی...»، ۷۳-۱۰۱.

در چندین مورد به عداوت عبدالله خان و خواجه اسحاق دهبیدی اشاره شده است. مؤلف این اثر، علت دشمنی عبدالله خان با مرادش را پیش‌بینی خواجه اسحاق درباره آینده یکی از شاهزاده‌های شیبانی دانسته است:

«سبب عداوت عبدالله خان به حضرت ایشان [خواجه اسحاق] این بود که روزی حضرت ایشان از ولایت بلخ متوجه ولایت سمرقند شدند به قریه‌ای که آنرا ترمیذ می‌گویند رسیده‌اند جناب محمد سلطان در آنجا بوده است و او به ملازمت حضرت ایشان آمده حضرت ایشان دست مبارک را بر پشت سلطان مانده گفته بوده‌اند که مردانه باش تو آخر پادشاه کلان می‌شوی و این واقعه را شخصی به عبدالله خان رسانده‌اند و ازین وجه او را دشمنی پیدا شده است».<sup>۷۲</sup>

هویت دقیق محمد سلطان مذکور در گزارش ضیاءالقلوب مشخص نیست، اما به احتمال زیاد او یکی از فرزندان پیر محمد خان حاکم بلخ بوده است. در مسخر البلاد به محمد سلطان و همچنین شاه محمد سلطان به عنوان فرزندان پیر محمد خان اشاره شده که هر دو بعد از تسلط عبدالله خان بر بلخ به قتل رسیده‌اند.<sup>۷۳</sup> دور از ذهن نیست که در منازعات بخارا و بلخ - که در اختیار پیر محمد خان عموی عبدالله خان و سپس پسرش دین محمد خان بود - خواجه اسحاق از بلخ حمایت می‌کرده است. در یک مورد دیگر نیز مؤلف ضیاءالقلوب از امداد خواجه اسحاق به یاران پیر محمد خان حاکم بلخ در برابر عبدالله یاد کرده است.<sup>۷۴</sup> بالطبع هرگونه ضعف بخارا می‌توانست برای حامیان خواجه اسحاق در سمرقند مسرت بخش باشد، زیرا آنها نیز از قدرت روزافزون عبدالله در امان نبودند. در ادامه روایت فوق از ضیاءالقلوب آمده است: «باباخان و درویش خان خط‌ها فرستاده بودند از برای حضرت ایشان و التماس نموده بودند که فقیر به شرف دیدار مشرف سازند و این

---

۷۲. ملا محمد عوض، ۱۴۱، ۱۴۲.

۷۳. قطغان، ۱۸۹.

۷۴. ملا محمد عوض، ۲۱.

خطها به دست عبدالله خان افتاده و او را به خاطر رسید که ظاهراً حضرت ایشان به آنها التفات دارند و مرا نمی خواهند».<sup>۷۵</sup>

بنا بر منابع موجود، درویش خان و بابا سلطان، فرزندان و جانشینان براق خان بن سیونجک خان (حک ۹۶۳-۹۵۹هـ)، خان شیپانی مقیم سمرقند بودند که بعد از مرگ پدر به ترتیب حکومت شهرهای تاشکند و سمرقند را برعهده گرفتند.<sup>۷۶</sup> بعد از غلبه عبدالله بر سمرقند و عقب نشستن فرزندان براق خان به تاشکند، تا چند سال میان بخارا و آنها به ویژه بابا سلطان منازعه برقرار بود.<sup>۷۷</sup> بنا بر اشارات دیگر ضیاءالقلوب<sup>۷۸</sup> تردیدی نیست که اسامی مذکور در روایت فوق مربوط به همین فرزندان براق خان است. آنها در شمار حامیان خواجه اسحاق بوده‌اند و همین ارتباط موجب غضب عبدالله خان از این شیخ نقشبندی می‌شد. بنا بر اثر مذکور، خواجه اسحاق و یکی دیگر از شیوخ نقشبندی سمرقند، خواجه هاشم احراری، مدتی را به دستور عبدالله خان در زندان سپری کرده بودند.<sup>۷۹</sup>

در ضیاءالقلوب از ارتباط خواجه اسحاق دهبیدی با سلطان سعید یکی از دیگر سلاطین سمرقند و رقبای عبدالله نیز یاد شده است.<sup>۸۰</sup> سلطان سعید (بن ابوسعید خان بن کوچکونجی خان) که توانسته بود به کمک والی کاشغر به سال ۹۶۵هـ بر کرسی میراثی خود یعنی سمرقند غلبه یابد تا سال ۹۸۰هـ، بنا بر مسخرالبلاد، بر سر قدرت بود.<sup>۸۱</sup> بنا بر ضیاءالقلوب، سلطان سعید از خواجه اسحاق - که مدتی در حصار ساکن بود - دعوت کرد تا دوباره به سمرقند بازگردد. خواجه نیز بعد از دریافت نامه سلطان به سمرقند بازگشت و از

۷۵. همو، ۱۴۲.

۷۶. قطغان، ۱۶۰.

۷۷. همو، ۱۶۱-۱۶۶.

۷۸. همو، ۱۶۱.

۷۹. ملا محمد عوض، ۳۵.

۸۰. همو، ۱۵.

۸۱. قطغان، ۱۴۶-۱۴۷.



حمایت او برخوردار شد.<sup>۸۲</sup> بعد از مرگ سلطان سعید، خواجه اسحاق مدتی را در کاشغر و همچنین بین قرقیزها گذراند.<sup>۸۳</sup>

خواجه اسحاق از جانب عبدالمؤمن خان، فرزند و جانشین عبدالله خان نیز تحت فشار بود. عبدالمؤمن، خواجه اسحاق را وادار به مهاجرت به بلخ کرد که البته بنا بر منابع به سبب قتل عبدالمؤمن عملی نشد.<sup>۸۴</sup> نکته جالب توجه در این باب اشاره‌ای است که در ضیاءالقلوب به قاتل عبدالمؤمن و ارتباطش با خواجه اسحاق شده است. بنا بر روایت آمده در این اثر، شخصی به نام عبدالواسع بی، قاتل عبدالمؤمن مدعی بود دستور قتل را از مرادش خواجه اسحاق دریافت کرده است.<sup>۸۵</sup> اینکه عبدالواسع بی از امرای عبدالله خان در واقعه قتل عبدالمؤمن دست داشته، در منابع دیگر نیز آمده است.<sup>۸۶</sup> آنچه در این میان می‌تواند جالب توجه باشد، ارتباط این امیر که در سمرقند صاحب قدرت و نفوذ بود<sup>۸۷</sup> با خواجه اسحاق دهبیدی است. در مجموع از آنچه آمد، کاملاً آشکار است که شیوخ نقشبندی سمرقند به‌ویژه خواجه اسحاق در شمار حامیان و طرفداران رقبای سمرقندی عبدالله خان و جانشین او عبدالمؤمن بوده‌اند.<sup>۸۸</sup>

به نظر می‌رسد عامل دیگری نیز در شکل‌گیری و تداوم این مواضع مؤثر بود که ریشه در اختلافات داخلی شاخه‌های نقشبندیه داشت. اگر چه نقشبندیه بخارا عمدتاً تحت نفوذ

---

۸۲. ملا محمد عوض، ۱۸.

۸۳. همو، ۲۲، ۲۳.

۸۴. همو، ۳۱.

۸۵. همو، ۱۱۰.

۸۶. ترکمان، ۵۹۲/۲.

۸۷. قطغان، ۲۱۷.

۸۸. پژوهش‌های جدید از احتمال انگیزه‌های سیاسی خواجه اسحاق و تمایل شخصی او به کسب قدرت نیز اشاره کرده‌اند. موضوعی که از نظر آن‌ها به سبب شمار قابل توجه طرفداران خواجه مذکور برای دربار بخارا نگران‌کننده بود (Damrel, 33).

خاندان نقشبندی جویباری بودند که از ارتباطی نزدیک با دربار شیبانیان برخوردار بود اما در دیگر نواحی ماوراءالنهر، به‌ویژه تاشکند و سمرقند همچنان اخلاف نسبی خواجه احمد کاسانی دارای نفوذ و اعتبار بودند. بنا بر گزارش‌های موجود، در دهه‌های پایانی حکومت شیبانیان، میان این خاندان‌های نقشبندی اختلافاتی قابل توجه وجود داشت. پیشتر اشاره شد که خاندان جویباری نیز از طریق خواجه احمد کاسانی دهبیدی به طریقت نقشبندی می‌پیوستند از این جهت آن‌ها کاملاً در رقابت با اسحاق خواجه دهبیدی به عنوان دیگر مدعی جانشینی مخدوم اعظم کاسانی قرار می‌گرفتند.<sup>۸۹</sup> در مقامات محمودیه، گزارش‌هایی مبنی بر اختلاف شدید میان خواجهگان جویباری و خواجه خاوند محمود نقشبندی به عنوان مرید اسحاق خواجه دهبیدی به چشم می‌خورد. در یکی از این گزارش‌ها، باقی بیک حامی شیوخ جویباری در وختی (مولد خواجه محمود)، بارها خواجه مذکور را در جریان ساخت خانقاهی برای خواجهگان دهبیدی، مورد تهدید قرار داده بود.<sup>۹۰</sup>

### نتیجه

حضور پررنگ سیاسی شیوخ نقشبندی که حدوداً در نیمه دوم حکومت تیموری تثبیت شده بود بعد از فروپاشی این حکومت، به دلایلی چند همچنان تداوم یافت. ظهور حکومت شیعه مذهب صفوی در ایران در توجه صاحبان قدرت در ماوراءالنهر به جریان‌های سنی مذهب و تلاش برای تقویت پایگاه مذهبی خود در بین مردم مؤثر بود. در پی غلبه

---

۸۹. لازم به ذکر است اگر چه ظاهراً جانشینی خواجه محمد اسلام جویباری به عنوان یکی از خلفای اصلی خواجه احمد کاسانی توسط فرزند ارشدش محمد امین کاسانی پذیرفته شده بود، اما هیچ‌گونه شهادتی در دست نیست که اخلاف کاسانی جانشینی خواجه کلان، فرزند خواجه محمد اسلام را نیز پذیرفته باشند بلکه بر عکس شواهد موجود حاکی از بالاگرفتن تدریجی اختلاف میان آن‌هاست. رقابتی که نه تنها میان خاندان‌های جویباری و کاسانی ظهور و بروز داشت بلکه در بین اخلاف نسبی مخدوم اعظم (تحت عناوین اسحاقیه و آفاقیه) نیز دیده می‌شد (در این باره نک. 61, Damrel).

ظهیرالدین بابر بر ماوراءالنهر به کمک شاه اسماعیل صفوی، این موضوع ضرورت بیشتری یافت. به همین سبب، بعد از پیروزی مجدد شیانیان بر بابر، نه تنها شواهدی از توسعه روابط خوانین و سلاطین شیانی با شیوخ نقشبندی در دست است بلکه برخی از آنها خود نیز در جرگه صوفیان نقشبندی در آمدند. از آنجا که بابر قبل و بعد از تشکیل حکومت در هند، از جمله هواداران شیوخ نقشبندی بود، به تدریج شیوخ مذکور در دستگاه قدرت او جایگاه ویژه‌ای یافتند. طبیعتاً رویای بازپس‌گیری ماوراءالنهر نیز در تداوم این ارتباط مؤثر بود. پژوهش حاضر همچنین نشان داد که چگونه رقابت بین خاندان‌های نقشبندی موجب بروز کنش‌های سیاسی و برقراری مناسبات میان شیوخ هر کدام از خاندان‌ها و مراکز قدرت و حکام ماوراءالنهر می‌گشت. افزون آن‌که عدم ورود شیخ یکی از شاخه‌ها به عرصه سیاست به مفهوم کناره‌گیری سایر شیوخ همان شاخه یا دیگر شاخه‌ها از سیاست نبود. دیگر آن‌که اقدامات و مواضع سیاسی شیوخ و خاندان‌های نقشبندی با رقابت سنتی بین شهرها و خاندان‌های حاکم بر ماوراءالنهر در هم تنیده بود. مجموعه این عوامل در تداوم حضور و نقش‌آفرینی‌های سیاسی شیوخ نقشبندی در دوره شیانیان مؤثر بود.

### کتابشناسی

- ابراهیمی، فهیمه، «روابط سیاسی نقشبندیان با حاکمان (سده پانزده-نوزده میلادی)»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال اول، شماره چهارم، ۱۳۹۰ش.
- همو، «تحول در حاکمیت سیاسی و نظام دیوانی اُزبکان ماوراءالنهر (فرارود) از (قرن ۹-۱۳ق/ ۱۵-۱۹م)»، فصلنامه دولت پژوهی، شماره ۲۴، ۱۳۹۹ش.
- الگار، حامد، نقشبندیه، ترجمه داود وفایی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۹۸ش.
- بداونی، عبدالقادر بن ملوک شاه، منتخب التواریخ، به کوشش توفیق سبحانی و مولوی احمد صاحب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
- بخارایی، محمد سعید بن امیر محمد، جمرات الشوق، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۲۱۰۱۱۴.

- بدلیسی، شرف خان، شرفنامه، به کوشش ولادیمیر ولیامینوف، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
- تاج علی، زینت، دولت شیبانیان، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۳ ش.
- ترکمان، اسکندربیک، تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
- تتوی، قاضی احمد، تاریخ الفی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- خاتون آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنین والاعوام، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲ ش.
- خنجی، فضل الله، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- حافظ تنیش، عبدالله نامه، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز خراسان شناسی آستان قدس رضوی، شماره ثبت ۲۸۸۷.
- حسینی صدیقی، محمد طالب بن تاج الدین حسن خواجه، مطلب الطالبین، به کوشش غلام کریمی و ایرکین میرکاملوف، تاشکند، ۲۰۱۲ م.
- خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین، تاریخ حبیب السیر، تهران ۱۳۸۰ ش.
- دوغلان، میرزا محمد حیدر، تاریخ رشیدی، به کوشش عباس قلی غفاری فرد، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۳ ش.
- راقم سمرقندی، میر سید شریف، تاریخ راقم، بنیاد موقوفات ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- صدیقی علوی، شیخ محمد عالم، لمحات من نفحات القدس، لاهور، ۱۴۰۶ ق.
- غوثی شطاری، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، علیگره، ۲۰۰۱ م.
- قاسم بن محمد شهر صفایی، انیس الطالبین، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ثبت ۹۷۰۲.
- قاضی، محمد بن برهان الدین سمرقندی، سلسله العارفین و تذکره الصدیقین، به کوشش احسان الله شکراللهی، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- قطغان، محمد یار بن عرب، مسخرالبلاد، به کوشش نادره جلالی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- کاظم بیگی، محمد علی، محسن معصومی، علی آرامجو، سیزدیکاوا ژیبک ساپاریکونونا، «شیوخ نقشبندی و سیاست در دوره تیموری»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۵۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸.

کاشفی، مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، ۲۵۳۶ ش.

کاسانی، خواجه احمد، تنبیه السلاطین، نسخه خطی، در مجموعه بیست و یک رساله، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۸۶۶۸۸.

کوهستانی، مسعود بن عثمان، تاریخ ابوالخیرخانی، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه عکس ۲۱-۲۰۱۸.

غوئی شطاری، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، علیگره، ۲۰۰۱ م.

ملا بنائی، کمال الدین علی، شیبانی نامه، به کوشش کازویوکی کوبو، توکیو، ۱۹۹۷ م.

ملا شادی، فتح نامه شادی (ترجمه روسی)، نک. Ibragimov.

ملا محمد عوض، ضیاءالقلوب، نسخه خطی، دانشگاه هاروارد، شماره ثبت ۷۲۷۴۶.

مولانا شیخ، «خوارق عادات احرار»، در مجموعه احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، به کوشش عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۰ ش.

منشی، محمد یوسف بیگ، تذکره مقیم خانی، به کوشش فرشته صرافان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.

میرخواند، محمد بن خوند شاه، تاریخ روضه الصفا، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.

نثاری، سید حسن خواجه نقیب الاشراف بخاری، مذکر احباب، به کوشش نجیب مایل هروری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.

نوشاهی، عارف، «رقعات احرار» در مجموعه احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، به کوشش عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۰ ش.

واصفی، زین الدین محمود، بدایع الوقایع، به کوشش الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.

تواریخ گزیده نصرت نامه (ترجمه روسی)، نک. Ibragimov.

وجیه الدین اشرف، بحر زخار، به کوشش آذرمیدخت صفوی، دهلی نو، ۲۰۱۱ م.

Allworth, Edward A., *The modern Uzbeks: from the fourteenth century to the present*, Stanford university, 1990.

Babadžanov, Bahtijar, "la Naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides", *L'héritage timouride: Iran – Asie centrale – Inde*,

- XVe-XVIIIe siècles*. 3–4 (1997), 69–90.
- Bregel, “Abu'l-khayrids”, *Encyclopædia Iranica*.
- Damrel, David, “Forgotten Grace: Khwaja Khawand Mahmud Naqshbandi in Central Asia and Mughal India”, Ph.D. diss., Duke University, 1991.
- Delshad, Farshid, “Die sozialpolitische Konnotation des Sufi-Ordens Naqšbandīya”, *ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft Heft* 10/1 2011.
- DeWeese, Devin. *Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tiikles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- Haarmann, Ulrich; “Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert”, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 124 (1974).
- Ibragimov, S. K., *Materiali po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov (izvlecheniya iz persidskikh i tyurkskikh sochinenii)*, Alma-Ata 1969.
- Ivanov P.P., *Khozyaystvo dzhuybarskikh sheykhov. K istorii feodal'nogo zemlevladieniya v Sredney Azii v XVI - XVII vv*, Moskva, 1954.
- Paul, Jürgen. “La propriété foncière des cheikhs Juybari”, *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4, (1997), 183–202.
- Semenov, A. A., “Sheibani-khan i zavoevanie im imperii Timuridov”, *Materialy po istorii tadzhikov i uzbekov Srednei Azii*, Stalinabad, 1954.
- Vyatkin, Sheykhi Dzhuibari. I. Khodzha Islam, v: *Turkestarskiye druž'ya, ucheniki i pochitateli*, Tashkent 1927.
- Welsford, Thomas, *Four types of loyalty in early modern Central Asia*, Brill, 2013.

## تاریخ‌نگاری در عصر صفوی:

### مطالعه‌ای درباره نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار افوشته‌ای نطنزی<sup>۱</sup>

محمد شورمیج<sup>۲</sup>

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، ایران

#### چکیده

در این مقاله نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار افوشته‌ای نطنزی (زنده در ۱۰۰۷هـ.)، یکی از تواریخ مهم عصر صفوی، بررسی شده تا روش و نگرش او در تاریخ‌نگاری روشن گردد. همچنین برای ارزیابی جایگاه نقاوة الآثار در سنت تاریخ‌نگاری آن روزگار این کتاب با پنج کتاب تاریخی آن دوره مقایسه و سنجیده شده است. افوشته‌ای نطنزی، در تاریخ‌نگاری از روش‌هایی چون انسجام متن، پیوستگی روایات و استفاده از گزاره‌های ارجاعی برای توصیف بهتر متن بهره برده که بر ارزش تاریخ او افزوده است. تاریخ‌نگاری افوشته‌ای متأثر از نگرش شاهی آرمانی ایران‌شهری و نگرش تأویلی است. وی همچنین به نسبت مورخان دوره شاه عباس اول به خاطر تسلط بر آیات، احادیث و مضامین شعری، از نگرش تأویلی بیشتری در تفسیر رویدادها برخوردار است. نویسنده با وجود این نگرش، در صدد انعکاس واقعیت تاریخی بوده و تا حدودی نیز در بیان آن موفق بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ‌نگاری دوره صفوی، نقاوة الآثار، افوشته‌ای نطنزی، روش و نگرش تاریخ‌نگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۳۰

۲. رایانامه: m.shoormeij9@pnu.ac.ir

## مقدمه

هر مورخی محصول فرهنگ زمان و مکان خود است و بر پایه شناخت عمومی جامعه و معرفت شخصی خود، فهمی خاص از تاریخ به دست می‌آورد و معرفت حاصل را در نگارش تاریخ به کار می‌گیرد. لذا شناسایی زمانه و بینش مورخ، در درک درست تاریخ‌نگاری اش ضروری است. مطالعه و تفحص درباره روش و بینش تاریخ‌نگاری یک مورخ، تلاشی معرفت‌شناسانه است. بی‌تردید مطالعات معرفت‌شناسانه در تقویت مبانی دانش تاریخ‌نگاری نقش به‌سزایی دارد. لذا برای کار بیشتر در این عرصه نیازمند بررسی مقایسه‌ای و انتقادی است. در اوایل دوره صفویه، بیشترین نگرش و بینش مورخان را ایدئولوژی دینی و تحولات سیاسی حکومت صفوی تشکیل می‌داد و روش کاری آن‌ها نیز بر مبنای همین تحولات شکل می‌گرفت. با گذشت زمان و تثبیت حکومت صفویه به‌ویژه زمان شاه عباس اول، بینش و نگرش مورخان گسترده‌تر شد و آن‌ها علاوه بر تحولات سیاسی، مسائل اجتماعی و اقتصادی را هم مدنظر قرار دادند. نقاوة الآثار از جمله این منابع می‌باشد که در آن این تغییر نگرش می‌توان دید.

افوشته‌ای نطنزی از مورخان دیوانسالار و منشیان اهل قلمی است که به دلیل تخصص کاری، به مدارک و منابع حکومتی دسترسی داشته و علاوه بر آن، ساختار سیاسی حکومت و پدیده‌های اطراف آن، تأثیر زیادی بر نگرش تاریخ‌نگاری اش گذاشته است. وی در نقاوة الآثار به ترتیب موضوعی و با رعایت زمانمندی وقایع به نگارش تحولات مهم سیاسی زمانش پرداخت و در کنار آن به تاریخ اجتماعی به‌ویژه وضع اجتماعی منطقه خود در نطنز کاشان هم توجه داشته است. برای بررسی تاریخ‌نگاری افوشته‌ای نطنزی، ابتدا باید به تاریخ‌نگاری عصر صفوی توجه کرد. ویژگی‌های تاریخ‌نگاری روزگار صفویه را محمدباقر آرام در اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی به درازا و جهانبخش ثواقب در تاریخ‌نگاری عصر صفویه به کوتاهی بررسی کرده‌اند و در این جا نیازی به تکرار آن‌ها نیست.<sup>۳</sup> هدف نگارنده در

۳. آرام، ۱۵۹-۳۴۹؛ ثواقب، ۲۲-۲۴.



قسمت روش تاریخ‌نگاری، بررسی بیان علی مورخ، انسجام محتوای متن کتاب و چگونگی استفاده از گزاره‌های ارجاعی شعری، آیات و احادیث در روش تاریخ‌نگاری افوشته‌ای نطنزی می‌باشد که به نسبت منابع معاصرش موفق‌تر بود. در قسمت تاریخ‌نگاری و نگرش مورخ نیز، نگارنده به برخی نگرش‌های مشترک متون رسمی دوره صفوی مانند نگرش سلطنت‌گرایانه، نخبه‌گرایانه به کارگزاران دولتی و تقدیرگرایانه و مشیت الهی که در اکثر متون رسمی صفوی دیده می‌شود، نظری نداشته و به دنبال بررسی نگرش شاهی آرمانی ایران‌شهری و تأویل‌گرایانه در متن نقاوة الآثار است که به نسبت متون معاصرش، بیشتر از آن‌ها بهره گرفته‌است. این مقاله در پی پاسخ به سه پرسش است: ۱. افوشته‌ای نطنزی در نگارش تاریخ از چه روشی بهره برده؟ ۲. تاریخ‌نگاری او مبتنی بر چه نگرش‌هایی است؟ ۳. نقاوة الآثار در مقایسه با تواریخ هم‌روزگارش در تاریخ‌نگاری صفوی چه جایگاهی دارد؟

### درباره افوشته‌ای نطنزی

محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی با استناد به دیباچه کتابش که در سن شصت سالگی (۹۹۸ هـ) شروع به نگارش آن کرد، باید حدود سال ۹۳۸ هـ متولد شده باشد.<sup>۴</sup> از زندگی وی اطلاع اندکی در دست است. به نظر مصحح کتاب در پیش‌گفتار، وی با وجود نزدیکی به دستگاه حکومت صفوی، گوشه‌گیری و سلامت را بر صحبت امرا و ارکان دولت ترجیح می‌داد.<sup>۵</sup> به استناد متن کتاب، یکی از شاهزادگان صفوی برای پدرش که از صلحا و اتقیای روزگار بود، خانه‌ای خرید. همین امر می‌توانست در نگرش افوشته‌ای نطنزی نسبت به صفویان تأثیرگذار باشد.<sup>۶</sup> به احتمال زیاد از خاستگاه دیوانی برخوردار و دارای شغل دیوانی

۴. افوشته‌ای نطنزی، ۶؛ و.ر.ک. کویین، ۲۵؛ اشراقی، بیست و سه.

۵. اشراقی، بیست و چهار.

۶. افوشته‌ای نطنزی، ۵۰. احسان اشراقی در پیش‌گفتار کتاب نوشته‌است، نطنزی در دیباچه کتاب آورده‌است که بهرام میرزا این کار را کرد (اشراقی، شانزده و بیست و دو). این مطلب در نسخه جدید نقاوة الآثار چاپ (۱۳۷۳)، در

و کتابت بود. به روایت خودش در دیباچه، از آغاز جوانی تا غایت عمر که به شصت رسیده بود، پیوسته به خواندن و نوشتن کتب، قصص، حکایات و استماع احادیث و روایات و نقل اخبار و نظم اشعار مایل و راغب بود.<sup>۷</sup> این خصیصه وی در متن نقاوة الآثار کاملاً مشهود است.

### تاریخ از نگاه افوشته‌ای نطنزی

افوشته‌ای نطنزی از سال ۹۹۸ هـ شروع به نگارش تاریخ خویش کرد و در سال ۱۰۰۷ هـ حدود شصت و نه سالگی و در اوج تجربه و پختگی آن را به اتمام رساند.<sup>۸</sup> کتاب بخشی از تاریخ دوره صفوی از واپسین ایام زندگی شاه طهماسب اول تا یازدهمین سال پادشاهی شاه‌عباس اول (۱۰۰۷ هـ) را در برمی‌گیرد. افوشته‌ای در دیباچه کتاب، انگیزه خود را از نگارش تاریخ، محافظت فن تاریخ، ضرورت ثبت وقایع بزرگ دوره زندگی خود برای آیندگان مانند تنبیه یعقوب‌خان ذوالقدر در فارس و علاقه به تاریخ می‌داند.<sup>۹</sup> او همچنین درباره لزوم نگارش تاریخ چنین می‌نویسد: «... خلاصه اخبار عالم و عالمان و نقاوة الآثار آدم و آدمیان که مطالعه و ملاحظه آن موجب نزهت قلوب و افقان و باعث صیقل مرآت خیال عارفانست، منوط و مربوط به نظام تواریخ مورخان بحر بیان و قوام تحریر منشیان بلاغت نشان عطارد شأنست و اطلاع بر بدایع وقایع و سوانح احوال پادشاهان صاحب اقبال و انکشاف حالات سلاطین عدیم الامثال از فحایع عبارات متکلمان فصاحت آثار و مطلوب استعارات مترسلان بلاغت اطوار که نتایج ارقام خامه عنبرین شمامه ایشان بر صفایح و

متن کتاب و بدون اشاره مستقیم به بهرام میرزا و در قسمت کشته شدن سلطان ابراهیم میرزا آمده است (نطنزی، ۵۰).

۷. افوشته‌ای نطنزی، ۶.

۸. همو، ۶، ۶۱۲.

۹. همو، ۵-۶، ۸-۷.

صحایف دوران است ...»<sup>۱۰</sup>. روشن است که تاریخ در نظر افوشته‌ای نطنزی ذکر احوال و حالات شاهان و بزرگان و رویدادهای روزگار آنان بود. از این نظر تاریخ برای او همچون دیگر مورخان سنتی روایت زندگی و کارنامه «انسان‌های مهم» بوده است.<sup>۱۱</sup> البته این روایت و گزارش‌ها به تعبیر باستانی پاریزی سرمایه‌های اولیه تاریخ هستند و هرگز نباید آن‌ها را از تاریخ بیرون کرد و به نوعی تاریخ با آن‌ها زنده است.<sup>۱۲</sup>

افوشته‌ای با بهره‌گیری از قرآن و احادیث در شرح رویدادهای تاریخی، تاریخ را با آموزه‌های اخلاقی همسو قرار داده است. او همچون دیگر مورخان مسلمان، تاریخ را علم، دانش منظم، کهن و مرکب از علم ادیان و ابدان تلقی می‌کردند که معرفتی با هدف کسب خیر دنیوی برای انسان و جامعه بشری داشت.<sup>۱۳</sup> افوشته‌ای با رویکردی مثبت به تاریخ، درصدد استخراج درس‌های اخلاقی از رویدادهای تاریخی بود. او بیش از هرچیزی بر سودمندی و عبرت‌آموزی تاریخ تأکید داشته است تا انسان بتواند با آگاهی از تاریخ، بهتر زیست کند و حکام خود را بشناسد. لذا تاریخ و اخلاق را همسو با هم در نظر دارد.<sup>۱۴</sup>

### روش تاریخ‌نگاری افوشته‌ای

تاریخ‌نگاری در معنای دقیق آن مجموعه‌ای متنوع از رویکردها، روش‌ها و تفسیرهای هستند که مورخان درباره یک موضوع معین به کار می‌گیرند.<sup>۱۵</sup> از نظر دسته‌بندی تاریخ‌نگاری، نقاوة الآثار، از نوع تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی است که به قول «روزنتال» در چنین

۱۰. افوشته‌ای نطنزی، ۳-۶.

۱۱. استنفورد، ۱۷.

۱۲. باستانی پاریزی، ۴۶۲.

۱۳. ترکمنی‌آذر، ۶۷.

۱۴. نک. ادامه مقاله.

۱۵. براندیج، ۱۲۳.

تاریخ‌نگاری‌هایی بر خصایل اخلاقی و معنوی حاکم آن سلسله تأکید می‌شود.<sup>۱۶</sup> در تاریخ‌نگاری دوره صفوی، نمی‌توان مورخانی چون افوشته‌ای نطنزی را با روش‌شناسی سامانمند تحلیل کرد اما فارغ از روش هم نیستند. لذا از درون متن نقاوة الآثار می‌توان روش تاریخ‌نگاری وی را استخراج و بررسی کرد. برای این مهم به برخی از مؤلفه‌های روش‌شناسی از جمله سبک نگارش، منابع مورد استفاده، انسجام و پیوستگی متن، روش علمی و گزاره‌های دلالت‌گر برای بیان متن توجه شده است.

### ۱. استفاده از بیان علمی ساده در شرح رویدادها

افوشته‌ای نطنزی در اثرش به روایت صرف اتکا نکرده بلکه در برخی موارد سعی نموده است، پیش زمینه و علل رویداد را، هرچند به صورت سطحی بیان کند که از این حیث قابل توجه است.

در مورد شاه اسماعیل دوم به تأثیرات بیست و یک سال زندانی شاه در قلعه قهقهه اشاره دارد و می‌نویسد، همین امر سبب کم‌صبری، آلودگی به مخدرات و فراموشی مملکت‌داری و در نهایت سبب مرگش شد.<sup>۱۷</sup> نمونه دیگر در مورد خان احمد دوم است که انتصابش به ایالت گیلان در دوره تهماسب اول و بعد عزل و انتصاب مجددش در زمان محمدخدا بنده را هر چند با بیان ساده علمی طرح می‌کند<sup>۱۸</sup> ولی نسبت به منابع همسو خود مثل عالم آرای عباسی و خلاصه التواریخ، حوادث را بیشتر علت‌یابی کرده است و علت اصلی را این‌گونه می‌نویسد: «غرض اصلی از تنبیه و تأدیب خان، تسخیر بلاد گیلان بود».<sup>۱۹</sup> البته علت‌های دیگری چون تکبر و غرور خان احمد و عدم ارسال پیشکش و مقابله با فرهادخان در دیلمان

۱۶. روزنتال، ۱۰۵/۱.

۱۷. افوشته‌ای نطنزی، ۶۱-۵۹.

۱۸. همو، ۶۶-۶۹.

۱۹. همو، ۴۰۱.

و مخالفت گیلانی‌ها را هم اشاره نموده است.<sup>۲۰</sup> وی قتل محمدخان ترکمان را به‌خاطر زیاده‌خواهی و رقابت با امرای چون مرشدقلی‌خان<sup>۲۱</sup> و همچنین کشته شدن یعقوب‌خان ذوالقدر را با بیان علی ذکر نموده است.<sup>۲۲</sup> افوشته‌ای، شورش برخی از امرای سابق در گیلان و خلق و خوی سرکش مردم آن‌جا را علت فتح مجدد آن در زمان شاه عباس می‌داند.<sup>۲۳</sup> همچنین خودسری، غرور و استقلال طلبی شاهوردی خان لر را به عنوان علل سرکوبی وی اشاره کرده است.<sup>۲۴</sup> نویسنده در شرح حوادث آذربایجان، خراسان، ازبک‌ها و عثمانی، بیشتر بیان توصیفی دارد و علل برخی از مسایل را به مانند مورخان معاصرش به قضا و قدر الهی و کفایت سلطان صفوی نسبت داده است.<sup>۲۵</sup>

## ۲. استناد به منابع و سبک نگارش کتاب

افوشته‌ای نطنزی در روش تاریخ‌نگاری خود، منابع مورد استفاده و مستندات را ذکر نمی‌کند. این روش می‌تواند در سنجش اعتبار اثرش تأثیرگذار باشد. زیرا ارزش و اعتبار یک اثر، از روی اعتبار و ارزش مآخذ آن محاسبه می‌گردد.<sup>۲۶</sup> به احتمال قریب به یقین از منابع مکتوب دیوانی و اخوانیات، سلطانیات و مشاهدات عینی خود و دیگران و منابع مکتوب تاریخی، استفاده کرده است.<sup>۲۷</sup> از اسناد، فقط نامه‌های عبدال‌مومن ازبک به شاه عباس و جواب

۲۰. افوشته‌ای نطنزی، ۳۹۹-۴۰۰.

۲۱. همو، ۳۱۰-۳۱۳.

۲۲. همو، ۳۵۷-۳۶۰.

۲۳. همو، ۴۷۷-۴۷۸، ۵۴۰-۵۴۱.

۲۴. همو، ۴۸۶، ۴۸۸-۴۸۹.

۲۵. همو، ۷۶، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۳۰۶، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۸۲، ۴۴۸، ۵۹۷-۵۹۸.

۲۶. زرین‌کوب، ۱۶۳.

۲۷. ثواقب، ۵۸؛ اشراقی، بیست و هفت.

نامه‌های شاه را آورده است،<sup>۲۸</sup> که احتمالاً از یک منبع متقدم‌تر از خود یا اسناد اداری اخذ نموده است. همچنین با مقایسه محتویات افوشته‌ای نطنزی و نامه‌های خان‌احمد در مورد وقایع گیلان،<sup>۲۹</sup> می‌توان حدس زد که وی در نگارش خود به اسناد دیوانی و اداری دسترسی داشته است.

سبک نگارش اثر مذکور، به شیوه متکلفانه و توأم با عبارت پردازی و دارای جملات طولانی است.<sup>۳۰</sup> علاقه مؤلف به شعر و شاعری سبب گردید تا در موضوعات گوناگون تاریخی، به ساختن اشعاری همت گمارد که تمامی آن‌ها به جز یک بیت از آئینه سکندری امیر خسرو دهلوی، طبع شعری اوست.<sup>۳۱</sup> در این سبک، نگارش ادبی بر نگارش تاریخی آن غلبه دارد و در قامت ادیب مورخ ظاهر گشته است.

در نقاوه الآثار، سال‌نگاری وقایع و ترتیب زمانی آن به شیوه موضوعی و برحسب وقایع هر پادشاه تنظیم شده است. نویسنده در توصیف بسیاری از رویدادها، کمتر به ذکر زمان وقایع جزئی پرداخته و اهمیت موضوعی وقایع را بر ذکر زمان جزئی آن ترجیح داده است.

### ۳. دقت و انسجام محتوایی متن

از نکات مهم در روش تاریخ‌نگاری افوشته‌ای نطنزی، دقت و انسجام محتوای متن در تبیین بسیاری از رویدادها است. افوشته‌ای با استفاده از اصطلاحاتی چون «القصه»، بیان این اجمال، حاصل قضیه آن‌که، توضیح این ابهام آن‌که، قول اصح، والعلم عندالله»، تلاش کرد تا مطالب را مختصر، مفید، درست و دقیق ذکر کند.<sup>۳۲</sup> نکته مهم، نگارش منسجم وقایع و

۲۸. فوشته‌ای نطنزی، ۴۱۵-۴۱۷؛ ۴۱۷-۴۲۰؛ ۴۲۴-۴۲۷؛ ۴۳۱-۴۳۴؛ ۵۵۶-۵۶۳.

۲۹. نوزاد، ۶۶-۷۸.

۳۰. بهرام‌نژاد، ۲۵۲.

۳۱. افوشته نطنزی، ۶-۷، ۱۰-۱۱.

۳۲. همو، ۱۳، ۵۸-۵۹، ۶۱، ۶۳، ۸۸، ۱۰۱، ۱۴۷.

توصیف درست رویدادهای تاریخی، صرف‌نظر از نگرش رسمی مورخ است. مورخ حوادث مهم دوره شاه اسماعیل دوم و محمد خدابنده و به خصوص شاه عباس اول، شهر کاشان و درگیری‌های قزلباش‌ها را به طور مختصر و مفید و با انسجام محتوایی شرح داده‌است.

#### ۴. مقدمه‌سازی برای ورود به متن

افوشته‌ای نطنزی برای تبیین بهتر رویدادها، در برخی موارد مقدمه‌سازی‌های منطقی برای ورود به موضوع اصلی متن دارد. برای نمونه، در مورد شورش قلندرها در زمان محمد خدابنده، ابتدا مقدماتی ذکر و بعد به شرح آن می‌پردازد: «توضیح این مقال و تصریح این مثال آن‌که، بنابر مقدمه سابقه که مذکور شد، در تاریخ ۹۸۶ در حدود ولایت کوه کیلویه قلندری پیدا شده...»<sup>۳۳</sup> همچنین برای سلطنت شاه عباس اول، با استفاده از آیات، روایات و شعر به بیان مقدمات سلطنتش می‌پردازد.<sup>۳۴</sup>

#### ۵. استفاده از گزاره‌های دلالت‌گر

افوشته‌ای نطنزی، با استفاده از گزاره‌های دلالت‌گری چون گزاره‌های شناختی و ارجاعی به آیات، احادیث و شعر، به شرح حوادث می‌پردازد. برای نمونه موضوعاتی چون عاقبت سرکشی از سلطان<sup>۳۵</sup> و سرکشی امرای قزلباش و پناهندگی آن‌ها به گیلان و عدم اهدای پیشکش و عدم تقرب خان احمد دوم به شاه در دیلمان گیلان<sup>۳۶</sup> را با این گزاره‌ها تشریح

---

۳۳. افوشته نطنزی، ۱۱۷.

۳۴. همو، ۲۴۵-۲۴۶؛ ۲۸۰-۲۸۵.

۳۵. همو، ۳۸۸-۳۹۱.

۳۶. همو، ۳۹۳-۳۹۹، ۴۶۵.

تنبیه و تأدیب آن‌ها را با همین گزاره‌ها، لازم و واجب دانسته است.<sup>۳۷</sup> همچنین افوشته‌ای نظنزی، با استفاده از گزاره‌های شعری، در جاهای مختلف متن نقاوة الآثار به تبیین بهتر حوادث تاریخی می‌پردازد. برای نمونه، هجوم سپاه سلطان مراد عثمانی در سال ۹۸۸ هـ به مرزهای آذربایجان<sup>۳۸</sup> و آمادگی سپاه صفوی برای نبرد با عثمانی در سال ۹۹۳ هـ را با نظم شعری می‌ستاید.<sup>۳۹</sup> نتیجه این‌که، در نگارش نقاوة الآثار از گزاره‌های ارجاعی شعری برای تبیین بهتر رویدادها، استفاده بسیاری شده است و مهم‌تر این‌که این شعرها، از تراوشات فکری خود نویسنده است.

### بینش و نگرش

منظور از بینش مورخ، دیدگاه و نگرش مورخ درباره تاریخ و علل ایجاد رخدادهای تاریخی و تأثیرات آن است. از آن‌جا که تمامی منبع هم‌زمان با نقاوة الآثار از نگرش سلطنت‌گرایانه و نخبه‌گرایان نسبت به دولت‌مردان صفوی و بینش مشیت‌الهی در تبیین رویدادها برخوردارند، لذا فقط دو مؤلفه، نگرش شاهی آرمانی و تأویلی مورخ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. شاهی آرمانی ایران‌شهری

یکی از مهم‌ترین جریان‌های اندیشه‌سیاسی در ایران دوران اسلامی، تداوم اندیشه شاهی آرمانی ایران‌شهری باستان است. شاه در اندیشه مذکور از ویژگی‌های چون تأیید الهی، دادگستری، دانایی، فضیلت، پارسایی، بانی امنیت برخوردار است. بر مبنای این اندیشه، مشروعیت حکومت بر پایه فره‌ایزدی، عدالت، مردم‌داری،

۳۷. افوشته نظنزی، ۳۹۹.

۳۸. همو، ۱۰۱.

۳۹. همو، ۲۰۲.



خردگرایی و مشورت با عقلاء تئوری‌پردازی می‌شود.<sup>۴۰</sup> در این اندیشه، پیوند و نزدیکی دین و دولت با مفهوم یافتن فره‌ایزدی در ظل‌الله ظهور می‌یابد و دیانت وسیله‌ای در خدمت مشروعیت بخشیدن به اساس قدرت سیاسی و قوام گرفتن ملک و مملکت قرار می‌گیرد.<sup>۴۱</sup> با ذکر چنین مقدماتی، نگرش شاهی آرمانی افوشته‌ای در نقاوة الآثار تبیین می‌گردد.

افوشته‌ای نطنزی، با استناد به آیات قرآن و احادیث، اسباب سلطنت و پادشاهی را به تأییدات الهی و فیض نامتناهی نسبت می‌دهد.<sup>۴۲</sup> همچنین، در مشروعیت‌سازی شاه تهماسب اول می‌نویسد: «... از ابتدای ظهور ملت اسلام الی یوم‌القیام هیچ‌یک از پادشاهان عالم بلکه فردی از افراد بنی آدم را این سعادت دست نداده که به این مثابه در متابعت حضرات اهل بیت کوشیده باشد و تقویت و تربیت دین و ملت کرده...».<sup>۴۳</sup>

نویسنده با توجه به این نگرش، شاه اسماعیل دوم را در زمینه انصاف، عدالت و رعایت حق رعیت تا سر حد اجتهاد وصف می‌کند.<sup>۴۴</sup> در حالی که پژوهش‌های معتبر حکایت از این دارد که شاه مذکور در مملکت‌داری و کنترل امور داخلی موفق نبوده است.<sup>۴۵</sup>

اوج نگرش شاه آرمانی افوشته‌ای نطنزی مربوط به شاه عباس اول است. القاب متعددی چون «سلطان سلاطین عرب و عجم» و «حارس بلاد ایمان و ناشر عدل و احسان» به او نسبت داده است.<sup>۴۶</sup> وی، شاه عباس اول را همچون خلیفه مسلمین توصیف کرد که بساط نمرود صفتان را درنوردید و به شکلی که عموم مردم شیوه او را پسندیده و اظهار بندگی

۴۰. طباطبایی، ۱۳۷۵، ۹۷.

۴۱. طباطبایی، ۱۳۶۸، ۲۳.

۴۲. افوشته‌ای نطنزی، ۲۴.

۴۳. همو، ۱۵.

۴۴. همو، ۴۲-۴۳، ۵۶.

۴۵. هینتس، ۹۷-۱۱۲؛ رویمر، ۶۷؛ فلسفی، ۲۸/۱-۳۰؛ نوایی و غفاری‌فرد، ۱۴۹-۱۵۰.

۴۶. افوشته‌ای نطنزی، ۹.

کردند.<sup>۴۷</sup> نویسنده با همین نگرش به حکومت شاه عباس اول مشروعیت می‌بخشد و می‌نویسد، تعدی و ستم از رعایای بیچاره برداشته و عدالت را برقرار کرد.<sup>۴۸</sup> وی به شاه لقب «سلطان العادل ظل الله» داده<sup>۴۹</sup> و اطاعت از شاه را واجب و متابعت از امر خدا می‌داند.<sup>۵۰</sup> به نظر وی پادشاه، دادگر، نماد فضیلت، دانایی و آسایش مردم است.<sup>۵۱</sup> وی معتقد است، وجود شاه راستگو و دادگر، صلح و آسایش و رفاه برای مردم پدید می‌آورد.<sup>۵۲</sup> این نوع نوشتار، بیانگر احیاء گفتمان ایرانشهری در عصر صفوی است.

## ۲. تأویل‌گرایی

در این پژوهش، تأویل به معنای تبیین چیزی مبهم با الفاظی روشن یا شناخت رموز پدیده‌های درک ناشدنی نیست.<sup>۵۳</sup> بینش تأویلی به تاریخ، نوعی مصادره به مطلوب آیات و احادیث است که در منابع تاریخ‌نگاری صفوی به وفور دیده می‌شود.<sup>۵۴</sup> منظور از نگرش تأویلی افوشته‌ای نطنزی، نوعی استفاده مناسب از قرآن و احادیث در تبیین بهتر حوادث تاریخی است. وی به تخت سلطنت نشستن اسماعیل دوم را با تفسیری تأویلی بیان می‌کند<sup>۵۵</sup> و در ادامه، درباره سلطنت وی چنین می‌نویسد: «اذا اراد الله بقوم خیرا سلط علیهم ملکا عالما عادلا».<sup>۵۶</sup> افوشته‌ای نطنزی وقتی از شکست و فرار محمدگرای خان تاتار

۴۷. افوشته نطنزی، ۲۸۱.

۴۸. همو، ۲۸۲.

۴۹. همو، ۲۸۳.

۵۰. همو، ۳۸۷.

۵۱. همو، ۲۰۳-۲۰۴، ۳۰۷ و غیره.

۵۲. همو، ۱۱۲-۱۵۹؛ ۲۸۲-۲۸۳.

۵۳. ساروخانی، ۵۱۱/۱.

۵۴. آرام، ۲۴۶.

۵۵. افوشته‌ای نطنزی، ۳۱.

۵۶. همو، ۵۵.

می‌نویسد، با استفاده از آیات ۵۰ و ۵۱ سوره المدثر و آیه ۱۸ سوره ابراهیم، تفسیر تأویلی از آن دارد.<sup>۵۷</sup> در مورد سلطان محمدخدابنده با نگرش تأویلی چنین می‌نویسد: «... آثار علو رتبه پادشاه سلیمان شأن بساط شکوه [الذی عنده علم من الکتاب] را به قوت و معاضدت [و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب] در نوردید.<sup>۵۸</sup>

نویسنده در تشریح حوادث تاریخی دوره شاه عباس اول، با نگرش تأویلی و به شکلی ظریف از آیات قرآن استفاده نموده است. مثلاً در شرح مخالفت بعضی از امرای بزرگ با شاه عباس اول و نحوه برخورد شاه با این مخالفت چنین می‌نویسد: «... بعد از اندک زمانی بعضی از آن‌ها نادم و پشیمان گردیده و از هاتف دولت ندای خیرانتمای توبو الی الله جمیعا ایها المومنون استماع نموده روی توجه به آن قبلة اقبال و کعبه امانی و امال آوردند و پادشاه به موجب وهوالذی یقبل التوبه من عباده و یعفو عن السیآت قلم عفو و اغماض... کشیده...»<sup>۵۹</sup>.

افوشته‌ای نطنزی به تخت سلطنت نشستن شاه عباس اول را به وسیله آیات، احادیث و علم نجوم تفسیر تأویلی می‌کند.<sup>۶۰</sup> البته نگرش نویسنده نسبت به شاه عباس اول، در حقیقت بازخورد زمانه و علاقه وی به شاه صفوی است. استفاده از نگارش تأویلی در این بخش از کتابش، برای توجیه سلطنت شاه عباس اول نیست بلکه برای توصیف بهتر سلطنتش است مثلاً مخالفت برخی امرا و مقهورشدن آن‌ها توسط شاه عباس را با آیه‌ای آغاز و تفسیر می‌کند.<sup>۶۱</sup>

در یک مقایسه کلی از نگرش نخبه‌گرایان و مشیت‌گرایانه نویسنده با نگرش تأویلی وی

۵۷. افوشته نطنزی، ۱۰۸.

۵۸. همو، ۶۵.

۵۹. همو، ۳۹۱.

۶۰. همو، ۲۴۷-۲۴۸، ۲۷۹-۲۸۳.

۶۱. همو، ۳۸۶-۳۹۱.

در نقاوة الآثار، به روشنی می‌توان دریافت، نگرش تأویلی در تمامی صفحات کتابش دیده می‌شود که بیانگر تسلط بالای نویسنده به آیات قرآن، احادیث و ادبیات است اما از دو نگرش قبلی، بیشتر در بخش تحولات زمان شاه عباس اول استفاده شده است.

### رویکرد افوشته‌ای نطنزی به تاریخ اجتماعی

افوشته‌ای نطنزی، علاوه بر شرح رویدادهای مهم سیاسی، به تاریخ اجتماعی و در موارد نادر نیز به تاریخ اقتصادی توجه دارد. برای نمونه در شرح رویدادهای دوره شاه اسماعیل دوم، وقتی به کاشان و نطنز اشاره می‌کند، از قیمت برنج و گندم آن‌جا هم اشاره دارد. وی به‌طور خلاصه چنین می‌نویسد: «شخصی چند خروار برنج و گندم به نطنز آورد... برنج یک من تبریز، هشتاد دینار تبریزی و گندم یک من به چهل دینار می‌فروخت... خبر جلوس پادشاه... رسید... به اراده خود گندم به یک من، به بیست دینار و برنج به چهل دینار مقرر کرد و این از آثار معدلت پادشاه عدالت دستگاہست...».<sup>۶۲</sup> این داده، در ظاهر بیانگر عدالت و رعیت پروری شاه اسماعیل دوم می‌باشد ولی نگرش شاهی آرمانی مورخ سبب چنین نگارشی شد و تقلیل قیمت غلات به احترام و اعتبار پادشاه و بدون حکم وی صورت گرفته است و ربطی به عملکردش ندارد.

وی در بررسی تاریخ اجتماعی، رونق و رفاه مردم را به شخص شاه و لیاقتش مرتبط می‌داند، لذا می‌نویسد: «حاصل آن که در زمان دولت آن پادشاه عدالت پناه [اسماعیل دوم] عامه رعایا و کافه برآیا در مهد امن و امان بوده...».<sup>۶۳</sup> در ادامه، مورخ ناخوشی و تیره بختی مردم را به حساب عدم استحقاق خلق و کفران نعمت مردم نسبت می‌دهد.<sup>۶۴</sup> وی، مرگ پادشاه (اسماعیل دوم) را سبب بروز انواع فترات و آشوب‌ها و قتل و غارت و ستم بر مردم و

۶۲. افوشته نطنزی، ۵۷.

۶۳. همو، ۵۸.

۶۴. همانجا.

قحطی و رواج انواع آفات و تلفات می‌داند.<sup>۶۵</sup> به استناد چنین داده‌های، هاشم آقاجری، آن را به ماهیت حکومت مردم‌داری و محبوبیت مردمی شاه اسماعیل دوم تعبیر می‌کند.<sup>۶۶</sup> ولی باید گفت که در بینش چنین مورخی، تاریخ‌نگاری اجتماعی، تحت تأثیر اندیشه شاهی آرمانی قرار داشته و مردم‌داری و لیاقت شاه را اثبات نمی‌کند.

افوشته‌ای نطنزی به نظم و امنیت اجتماعی در تاریخ‌نگاری‌اش توجه دارد، عملکرد خودسرانه قزلباش‌ها را عامل اصلی عدم امنیت و تیره‌روزی مردم می‌داند و از اوضاع خرابی عمارات و بازارهای مردم در این زمینه گزارش‌های می‌دهد.<sup>۶۷</sup> برای نمونه در سال ۹۸۸ هـ که زمان سلطنت سلطان محمد خدابنده بود، خرابی و آشوب ایالت شروان را به عملکرد محمد خلیفه ذوالقدر حاکم آن‌جا مرتبط دانسته است.<sup>۶۸</sup> همچنین در مورد خرابی سبزوار چنین می‌نویسد: «... زمانی که لشکر قزلباش، حاکم منطقه حسین بیگ را محاصره کردند... و در نهایت وارد شهر شدند... هر چه خواستند، انجام دادند...، آن‌چه لشکر مغول در زمان چنگیزخان بر مردم خراسان نکردند، آن‌ها بر مردم سبزوار کردند».<sup>۶۹</sup>

افوشته‌ای نطنزی، اوضاع اجتماعی و اقتصادی خراب کاشان و نطنز را ناشی از عملکرد نامناسب امرای قزلباش از جمله مرتضی قلی‌خان پرناک می‌داند.<sup>۷۰</sup> در یک مورد چنین شرح می‌دهد: «شهر کاشان از ظلم و تعدی و دست‌اندازی آن ضحاک سیرت فرعون... به مرتبه‌ای ویران گردید... مکان جغد و روباه گشت و به‌جای استادان شعرباف، عنکبوتان به نساجی پرداخته و در آن شهر خرابی به صد درجه از درون عاملان ظالم

۶۵. افوشته نطنزی، ۶۱-۶۲.

۶۶. آقاجری، ۱۸۷.

۶۷. افوشته‌ای نطنزی، ۱۵۱-۱۵۲.

۶۸. همو، ۱۰۱.

۶۹. همو، ۱۵۱.

۷۰. همو، ۲۰۱-۲۰۵.

درگذشت».<sup>۷۱</sup> لذا به دلیل عملکرد قزلباش‌ها، نگاه مثبتی به آن‌ها ندارد.

افوشته‌ای نطنزی به نظام مالیاتی و مالی کاشان نیز توجه دارد و اطلاعات خوبی از مالیات در نطنز می‌دهد و عملکرد مناسب مستوفیان را به کاردانی شاه عباس اول ربط می‌دهد، چنین می‌نویسد: «چون تعدی و تغلب ارباب عمل بر شاه واضح شد، دستور داد جمیع زرهای بی حساب که از رعایا می‌گرفتند و قرب دوهزار تومان می‌شد، به مبلغ سیصد تومان تبریزی مقطع نموده، مقرر شد این را تحصیل‌داران بر رفق و مدارا از رعایا بگیرند».<sup>۷۲</sup> همچنین از میزان اقطاع داری مملکت فارس به مبلغ ۱۲۰ هزار تومان تبریزی به مدت سه سال در دوره شاه عباس اول اشاره دارد.<sup>۷۳</sup>

مورد دیگر این‌که، مورخ علاوه بر توجه به شخصیت‌های بزرگ و سران قبایل مانند فرهاد خان قرامانلو، یعقوب خان ذوالقدر و شاهوردی خلیفه شاملو،<sup>۷۴</sup> به زندگی عامه مردم و طبقات پایین جامعه به خصوص در مواقع خاص مانند محاصره شهرها یا غارت و بدرفتاری آن‌ها توسط قزلباش‌ها توجه دارد. وی در محاصره شهر مشهد توسط ازبک‌ها، به اوضاع بد معیشتی و زندگی عامه مردم اشاره دارد.<sup>۷۵</sup> همچنین از وضعیت نامناسب مردم سبزوار و کاشان به خاطر عملکرد بد قزلباش‌ها گزارش می‌دهد.<sup>۷۶</sup>

حوادث و بلایای طبیعی چون زلزله، سیل و طاعون از موضوعات دیگر تاریخ اجتماعی است که مورد توجه افوشته‌ای نطنزی قرار گرفت. برای مثال، در ذکر وقایع سال ۱۰۰۱هـ، از وقوع بلایای طبیعی در آذربایجان از جمله به وقوع زلزله پیاپی در تبریز، میانه،

۷۱. افوشته نطنزی، ۲۳۰.

۷۲. همو، ۴۶۱.

۷۳. همو، ۴۵۸.

۷۴. همو، ۳۳۶-۳۴۰؛ ۳۴۲-۳۶۱؛ ۶۰۴-۶۱۲.

۷۵. همو، ۳۶۹-۳۷۲.

۷۶. همو، ۱۵۱-۱۵۲؛ ۲۰۱-۲۰۵.

سراب<sup>۷۷</sup> و زلزله در لار و طغیان زاینده رود در اصفهان<sup>۷۸</sup> گزارش می‌دهد.<sup>۷۹</sup> وی سال ۱۰۰۱ هـ را سال بلایای طبیعی و خرابی کشور یاد می‌کند.<sup>۸۰</sup> نویسنده پیامدهای اجتماعی بلایا مذکور را هم پی‌گیری می‌کند و می‌نویسد، در بهار سال ۱۰۰۲ هـ به خاطر پیامد سیلاب اصفهان، افراد زیادی به دلیل طاعون مُردند و جمعیت زیادی مجبور به ترک شهر شدند.<sup>۸۱</sup> در نتیجه، تاریخ اجتماعی هم مدنظر مورخ است.

### مقایسه با دیگر تواریخ دوره صفوی

#### ۱. مقایسه با عالم‌آرای عباسی

یکی از مهم‌ترین تواریخی که هم‌زمان با نقاوة الآثار نگاشته شده، عالم‌آرای عباسی اسکندریبگ ترکمان منشی است. اسکندریبگ همانند افوشته‌ای نطنزی از شعر، آیات و احادیث در مقدمه‌سازی بحث و تکمیل تاریخ‌نگاری خود بهره برده است،<sup>۸۲</sup> اما او تبحر افوشته‌ای نطنزی را در استفاده از آیات، احادیث و اشعار ادبی در شرح بهتر حوادث تاریخی ندارد. اسکندریبگ، در بررسی تحولات ایالات خراسان، مازندران و آذربایجان در عالم‌آرای عباسی کمتر از گزاره‌های مذکور استفاده نموده و به‌طور واقع‌بینانه و با کمی نگرش مشیت‌گرایانه وقایع را دنبال نموده است.<sup>۸۳</sup> اسکندریبگ منشی همانند افوشته‌ای نطنزی در روند حوادثی که ضعف و معایب نظام صفوی را آشکار می‌سازد، به تقدیر الهی روی آورده و

۷۷. افوشته نطنزی، ۵۲۸، ۵۳۰.

۷۸. همو، ۵۲۹.

۷۹. همچنین از وقوع سیل در قم و خرابی کاروانسراهای اطراف حرم معصوم (س) و سیل در قزوین، کرمان، تفت و یزد اشاره دارد که سبب خرابی ساختمان‌های زیادی شد (افوشته‌ای نطنزی، ۵۲۹).

۸۰. همو، ۵۳۲.

۸۱. همانجا.

۸۲. ترکمان منشی، ۱/ ۱۵، ۱۷، ۳۵، ۵۳، ۴۴۰/۲، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۸۳، ۵۸۹، ۵۶۶، ۵۷۲، جم.

۸۳. همو، ۱/ ۳۶-۳۸؛ ۲/ ۵۹۹-۶۰۵.

از ذکر چگونگی و چرایی آن خودداری می‌کند.<sup>۸۴</sup> وی همانند افوشته‌ای نطنزی، در بیان حوادث دوران شاه عباس اول کاملاً تحت تأثیر بینش سلطنت‌گرایانه و شاهی آرمانی قرار داشته و شاه عباس اول را نمونه کامل شاهی آرمانی توصیف می‌کند.<sup>۸۵</sup> همچنین، منظومه فکری هر دو نویسنده در جهت مشروعیت بخشی به دولتمردان صفوی است.<sup>۸۶</sup> اسکندربیک ترکمان همانند افوشته‌ای نطنزی در روش تاریخ‌نگاری خود، از بیان علّی هر چند ناقص در شرح رویدادها استفاده نموده است.<sup>۸۷</sup> نکته مهم در روش تاریخ‌نگاری اسکندربیک ترکمان و افوشته‌ای نطنزی، دقت در ثبت حوادث و داشتن صداقت در شرح بسیاری از رویدادها است.

## ۲. مقایسه با تاریخ عباسی / روزنامه ملاجلال

منبع مهم دیگر عصر شاه عباس اول، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال منجم یزدی است که در مقایسه با نقاوة الآثار نگارشی ساده و روان‌تر دارد. منجم یزدی در نگارش تاریخ خود از شعر در شرح روایات تاریخی استفاده زیادی نمود که از شیوه‌های رایج تاریخ‌نگاری عصرش است.<sup>۸۸</sup> وی از اشعار شاعران این دوره چون مولانا تبریزی،<sup>۸۹</sup> مولانا ذوقی اردستانی،<sup>۹۰</sup> مولانا عتابی،<sup>۹۱</sup> مولانا خصالی کاشی،<sup>۹۲</sup> ضیاءالدین کاشی،<sup>۹۳</sup> میرزا حسینعلی

۸۴. شورمیخ، ۸۴؛ ترکمان منشی، ۳۴۶/۱؛ ۲.

۸۵. ترکمان منشی، ۴۶۰/۲.

۸۶. همو، ۱۱۳/۱؛ ۴۹۲/۲، ۵۱۴، جم.

۸۷. همو، ۱۱۱/۱؛ ۵۷۵/۲.

۸۸. منجم یزدی، ۲۳، ۲۹، ۳۷-۳۹، ۶۶، ۱۲۰-۱۲۲، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۵۰-۲۵۱ و جم.

۸۹. همو، ۱۱۷.

۹۰. همو، ۱۲۶، ۴۴۲.

۹۱. همو، ۱۲۶-۱۲۷.

۹۲. همو، ۱۶۲-۱۶۳.

۹۳. همو، ۱۶۹، ۲۵۰.



نصرآبادی،<sup>۹۴</sup> بابا سلطان قمی،<sup>۹۵</sup> نصرآبادی،<sup>۹۶</sup> میرهاشم استرآبادی<sup>۹۷</sup> و جمال الدین خوانساری<sup>۹۸</sup> برای تکمیل تاریخ‌نگاری استفاده نمود. در تاریخ عباسی به نسبت نقاوة الآثار از ادبیات منظوم بیشتری استفاده شده‌است، با این تفاوت که افوشته‌ای نطنزی، اشعار منسوب به خود را بیان نموده‌است، لذا از اهمیت بیشتری برخوردار است. نکته دیگر، روش منجم یزدی در استفاده از حروف ابجد با کمک مصرع شعری در ذکر تاریخ وقایع خاص یا تاریخ ساخت یک اثر است که به مقدار زیاد از این شیوه استفاده کرده‌است<sup>۹۹</sup> ولی افوشته‌ای نطنزی چنین روشی در ذکر تاریخ رویدادها ندارد. همچنین منجم یزدی برعکس افوشته‌ای نطنزی، به ندرت از آیات و احادیث در بیان رویدادها استفاده نموده‌است و یک نمونه محدود آن در ارجاع به آیه، در قسمت شرح درگذشت تهماسب اول است.<sup>۱۰۰</sup> نکته آخر این‌که، منجم یزدی وقایع را روزنامه‌وار با ترتیب سال و ذکر حوادث مهم آن سال نوشته‌است و در بیان رویدادها، به دنبال علت و زمینه آن رویداد، حتی در سطح بیان ساده علی‌همچون افوشته‌ای نطنزی نبوده‌است.

### ۳. مقایسه با خلاصة التواریخ

خلاصة التواریخ قاضی احمد حسینی قمی نیز از منابع هم سطح و هم عصر افوشته‌ای نطنزی می‌باشد که مقایسه آن دو حائز اهمیت است. خلاصة التواریخ به شیوه موضوعی و همراه با ترتیب سنوات به مانند نقاوة الآثار نوشته شده‌است. از روش‌های حسینی قمی در

۹۴. منجم یزدی، ۱۸۹.

۹۵. همو، ۲۰۶.

۹۶. همو، ۲۰۸.

۹۷. همو، ۲۵۰.

۹۸. همو، ۴۴۲-۴۴۳.

۹۹. همو، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۰۸، ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۷، ۳۰۶، ۳۲۴، ۳۵۹ و جم.

۱۰۰. همو، ۲۲.

نگارش بعضی از موضوعات کتاب، مقدمه‌سازی برای ورود به متن هست، به خصوص در بیان سلطنت شاه اسماعیل دوم و قتل یعقوب خان ذوالقدر به خوبی از این روش همانند افوشته‌ای نطنزی استفاده نموده‌است.<sup>۱۰۱</sup> وی در بیان حوادث همانند افوشته‌ای نطنزی از شعر در آغاز و تکمیل بحث استفاده زیادی کرد.<sup>۱۰۲</sup> از شعر شعرای چون مولانا عبدی جنابدی،<sup>۱۰۳</sup> محتشم کاشانی<sup>۱۰۴</sup> و قوام الدین شیرازی (۷۳۶) در شرح رویدادها بهره برد. در مقایسه با نقاوة الآثار، اثر حسینی قمی از ادبیات منظوم بیشتری بهره برده‌است. در خلاصه التواریخ علاوه بر شعر، از آیات و احادیث در تکمیل رویدادها استفاده شده‌است.<sup>۱۰۵</sup> ولی نویسنده، تبحر افوشته‌ای را در این زمینه ندارد. همچنین، متن خلاصه التواریخ از پیوستگی محتوایی خوبی در بیان وقایع برخوردار است ولی از زمینه‌های وقوع رویدادها به مانند منابع عصرش صحبتی نمی‌کند، در این زمینه افوشته‌ای نطنزی بهتر عمل کرده‌است. در شیوه تاریخ نگاری حسینی قمی از آیات در تفسیر تأویلی رویدادهای تاریخی، بندرت استفاده شده‌است.<sup>۱۰۶</sup> اما افوشته‌ای نطنزی به مقدار زیاد از این شیوه در نگارش خود استفاده کرده‌است. مورد آخر این‌که، حسینی قمی همانند افوشته‌ای نطنزی، شاه عباس صفوی را بانی نظم، امنیت و عدالت معرفی نموده‌است.<sup>۱۰۷</sup>

۱۰۱. حسینی قمی، ۶۱۵/۲، ۹۱۵-۹۱۶.

۱۰۲. همو، ۶۱۶-۶۱۷/۲، ۶۳۴-۶۳۵، ۶۴۶-۶۴۷، ۶۷۳، ۶۵۰، ۶۸۵، ۶۹۵، ۷۰۶، ۷۱۵، ۷۹۰، ۹۱۱، ۹۱۴، ۹۱۸، ۹۲۰ و جم.

۱۰۳. همو، ۷۳۴-۷۳۵.

۱۰۴. همو، ۶۱۹-۶۲۱.

۱۰۵. همو، ۷۸۸/۲، ۷۸۹، ۷۹۲، ۸۳۷، ۹۱۶.

۱۰۶. همو، ۷۹۳/۲، ۹۱۶.

۱۰۷. همو، ۹۲۳/۲.

#### ۴. مقایسه با تکملة الاخبار

تکملة الاخبار عبدی بیگ نویدی شیرازی یکی از منابع دوره صفوی هست که در برخی جنبه‌های تاریخ‌نگاری با نقاوة الآثار قابل مقایسه است. در تکمة الاخبار به مانند نقاوة الآثار از ادبیات منظوم شعری، چه در آغاز و چه در تکمیل رویدادها استفاده شده است.<sup>۱۰۸</sup> همچنین به آیات، در بیان رویدادهای مهم و خاص ارجاع داده شده است<sup>۱۰۹</sup> اما در مقایسه با نقاوة الآثار، ارجاعات کمتری در این زمینه دارد. نگاه نویسنده به شاه اسماعیل و چگونگی به قدرت رسیدنش همانند دیگر مورخان این عصر، مشیت‌گرایانه بوده و آن را مقدمه ظهور مهدی موعود (عج) تعبیر نموده است<sup>۱۱۰</sup> ولی افوشته‌ای نطنزی به این قسمت از تاریخ صفوی توجه‌ای نداشته است، زیرا به نسبت نویدی شیرازی متعلق به دوره متقدم تاریخ‌نگاری صفوی نیست.

#### ۵. مقایسه با خلاصة السیر

خلاصة السیر محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی از دیگر منابع عصر میانه صفوی است که در برخی جنبه‌های تاریخ‌نگاری با نقاوة الآثار قابل مقایسه است. روش تاریخ‌نگاری خلاصة السیر کاملاً روایی و نویسنده تلاشی در شناخت زمینه و علت رویدادها ندارد و از این حیث در مقایسه با نقاوة الآثار کم اهمیت است. در خلاصة السیر به مانند نقاوة الآثار از شعر در آغاز و تکمیل رویدادها استفاده زیادی شده است.<sup>۱۱۱</sup> همچنین خواجگی اصفهانی در برخی موارد همانند افوشته‌ای نطنزی از روش مقدمه‌سازی برای ورود به متن استفاده

۱۰۸. نویدی شیرازی، ۳۳، ۴۰-۴۱، ۸۴-۸۵، ۱۲۰-۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۵۰ و جم.

۱۰۹. همو، ۳۶، ۳۸.

۱۱۰. همو، ۳۸.

۱۱۱. خواجگی اصفهانی، ۳۷، ۴۲، ۴۴-۴۶، ۵۲-۵۷، ۵۵، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۵۰، ۲۹۱، ۳۰۲-۳۰۳ و جم.

نموده است مانند گزارش قتل زینل بیگ شاملو؛<sup>۱۱۲</sup> ولی در مقایسه با نقاوة الآثار در سطح کمتری از این شیوه بهره برده است. وی در بیان برخی رویدادها، از آیات و احادیث استفاده نموده و در برخی موارد با بیان تأویلی به شرح رویدادها پرداخته است<sup>۱۱۳</sup> ولی تبصره افوشته‌ای نظری در بیان تأویلی رویدادها ندارد. خواجگی اصفهانی به مانند افوشته‌ای نظری از پادشاه صفوی زمانش یعنی شاه صفی به عنوان پادشاه کامل یاد می‌کند و با آیات مختلف به توصیف جامعیت صفات شاه می‌پردازد.<sup>۱۱۴</sup> وی همانند افوشته‌ای نظری، نگرش نخبه‌گرایان به دولت مردان صفوی دارد و مخالفین حکومت مانند غریب شاه گیلانی و گیلانی‌های اطرافش را شورشی و یاغی معرفی می‌کند.<sup>۱۱۵</sup>

#### نتیجه

نقاوة الآثار افوشته‌ای نظری از نوع تاریخ‌نگاری سلسله‌ای رسمی است که در نگارش آن، از آرایه‌های ادبی، کلمات عربی، آیات قرآنی و احادیث استفاده فراوانی شده است. افوشته‌ای نظری، از مضامین شعری منسوب به خود در نگارش تاریخ استفاده بسیاری نموده و دارای نثری تقریباً مصنوع و متکلف است. وی با نگارش این اثر، بیشتر در قامت ادیب مورخ ظاهر شده است. تاریخ در نظرش، ثبت تحولات مهم زمان بود و موضوعات مورد توجه مورخ، بیشتر تحولات سیاسی مربوط به شاهان صفوی و نخبگان حکومتی است. نکته دیگر روش تاریخ‌نویسی اش است که از انسجام متن و رعایت اعتدال در نقل روایات تاریخی (به جز روایت مربوط به شاهان صفوی)، برخوردار است. ضعف عمده روش تاریخ‌نگاری افوشته‌ای نظری، عدم ذکر منابع، مستندات، مسموعات و مشهودات است، در حالی که به

۱۱۲. خواجگی اصفهانی، ۲-۹۳.

۱۱۳. همو، ۷۹، ۹۲، ۹۳، ۲۶۸-۲۶۹.

۱۱۴. همو، ۲۵-۲۶، ۳۱، ۳۲.

۱۱۵. همو، ۵۰.

احتمال زیاد از منابع مختلفی استفاده نموده‌است. ضعف دیگر این‌که، به خاطر توجه زیاد به حوادث سیاسی و نظامی مرتبط با حکومت مرکزی، به مسائل اجتماعی، اقتصادی و توده مردم جامعه توجه کمتری نموده‌است، هرچند در مقایسه با منابع اولیه دوره صفوی و هم‌زمانش، رویکرد بیشتری به تاریخ اجتماعی دارد و تبدیل به تمایز تاریخ‌نگاری‌اش شد. وی به نسبت مورخان دوره شاه عباس اول به خاطر تسلط بر آیات، احادیث و مضامین شعری، از نگرش تأویلی بیشتری در تفسیر رویدادها برخوردار است. همین امر او را از دیگر مورخان عصر شاه عباس اول متمایز و نگاهش را به تاریخ، اخلاقی، مثبت و نثرش را متکلف نموده‌است.

### کتابشناسی

- آقاجری، هاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، طرح نقد، ۱۳۹۵ش.  
استنفورد، مایکل، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ش.  
اشراقی، احسان، پیشگفتار نقاوة الآثار، افوشه‌ای نطنزی.  
افوشته‌ای نطنزی، محمودبن هدایت‌الله، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، به‌کوشش احسان اشراقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.  
آرام، محمد باقر، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ش.  
باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، خودمشت مالی، تهران، علم، ۱۳۹۳ش.  
براندیج، آنتونی، رویارویی با منابع، راهنمای پژوهش و نگارش در تاریخ، ترجمه محمد غفوری، تهران، سمت، ۱۳۹۶ش.  
بهرام‌نژاد، محسن، تاریخ فرهنگ و تمدن ایران در دوره صفویه با تکیه بر هویت فرهنگی، تهران، سمت، ۱۳۹۷ش.  
ترکمان‌منشی، اسکندربیگ، عالم‌آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.  
ترکمنی آذر، پروین، تاریخ‌نگاری در ایران از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲ش.  
ثواقب، جهانبخش، تاریخ‌نگاری، عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ، شیراز، نوید، ۱۳۸۰ش.

- حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، ۲ ج، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ و ۱۳۶۳ ش.
- خواجگی اصفهانی، محمد معصوم، خلاصة السیر، تهران، علمی، ۱۳۶۸ ش.
- روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
- روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
- رویمر، هر، «دوره صفویان» از مجموعه تاریخ ایران کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۹۳ ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
- ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- شورمیج، محمد، «روش و بینش تاریخ‌نگاری اسکندربیگ در عالم آرای عباسی با تکیه بر وقایع گیلان»، دوفصلنامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دانشگاه الزهراء، دوره جدید شماره ۱۴، پاییز و زمستان، ۱۳۹۳ ش.
- طباطبایی، سیدجواد، خواجه نظام‌الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
- همو، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
- کویین، شعله. ای، تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه عباس صفوی، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
- منجم یزدی، ملاجلال، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، وحید، ۱۳۶۶ ش.
- نوزاد، فریدون، نامه‌های خان احمد گیلانی، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۳ ش.
- نوایی عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
- نویدی شیرازی، عبدی بیگ، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، نی، ۱۳۶۹ ش.
- هینتس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

## داستان به مثابه متنی انتقادی در عهد ناصری

### مطالعه موردی: داستان «یوسف شاه یا ستارگان فریب خورده» اثر آخوندزاده<sup>۱</sup>

حسین بیاتلو<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ اجتماعی، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

یکی از وجوه بارز دوره قاجاریه (۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ هـ) شکل‌گیری متونی است که از آن‌ها با عنوان متون انتقادی یاد می‌شود. انواع متنوع این‌گونه از آثار که تحت تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی این دوره شکل گرفت و بالید، حاوی دیدگاه‌های اصلاح‌گرانه‌ای‌اند که مؤلفانشان برای بهبود اوضاع سیاسی و اجتماعی ارائه کرده‌اند. این‌گونه از آثار در قالب‌هایی مانند سیاست‌نامه‌ها، رسائل مشروطه، آثار روشنفکران و علما، مکتوبات خیالی و نمایشنامه‌ها قابل تفکیک و دسته‌بندی است. دسته اخیر یعنی نمایشنامه‌ها به‌عنوان ژانری نوین که در آن‌ها در قالبی نمایشی به انتقادات بعضاً تندى از اوضاع نابسامان دوره ناصری و قاجاریه می‌شد، شایسته بررسی و پژوهش است. از جمله کسانی که به‌عنوان پیش‌گام در نگارش چنین آثاری شناخته می‌شوند، میرزا فتحعلی آخوندزاده است که در تمثیلات انتقادات متنوعی را بر دوره ناصری وارد ساخته است. داستان یوسف‌شاه یا ستارگان فریب‌خورده یکی از داستان‌های مهم آخوندزاده است که جنبه انتقادی فراوانی دارد و می‌توان از خلال آن جنبه‌های اصلاح‌گرایانه اندیشه او را دریافت. در نوشتار حاضر، نگارنده سعی دارد تا این داستان را به‌مثابه متنی انتقادی بررسی کند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این داستان را می‌توان به‌نوعی عصاره نقد و انتقاد سیاسی و اجتماعی آخوندزاده از اوضاع نابسامان عصر ناصری قلمداد کرد که در دیگر آثار او نیز قابل مشاهده است.

**کلیدواژه‌ها:** آخوندزاده، ستارگان فریب‌خورده، عهد ناصری، قاجاریه، متون انتقادی، نقد/کریتیکیا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۵

۲. رایانامه: hbayatloo@yahoo.com

## مقدمه

دوره قاجاریه گذشته از اهمیت سیاسی و اقتصادی در تاریخ ایران، عصر اصلاحات و اندیشه‌های اصلاحی و نوگرایانه نیز محسوب می‌شود. انبوهی از متون مختلف با تنوعات چشم‌گیر در این دوره به‌رشته تحریر درآمد که هدف آن‌ها اصلاح جامعه و پی‌افکندن شالوده‌ای نوین برای حکومت به‌ویژه اجرای قانون و قانون‌گرایی بود. امروزه نمونه‌های بسیاری از این‌گونه متون، بازشناسی و بررسی و چاپ شده‌اند که بخش عمده‌ای از آن‌ها ذیل عنوان رسایل مشروطیت انتشار یافته‌اند.<sup>۳</sup> این رسایل که هم نوشته‌های موافقان و هم نگاه‌شده‌های مخالفان مشروطه را شامل می‌شود، از لحاظ محتوا بر اندیشه‌های نوین اجتماعی و سیاسی، روش‌های ملک‌داری و نیز انتقاد از اوضاع اجتماعی و سیاسی عهد قاجاریه حائز اهمیت فراوان‌اند. دسته‌ای دیگر از این متون را باید ذیل عنوان «سیاست‌نامه-های قاجاری» دسته‌بندی کرد که گرچه در عنوان و محتوا مانند سیاست‌نامه‌های اعصار پیشین و دنباله‌رو آن‌ها نیستند، اما مطالب انتقادی قابل توجهی از سیاست و اجتماع عهد قاجاریه ارائه می‌کند.<sup>۴</sup> در کنار این‌گونه نگاه‌شده‌ها، باید از مطالب متنوع و متعدد انتقادی که در روزنامه‌های عهد قاجاریه منتشر می‌شد نیز یاد کرد. از جمله نگاه‌شده‌هایی که در دوره ناصری و پس از آن در روزنامه‌ها برای بیان انتقادهای سیاسی و اجتماعی به‌کار می‌رفت، مکالمات خیالی است که در ابتدا روشنفکرانی مانند ملک‌مخدوم خان بدان توجه کردند و سپس در مطبوعات فارسی‌زبان داخلی و خارجی مورد استقبال واقع شد.<sup>۵</sup>

آنچه در این نوشتار مدنظر است، گونه‌ای جدید از بیان انتقاد اجتماعی است که در

۳. زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسایل مشروطه: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷ ش.

۴. همو، سیاست‌نامه‌های قاجاری، ۷-۹۵.

۵. برای اطلاعات بیشتر درباره این گونه‌های نوشتاری و نیز نمونه‌هایی از آن نک. باغدار دلگشا، مکتوبات خیالی اسنادی از گفتمان سیاسی عصر مشروطه، باغدار دلگشا و ناظمیان فرد، ۴۹-۶۶؛ لطفی و باغدار دلگشا، ۸۶-۱۰۱.



دوره قاجاریه شکل گرفت و در دوره‌های بعد رشد و شکوفایی یافت. این ژانر<sup>۶</sup> را باید ذیل عنوان «داستان‌نویسی انتقادی» دسته‌بندی کرد. نمونه‌های قابل توجهی از این داستان‌ها از دوره قاجاریه باقی مانده است. این آثار در قالب روایت داستانی و با استفاده از کنایه و استعاره‌هایی که مخصوص زبان داستانی است، به انتقاد از سیاست، فرهنگ و اجتماع عهد قاجاریه پرداخته‌اند و راه‌کارهایی اصلاحی نیز در این باب ارائه کرده‌اند. از نخستین کسانی که در این عهد از این شیوه انتقادی بهره برد، میرزا فتحعلی آخوندزاده است. حضور آخوندزاده در تفلیس که مرکز اداری و فرهنگی قفقاز بود و وجود مهم‌ترین کانون فرهنگی تفلیس، یعنی تئاتر، آخوندزاده را با مباحث هنری و داستان‌نویسی آشنا ساخت.<sup>۷</sup> داستان‌های آخوندزاده هم از نظر هنری و هم از لحاظ جنبه انتقاد اجتماعی قابل بررسی و پژوهش‌اند. مهم‌ترین داستان‌های او که در تمثیلات به چاپ رسیده این‌هاست: ۱. ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر<sup>۸</sup> (۱۲۶۶)، ۲. مسیو ژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی‌شاه جادوگر<sup>۹</sup> (۱۲۶۷)، ۳. وزیرخان سراب (در ترجمه فارسی وزیرخان لنکران، ۱۲۶۷)<sup>۱۰</sup>، ۴. خرس

## 6. Genre

۷. تئاترهای روسی به زبان گرجی ترجمه و در تفلیس اجرا می‌شدند و اولین تئاتر در سال ۱۷۹۱ در تفلیس اجرا شد. در نیمه قرن نوزدهم، تئاتر رنالیستی گرجی به همت گئورگی اریستاوی، تحصیل‌کرده روس، پدید آمد. اولین کمدی او نیز در ژانویه ۱۸۵۰ در تفلیس به روی صحنه آمد و در آن زمان، میرزا فتحعلی آخوندزاده ۳۸ ساله بود. از همین زمان بود که قریحه ذاتی و نگرش اجتماعی میرزا فتحعلی آخوندزاده در قالب تأثیرپذیری از طباطروفن دراما آغاز شد و در ۱۸۵۰ با تألیف اولین نمایش‌نامه به‌بار نشست (نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۶؛ آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۵؛ رجب‌لو، ۱۸۹-۱۹۰).

۸. نمایشنامه حکایت ملا خلیل کیمیاگر نخستین تجربه آخوندزاده در زمینه درام‌نویسی بود (نک. ملک‌پور، ۱۴۵/۱، ۱۴۸؛ بزرگمهر، ۸۳؛ برای اطلاعات بیشتر نک. لعل شاطری، ۳۸).

۹. این اثر از پختگی بیشتری نسبت به حکایت نخست آخوندزاده برخوردار است. طرح کلی این نمایشنامه ضمن انتقاد از اعتقادات مردم دو مسأله را طرح کرده است: یکی انتقاد از صدرات حاجی میرزا آقاسی و دیگری اشاره‌ای به انقلاب ۱۸۴۸م، فرانسه (نک. Kia, 7؛ ملک‌پور، ۱۵۴/۱؛ بزرگمهر، ۸۴؛ همچنين نک. لعل شاطری، ۳۸).

۱۰. این حکایت در انتقاد از نظام دیوانسالاری ایران نگارش یافته است. این اثر را می‌توان نخستین کمدی اجتماعی -

قولدورباسان (دزدافکن، ۱۲۶۷)<sup>۱۱</sup>، ۶. وکلای مرافعه (۱۲۷۲)<sup>۱۲</sup>، و ۷. داستان یوسف شاه یا ستارگان فریب خورده (۱۲۷۳).

نوشتار حاضر بر آن است تا با بررسی داستان یوسف شاه یا ستارگان فریب خورده نگرش انتقادی آخوندزاده را در نقد اوضاع اجتماعی و راه کارهایش را برای برون رفت از اوضاع اجتماعی و سیاسی نابسامان عهد قاجاریه واکاوی کند. بر این اساس سعی خواهد شد تا به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. مهم ترین انتقادات اجتماعی و سیاسی مطرح شده در داستان یوسف شاه کدام است؟
۲. راه کارهای آخوندزاده در این داستان برای اصلاح نابسامانی های اجتماعی و سیاسی کدام اند؟

نگاهی به زندگی آخوندزاده با تأکید ویژه بر اندیشه های او و بازتاب آن ها در داستان **یوسف شاه**

درباره زندگی آخوندزاده بسیار نگاشته شده و تقریباً زوایای زندگی و اندیشه های او شناخته شده است<sup>۱۳</sup>؛ از این رو در این جا به جنبه هایی از اندیشه های آخوندزاده پرداخته می شود که به نوعی در داستان یوسف شاه بازتاب یافته است.

شالوده های فکری آخوندزاده در حوزه های مختلف به ویژه در زمینه فن دراما<sup>۱۴</sup> در قفقاز و در برخورد و تعامل با روشنفکران و منتقدان حکومت تزاری شکل گرفت و او را به منتقدی

---

انتقادی تاریخ نمایش ایران محسوب کرد (نک. همانجاها).

۱۱. این حکایت مضمونی کمدی-رمانتیک و روستایی دارد. این اثر به سبب موضوع ملودراماتیک و پایان خوشی که داشت با استقبال گسترده ای رو به رو شد (نک. Kia, 12؛ ملک پور، ۱۵۸/۱، ۱۶۵، ۱۶۷؛ نیز نک. لعل شاطری، ۳۹).

۱۲. این حکایت نیز به روابط ظالمانه و فاسد دستگاه قضایی پرداخته است (نک. همانجاها).

۱۳. برای نمونه نک. آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ رجبلو، ۱۶۷-۲۵۱.

جدی در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی بدل کرد.<sup>۱۵</sup> در این دوره در تفلیس، رئالیسم انتقادی<sup>۱۶</sup> توسط نویسندگان و روشنفکران بزرگ این دوره رشد کرده بود و آخوندزاده از آن متأثر شد. آخوندزاده به‌سبب آشنایی کامل با زبان روسی، در تفلیس با افراد مؤثر بر جریان‌های فکری و ادبی روسیه مانند چرنیشفسکی<sup>۱۷</sup>، آستروفسکی<sup>۱۸</sup>، مارلینسکی<sup>۱۹</sup>، لرمانتف<sup>۲۰</sup>، گریبایدوف<sup>۲۱</sup>، پوشکین<sup>۲۲</sup> و گوگول<sup>۲۳</sup> آشنا شد و از متفکران و منتقدان روسی چون گرتسن<sup>۲۴</sup>، بلینسکی<sup>۲۵</sup>، دابرابوف<sup>۲۶</sup> تأثیرپذیرفت و آثار کارامزین<sup>۲۷</sup> را مطالعه کرد.<sup>۲۸</sup>

تأثیر متون نگارش‌یافته نقادان واقع‌گرای قرن نوزدهم روسیه را به‌وضوح می‌توان در آثار

---

۱۵. به‌گفته فریدون آدمیت (اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۱) «میرزا فتحعلی و دوستانش در تفلیس مرکزی داشتند به نام «دیوان عقل» که جلسه‌هایش در منزل میرزا شفیع برگزار می‌شد و کارکرد آن انتقاد از و طعنه زدن به اهل دین و دولت در ایران و قفقاز بود. میرزا فتحعلی در این محفل با آثار متفکران غربی آشنا شد».

۱۶. اصطلاح «رئالیسم انتقادی» در روسیه بیشتر برای اطلاق به آثار رئالیستی سده ۱۹ آن کشور به‌کار می‌رود. کارشناسان ادبیات در دوره حکومت شوروی، این اصطلاح را در مورد آثار گوگول به‌کار برده‌اند. در رئالیسم روسیه، از زمان نگارش «بازرس» و «نفوس مرده» اثر گوگول، یکی از عناصر چشمگیر آثار ادبی، محتوای اجتماعی-انتقادی بود و از این رو بیشتر گوگول را بنیان‌گذار رئالیسم انتقادی دانسته‌اند (نک. ژوکوف، ۳۱۸).

17. Chernishevsky (1828-1889)

18. Ostrovsky (1823-1886)

19. C. Marlinsky (1797-1837)

20. M. Lermontov (1811-1841)

21. A. Griboyedv (1795-1828)

22. A. Pushkin (1799-1837)

23. N. Gogol (1809-1852)

24. Gersten (1812-1870)

25. V. Belinsky (1811-1848)

26. N. Dabrolyubov (1836-1861)

27. Karamzin (1766-1826)

۲۸. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۹. البته در کنار این تأثیرپذیری‌ها، باید از تغییرات اجتماعی و سیاسی ایران آن دوره نیز یاد کرد که تغییرات بنیادینی در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران پدید آورد. چنین نگرشی، در نوشتار و ادبیات نیز تحولاتی پدید آورد. وظیفه ادبیات تغییر کرد و شکل‌های ادبی جدید مانند نمایشنامه و رمان تاریخی و اجتماعی و داستان کوتاه جای کتابت مصنوع و ادبیات اخلاقی و تعلیمی را گرفت (نک. فتوحی، ۲).

آخوندزاده، به‌ویژه در آثار نمایشی او، مشاهده کرد. به‌گفته این نقادان «هرآنچه خلق شود، به هر شکلی که خلق شود، خوب است... به شرط این‌که، از نظر شکل و ماهیت، نشان زمان خود را بر خود داشته باشد و حاجات و خواسته‌های آن زمان را برآورده سازد».<sup>۲۹</sup> از طرف دیگر از رمان‌نویس انتظار می‌رفت تا به شیوه‌ای درخور و با حساسیت تمام در برابر زندگی جاری مردم واکنش نشان دهد.<sup>۳۰</sup> از چهره‌های برجسته شیوه نقد ادبی جدید روسیه در قرن نوزدهم باید به بلینسکی، دابرالوبوف و چرنیفشسکی اشاره کرد که تمرکز نوشته‌هایشان بر انتقاد از نظام اجتماعی وقت روسیه و تلاش برای ساخت آینده‌ای بهتر قرار داشت.<sup>۳۱</sup> این منتقدان بر این عقیده بودند که نویسنده باید زیر سایه میهن‌پرستی، نگاه روشنی به زمانه خود داشته باشد و در این راه باید از نقادی و دید انتقادی بهره‌برد.<sup>۳۲</sup> آن‌چه این نویسندگان به‌عنوان نقاط منفی جامعه روسیه بیان می‌کردند، یعنی استبداد و ارتجاع فتودالی<sup>۳۳</sup>، تقریباً همان‌هایی است که آخوندزاده نیز بر آن‌ها تأکید داشت.<sup>۳۴</sup>

در کنار منتقدان سده بیستم روسیه، آخوندزاده از مولیر<sup>۳۵</sup>، نویسنده سرشناس فرانسوی، نیز تأثیر پذیرفته‌است. مولیر تأثیر بسیار بر تحول تئاتر ایرانی داشته و آثار نمایشی او در دوره قاجاریه به فارسی ترجمه شد.<sup>۳۶</sup> این ترجمه‌ها او را به‌عنوان محبوب‌ترین نمایش‌نامه‌نویس

۲۹. هارلند، ۱۴۴.

۳۰. نک. میرسکی، ۲۵۶/۱.

31. Fattal, 46.

۳۲. برای نمونه بلینسکی معتقد بود که دو‌گونه نقد وجود دارد: «گروهی که دانش موجود را بسط می‌دهند و نظرات حاکم را بیان می‌کنند و گروهی دیگر که توانایی گشودن حوزه‌های جدید و رو کردن دیدگاه‌های شخصی خود را دارند» (نک. Fattal, 78).

۳۳. لوکاج، ۱۲۵.

۳۴. نک. دهباشی، ۴۷۳. برای اطلاعات تفصیلی درباره واقع‌گرایی سده نوزدهم روسیه و تأثیرپذیری آخوندزاده از آن (نک. دیانی، نادری و آقازاده مسرور، ۱۲۰-۱۳۸).

35. Molière

۳۶. در دوره قاجاریه، عباس میرزا نایب‌السلطنه نخستین کسی بود که به‌صورت جدی و منسجم نهضت ترجمه را

خارجی در ایران مطرح کرد.<sup>۳۷</sup> از جمله آثار او که در این دوره ترجمه شد این‌هاست: گزارش مردم‌گریز<sup>۳۸</sup>، طبیب اجباری<sup>۳۹</sup>، تمثیل عروس و داماد<sup>۴۰</sup> و عروسی جناب میرزا (عروسی اجباری)<sup>۴۱</sup>. آخوندزاده، مولیر و شکسپیر را منصفان عالی فن دراما و مستحق تعظیم می‌دانست.<sup>۴۲</sup> به‌گفته یکی از محققان، آخوندزاده از کم‌دی‌های نوکلاسیک تبعیت می‌کرد و بر تهذیب اخلاقی و عبرت خوانندگان تأکید داشت و در این مسیر پیرو مولیر بوده‌است.<sup>۴۳</sup>

همین تأثیرپذیری از محیط تفلیس و درام نویسان برجسته‌ای مانند مولیر بود که

---

پایه‌گذاری کرد. از جمله آثاری که در دوره او ترجمه شد عبارت بودند از: تاریخ پطر کبیر و شارل دوازدهم اثر ولتر، ترجمه میرزا رضا مهندس‌باشی؛ جهان‌نمای جدید یا جغرافیای کره، ترجمه دبیرالملک فراهانی؛ تاریخ ناپلئون ترجمه میرزا رضا مهندس‌باشی و ... که بیشتر جنبه نظامی و تاریخی داشتند (نک. ژوبر، ۲۳۶؛ آقا‌حسینی، ۷؛ حسینی، ۱۸). ترجمه در عصر ناصری و با تأسیس دارالفنون و دارالترجمه ناصری روندی منظم‌تر و جدی‌تر یافت (نک. اعتمادالسلطنه، ۲۶۰؛ آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۷۸-۳۷۹؛ شیخ نوری، ۱۴۲).

37. Semple, 71; Potter. 89.

۳۸. ظاهراً مترجم این اثر میرزا حبیب اصفهانی بوده‌است که از نویسندگان فارسی روزنامه اختر در استانبول بود. داستان این اثر درباره مردی است به نام آلسست که با اوضاع نابسامان حاکم بر جامعه مبارزه می‌کند. اما از آن‌جایی که در کار خود موفق نیست، سرانجام گوشه‌نشینی را انتخاب می‌کند (نک. Fellows, 27, 52).

۳۹. این اثر مولیر در سال ۱۳۰۶ق/۱۸۸۸م، و به‌نام محمد حسن خان اعتمادالسلطنه به چاپ رسید. داستان این اثر بیان واقعیتی اجتماعی با زبان کم‌دی و طنز است که بر اختلافات زناشویی و مقابله با مردسالاری و جور و ستم بر زنان تمرکز دارد (نک. بکتاش، ۹۶؛ رازی، ۱۲۳).

۴۰. مترجم این اثر (ترجمه به سال ۱۳۰۸ق/۱۸۹۰م انجام شد)، میرزا جعفر قراچه‌داغی، مترجم تمثیلات آخوندزاده، است (نک. آژند، ۲۵؛ جنتی عطایی، ۶۱).

۴۱. مترجم این اثر شاهزاده محمد طاهر میرزاست. محتوای این اثر نیز ماجرای مردی پیر به‌نام آگسانارل را روایت می‌کند که به دنبال ازدواج با دختری جوان و سبکسر به‌نام دوریمین است (نک. آژند، ۱۶؛ ملک‌پور، ۳۸۰/۱؛ برای اطلاعات بیشتر درباره ترجمه‌های آثار مولیر نک. لعل شاطری، ۴۷-۵۱).

۴۲. نک. گوران، ۱۳۶.

۴۳. رادی، ۳۸-۳۹.

شخصیت هنری و روش نویسندگی آخوندزاده را شکل داد.<sup>۴۴</sup> او نقد (کرتیکا/قرتیکا) را مهم‌ترین روش و رویکرد نسبت به اصلاح جامعه می‌دانست و بسیار به آن پای بند بود. در تمثیلات نیز نقد در کانون توجه آخوندزاده قرار دارد. او معتقد است: «به هرچه دست می‌زنی ایجاب می‌کند که از آن انتقاد شود».<sup>۴۵</sup> آخوندزاده این رسالت را برای نویسندگان و شاعران الزامی می‌دانست و به آنان توصیه می‌کرد تا از نظم و نثر بی‌مایه دست بردارند و از سخنان کودکانه و تشبیهات ابلهانه پرهیزند.<sup>۴۶</sup> او فن «کرتیکا» را برای اصلاح ملک و ملت ضروری می‌دانست.<sup>۴۷</sup> او در نامه‌ای به مترجم آثارش میرزا جعفر قراچه‌داغی، قالب درام را برای اصلاح اخلاقی مردم و در نتیجه اصلاح اجتماعی بسیار مفیدتر از موعظه و نصایح در متون اخلاقی و ادبی دانسته است. آخوندزاده نقدی را که در داستان نهفته باشد، از نصایح و مواعظ مؤثرتر می‌داند. او در نقد موعظه و نصیحت و ناکارآمدی آن بحث کرده و اندیشمندان و مردم را به خواندن آثار انتقادی افرادی همچون ولتر<sup>۴۸</sup>، الکساندر دوما<sup>۴۹</sup> و رنان<sup>۵۰</sup> تشویق کرده است.<sup>۵۱</sup>

آخوندزاده در دو زمینه نقد ادبی و نقد اجتماعی فعال بود. او در مؤخره بر دیوان واقف و سایر معاصران در ضمن بحث نظری درباره ادبیات دو شرط عمده شعر را «حسن مضمون» و «حسن الفاظ» دانسته و به این ترتیب معیاری برای نقد آثار ادبی ارائه کرده است. به گفته او

---

۴۴. برخی آخوندزاده را نه تنها پیشرو فن نمایشنامه‌نویسی در ایران، بلکه در آسیا دانسته‌اند: «فتحعلی آخوندزاده پیشرو فن نمایشنامه‌نویسی و داستان‌نویسی اروپایی است در خطه آسیا از عثمانی گرفته تا ژاپن. هر کس در رشته ادبیات جدید غربی گام نهاده، دقیقاً بعد از او بوده است» (آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۳۲).

۴۵. آراین پور، ۲۸۳/۱.

۴۶. نک. پارسی‌نژاد، ۵۳.

۴۷. محمدزاده، ۲۱۲-۲۱۳.

48. Voltaire

49. Alexandre Dumas

50. Renan

۵۱. آخوندزاده، تمثیلات، ۹؛ همو، الفبای جدید و مکتوبات، ۲۰۶، ۲۱۳.

«حسن مضمون عبارت است از حکایت یا شکایت، و حکایت و شکایت نیز باید موافق واقع باشد و در مضمون، امری بیان نگردد که وجود خارجی نداشته باشد... پس هر شعری که مضمونش مخالف این شروط است یعنی برخلاف واقع است و وجود خارجی ندارد شعر نیست... همین شروط تنها در شاهنامه فردوسی و مخزن الاسرار و هفت گنبد نظامی مشاهده می‌شود».<sup>۵۲</sup> در انتهای رساله ایراد بر روضة الصفای ناصری نیز صراحتاً از اهمیت نقد آثار ادبی در پیشرفت ادبیات سخن گفته است: «این قاعده در یورپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج. مثلاً وقتی که شخصی کتابی تصنیف می‌کند، شخصی دیگر در مطالب تصنیفش ایرادات می‌نویسد... این عمل را قریتقا می‌نامند. مصنف به او جواب می‌گوید. بعد از آن شخص ثالث پیدا می‌شود یا جواب مصنف را تصدیق می‌کند یا قول ایرادکننده را مرجح می‌پندارد. نتیجه عمل این است که رفته‌رفته نظم و نثر و انشا و تصنیف در زبان هر طایفه یورپا سلاست به هم می‌رسند و از جمع قصورات به قدر امکان مبرا می‌گردد».<sup>۵۳</sup> آخوندزاده همچنین به درخواست میرزاآقا تبریزی<sup>۵۴</sup>، در نامه‌هایی داستان-های او را نیز مورد نقادی قرار داده است. از تبریزی پنج داستان به نام‌های سرگذشت اشرف‌خان حاکم عربستان<sup>۵۵</sup>، طریقه حکومت زمان‌خان بروجردی<sup>۵۶</sup>، کربلا رفتن شاه‌قلی

۵۲. آخوندزاده، مقالات، ۳۱.

۵۳. همان، ۱۶۰.

۵۴. درباره میرزاآقا تبریزی اطلاعات اندکی موجود است. او خود را در نامه‌ای که به آخوندزاده نوشته، اینگونه معرفی کرده است: «این بنده نامم میرزا آقاست و از اهل تبریز هستم. از طفولیت به آموختن زبان فرانسه و روسیه شوق کردم و زبان فرانسه را به قدری که در نوشتن و ترجمه و تکلم رفع احتیاج شود، تحصیل کرده‌ام و از زبان روسیه نیز قدری بهره دارم. بعد از خدماتی چندین ساله در معلمخانه شاهی و ماموریت در بغداد و اسلامبول و تصاحب چهار قطعه نشان از درجه اول و دویم و سیم معلمخانه و نشان مجیدیه، قریب به هفت سال است که به اذن اولیای دولت، در سفارت دولت فخریه فرانسه مقیم طهران منشی اول هستم» (نک. میرزاآقا تبریزی، ۲۲. میرزاآقا تبریزی را نخستین نمایشنامه‌نویس به زبان فارسی دانسته‌اند. نک. ملک‌پور، ۹۰/۱؛ بکتاش، ۹۶-۹۷).

۵۵. این اثر، انتقادی تند و بی‌پروا از حکومت و دربار است (نک. ملک‌پور، ۱۹۷/۱-۱۹۸؛ آشفته، ۲۶).

۵۶. در این اثر میرزاآقا به‌طور مستقیم حکومت را مورد انتقاد قرار داده و به نمایشنامه مفهومی سیاسی بخشیده است.

میرزا<sup>۵۷</sup>، عاشق شدن آقا هاشم خلخالی<sup>۵۸</sup> و حاجی مرشد کیمیاگر<sup>۵۹</sup> باقی مانده است که در آن‌ها انتقادات تندی از دربار و حکومت و خرافات رایج در جامعه شده است. میرزا آقا تبریزی، آخوندزاده را می ستود و او را استاد خود می دانست.<sup>۶۰</sup> آخوندزاده در نامه نگاری هایی که با میرزا آقا داشت و نقاط قوت و ضعف داستان های او را گوشزد کرد، به روشنی روحیه نقادی خود و به ویژه توانایی اش را در نقد ادبی نمایان ساخت.<sup>۶۱</sup>

گذشته از نقد ادبی، نقد اجتماعی نیز وجهه مهم و اساسی دیگری بود که آخوندزاده مدنظر داشت و در تمثیلات مشخصا این گونه از نقد را اساس کار خود قرار داد. حکایت یوسف شاه را می توان یکی از برجسته ترین انتقادات اجتماعی و سیاسی او در قالب داستان دانست. داستان این اثر که از رخ دادی واقعی در دوره صفویه برگرفته شده است، روح استبدادی حاکم بر جامعه عصر نویسنده، باورهای خرافی غلط، چاپلوسی صاحب منصبان و ناآگاهی مردمان را به باد انتقاد گرفته و در قالب درام و با بیانی طنزآمیز و انتقادی سعی

---

ساختار نمایشنامه نیز ترکیبی از قصه و نمایش است و نسبت به نمایشنامه سرگذشت اشرف خان از لحاظ شخصیت پردازی، خرده های کمتری از آن می توان گرفت (نک. ملک پور، ۲۰۲۱؛ نیز نک. لعل شاطری، ۴۲).

۵۷. این اثر داستان شخصی است که در سفر کربلا برای گرفتن حق خود در کرمانشاه توقف می کند، اما به دنبال دسیسه چینی حاکم شهر، به ناچار برای نجات جان خود شبانه و در پوشش زنانه از شهر می گریزد (نک. اسکویی، ۱۴۲؛ آژند، ۳۳؛ نیز نک. لعل شاطری، همان).

۵۸. در این نمایشنامه از قوانین و مقررات نادرست حاکم بر روابط اجتماعی و ازدواج های نامناسب انتقاد شده است و این که سرمایه برتر، علم و دانش و وقار است، نه ثروت (نک. همانجاها).

۵۹. این اثر به شیوه ای محاوره ای نوشته شده است و شعبده بازی های کیمیاگران و جهل و نادانی مردم را نقد می کند (نک. اسکویی، ۱۴۳؛ آژند، ۳۳؛ نیز نک. لعل شاطری، ۴۳).

۶۰. او در مقدمه چهار نمایشنامه اش اینگونه آورده است: «کتاب مسرت نصاب طیاطر تألیف سرکار ادیب میرزا فتحعلی آخوندزاده که در زبان ترکی و با اسلوب تازه نوشته شده، الفاظ تازه و شیرین و عبارات با معنی و دلنشین دارد که تکرار اینگونه حکایات و تذکار این قسم تصنیفات، مایه ترقی و تربیت ملت است و تکمیل مراتب عبرت و تجربت. لهذا این بنده بی مقدار نیز پیروی و تقلید به این شیوه خجسته نموده با عدم استطاعت و استعداد، کتابی مشتمل بر چهار حکایت در زبان فارسی تصنیف نمود» (نک. میرزا آقا تبریزی، ۲۸۹).

۶۱. نک. مقدمه چهار تیاتر و رساله اخلاقیه.



دارد تا آراء اصلاحی خود را از نگاه یوسف‌شاه بیان کند. نکته مهم دیگر آن‌که این اثر تقریباً هم‌زمان با صدارت میرزا آقاخان نوری نگارش یافته‌است و از آن‌جا که از دوران صدرات نوری به‌نیکی یاد نمی‌شود و شیوه‌کشورداری و منش او که همراه با اصول و روش خرافی و استفاده از منجمان و طالع‌بینان بود، مورد انتقادات جدی است، می‌توان این عامل را نیز در دید انتقادی آخوندزاده در داستان یوسف‌شاه تأثیرگذار دانست.

### نگاهی به داستان یوسف‌شاه

داستان یوسف‌شاه یا ستارگان فریب‌خورده را برخی جزو داستان‌های جذاب و شگفت آخوندزاده قلمداد کرده و آن را مبتنی بر نقد اوضاع نابسامان قاجار به‌حساب آورده‌اند.<sup>۶۲</sup> اصل داستان برداشتی است آزاد از رخ‌دادی که در سال هفتم سلطنت شاه‌عباس اول صفوی (حک ۹۸۵-۱۰۳۸هـ) به وقوع پیوسته بود. این ماجرا در کتاب تاریخ عالم‌آرای عباسی نوشته اسکندر بیگ ترکمان آمده‌است. بر این اساس «استاد یوسفی ترکش‌دوز»، مرید درویشی به نام خسرو، که به الحاد اشتهار یافته بود،<sup>۶۳</sup> برای رفع نحوست از سلطنت شاه‌عباس اول و به صلاح‌دید منجمان درباری، به‌مدت سه روز به جای شاه نشست و پس از آن نیز به زیر کشیده شد.<sup>۶۴</sup> روایت آخوندزاده از این رخ‌داد در قالب داستان یوسف‌شاه کاملاً متفاوت با اصل داستان است و او به‌شکلی هوشمندانه و با هدف انتقاد از اوضاع اجتماعی و سیاسی دوره خود، خوانشی دیگر از شخصیت‌ها ارائه کرده و یوسف را مردی اصلاح‌طلب و

۶۲. نک. صفی‌نیا، ۴؛ هادی، ۱.

۶۳. «از وقایع این سال، قتل درویش خسرو قزوینی و چند نفر از مریدان اوست که به الحاد اشتهار یافته بودند... درویش خسرو از مردم فرومایه درب کوشک قزوین و اجدادش، شاغل به چاه‌خویی و قمشی بوده‌اند. مشارالیه ترک صنعت پدران کرده بکسوت قلندری و درویشی درآمد... به قزوین آمده در گوشه مسجدی رحل اقامت انداخت جمعی درویشان گرد او می‌گرفتند... جمعی از درویشان که در تکیه او راه داشتند خصوصاً استاد یوسفی ترکش‌دوز و درویش کوچک قلندر دعوی‌های بزرگ کرده سخنان بلند می‌گفتند...» (نک. اسکندر بیگ ترکمان، ۴۷۳/۱-۴۷۴).

۶۴. نک. همو، ۴۷۴/۱.

درباریان را عده‌ای چاپلوس و مجیزگوی شاه و خود شاه را فردی بسیار مستبد و خودرأی تصویر کرده‌است. به گفته آدمیت «هدفش (آخوندزاده) انتقاد تند از نظام حکومت مطلقه (استبدادی) و وضع دربار دولت استبدادی است. به علاوه اعتقادهای موهوم و سعد و نحس کواکب را تخطئه می‌کند و ریاکاری ملایان مردم‌فریب را نمایان می‌سازد. نویسنده احوال رمان خود را در ذهن دارد و چنان‌که در نامه‌های او آمده، برای این‌که دم به تله نهد و درعین حال هشیارانه حرف‌هایش را هم بزند، زمان وقوع آن را به گذشته می‌برد. در این کار بسیار ماهر است و همه جوانب قصه را می‌سنجد».<sup>۶۵</sup> کاراکتر<sup>۶۶</sup> های این داستان این‌هاست: شاه عباس (نماد سلطنت استبدادی)، سلمی خاتون (سوگلی شاه)، آغامبارک خواجه‌باشی، میرزا صدرالدین منجم‌باشی (نماد خرافه‌پرستی دربار)، میرزا محسن وزیر، زمان‌خان سردار، میرزا یحیی مستوفی، آخوند صمد ملاباشی، مولانا جمال‌الدین استاد منجم‌باشی و یوسف سراج.<sup>۶۷</sup>

### صورت‌بندی انتقادات آخوندزاده از اجتماع عهد ناصری و دربار در داستان یوسف‌شاه

الف. شاه عباس نماد سلطنت استبدادی. روند کلی داستان یوسف‌شاه، حقایقی سیاسی و اجتماعی را بیان می‌کند که شواهد و مدارک تاریخی نیز مؤید آن‌هاست. این‌که آخوندزاده در لفافه و به شکل غیرمستقیم به انتقادات سیاسی و اجتماعی روی آورده نیز قابل درک است. استبداد در ایران عهد ناصری و قدرت مطلقه شاه برنمی‌تافت که چنین انتقاداتی آشکارا صورت گیرد و از همین رو زمان انتقادات در داستان ظاهراً به دوره شاه عباس اول صفوی مربوط است. آخوندزاده هم برای آن‌که به خیال‌پردازی درباره کاراکترهای داستان

۶۵. نک. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۴۹.

66. character

۶۷. برای تحلیلی کلی از شخصیت‌های داستان یوسف‌شاه نک. رجیلو، ۲۰۷-۲۰۸.

یوسف‌شاه متهم نشود و هم به این دلیل که خود را از اتهامات و دسیسه‌ها مبرا کند، در دو جا تأکید کرده که اولاً داستان واقعی است و ثانیاً زمان این داستان دوره شاه عباس اول صفوی است.<sup>۶۸</sup>

شاه عباس در داستان یوسف‌شاه نماد سلطنت استبدادی و شاه مستبد است. آخوندزاده می‌کوشد تا در روایت خود، به‌وضوح خوی استبدادی شاه و نیز تمایل او به قدرت و حکومت فردی را نشان دهد. شاه زمانی که خبر منجم‌باشی را مبنی بر تأثیر منفی و نحس کواکب شنید «فی الفور رنگش پرید، طوری خود را باخت که گویا بیهوش شده‌است».<sup>۶۹</sup> در ادامه شاه دستور برگزاری «مجلس خاص» برای مشورت درباره موضوع نحس کواکب را می‌دهد. برگزاری مجلس مشورتی و اداره حکومت به شکل شورا از جمله نکاتی بود که اصلاح‌طلبان و روشنفکران عهد مشروطه توجه ویژه‌ای به آن داشتند.<sup>۷۰</sup> در این‌جا نیز آخوندزاده ضمن اشاره به مجلس مشورتی، البته به‌شکلی ظریف مجلس مشورتی‌ای را که

---

۶۸. آخوندزاده در ابتدای نمایشنامه آورده‌است: «حکایت یوسف‌شاه سراج و فریفتن اهل قزوین ستارگان آسمانی را کیفیت قضیه عجیب؛ در اوایل سلطنت صفویه هنگامی که محمدشاه صفوی به جبهه وقوع بعضی حوادث سلطنت را به پسر خود شاه عباس اول تسلیم نموده بود سال هفتم جلوس شاه عباس، در قزوین پایتخت سلاطین مزبوره واقع می‌شود» (آخوندزاده، تمثیلات، ۴۱۱). در جایی دیگر نیز آورده‌است: «ممکن است خوانندگان، این گزارش را افسانه بدانند و در وقوع آن شبهه بهم رسانیده، حمل بر کذب نمایند. در این صورت من از آن‌ها متوقعم که در تاریخ عالم‌آرا به وقایع صادره سال هفتمین جلوس شاه عباس ملاحظه فرمایند» (نک. همان، ۴۲۵).

۶۹. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۱۳.

۷۰. به‌گفته آدمیت: «(آخوندزاده) تغییر سلطنت مطلقه استبدادی را به سلطنت معتدله یا سلطنت قونسی توتسی و یا به تلفظ دیگران کونستیتوسیون لازم شمرده‌است. هر سه اصطلاح را به معنی نظام مشروطیت به کار برده‌است... تصور او از نظام مشروطیت، حکومتی است که بر پایه قانون اساسی عرفی موضوعه عقلی انسانی بنا شده‌باشد» (نک. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۴۵). میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله نیز سه رکن اساسی برای دولت قائل بود: ۱. شاه که در بالاترین جایگاه و منشا همه اقتدارات است. ۲. مجلس وزراء که اختیار اجرای قانون و اداره امور کشور به آن تفویض شده‌است. ۳. مجلس تنظیمات که وظیفه وضع و تنظیم به آن تفویض شده‌است (نک. اصیل، ۹۰. برای نظرات برخی دیگر از علما و روشنفکران در این باب نک. رجیلو، ۳۷۶، ۴۲۳، ۴۸۷، ۴۸۸، ۵۳۷).

صرفاً به خواست شاه تشکیل شود، مورد نقد قرار داده است. در این تعبیر، یعنی «تشکیل مجلس خاص» به گفته رجبلو «چند نکته نهفته است: ۱. مشورت شاه با اطرافیان در مواقع خاص بروز می‌کرد؛ ۲. نقش مجلس مشورتی بیشتر مصلحت‌اندیشی موضوع بود نه تصویب مطلب تازه؛ ۳. مجلس جنبه خاص داشت، نه عام؛ ۴. تشکیل مجلس مشورتی منوط به نظر شاه و اجازه او بود؛ ۵. حیطة کنکاش موضوع مجلس مشورتی را شاه تعیین می‌کرد».<sup>۷۱</sup>

آخوندزاده شاه را فردی خشمگین وصف کرده است که بدون تحقیق و تفحص و صرفاً به سبب سعایت یکی از درباریان، یعنی ملاباشی، حکم به قتل منجم‌باشی می‌دهد و فقط با پادرمیانی و چاپلوسی سردار زمان‌خان از سر تقصیر منجم‌باشی درمی‌گذرد.<sup>۷۲</sup> در خوانش سنتی از مفهوم شاه در تاریخ ایران، او فقط در برابر خدا مسؤول بود نه در برابر خلق. بدیهی است که در چنین مقامی شاه باید منشأ و سرچشمه‌داری و مقام و قدرت اجتماعی باشد و این‌ها را از هرکه می‌خواهد بگیرد و به هرکه می‌خواهد بدهد. به دیگر سخن «حرف او قانون است و قانون حرف اوست».<sup>۷۳</sup> تقابل با پادشاه در حکم محاربه با خداوند انگاشته و باعث می‌شد تا کارها مختل گردد.<sup>۷۴</sup> در این انگاره، مردم به مثابه رعیت پادشاه و پادشاه نیز چوپان آنان بود.<sup>۷۵</sup> آخوندزاده در داستان یوسف‌شاه نیز سعی کرده است تا این انگاره از شاه را به-تصویر بکشد. نحوه سخن‌گفتن صاحب‌منصبان عالی‌رتبه با شاه و تعبیری که آنان برای شاه

۷۱. رجبلو، ۲۳۲.

۷۲. نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۱۷-۴۲۱.

۷۳. کاتوزیان، ۸۹.

۷۴. نک. دنبلی، ۳۱۳، ۲۰۳؛ اعتضادالسلطنه، ۴۲۴؛ زرگری‌نژاد، سیاست‌نامه‌های قاجاری، ۱/۱۸۵.

۷۵. برای چگونگی شکل‌گیری این انگاره در تاریخ ایران نک. ذیلابی، ۱۵۹/۲۰. به گفته یکی از محققان: «این طرز تلقی در ارتباط میان حاکمان و رعایا و تعریف این دو مفهوم بیانگر رابطه‌ای یک طرفه و تقویت موضوع حاکم-محکوم است و امنیت اجتماعی در این راستا تعریفی اساساً یک‌سویه و شاه‌مدار پیدا کرده، هر گونه که شاه در رابطه با رعایا عمل نماید، عین عدالت است» (نک. احمدزاده، ۳).

به کار می‌برند، همه نشان‌دهنده قدرت مطلق پادشاه است.<sup>۷۶</sup> این که به زعم آخوندزاده شاه مستبد حفظ کیان سلطنت و موجودیت خود را از همه چیز مهم‌تر می‌دانست، در بخشی از داستان یوسف‌شاه به وضوح انعکاس یافته است؛ آن‌جا که یوسف را برای جانشینی موقت شاه و رفع نحوست کواکب انتخاب کردند، شاه با خوشحالی گفت: «به هلاک او راضی‌ام، فردا این تدبیر تمام و کمال مجری خواهد شد».<sup>۷۷</sup>

**ب. نقد خرافات و خرافه‌پرستی.** از انتقادات جدی‌ای که آخوندزاده در داستان یوسف‌شاه/ستارگان فریب‌خورده مطرح کرده، نقد خرافات و خرافه‌پرستی است. این نقد یکی از شالوده‌ها و پایه‌های اصلی داستان است. این که آخوندزاده نام «ستارگان فریب‌خورده» را برای داستانش انتخاب کرده، طعنه‌ای نقادانه و تند است به باورهای خرافه رایج در عهد قاجاریه. نماد خرافه‌گرایی در داستان، منجم‌باشی است که با طرح این که نحوست کواکب خطری برای شاه ایجاد خواهد کرد، شروع داستان را رقم می‌زند. مهم‌تر از آن این که همه با این خرافه‌گرایی هم‌نوایند. این نکته در اجتماع عهد ناصری و به‌طور کلی در دوره قاجاریه رایج بود. گرایش به خرافات عمومی و گسترده بود و بهره‌گیری از انواع طلسمات و تعویذها و حتی توسل به انواع جادو و جنبل، از اصلی‌ترین و مهم‌ترین مظاهر و نمودهای این تمایل بود. نمونه‌های فراوانی از این گونه خرافات را در زندگی روزمره مردم به‌ویژه در میان زنان می‌توان مشاهده کرد.<sup>۷۸</sup>

آخوندزاده در جایی از نمایش یوسف‌شاه را مردی عاقل وصف کرده که به تأثیر کواکب اعتقادی نداشته است؛ همین نکته در دیدگاه آخوندزاده درباره «پادشاه مطلقه منظم» جایگاه

---

۷۶. نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۱۴-۴۲۰ که نطق‌های صاحب‌منصبان برای رفع نحوست کواکب و نمونه‌هایی از تعبیر آن‌ها درباره شاه را مانند: قبله عالم، جناب اقدس باری وجود، تصدق شوم و ... آورده است.

۷۷. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۲۵.

۷۸. برای نمونه‌هایی از این خرافات نک. موسی‌پور بشلی، ۲۱۳ به بعد؛ رحمانیان و حاتمی، ۲۷-۴۷.

ویژه‌ای یافته‌است.<sup>۷۹</sup> براساس این دیدگاه، زمانی که یوسف‌شاه قدرت را به دست گرفت، منصب منجم‌باشی‌گری را که باعث خرافه‌گرایی بود و «جز ضرر برای دولت و ملت منفعتی» نداشت، ملغی اعلام کرد.<sup>۸۰</sup> همچنین او در پایان نمایش با شیوه‌ای طنز، ستارگان و کواکب را فریب‌خوردگانی می‌داند که تشخیص نداده‌اند به جای شاه عباس، شخصی دیگر حکومت می‌کرده و او را هلاک کرده‌اند: «تعجب دارم از حماقت این کواکب که فریب اهل ایران را خوردند و ندانستند که یوسف سراج، شاه ایران نبود. ایرانی او را پادشاه مصنوعی نموده، حيله کرده بودند. همچو سادگی و گول خوردن خیلی عجب بود، کواکب به اهل ایران تائیده شدند و شاه عباس را کنار گذاردند و یوسف سراج بیچاره بی‌تقصیر را بدبخت کردند...».<sup>۸۱</sup> از همین روست که آخوندزاده در تحلیل خود از عقب‌ماندگی ایران، مهم‌ترین عوامل را استبداد مطلقه در حکومت، فقدان قانون در جامعه، استبداد و تحجر مذهبی، آداب و رسوم و عقاید غلط و خرافی و فقدان علوم در جامعه می‌داند.<sup>۸۲</sup> به نظر می‌رسد آخوندزاده برای رهایی مردم از خرافه‌پرستی و شکل‌گیری اندیشه اصلاحات، وجود دانش را مهم و اساسی می‌دانست.<sup>۸۳</sup>

۷۹. به‌گفته آخوندزاده: «یوسف‌شاه، مرد عاقل و از کواکب هرگز ترس و واهمه نداشت، مگر این ترقی غیرمتعارف، وحشت و خوفی بر قلب او انداخته بود. با وجود این قبیل جماعت، از سلطنت کناره گرفتن را به هیچ وجه چاره ندید، ناچار به اجرای امور سلطنت تن در داد، اقدام بکار پادشاهی کرد» (آخوندزاده، تمثیلات، ۴۳۷).

۸۰. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۱.

۸۱. همان، ۴۵۴. آخوندزاده در ادامه آورده‌است: «اما برای کواکب هم جای مذمت نیست. کواکب را با شخص شاه عباس عداوتی نبوده، به آن‌ها لازم افتاده بود که پانزده روز از عید نوروز گذشته، از تخت سلطنت ایران شخصی را پائین آورده بدبخت کنند، در آن وقت در سر تخت سلطنت ایران یوسف سراج نشسته بود، بنابر آن کواکب او را پایین انداخته بدبخت کردند. هرگز به خیال کواکب خطور نمی‌کرد که اهل ایران آن‌ها را نقش زده، خواهند تابید و عوض پادشاه حقیقی، پادشاه مصنوعی به زیر صدمه آن‌ها خواهند انداخت» (نک. همانجا).

۸۲. آجدانی، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، ۱۷۲.

۸۳. به‌گفته او: «به علت این که هرگونه تنظیمات و قوانین مبنی بر علم است، مادامی که مردم کلا ذکور و اناثا مثل طایفه مملکت پروس و آمریکا و سایر ممالک یورپا صاحب علم نشوند، تنظیمات و قوانینی را نخواهند فهمید و به

ج. انتقاد از دین و علما. آخوندزاده در میان روشنفکران عهد مشروطه به‌عنوان منتقد جدی دین و علما مطرح بود. گرچه این انتقادات تند او از دین اسلام و علما باعث شد تا آثارش در میان توده‌های مردم و علمای اسلام مورد قبول واقع نشود<sup>۸۴</sup> و برخی او را سکولاریستی تمام‌عیار بدانند،<sup>۸۵</sup> آخوندزاده بی‌پروا نظرات خود را در این باب ابراز می‌کرد. در داستان یوسف‌شاه نیز ملاباشی یکی از شخصیت‌های محوری است و آخوندزاده در زمانی که شاه از صاحب‌منصبان برای رفع نحوست کواکب نظرخواهی می‌کند، از زبان ملاباشی سخنانی گفته‌است که به‌وضوح نشان‌دهنده دیدگاه انتقادی‌اش نسبت به علماست. آخوندزاده ملاباشی را مردی دسیسه‌باز و توطئه‌چین توصیف کرده و از زبان ملاباشی چنین آورده‌است: «... اما این اوقات که وجود قبله عالم از تأثیر کواکب در محل خطر است، دل من از غصه مثل ماهی در میان تابه بریان می‌شود و به عقل قاصر همچو می‌رسد که خود آن ملعون منجم‌باشی زیادتر از ما چاره این کار را بداند، به قبله عالم خیانت کرده‌است؛ تأثیر کواکب را بروز داده‌است، علاج دفع آن را اظهار نکرده‌است...»<sup>۸۶</sup>. در داستان یوسف‌شاه، فقط ملاباشی به‌عنوان فردی سخن‌چین و دسیسه‌باز مطرح می‌شود و این خود به‌روشنی نگاه منفی و انتقادی آخوندزاده را نسبت به دین اسلام و علما نشان می‌دهد. آخوندزاده در تمثیلات در نقد دین اسلام تا آن‌جا پیش می‌رود که حتی وجود خداوند و پیامبر را نیز انکار می‌کند و وجود امام غایب را زیر سؤال می‌برد.<sup>۸۷</sup> همین ملاباشی است که یوسف سراج را

قبول و اجرای آن‌ها استعداد نخواهند داشت» (نک. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ۳۲۹).

۸۴. نک. شهرام‌نیا، ۱۴۵.

۸۵. حائری، ۲۶.

۸۶. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۱۸.

۸۷. نک. آخوندزاده، مکتوبات، ۷۰، ۷۷-۷۸. به‌گفته آخوندزاده: «هزار و دویست سال (منظور از زمان ظهور اسلام تا زمان آخوندزاده) ما با دین و مذهب و با اعتقاد و ایمان زندگی کرده‌ایم. آنا فانا حالت ما بدتر شده‌است، آنا فانا به مصایب و بلیات لا تُعَدُّ و لا تُحْصی گرفتار گشته‌ایم. یک چند نیز برای امتحان، بی‌دین و بی‌مذهب و بی‌ایمان، با معرفت و فیلسوفیت تعیش بکنیم، تا ببینیم که حالت ما بدتر می‌شود یا بهتر» (نک. آخوندزاده، مکتوبات، ۲۱۱).

به‌عنوان فرد واجب‌القتل که باید به جای شاه کشته شود، معرفی می‌کند. دلایل ملاباشی برای واجب‌القتل بودن یوسف سراج نیز جالب و قابل تأمل است و تقریباً همه آن مواردی را که آخوندزاده به‌عنوان انتقاد از اوضاع سیاسی و اجتماعی عهد ناصری بیان کرده در بر می‌گیرد: ۱. از اجامر و اوباش مرید آورده؛ ۲. به ضرب و ذم علمای کرام و خدام شریعت زبان گشوده؛ ۳. علمای کرام را به مردمان، عوام‌فریب جلوه می‌دهد؛<sup>۸۸</sup> ۴. اجتهاد را لازم نمی‌داند؛<sup>۸۹</sup> ۵. خمس و مال امام دادن را خلاف می‌داند؛<sup>۹۰</sup> ۶. برخلاف نظر علما، بقا بر مجتهد متوفی را صحیح دانسته و نفی آن از سوی علما را معلول نفع‌پرستی آنان می‌داند؛ ۷. از کدخدا گرفته تا پادشاه، همه ارباب منصب را اهل ظلمه و قطاع‌الطریق می‌داند؛ ۸. ارباب مناصب را واجد منفعتی برای ملک و ملت نمی‌داند؛ ۹. معتقد است حاکمان بر پایه هوای نفس، خلق بیچاره را جریمه، مؤاخذه و معاقب می‌نمایند؛ ۱۰. معتقد است که حاکمان هرگز به قانون و قاعده‌ای مستمسک نیستند؛ ۱۱. به مذهب تناسخ‌گرایان است.<sup>۹۱</sup> «در این جملات، آخوندزاده نشان می‌دهد به نظر ملاباشی هر کسی که نافی علما و شاه و درباریان

۸۸. به‌گفته آخوندزاده: «ملایان نادان و استاد مفت‌خوری هستند» (نک. آخوندزاده، مکتوبات سیاسی و ملحقات آن، ۸۹-۹۰). نیز در جایی دیگر آورده‌است «(ملایان) با شال و عمامه سبز و آبی جلوی مردم را گرفته، می‌گویند من به همیزچینی نمی‌روم، آب نمی‌آورم، زمین نمی‌کارم، کشت نمی‌دروم، مفت می‌خورم و ول ول گردم، من از اولاد آن اجدادی هستم که تو را به این روز و به این ذلت انداخته‌اند. به پادشاه مالیات بده، به فقرا فطره و زکات بذل کن، قربانی کش صد تومان، به حج رو و عرب‌های گرسنه را سیر نما و پنج یک مداخل خود را نیز به من بده» (نک. همان، ۴۲-۴۳).

۸۹. آخوندزاده تقلید و اجتهاد در اسلام را نفی کرده، آن‌ها را عامل عقب‌ماندگی ملت می‌داند. به‌گفته او: «ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم، تقلید خانه ما را خراب کرده‌است، حالا در این صدد هستیم که قلاده تقلید را از گردن خودمان دور انداخته، از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاده و آزاده‌خیال بشویم» (نک. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ۱۳۱).

۹۰. به‌گفته آخوندزاده: «دیگر من با عرق پیشانی پنج تومان پول کسب کرده‌ام، شریعت چرا حکم می‌کند که پنج‌یک آن را به مفت‌خواران بدهم...» (نک. آخوندزاده، مقالات فارسی، ۹۰ به بعد).

۹۱. برای این موارد ۱۱ گانه نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۲۳-۴۲۴.



باشد، واجب‌القتل است. از این جملات که از زبان ملاباشی، نماد مذهب، ادا می‌شود درمی‌یابیم سیاست نیز منافع خود را در تبعیت از چنین مذهبی می‌بیند؛ زیرا در همین داستان، شاه بلافاصله واجب‌القتلی یوسف سراج را تأیید می‌کند.<sup>۹۲</sup>

همین نگاه انتقادی آخوندزاده بود که باعث شد او روند داستان را به گونه‌ای ترتیب دهد که زمانی که یوسف‌شاه بر تخت نشست، ملاباشی جزو اولین کسانی باشد که توسط او معزول و به زندان انداخته شد.<sup>۹۳</sup> در اصلاحاتی که یوسف‌شاه مدنظر قرار داد نیز، اصلاحاتی که به دین و علما مربوط بود از جایگاه مهم و اساسی برخوردار شد. بر همین اساس در این داستان، یوسف‌شاه مقرر کرد که «در ولایت‌ها هر بی‌سروپا خودسرانه خود را به سلک علما داخل نکند»<sup>۹۴</sup> و صنف علما در هرجا، زیاده بر مقدار کفایت حاجت خلق، دخیل عمل نشوند.<sup>۹۵</sup> برای همه علما به اندازه گذران زندگی مواجب در نظر گرفت و امر

۹۲. رجبلو، ۲۲۷.

۹۳. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۳۷-۴۳۸. «(یوسف‌شاه) ابتدا اسدبیک فراش‌باشی را احضار نموده، فرمود: که الان دوازده نفر فراش همراه خود برمی‌داری می‌روی، آخوند صمد ملاباشی، و زمان خان سردار و میرزا محسن وزیر و میرزا یحیی مستوفی و میرزا صدرالدین منجم‌باشی و مولانا جمال‌الدین را گرفته، می‌بری به زندان ارک می‌اندازی برمی‌گردی...» (نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۳۷-۴۳۸).

۹۴. در کنار مقامات دینی رسمی، چون شیخ‌الاسلام، صدر، امام جمعه و پیش‌نماز مساجد بزرگ و کوچک، انبوهی از ملایان محلی نیز بودند که با مردم عوام سروکار داشتند. وظایف و کارهای آن‌ها مانند آموزش‌های دینی اولیه در مکتب‌خانه و مساجد، اجرای عقد ازدواج و صیغه طلاق، استخاره گرفتن برای مردم، اجرای نماز میت و آداب کفن و دفن، دعانویسی و...، تولید بقاع مذهبی کوچک و دورافتاده، روضه‌خوانی و مداحی و... باعث می‌شد که عوام کار ملایی را پرمفعت بدانند. به همین دلیل، بسیاری از علمای بزرگ، از این که بسیاری از طلبه‌ها به انگیزه‌های مالی و درآمدی به کسوت طلبگی درمی‌آمدند، انتقاد می‌کردند (برای اطلاعات بیشتر نک. موسی‌پور بشلی، ۱۲۵-۱۲۶). آفانجفی قوچانی از عوام طمع‌کاری که به طمع منافع لایس ملایی وارد این کسوت شدند و «این لباس شریف را موهون و طلاب {واقعی} را از درس و بحث دلسرد» کردند، به شدت انتقاد کرده است (نک. آقا نجفی قوچانی، ۶۶۶-۶۶۸).

۹۵. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۳.

قضا را از آنان سلب و به «صلحای ارباب مناصب واگذار کرد» تا «ملت از بابت مرافعه خود را محتاج علما نپندارند».<sup>۹۶</sup> همچنین مقرر کرد که مردم «خمس و مال امام را ندهند تا اولاد رسول(ع) از ذلت سؤال آزادی یابند، مثل سایر مردم به کسب خود وجه معیشت تحصیل کنند».<sup>۹۷</sup>

بر همین مبناست که آدمیت آخوندزاده را «نماینده فلسفه سیاست عقلی عرفی و تفکیک مطلق سیاست از شریعت می‌داند».<sup>۹۸</sup> آخوندزاده در نامه‌ای انتقادی بر رساله یک کلمه میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تلاش او را برای آشتی شریعت و حکومت نقد کرد و آن دورا از اساس و پایه با یکدیگر متفاوت ارزیابی کرد و چاره کار را در جدایی دین از سیاست دانست.<sup>۹۹</sup>

د. انتقاد از ناآگاهی سیاسی و اجتماعی مردم. اشاره آخوندزاده به مردم و نقش آن‌ها در داستان یوسف‌شاه/ ستارگان فریب‌خورده در یک جای داستان برجسته می‌شود؛ همان‌جا نیز تعیین‌کننده و مهم است، چه باعث شروع مخالفت و شورش برضد یوسف‌شاه می‌گردد. از طرف دیگر یکی از بخش‌های داستان که آخوندزاده انتقادی درضمن آن، انتقاد جدی و قابل توجه به ناآگاهی و بی‌اطلاعی مردم از اوضاع سیاسی و اجتماعی دارد، همین-جاست؛ هنوز یک هفته از برتخت نشستن یوسف‌شاه نگذشته بود که «هر روز از حسنات اعمال و عدالت اطوار او انواع و اقسام علامت خیریه به مردم ظاهر می‌شد. برای ایران ایام فیروزی و انبساط و اوان سعادت و اقبال رو داد. لیکن چه فایده؟ بنی نوع بشر در هیچ وقت به روز خوب دوام نمی‌کند. مگر پدرمان آدم و مادرمان حوا را در بهشت چه کم و کسری بود

۹۶. همان، ۴۴۴.

۹۷. همانجا.

۹۸. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۱۰۹.

۹۹. نک. همان، ۱۶۵، ۱۵۸، ۱۶۱.

که باز خلاف امر خدا را کردند و از بهشت رانده شدند؟ انسان همین است».<sup>۱۰۰</sup> لحن آخوندزاده در این بخش علاوه بر انتقادی بودن، همراه با حسرت است. این حسرت از آن رو بود که یکی از اصول اساسی و پایه‌های تفکر انتقادی آخوندزاده، اصلاح و تربیت مردم و آگاهی بخشیدن به آن‌ها در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بود. آخوندزاده بر آگاهی مردم تأکید داشت و همین آگاهی نداشتن را بنیاد فقر و سیه‌روزی مردمان می‌دانست.<sup>۱۰۱</sup> او معتقد بود که مسؤولیت ستمی که به مردم می‌شود، برعهده خود آنان است. به همین دلیل ضرورت قیام مردم برضد حکومت‌های استبدادی را نه فقط به‌عنوان تکلیف، بلکه به‌عنوان حق اجتماعی مردم، به رسمیت شناخت و بر آن تأکید کرد.<sup>۱۰۲</sup> آخوندزاده به آموزش همگانی معتقد بود و آن را عاملی مهم برای مدرن‌سازی می‌دانست. بر این اساس از کسانی که سوادآموزی را به شهرنشینان منحصر و روستاییان را از آن محروم می‌کردند، به شدت انتقاد می‌کرد.<sup>۱۰۳</sup> آخوندزاده نقش ناآگاهی مردم را در گسترش استبداد بسیار مهم می‌داند.<sup>۱۰۴</sup> او تربیت ملت را مهم‌تر از قانون و قانون را در گرو آن می‌دید.<sup>۱۰۵</sup> بر این اساس زمانی که مردم

۱۰۰. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۷.

۱۰۱. گوران، ۶۱.

۱۰۲. آجدانی، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، ۶۲. به‌گفته آخوندزاده: «در گذشته پیامبران، فیلسوفان و شاعران از ستمکاران درخواست می‌کردند که دست از ستم بردارند، ولی نواندیشانی چون ولتر، روسو، مونتسکیو و میرابو به دست آوردند که ستمکار نباید مورد درخواست قرار گیرد، بلکه باید ستمکش را تشویق کرد که برخیزد و به ستم ستمگر پایان بخشد» (نک. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ۲۱۶-۲۱۷).

۱۰۳. به‌گفته آخوندزاده: «این نمی‌شود که مردم ده‌نشین، بمانند و تنها اهل شهر علم بیاموزند. باید عامه مردم مانند ملت پروس و ینگی دنیا، زن و مرد، از علم بهره یاب گردند تا نفع آن عام باشد» (نک. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۸۱).

۱۰۴. «مردم از تأثیر ظلم و دیسپوت و از ترویج عقاید پوچ مذهب، هرگز قابلیت ادراک این معنی را ندارند که این وجودها (شاهزادگان و امرا) در بشریت با ایشان مساوی و از علم و فضل مثل ایشان محروم و از جهت اخلاق نیز به مراتب از خود ایشان پست‌ترند» (نک. آخوندزاده، مکتوبات، ۵۳).

۱۰۵. آخوندزاده، مکتوبات، ۴۰.

به سبب ناآگاهی و نبودن تربیت سیاسی و اجتماعی از یوسف شاه روی گرداندند، زمینه شورش بر او توسط صاحب منصبان درباری مهیا شد و این بخش مهم داستان یوسف شاه است. لحن آخوندزاده در این بخش از داستان با طنز تلخی همراه است: «اهل قزوین که هر روز شقه های آدم را در دروازه قلعه آویزان ندیدند، و در میدان شاه آدم کشتن، دار کشیدن، چشم درآوردن، و گوش و دماغ بریدن میرغضب را تماشا نمودند، این کیفیت بر آن ها خیلی غریب آمده، اول گفتند: پیدا است که این پادشاه تازه بسیار رحیم دل و بردبار است. بعد به حلم و رحم او بحث ها وارد کردند و این حرکت را به سستی رأی و ضعف نفس او حمل نمودند. علاوه بر آن باز هزار گونه عیوب از برای یوسف شاه پیدا کردند. مختصر کلام، در تحت امر این قسم پادشاه صاحب رحم زندگانی کردن در نهایت درجه ملال افزا مشاهده افتاد. امنای معزول این نیت مردم را استنباط کردند، غنیمت دانسته، فرصت فوت نکردند به خیال شورش و طغیان افتادند و به زودی در قزوین شورش عظیم برپا شد».<sup>۱۰۶</sup> این بخش از داستان حاوی دو نکته مهم است: اول آن که در نظر آخوندزاده، نقش مردم در عزل و قتل یوسف شاه بسیار مهم و انکارناپذیر است و تا زمانی که صاحب منصبان معزول از نارضایی مردم اطمینان حاصل نکرده بودند، دست به اقدامی برضد یوسف شاه نزدند؛ دوم آن که ناآشنایی مردم با شیوه حکمرانی عادلانه باعث تشویش خاطر آن ها و در نتیجه سوءظن آنان به یوسف شاه گردید که این خود، بنابر نظرات آخوندزاده، ناشی از ناآگاهی مردم از امور سیاسی و اجتماعی اجتماع بوده است. در ادامه داستان نیز میرآخور معزول از میرزا حبیب خزانة دار درباره نظر مردم در باب یوسف شاه سؤال می کند، پاسخ میرزا حبیب نیز جالب توجه است: «مردم پادشاه تازه را خوش ندارند، اوقاتشان تلخ است. سست رأی و بیکاره اش پنداشته اند».<sup>۱۰۷</sup> در پایان داستان، مترجم تمثیلات از ترکی به فارسی، محمد جعفر قراچه داغی، نیز بر نقش مهم مردم در اصلاح امور تأکید کرده و نوشته است: «... در صورتی که

۱۰۶. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۷-۴۴۸.

۱۰۷. همان، ۴۴۸.

افراد انسان فردا فردا اسباب تقدیرات خدایی بوده باشد، مسلماً هیئت مجتمعه آن، صاحب هر گونه اراده و قابل انجام هر نوع امور معظمه خواهد بود. اجتماع نفوس و اتفاق قلوب برای هر گونه اراده در هر ایامی که تشکیل پذیرفته، متحد شده است».<sup>۱۰۸</sup>

ه. حکمرانی یوسف‌شاه به مثابه سلطنت مطلقه منظم.<sup>۱۰۹</sup> گرچه آخوندزاده باحکومت پارلمانی که در غرب رایج بوده، آشنایی کامل داشت، آن‌چه برای اصلاح جامعه و حکومت پیشنهاد کرده، «سلطنت مطلقه منظم» است؛ از این‌رو در داستان ستارگان فریب‌خورده، یوسف‌شاه چون به حکومت رسید، شکل حکومت تغییر نکرد و فقط از اختیارات حاکم برای انتظام بخشیدن به امور و سامان دادن به ولایات استفاده شد. انتقاداتی هم که آخوندزاده به شاه و سلطنت استبدادی وارد می‌کند، نشان از دیدگاه او نسبت به سلطنت و حکومت و تغییر آن به سلطنت مطلقه منظم دارد.<sup>۱۱۰</sup> نخستین کارهایی که یوسف‌شاه هنگام

۱۰۸. همان، ۴۵۵.

۱۰۹. دو اصطلاح سلطنت مطلقه غیر منظم و منظم توسط روشنفکران دوران مشروطه مطرح شد و میرزا ملکم‌خان اولین شخصی بود که به آن پرداخت. در سلطنت مطلقه غیر منظم، شاه وضع قانون و اجرای آن را به‌طور کامل در دست دارد و حکومت استبدادی است، اما در سلطنت مطلقه منظم به‌نوعی قانون حکم‌فرما بود و با آن‌که در این نوع حکومت نیز وضع و اجرای قانون بدون صلاحدید و فرمان شاه ممکن نبود، نهادهای دیگری مانند مجلس وزراء او را در وضع و اجرای قانون یاری می‌رسانند (برای اطلاعات بیشتر نک. راسخ و بخشی‌زاده، ۳۹-۵۷).

۱۱۰. آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله در انتقادات تند شاه ایران را اینگونه معرفی کرده است: «ای ایران... پادشاه تو از پروقری دنیا غافل و بی‌خبر در پایتخت نشسته، چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان. تجار بی‌مایه، دهقان بی‌استطاعت، مداخل خزینه کم، دخل گمرک‌خانه و سایر مداخل دیوانیه بی‌نظم در هرجا، تحمیل در گردن فقرا است. نه به جهت تحصیل مالیات، قانونی معین است، نه به جهت صرف مالیات قاعده‌ای. نه قانونی هست و نه نظامی و نه اختیار معینی. یک کتاب قانون در دست نیست و جزای هیچ‌گناه و اجر هیچ‌ثواب معین نمی‌باشد. رسم سیاست که در میان طوایف وحشی و بربری معمول است، الان در ایران مشاهده می‌شود... شاه امروزی {منظور ناصرالدین‌شاه} نیز که خود مستبدی متلون‌المزاج است، از اوضاع عالم بی‌خبر، از علوم اداره و تربیت، نادان و از رسوم عدالت و مروت و رعیت‌پروری و وطن‌پرستی، عاری و غافل است» (نک. آخوندزاده، مکتوبات، ۳۵-۳۶).

رسیدن به پادشاهی انجام می‌دهد دقیقا نشان‌دهنده آن است که آخوندزاده به روشنی قائل به ادامه سلطنت است و فقط معتقد است که نوع سلطنت باید اصلاح و منظم گردد. یوسف-شاه در روز نخست سلطنت دقیقا مانند پادشاهان رفتار می‌کند: به نقاط مختلف دربار سرکشی می‌کند، از بخش جواهرات حرمسرا برای خانواده خود هدایایی انتخاب می‌کند، غذایی شاهانه صرف می‌کند، در رخت‌خوابی مجلل می‌خوابد و ...<sup>۱۱۱</sup> این رفتارهای شاهانه نشان می‌دهد که در دیدگاه آخوندزاده، شکل سلطنت و تغییر آن مدنظر نیست و او فقط به دنبال استفاده از ظرفیت‌های پادشاه و قدرت‌های او برای اصلاح امور است. این دیدگاه در اصلاحات یوسف‌شاه در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی به روشنی مشخص می‌شود. اصلاحات یوسف‌شاه حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد: نخست به اصلاح امور قضایی و نحوه مجازات‌ها تأکید دارد که در دیدگاه آخوندزاده نکته مهمی است و در دوره ناصری و قاجاریه معضل و مشکل عمده‌ای محسوب می‌شد.<sup>۱۱۲</sup> در همین رویکرد، یوسف-شاه حکام ولایات را به شدت به باد انتقاد گرفته و آنان را از فرجام کارشان بیم می‌دهد. اوج انتقاداتی که آخوندزاده از زبان یوسف‌شاه درباره حکام ولایات دارد در این تعبیرات هست: «این حالت حکام ولایات ما بسیار شبیه است به زالوهایی که خونی مکیده و گنده و کلفت شده باشند، صاحب زالو آن‌ها را گرفته، فشاری بدهد که همه آن خون‌ها را قی کنند. بعضی به همین جهت بمیرند و بعضی به ضعف و نقاهت به سر برند».<sup>۱۱۳</sup> زمینه دیگری که یوسف-شاه برای اصلاحات برگزید، توجه به زیرساخت‌ها بود، یعنی تعمیر راه‌ها، پل‌ها و کاروانسراها، ساخت مدرسه و بیمارستان، تأمین آب به‌ویژه در مکان‌های کم‌آب و بی‌آب و

۱۱۱. نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۳۸-۴۴۱.

۱۱۲. برای نمونه‌هایی از وصف‌هایی که در این باره شده است نک. کرزن، ۵۹۱/۱؛ دروویل، ۲۲۷؛ پولاک، ۲۲۷. همچنین درباره انتقاد امیرکبیر از این اوضاع و نیز انتقاد او از درازدستی حکام ولایات در حق مردم نک. آدمیت، اندیشه ترقی، ...، ۳۱۵.

۱۱۳. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۳.

توجه به زنان بیوه، ایتام، معلول‌ها و نابینایان.<sup>۱۱۴</sup> حوزه دیگر محدود کردن فعالیت علما و ملایان بود که پیشتر در همین نوشتار به آن اشاره شد.<sup>۱۱۵</sup> یوسف‌شاه به اصلاحات مالی نیز توجه ویژه داشت و مقرر کرد تا مالیات دیوان در هر ولایات به افراد امین و مطمئن داده شود و تجار و خان‌زادگان و شاهزادگان موظف شدند تا از مداخل املاکشان در شهرها به‌صورت ده‌یک و در روستاها به‌شکل بیست‌یک «برای خزینه کارسازی نمایند».<sup>۱۱۶</sup> نکته مهم دیگر درباره مواجب قشون بود که همواره در دوره قاجاریه معوق می‌ماند و باعث اعتراض و شورش و سرقت‌های سربازان و روی آوردنشان به شغل‌های دیگر می‌شد و بدین ترتیب آنان از انجام دادن وظیفه اصلی خود باز می‌ماندند.<sup>۱۱۷</sup> آخوندزاده از زبان یوسف‌شاه تأخیر در پرداخت کردن مواجب قشون را «نقص سلطنت» دانسته است.<sup>۱۱۸</sup> ماهیت این اصلاحات که آخوندزاده در داستان ستارگان فریب‌خورده مطرح کرده، گسترده است و حوزه‌های متنوعی را دربرمی‌گیرد. این خود نشان آن است که از دیدگاه این روشنفکر، ساختار سیاسی و اجتماعی ایران عهد ناصری نیازمند به بازنگری جدی و اصلاحات اساسی بوده است. این نکته‌ای است که در دیگر آثار انتقادی او نیز بدان اشاره شده است و داستان ستارگان فریب‌خورده نیز به بیانی دیگر و در قالبی نمایشی سعی در بیان آن دارد.

۱۱۴. همانجا.

۱۱۵. نک. بخش انتقاد از دین و علما.

۱۱۶. نک. آخوندزاده، تمثیلات، ۴۴۵.

۱۱۷. در منابع عهد ناصری به مواجب ناچیز قشون که آن هم به دست سربازان نمی‌رسیده و در میان مقامات بالا دست به‌دست می‌شده اشاره شده است (برای نمونه نک. بروگش، ۱۸۵/۱؛ دالمانی، ۲۲۸/۱؛ پولاک، ۴۰؛ ماسهارو، ۲۰۴). در تلگرافات عصر سپهسالار (نک. ۲۷، ۳۱، ۳۶، ۶۱، ۱۰۶، ۱۰۹ و صفحات دیگر) نیز گزارش‌های فراوانی درباره تأخیرهای چندماهه و بعضاً بیشتر مواجب قشون آمده است. همچنین برای مشاغلی که سربازان تحت تأثیر این شرایط نامساعد مالی مبادرت به انجام آن‌ها می‌کردند نیز (نک. بروگش، ۱۸۵/۱-۱۸۶؛ دالمانی، ۲۲۸/۱؛ پولاک، ۴۰). همچنین برای گزارش‌هایی از تعدیات و دست‌درازی‌های سربازان به دارایی‌های مردم (نک. بروگش، ۱۸۶/۱؛ پولاک، ۳۱۸؛ اورسل، ۳۲۱؛ کاساکوفسکی، ۱۵۹؛ لایارد، ۳۳).

۱۱۸. همان، ۴۴۵.

### نتیجه

وجوه انتقادی اندیشه آخوندزاده در داستان یوسف‌شاه/ ستارگان فریب‌خورده موارد متنوعی را شامل می‌شود. در یک برآیند کلی این اثر داستانی قطعا متنی انتقادی است. ستارگان فریب‌خورده با آن‌که در حیطه نقد، مسائل را نمی‌شکافد و تحلیل نمی‌کند، به بسیاری از معضلات موجود در اجتماع عهد ناصری اشاره دارد. نکته مهم این‌جاست که آن دسته از مسائلی که در نظر آخوندزاده بیشتر اهمیت اصلاح‌گرانه داشته‌اند، در این اثر قابل مشاهده است. برای نمونه «سلطنت مطلقه منظم» که از دیدگاه آخوندزاده روش حکومتی مناسب در دوره ناصری است، در این داستان جایگاه ویژه‌ای دارد و یوسف‌شاه نیز به‌عنوان نماد پادشاه این نوع حکومت مطرح است. این داستان را می‌توان عصاره انتقاداتی دانست که آخوندزاده به اوضاع سیاسی و اجتماعی این عهد وارد می‌کند و صرف نظر از قالب نمایشی، لحن تند و گاه گزنده آخوندزاده، مثلا در جایی که حکام ولایات را به زالو تشبیه می‌کند، نقد سیاسی و اجتماعی جدی و اصلاح‌گرایانه او را نشان می‌دهد. استفاده از قالب داستانی برای نقد سیاسی و اجتماعی به‌طور جدی در این دوره به عرصه ادبیات سیاسی وارد شد. از آن‌جاکه طرح این مسائل آن هم به شیوه‌ای تند و جدی ممکن بود مشکلاتی را برای منتقد ایجاد کند، آخوندزاده از قالب داستان، آن هم داستانی که به دوره صفوی مربوط بود، استفاده کرد. هوشمندی او در پیش بردن گام‌به‌گام داستان و ارائه تصویری انتقادی از اوضاع زمانه‌اش، گذشته از امتیازات ادبی داستان، به این اثر ارزشی دوچندان می‌بخشد. تلاش و مساعی آخوندزاده در عرصه داستان‌نویسی انتقادی، راه برای دیگر کسانی که به این شیوه نقد علاقه‌مند بودند، باز کرد. نمونه بارز این افراد میرزا آقا تبریزی است که گرچه داستان‌های او در مقایسه با آخوندزاده کم‌مایه‌تر ارزیابی شده، از لحاظ نقد سیاسی و اجتماعی قابل بررسی است.



## کتابشناسی

- آجدانی، لطف‌الله، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، تهران، نشر علم، ۱۳۹۱ ش.
- همو، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران، اختران، ۱۳۸۵ ش.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به‌کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ ش.
- همو، تمثیلات، ترجمه محمد جعفر قراجه‌داغی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
- همو، مقالات، به‌کوشش م. ب. مومنی، تهران، آوا، ۱۳۵۱ ش.
- همو، مکتوبات سیاسی و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی)، به‌کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، بادکوبه، فرهنگستان علوم آذربایجان، ۱۹۶۱ م.
- آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲ ش.
- همو، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ ش.
- همو، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
- آرین‌پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۰ ش.
- آژند، یعقوب، نمایشنامه‌نویسی در ایران، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳ ش.
- آشفتی، رضا، سرگذشت نمایش در ایران، تهران، افق، ۱۳۹۱ ش.
- آقاحسینی، علیرضا، «چالش و پاسخ در دوره قاجاریه: اعزام دانشجویان به خارج با تکیه بر مورد فرانسه»، تاریخ روابط خارجی، شماره ۳۲، ۱۳۸۶.
- آقاجانی قوچانی، سیاحت شرق، یا زندگی‌نامه آقاجانی قوچانی، تصحیح ر. ع. شاکری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- احمدزاده، محمد، «بسترهای تحدید و توسعه امنیت اجتماعی در ایران عصر قاجاریه (با تأکید بر آسیب‌شناسی نهادهای امنیت‌ساز)»، فصلنامه مطالعات تاریخ انتظامی، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۳.
- اسکندریبیک ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، چاپ ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰ ش.
- اسکویی، مصطفی، سیری در تاریخ تئاتر ایران، تهران، آناهیتا، ۱۳۷۸ ش.
- اصیل، حجت‌الله، زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان، تهران، نی، ۱۳۷۶ ش.
- اعتضادالسلطنه، علی‌قلی میرزا، اکسیرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا ۱۲۹۵ ق، به اهتمام جمشید

کیانفر، تهران، ویسمن، ۱۳۷۰ش.

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، روزنامه خاطرات، چاپ ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.  
اورسل، ارنست، سفرنامه قفقاز و ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲ش.

باغدار دلگشا، علی و ناظمیان فرد، علی، «بررسی جامعه‌شناختی گفتگوهای خیالی در مطبوعات عصر قاجار»، پژوهش‌های تاریخی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان، سال پنجاه و سوم، دوره جدید، سال نهم، شماره سوم (پیاپی ۳۵)، پاییز ۱۳۹۶.  
باغدار دلگشا، علی، مکتوبات خیالی اسنادی از گفتمان سیاسی عصر مشروطه، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۶.

بروگش، هینریش، سفرنامه ایلچی پروس (آلمان) در ایران، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه مهندس کردبچه، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۷ش.

بزرگمهر، شیرین، تأثیر ترجمه متون نمایشی بر تئاتر ایران، تهران، تیان، ۱۳۷۹ش.

بکتاش، مایل، «تاریخ نمایش در ایران»، سینما تئاتر، شماره ۹، ۱۳۷۴.

پارسی‌نژاد، ایرج، روشنگران ایرانی و نقد ادبی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۰ش.

پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ش.

تلگرافات عصر سپهسالار (خط تبریز ۱۲۹۵-۹۶)، چاپ محمود طاهر احمدی، تهران، سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۰ش.

جنتی عطایی، ابوالقاسم، بنیاد نمایش در ایران، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۳ش.

حائری، عبدالهادی، تششیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ش.

حسینی، مهدی، «بنیان‌های مدرنیسم در ایران»، کتاب ماه هنر، شماره ۹۰ و ۸۹، ۱۳۸۴.

دالمانی، هانری رنه، از خراسان تا بختیاری، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر طوس، ۱۳۷۸ش.

دروویل، گاسپار، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادفر، تهران، شباویز، ۱۳۷۹ش.

دنبلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانی، به‌کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۵۱ش.

دهباشی، علی، یاد سید محمدعلی جمالزاده، تهران، ثالث، ۱۳۷۷ش.

دیانی، احسان، نادری، بهناز و آقازاده مسرور، سیاوش، «پژوهشی در باب ریشه‌های واقع‌گرایی سده نوزدهم روسیه در نمایش‌نامه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده»، فصلنامه تخصصی تئاتر، شماره ۵۸،

بهار ۱۳۹۴.

ذیلایی، نگار، «رعیت»، در دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائره‌المعارف اسلامی، ۱۳۹۴ ش.  
رادی، اکبر، «سایه‌روشن یک چهره»، مس، مجموعه مقالات در ادبیات و هنر، به‌کوشش محمد  
محمدعلی، تهران، باستان، ۱۳۶۶ ش.

رازی، فریده، نقالی و روحوضی، تهران، مرکز، ۱۳۹۰ ش.  
راسخ، محمد و بخشی‌زاده، فاطمه، «پیش‌زمینه مفهوم قانون در عصر مشروطه: از مالک‌الرقابی تا  
تنظیمات»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۲.

رجبلو، علی، دولت مطلقه نوگرا در ایران، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۶ ش.  
رحمانیان، داریوش و حاتمی، زهرا، «سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار»،  
جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره دوم، پاییز و  
زمستان ۱۳۹۱.

رسایل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به‌کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر،  
۱۳۷۴ ش.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، سیاست‌نامه‌های قاجاری، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی،  
۱۳۸۰ ش.

ژوبر، پیرآمده، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، تبریز، چهر، ۱۳۴۷ ش.  
ژوکوف، ی. م.، دانشنامه نقد ادبی، مسکو، ساوتسکایا اتسیکلودیا، ۱۹۷۸ م.  
سحابی، عزت‌الله، مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴ ش.  
شهرام‌نیا، امیر مسعود، پارلمانتاریسم در ایران: بنیادهای فکری و زمینه‌های تاریخی در عصر مشروطیت،  
تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

صفی‌نیا، رضا، «میرزا فتحعلی آخوندزاده»، نشریه پیام نو، سال اول، شماره ۵.  
فتوحی، محمود، «شکل‌گیری رئالیسم ایرانی»، کنفرانس بین‌المللی جایگاه زبان و ادبیات فارسی،  
دانشگاه داکار بنگلادش، ۱۳۸۵ ش.

کاتوزیان، محمدعلی همایون، تضاد دولت و ملت در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی،  
۱۳۸۷ ش.

کاساکوفسکی، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران، چاپخانه کاویان، ۱۳۴۴ ش.  
کرزن، جورج ناتانیل، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

گوران، هیوا، کوشش‌های نافرجام (سیری در صد سال تناثر ایران)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۵ ش.  
لایارد، سر اوستن هنری، سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مهرباب امیری، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۷ ش.

لطفی، نقی و باغدار دلگشا، علی، «مکالمات خیالی: وجه انتقادی نو در گفتمان مطبوعاتی دوره مشروطه»، پژوهش‌های علوم تاریخی، دوره ۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.  
لعل شاطری، مصطفی، «تأثیر روابط خارجی در عصر ناصری بر هنر نمایش در ایران»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، سال شانزدهم، شماره ۶۲، بهار ۱۳۹۴.

لوکاج، گیورگ، پژوهشی در رئالیسم اروپایی، ترجمه اکبر افسری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

ماساهارو، یوشیدا، سفرنامه یوشیدا ماساهارو نخستین فرستاده ژاپن به ایران در دوره قاجار ۱۲۹۷-۹۸ ه.ق، ترجمه هاشم رجب‌زاده، با همکاری ی. نی‌ئی‌یا، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۲۷۳ ش.

محمدزاده، حمید، میرزافتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، بی‌نا، ۱۹۶۳ م.

ملک‌پور، جمشید، ادبیات نمایشی در ایران، تهران، توس، ۱۳۸۵ ش.

موسی‌پور بشلی، ابراهیم، دین زیسته و زندگی روزانه پژوهشی در فرهنگ دینی مردم عادی ایران از آغاز عصر صفوی تا پایان دوره قاجاری، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۵ ش.

مؤمنی، باقر، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه، تهران، انتشارات شباهنگ، ۱۳۵۷ ش.  
میرزا آقا تبریزی، چهار تیاتر و رساله اخلاقیه، به کوشش حسین محمدزاده صدیق، تهران، نمایش، ۱۳۸۲ ش.

میرسکی، د.س، تاریخ ادبیات روسیه، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.

هادی، جمشید، «آشنایی با میرزا فتحعلی آخوندزاده»، نشریه توسعه، دوازدهم تیرماه ۱۳۸۰.

هارلند، ریچارد، درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت، ترجمه گروه ترجمه شیراز، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۵ ش.

Fattal, Diana, *Russian Radical Criticism: The Socio-Political Significance of Belinsky, Chernishevsky and Dabrolyubov*, MA. Thesis, McGill university, 1972.

Fellows, Otis, "Moliere during the Aftermath of Enlightenment",

*Kentucky Romance Quarterly*, vol14, 1967.

Kia, Mehrdad, "Persian nationalism and the campaign for language purification", *Middle Eastern Studies*, vol 34, 1998.

Potter, Edithe, "Molieres Comic Artistry in L'etourdi", *Kentucky Romance Quarterly*, vol 20, 1973.

Semple, Hilary, "Moliere and Restoration comedy", *English studies in Africa*, vol 18, 1975.



## مکتب و شیوه جغرافی‌نگاری ابن فقیه همدانی در کتاب البلدان<sup>۱</sup>

مهدی علیجانی

دانشجوی دکتری ایران‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

محبوبه شرفی<sup>۲</sup>

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام(ره)، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

هم‌زمان با تألیف آثار متعدد در رشته جغرافیای توصیفی در قرن سوم هجری، کتاب البلدان نوشته ابن فقیه همدانی نیز در اواخر این قرن نگاشته شد. ابن فقیه بر اساس تقسیم مکاتب جغرافی‌نگاری اسلامی، پیرو مکتب عراقی است. وی در اثرش مکه را مرکز جهان دانسته و کتابش را با شرح این شهر آغاز کرده است. توجه به شیوه جغرافی‌نگاری اقلیم یونانی و ایرانی در عین نگارش کتاب بر مبنای نواحی، نیاوردن نقشه، عجایب‌نگاری فراوان و پرهیز از خردگرایی و نیز پررنگ‌بودن مایه‌های هویت‌گرایانه میهنی از ویژگی‌های جغرافی‌نگاری اوست. از نظر نوع‌شناسی نیز کتاب البلدان به جغرافیای اقتصادی و انسانی نزدیک‌تر است. اهمیت دیگر اثر، کمک به گره‌گشایی از بعضی مفاهیم تاریخی و فرهنگی ایران است. همچنین به علت فقدان سفر و مشاهدات میدانی، ابن فقیه از نظر منابع اطلاعاتی، بیشتر متکی بر منابع مکتوب و شنیداری است. این پژوهش تلاش دارد با روش تاریخی و رویکرد توصیفی - تحلیلی، مکتب روشی و شیوه جغرافی‌نگاری وی را واکاوی و تحلیل کند.

**کلیدواژه‌ها:** ابن فقیه، جغرافی‌نگاری اسلامی، کتاب البلدان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): sharafi48@yahoo.com

### مقدمه

جغرافیا از علومی است که مسلمانان با اقتباس از هندیان، ایرانیان و به‌ویژه یونانیان از اوایل قرن سوم هجری قمری به آن، روی آوردند و به تدریج در این رشته به پیشرفت‌های بزرگی رسیدند، به حدی که اطلاعات جغرافیایی آنان از قلمرو اسلامی فراتر رفت و سرزمین‌های غیراسلامی را نیز دربر گرفت. در حالی که یونانیان در این علم، برخلاف مسلمانان از شرق دریای خزر اطلاع چندانی نداشتند، مسلمانان توانستند سواحل آسیا تا کره شمالی و احتمالاً ژاپن را هم بشناسند.<sup>۳</sup>

دوره مأمون (حک ۱۹۸-۲۱۸هـ)، اوج توجه مسلمین به جغرافیای نجومی و ریاضی بود که با ترجمه آثار بطلمیوس مانند الجغرافیا و المَجسطی به زبان عربی آغاز شد و تأثیر عمیقی بر مسلمانان در زمینه این دانش برجای نهاد. در پی آن، در سده‌های سوم و چهارم در رشته جغرافیای توصیفی نیز که به وصف پدیده‌های جغرافیایی، شهرها و راه‌ها اختصاص داشت، آثار چندی پدید آمد که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب جغرافی‌دان ایرانی، ابن فقیه همدانی یعنی کتاب البلدان اشاره کرد.

نسخه خطی کتاب البلدان در اصل، پنج جلد بود و حدود ۲۰۰۰ صفحه داشت، ولی فقط «مختصر» آن که به دست علی شیزری در سال ۴۱۳هـ فراهم شده، برجای مانده است.<sup>۴</sup> از این مختصر نیز سه نسخه به دست ما رسیده که در آن‌ها بسیاری از مطالب نسخه اصل حذف شده است. یکی از این سه نسخه با عنوان مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه<sup>۵</sup> در ۱۸۸۵م در «مجموعه کتابخانه جغرافیایی عربی» در لیدن<sup>۶</sup> هلند انتشار یافت که به نسخه «بریل»<sup>۷</sup> مشهور است. نسخه دیگر این کتاب متعلق به موزه بریتانیا است. نسخه سوم

۳. کراچکوفسکی، ۹.

۴. همو، ۱۲۸.

5. Michael Jan de Goeje

6. Leiden

7. Brill



دیرتر از بقیه شناسایی شد؛ بدین قرار که در بهار ۱۹۲۳م، زکی ولید طوغان، از دانشمندان ترکستان روس، در کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد به نسخه‌ای خطی از ابن‌فقیه برخورد که رساله ابودلف و سفرنامه ابن‌فضلان نیز ضمیمه آن بود. وی اعلام کرد کتابی که دخویه با عنوان مختصر کتاب البلدان طبع و نشر کرده، خلاصه همین کتاب است. ضمن مقایسه نسخه طبع دخویه با نسخه خطی آستان قدس به سهولت می‌توان دریافت که این دو نسخه مکمل یکدیگرند. به گفته طوغان، دوسوم از ابواب نسخه طبع دخویه در نسخه مشهد نیست؛ در مقابل، باب‌های ۳ تا ۱۰، ۱۵ و ۲۴ تا ۲۸ نسخه آستان قدس نیز در نسخه چاپ دخویه وجود ندارد. شماره صفحات نسخه آستان قدس نیز ۳۴۷ و نسخه چاپ دخویه، ۳۳۰ است.<sup>۸</sup> برخی نیز معتقدند نسخه آستان قدس با نسخه چاپی دخویه تا حد زیادی هم‌سان است ولی نسبت به آن مفصل‌تر و بیشتر است. این نسخه افزوده‌ها و افتادگی‌هایی دارد و محتمل است که اختصاری از اصل کتاب پنج‌جلدی کتاب البلدان باشد.<sup>۹</sup>

در ۱۳۴۹ش بخش مربوط به ایران از کتاب مختصر کتاب البلدان دخویه، به قلم محمدرضا حکیمی همراه با مقدمه مفصل، توضیحات و تعلیقات به فارسی برگردانده شد و در سال ۱۳۷۴/هـ/۱۴۱۶ش نیز یوسف الهادی، پژوهشگر عراقی، نسخه آستان قدس را با مقدمه و تعلیقاتی منتشر کرد. در پژوهش پیش رو، بنابر ضرورت از تصحیح یوسف الهادی و نیز از ترجمه حکیمی که او آن را با نسخه عکسی مشهد تطبیق داده، استفاده شده است. صاحب‌نظران آثار جغرافیایی تألیف‌شده در قرن‌های سوم و چهارم هجری را ذیل دو مکتب تقسیم‌بندی کرده‌اند:

۱. مکتب عراقی، که به جغرافیای تمام جهان مربوط است، ولی درباره سرزمین‌های اسلامی با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. این مکتب خود شامل دو دسته است: نخست جغرافی‌دانانی که مطالبشان را به ترتیب جهات چهارگانه تدوین کرده و بغداد را مرکز جهان

۸. رضا، ۴۰۸-۴۱۲.

۹. اذکالی، ۲۸-۳۰.

دانسته‌اند؛ دوم کسانی که مطالب خود را براساس اقلیم یا نواحی، تبیین کرده و اغلب، مکه را مرکز جهان در نظر گرفته‌اند.

۲. مکتب بلخی، که پیروان آن عمدتاً به جغرافیای سرزمین‌های اسلامی پرداخته و هر ناحیه از آن را اقلیم جداگانه‌ای شمرده و جز درباره نواحی مرزی، کمتر به سرزمین‌های غیراسلامی توجه کرده‌اند.<sup>۱۰</sup>

در بررسی سابقه پژوهش، علاوه بر «کراچکوفسکی» که در تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام به صورت بسیار مختصر، این اثر را بررسی کرده<sup>۱۱</sup> و مقاله کوتاه عنایت الله رضا در دایرة المعارف بزرگ اسلامی که شامل زندگی‌نامه و آثار ابن‌فقیه است؛ محمدجعفر اشکواری در مقاله‌ای با عنوان «عجایب‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب البلدان»<sup>۱۲</sup> به عجایب‌نگاری وی پرداخته‌است. شهرام جلیلیان نیز در مقاله «پژواکی از سنگ‌نوشته‌های داریوش بزرگ در اخبار کتاب البلدان ابن‌فقیه همدانی»<sup>۱۳</sup> از دیدگاه تاریخی و باستان‌شناسی به بررسی متنی پرداخته که ابن‌فقیه آن را ترجمه کتیبه‌های گنجنامه همدان دانسته‌است.

علی‌اصغر هدایتی و صالح پرگاری هم در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی روش جغرافیایی ابن‌رسته در مقایسه با دیگر جغرافی دانان مکتب عراقی»<sup>۱۴</sup>، بر روش جغرافیایی ابن‌رسته، تمرکز و آن را با روش سه جغرافی دان دیگر از جمله ابن‌فقیه مقایسه کرده‌اند که به صورت مختصر، به روش ابن‌فقیه نیز اشاراتی دارد.

در این پژوهش، با تمرکز بر جغرافی‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب البلدان و با تعریف شاخص‌هایی براساس «ارکان اصلی» متون جغرافیایی، تلاش می‌شود با استفاده از روش تاریخی و رویکرد توصیفی - تحلیلی، الگوی جغرافی‌نگاری و مکتب روشی مؤلف روشن

10. Ahmad, S. M., & Taeschner, 579-582.

۱۱. کراچکوفسکی، ۱۲۸-۱۲۹.

۱۲. فصلنامه تاریخ اسلام، دوره ۱۴، شماره ۴ (مسلسل ۵۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.

۱۳. دو فصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.

۱۴. نشریه پژوهش‌های تاریخی، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷ ش.

شود. این شاخص‌ها شامل نوع‌شناسی، شیوه جغرافی‌نگاری و ویژگی‌های آن، مانند بهره‌گیری از نقشه، خردگرایی یا دوری از آن، توجه به هویت میهنی یا دینی، دخالت دادن یا ندادن نگرش دینی در تألیف اثر و جز این‌هاست.

### ۱. نظری بر زندگی ابن‌فقیه و کتاب او

ابوبکر احمدبن محمدبن اسحاق، معروف به ابن‌فقیه همدانی (ح ۲۵۵-۳۳۰ یا ۳۴۰هـ)، جغرافی‌نویس قرن سوم و چهارم هجری است. درباره همدانی بودن وی، سند روشنی نداریم؛ نیز وجود جغرافی‌دان دیگری به نام ابومحمد حسن‌بن احمدبن یعقوب همدانی معروف به ابن‌حائک، که از قبیله «همدان» از قبایل معروف عرب است، موجب شده گاهی ابن‌فقیه به این قبیله منسوب شود. باین حال، از شرح مفصل وی در خصوص همدان و نیز مطالب مربوط به وطن دوستی در این بخش، می‌توان استنباط کرد که او و نیاکانش به احتمال زیاد از مردمان این شهر بوده‌اند؛ اما خود ابن‌فقیه قطعاً در بغداد زندگی می‌کرده‌است.<sup>۱۵</sup> درباره سال، مکان دقیق ولادت، درگذشت و نیز شرح زندگانی او نیز اطلاعی در دست نیست. تنها ابن‌ندیم او را در زمره ادیبان آورده که علاوه بر کتاب البلدان، کتاب دیگری با عنوان ذکر الشعراء المحدثین و البلغاء منهم و المّفحّمین داشته‌است.<sup>۱۶</sup>

ابن‌ندیم در توضیح مختصری از کتاب البلدان آن را دارای حدود ۱۰۰۰ ورق دانسته و نوشته که این اثر برگرفته از تألیفات دیگران به‌ویژه جیهانی<sup>۱۷</sup> است.<sup>۱۸</sup> امروزه اغلب محققان،

### 15. Khalidov, 23.

برای اطلاع بیشتر از نظر پژوهشگران دیگر که نسب وی را ایرانی می‌دانند نک. کراچکوفسکی، ۱۲۸؛ سارتون، ۶۲۴/۱.

۱۶. ابن‌ندیم، ۲۵۳.

۱۷. احمدبن محمدبن محمدبن احمدبن نصر جیهانی که حدود ۳۶۵هـ به وزارت سامانیان منصوب و در ۳۶۷هـ معزول شد. وی کتابی جغرافیایی با نام مسالک و ممالک نوشته که هم اکنون در دست نیست.

۱۸. ابن‌ندیم، ۲۵۳.

این ادعا را رد کرده‌اند؛ از جمله کراچکوفسکی می‌نویسد: «در استفاده ابن فقیه از آثار دیگران جای تردید نیست؛ اما وی نمی‌توانسته از کتاب جیهانی بهره گرفته باشد، چون کتاب خود را پیش از جیهانی نوشته بوده است.<sup>۱۹</sup> قزوینی نیز معتقد است با توجه به این‌که تألیف کتاب جیهانی حداقل بیست تا سی سال پس از سال ۲۹۰ هجری بوده، ابن فقیه نمی‌توانسته از کتاب او اقتباس کرده باشد.<sup>۲۰</sup> برخی نیز احتمال داده‌اند که شاید موضوع برعکس بوده و جیهانی کتاب ابن فقیه را در مجموعه جغرافیایی هفت جلدی خود گنجانیده باشد.<sup>۲۱</sup>

درباره تاریخ تألیف کتاب نیز کراچکوفسکی آن را سال ۲۹۰ هجری می‌داند<sup>۲۲</sup> که قابل قبول است، چه خود ابن فقیه از وقایع خلافت معتضد (حک ۲۷۹-۲۸۹ هجری) یاد کرده و او را «خلیفتنا» نامیده است.<sup>۲۳</sup> با آن‌که، دو بار از مکتفی (حک ۲۸۹-۲۹۵ هجری) ذکری به میان آورده،<sup>۲۴</sup> به‌عنوان خلیفه از او یاد نکرده است. بنابراین معلوم می‌شود هنگام نگارش کتاب یا مکتفی هنوز به خلافت نرسیده بوده یا ابن فقیه، از آن آگاهی نداشته است.

از میان جغرافی‌دانان سده‌های بعد، مقدسی در قرن چهارم کتاب البلدان را در پنج مجلد دانسته و ارجاعات محدودی به آن داده است، ولی از روش وی به‌علت آن‌که جغرافی‌نگاری صرف نیست، انتقاد می‌کند که «ابن فقیه در آن کتاب به راهی دیگر رفته، جز شهرهای بزرگ را یاد نکرده است، روستاها و بخش‌ها را مرتب نکرده، چیزهایی که شایسته نیست، آورده است. گاهی از دنیا پرهیز می‌دهد و گاه بدان می‌خواند، گاه می‌گریاند و گاه بازی می‌دهد و می‌خنداند. او حشو و زوایدی نیز در آن آورده می‌گوید: آن‌ها را برای خستگی‌زدایی از خوانندگان آورده‌ام. گاهی که من در کتاب ابن فقیه می‌نگرم، چنان در

۱۹. کراچکوفسکی، ۱۲۸.

۲۰. قزوینی، ۱۲۲/۶.

21. Khalidov, 24.

۲۲. کراچکوفسکی، ۱۲۸.

۲۳. ابن فقیه، کتاب البلدان، ۱۱۱.

۲۴. همان، ۴۹۹، ۵۳۹.

داستان‌هایش گم می‌شوم که فراموش می‌کنم گفت‌وگو درباره کدامین شهر است».<sup>۲۵</sup> همچنین کتاب البلدان را مقتبس از کتاب جاحظ<sup>۲۶</sup> (۱۶۳-۲۵۵هـ) و زیج اعظم می‌داند و آن را «تصنیف» به معنای «گردآوری» لقب می‌دهد<sup>۲۷</sup> که به معنای تحقیر کتاب اوست. در واقع، اگر کتاب ابن‌فقیه را از روی مختصر آن قضاوت کنیم، تألیفی جغرافیایی به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه مجموعه‌ای ادبی درباره سرزمین‌های اسلامی است که با شعر و قصه فراوانی همراه است و به قول کراچکوفسکی «نخبه‌ای از لطایف ادبی» است که برای خوانندگان عادی فراهم آمده و با جغرافیا و نام‌های جغرافیایی ارتباط نزدیک ندارد.<sup>۲۸</sup> برای مثال، زمانی که چشمه‌های همدان را به‌عنوان پدیده‌ای جغرافیایی وصف می‌کند، فارغ از وصف مسائل جغرافیایی به سه موضوع اشاره دارد: ۱. شرحی در ستایش آب سرد ۲. هم‌نوایی میان دو تن به نام‌های عبدالقاهر و حسین بن ابی‌سرح در ستایش همدان و عراق و

۲۵. مقدسی، ۷.

۲۶. مقدسی اشاره واضحی به این‌که ابن‌فقیه از کدام کتاب جاحظ اقتباس کرده، نمی‌کند اما با توجه به تألیفات بسیار جاحظ، به‌نظر می‌رسد این کتاب بایست در زمینه جغرافیا بوده باشد. کراچکوفسکی معتقد است: «کتاب جغرافیای جاحظ هنوز به‌دست نیامده و درباره آن جز به‌وسیله منقولات دیگران، قضاوت نمی‌توان کرد، به‌علاوه، عنوان آن دقیقاً معلوم نیست و شاید عنوان کتاب الامصار و عجائب البلدان که مسعودی آورده، از همه به صحت نزدیک‌تر است. در این مورد گاه به نام کتاب البلدان و کتاب الامصار نیز برمی‌خوریم، اما قسمتی که در یکی از متون خطی موزه بریتانیا هست، عنوان کتاب الاوطان و البلدان دارد و این چندان به واقع نزدیک نیست» (کراچکوفسکی، ۱۰۱) ز بدین ترتیب شاهد نوعی آشفتگی در نام کتاب جغرافیایی جاحظ‌ایم. همچنین در قرن بیستم میلادی، حسن حسنی عبدالوهاب، علامه معروف عرب، کتابی از جاحظ به نام التبصر بالتجاره در تونس یافت که دلیل توجه فراوان وی به جغرافیاست و نیز آن را نخستین کوشش مسلمانان در زمینه جغرافیای اقتصادی برشمرده‌اند. عبدالوهاب با مقایسه‌هایی پی برده که ابن‌فقیه به میزان زیادی مدیون این کتاب جاحظ است (همو، ۱۰۲). کتاب الحیوان جاحظ نیز اگرچه رنگی ادبی دارد ولی به جغرافیای حیوانی، انسان‌شناسی و نژادشناسی توجه بسیار کرده است و ابن‌فقیه در مواردی از آن اقتباس کرده است. (ابن‌فقیه، ۱۳۷۹ش، ۲۰۰، ۲۵۳).

۲۷. مقدسی، ۳۴۶.

۲۸. کراچکوفسکی، ۱۲۸.

نکوهش آن‌ها ۳. موضوع وطن دوستی.<sup>۲۹</sup>

شواهد نشان می‌دهد که ابن‌فقیه از روی آگاهی به این شیوه روی آورده‌است، چنان‌که می‌نویسد: «بنابر قول حکیمان، کسی که خواست به نویسندگی پردازد، یا به نگارش کتاب دست یازد... لازم است که آن اثر را در میان چند رساله یا شعر یا خطبه یا داستان جای دهد».<sup>۳۰</sup> بر این اساس، وی معتقد است مسائل علمی و فنی مانند جغرافیا یا هر علم دیگر را باید در لفافه‌ای از شعر و داستان بیان کرد. از این رو، ضمن نقل «اطلاعات مطمئن و معتبر»، اشعار بلند و روایات و اطلاعات گوناگونی درباره چهره‌های افسانه‌ای آورده و کتابش از نظر مباحث جغرافیای عمومی و ریاضی ضعیف است.<sup>۳۱</sup>

در مجموع می‌توان گفت که کتاب البلدان بیشتر اثری ادبی یا مخزن اطلاعات فرهنگی است، اما عنوان و ساختار رسمی آن، جغرافیایی است.<sup>۳۲</sup> همچنین این کتاب گرچه از لحاظ جغرافیایی، هم‌سنگ آثار معاصر خود نیست، اما از نظر تاریخ تمدن، ارزش بیشتری دارد؛ زیرا نمونه‌ای از تمایلات و روش‌های ادبی جامعه روشنفکر اسلامی را در اواخر قرن سوم هجری به دست می‌دهد.<sup>۳۳</sup>

علاوه بر این، نقدپذیری را نیز باید از ویژگی‌های این اثر برشمرد، چنان‌که ابن‌فقیه خود به کاستی‌های کتابش اذعان کرده: «اکنون اگر در پیوند و نگارش آن، لغزشی روی داده و چیزی نابجای آمده‌است، یا شهری و اقلیمی را در جای خویش نیاورده‌ایم، خواستاریم که هرکس در آن نگرد و آن را خواند، چون به لغزشی رسد یا از خطایی آگاه شود، بر ما ببخشد».<sup>۳۴</sup> وی همچنین بر لزوم نقد کتاب تأکید می‌کند و بر این باور است که مؤلف باید

۲۹. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۳۸-۶۷.

۳۰. همان، ۳-۴.

31. Ahmad, S. M., & Taeschner, 580.

32. Khalidov, 24.

۳۳. کراچکوفسکی، ۱۲۹.

۳۴. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۴.

اثرش را به دانشمندان عرضه کند و اگر پسندیدند آن اثر را به خود نسبت دهد؛ ولی اگر رد کردند، نظر آنان را قبول کند و حتی شغل دیگری جز نویسندگی برگزیند.<sup>۳۵</sup>

## ۲. منابع اطلاعاتی ابن‌فقیه

ابن‌فقیه، از نظر منابع اطلاعاتی، گاه به منابعی که از آن‌ها برای نوشتن کتاب استفاده کرده، اشاره مستقیم دارد؛<sup>۳۶</sup> از جمله مسالک و ممالک ابن‌خردادبه،<sup>۳۷</sup> جاحظ،<sup>۳۸</sup> هیشم بن عدی،<sup>۳۹</sup> ابوالمنذر هشام بن محمد بن سائب کلبی،<sup>۴۰</sup> احمد بن واضح اصفهانی مشهور به یعقوبی<sup>۴۱</sup> و بلاذری.<sup>۴۲</sup> وی همچنین، در این کتاب گزارش سفر سلیمان تاجر<sup>۴۳</sup> را به چین و هند آورده است. برخی بر این عقیده‌اند که ابن‌فقیه فهرست کامل منابع شفاهی و کتبی خود را فاش نکرده است؛ باین حال، روشن است که به شدت تحت تأثیر دو نویسنده، یعنی ابن‌خردادبه و جاحظ بوده است.<sup>۴۴</sup>

ابن‌فقیه در اثرش اشاره‌ای به استفاده از اسناد دیوانی نکرده که می‌تواند شاهدی بر عدم

۳۵. همانجا.

۳۶. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۶، ۱۶، ۸۵، ۹۸، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۷۱.

۳۷. جغرافیدان ایرانی قرن سوم هجری (د ۳۰۰ هـ) (دهخدا، ذیل واژه).

۳۸. ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۶۰-۲۵۵ هـ) مشهور به جاحظ؛ ادیب معتزلی و نویسنده کتاب‌های بسیار در زمینه‌های گوناگون و از اهالی بصره (همو، ذیل واژه).

۳۹. ابو عبدالرحمان هیشم بن عدی طایی (۱۳۰-۲۰۹ هـ)، زبان‌شناس و محدث دوره نخست عباسی (همو، ذیل واژه).

۴۰. هشام کلبی (د ۲۰۴ هـ) مورخ مشهور عراقی (همو، ذیل واژه).

۴۱. ابن‌واضح یعقوبی (د ۲۸۴ یا ۲۹۲ هـ) مورخ و جغرافی‌دان شیعی مذهب قرن سوم هجری (همو، ذیل واژه).

۴۲. احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، مورخ و جغرافی‌دان و نسب‌شناس قرن سوم هجری (همو، ذیل واژه).

۴۳. تاجری ایرانی که قصه‌هایش به حدود سال ۲۳۷ هـ باز می‌گردد و بارها به منظور تجارت به سوی هند و چین سفر کرد (کراچکوفسکی، ۱۱۴).

وابستگی حکومتی وی بوده باشد. درباره منابع دیداری نیز اشاره‌ای به مشهودات خود جز در همدان ندارد که بر اساس آن می‌توان گفت که وی از آن دسته مؤلفانی است که بدون سیر و سیاحت و مشاهدات عینی، به تألیف کتاب جغرافیایی دست زده‌اند،<sup>۴۵</sup> چنان‌که می‌نویسد: «من در این کتاب، تواریخ و اشعار و شواهد و امثالی را که به ذهن، اندوخته داشتم و از دانشمندان می‌شنیدم، آورده‌ام».<sup>۴۶</sup>

بدیهی است با توجه به آن‌که دانش جغرافیا از نظر معرفت‌شناسی، بیشتر از طریق مشاهده اماکن و عوارض طبیعی حاصل می‌شود، تألیفات جغرافیایی مبتنی بر منابعی غیر از این، از ارزش کم‌تری نسبت به آثاری که مؤلف در آن‌ها مشاهدات خود را نگاشته، برخوردارند.

ابن فقیه از منابع شنیداری یا مسموعات خود نیز در کتاب بهره برده است. هرچند گاهی به نام این منابع اشاره نمی‌کند، مانند: «یکی از دانشمندان مرا گفت»<sup>۴۷</sup> و گاهی هم نامش را می‌آورد: «هنگامی که با ابوعلی محمدبن هارون بن زیاد، که خود فیلسوفی دانشمند بود، درباره شبذیز سخن بگفتم».<sup>۴۸</sup>

### ۳. مکتب و شیوه جغرافی نگاری

ابن فقیه از جغرافی نگاران مکتب عراقی است. هرچند اثر وی تنها به جغرافیای سرزمین‌های اسلامی پرداخته است، اما با توجه به این‌که کتاب اصلی وی که به دست ما نرسیده، مفصل بوده است،<sup>۴۹</sup> می‌توان احتمال داد که اثر وی علاوه بر جغرافیای سرزمین‌های اسلامی اطلاعاتی درباره سرزمین‌های غیر اسلامی نیز داشته است. شاهد این مدعا اطلاعات موجود

45. Idem, 24.

۴۶. ابن فقیه، کتاب البلدان، ۵۸.

۴۷. همو، مختصر کتاب البلدان، ۳۱.

۴۸. همانجا.

۴۹. مقدسی، ۷.



در نسخه آستان قدس درباره سرزمین‌هایی مانند چین،<sup>۵۰</sup> روم،<sup>۵۱</sup> هند،<sup>۵۲</sup> ایران، عربستان، عراق، شام، مصر، نوبه و حبشه، مغرب، اندلس و مختصری از سودان است و البته در این میان، ایران بزرگ‌ترین سهم را دارد؛ به‌عنوان مثال، ۱۶ صفحه از ۶۴۹ صفحه متن کتاب البلدان به روم و ۱۸ صفحه از آن به ارمنستان اختصاص یافته که این خود، دلیلی بر توجه ابن‌فقیه به جغرافیای ممالک غیراسلامی است.

مرکز تقسیم راه‌ها و سرزمین‌ها یا نقطه کانونی زمین از دیگر موضوعات مهم در شیوه جغرافی‌نگاری اسلامی است. ابن‌فقیه کتاب خود را مانند جغرافی‌نگاران مکتب بلخی به-جای عراق با مکه و عربستان آغاز می‌کند،<sup>۵۳</sup> هرچند عراق را هم «ناف اقلیم‌ها» و «قلب زمین و خزانه پادشاه بزرگ» می‌نامد.<sup>۵۴</sup> همچنین بخش قابل توجهی از کتابش را به فارس، خراسان و دیگر سرزمین‌های ایران اختصاص داده است.<sup>۵۵</sup>

شیوه جغرافی‌نگاری به‌معنای اسلوبی که مؤلف در چارچوب آن، به‌شرح نواحی مختلف ربع مسکون می‌پردازد، نیز از شاخص‌های تقسیم‌بندی متون جغرافیایی است. از-این نظر، ابن‌فقیه شیوه اقلیم یونانی (برش‌هایی به موازات خط استوا) را در پیش گرفته؛ اگرچه در وصف سرزمین‌های مشرق، به‌روش هفت‌اقلیم ایرانی نیز توجه داشته و ترتیب سرزمین‌ها را براساس نواحی آورده است،<sup>۵۶</sup> چنان‌که با ذکر روایتی به‌نقل از اردشیر، سرزمین پارس را جزء چهارم از بخش‌های زمین و برگزیده همه جهان می‌داند که در نسبت با

۵۰. ابن‌فقیه، کتاب البلدان، ۶۹.

۵۱. همان، ۱۸۳-۱۹۹.

۵۲. همان، ۷۰.

۵۳. همان، ۷۴.

۵۴. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۲۴، ۸۴.

55. Ahmad, S. M., & Taeschner, 580.

۵۶. قره چانلو، ۲۹/۱.

سرزمین‌های دیگر مانند سر، ناف، کوهان و شکم است،<sup>۵۷</sup> موضوعی که از آشنایی وی با هفت اقلیم ایرانی حکایت می‌کند. همچنین نیاوردن نقشه که از ویژگی‌های مکتب عراقی است، در کتاب ابن‌فقیه به چشم می‌خورد.

#### ۴. نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری

چگونگی بازتاب مباحث انواع و اقسام جغرافیا، مانند جغرافیای اقتصادی، انسانی و مذهبی نیز در کتاب البلدان درخور توجه است.

#### ۴.۱. جغرافیای اقتصادی

جغرافیای اقتصادی درباره تولید، پخش و مصرف فرآورده‌های گوناگون کشاورزی و دامی بحث می‌کند.<sup>۵۸</sup> در متون کهن جغرافیایی، می‌توان مطالب مربوط به صنایع اولیه و دستی را نیز به این حوزه افزود. همچنین اشاره به «مسالک» یا راه‌ها که مسیرهای کاروان رو یا تجاری آن اعصار است و «خراج» که مربوط به سرزمین‌های اسلامی است، در همین مقوله می‌گنجد.

ابن‌فقیه برای جغرافیای اقتصادی سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی، اهمیت زیادی قائل است و خراج برخی سرزمین‌ها را همراه با تاریخچه آن می‌آورد: «عمرولیت به روزگار خویش، از فارس ۳۱ هزارهزار درهم خراج می‌ستاند، و از کشتزارهای فارس ۱۹ هزارهزار درهم. و بدین‌گونه، خراج آن‌ها ۵۰ هزارهزار درهم می‌شد و هر سال از این مقدار ۱۵ هزاردرهم - یا دینار - برای سلطان می‌فرستاد».<sup>۵۹</sup> درباره اوضاع پولی قرطبه در اندلس می‌نویسد: «دارالضرب قرطبه در جایی به نام باب العطارین واقع است. درهم‌های ایشان

۵۷. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۰-۱۱.

۵۸. قره چانلو، ۶/۱.

۵۹. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۷.

مسکوک نیست و در معاملات از پولی به نام "فلوس" استفاده می‌کنند. هر ۶۰ فلوس برابر یک درهم است و درهم‌های ایشان "طبلیا" خوانده می‌شود.<sup>۶۰</sup>

شرح محصولات تجاری شهرها نیز بخشی از کار ابن‌فقیه است؛ به‌عنوان مثال درباره محصولات همدان و ری می‌نویسد: «مردمان همدان راست به‌ویژه مهارت در ساختن اقسام آینه و کفچه‌خوان و بخوردان و طبل‌های مُدَّهَب<sup>۶۱</sup> که در ساختن آن، بر همه مردم زمین سَرنند. و مردم ری راست سینی‌های رنگ روغنی و حریر و ابزار بسیاری که از چوب سازند، چونان اقسام شانه و نمکدان و کفچلیز<sup>۶۲</sup>». <sup>۶۳</sup> ابن‌فقیه از محصولات تجاری فارس<sup>۶۴</sup> یا معادن کرمان<sup>۶۵</sup> نیز سخن گفته‌است.

همچنین به‌احتمال زیاد، قدیم‌ترین منبعی که در آن، به‌وجود معدن مومیا در ایران اشاره شده، کتاب البلدان است. در این کتاب، از وجود یک معدن مومیایی در غاری در ارجان<sup>۶۶</sup> خبر داده شده‌است. از این غار، به‌علت تعلق آن به سلطان به‌شدت محافظت می‌شد و در دهانه آن، دری آهنی نصب شده‌بود که سالی یک‌بار، آن هم با حضور بزرگان شهر، باز و پس از جمع‌آوری مومیایی، دوباره قفل می‌شد.<sup>۶۷</sup>

مناسبات بازرگانی برخی شهرها نیز در کتاب البلدان آمده‌است؛ چنان‌که ری در قرن سوم هجری به «عروس جهان» ملقب بود و شاهراه دنیا و میانجی خراسان، گرگان، عراق و طبرستان به‌حساب می‌آمد و با سرزمین‌های ارمنستان، آذربایجان، خراسان و خزر روابط

۶۰. همو، کتاب البلدان، ۱۳۸.

۶۱. طلاکاری شده (دهخدا، ذیل واژه).

۶۲. چمچه بزرگ سوراخ دار را گویند و آن را کفگیر نیز خوانند (همو، ذیل واژه).

۶۳. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۸۶.

۶۴. همان، ۱۸.

۶۵. همان، ۲۰.

۶۶. بهبهان کنونی.

۶۷. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۳.

تجاری داشت.<sup>۶۸</sup>

ابن فقیه همچنین به موضوع تجربه ناموفق مسلمین در ایجاد صنعت کاغذسازی در زمان معتصم اشاره کرده که نشانه تلاش آنان برای اقتباس برخی فنون جدید است. نتیجه این تلاش با شکست مواجه می‌شود؛ زیرا حاصل آن کاغذهای خشکی است که به علت آب-وهوای سامرا زود خرد می‌شد.<sup>۶۹</sup>

داده‌های اقتصادی ابن فقیه گاهی با تشکیک محققان روبه‌رو شده‌است. از جمله، مجموع خراج کل خراسان را با سرزمین‌هایی که تحت تسلط عبدالله بن طاهر بوده، مبلغ ۴۴۰ میلیون و ۸۴۷ هزار درهم نوشته،<sup>۷۰</sup> در حالی که این مبلغ از مجموع عایدات دولت عباسی هم بیشتر بوده‌است.<sup>۷۱</sup>

ابن فقیه به جغرافیای اقتصادی ممالک غیراسلامی نیز بی‌توجه نیست، چنان‌که محصولات تجاری هند و سند، چین، روم و نوبه را در کتابش ذکر کرده‌است؛<sup>۷۲</sup> به‌عنوان مثال درباره چین می‌نویسد: «[خداوند] مردم چین را اهل صنعت کرد و کالاهایی ویژه به آنان داد چون حریر و ظروف چینی و انواع زین و دیگر ابزارهای استوار شگفت‌ساخته نیک-پرداخته. چینیان مُشک نیز دارند، لیکن خوب نیست. گویند هنگام آوردن از راه دریا، به‌خاطر دوری راه، فاسد شود».<sup>۷۳</sup> یا خط سیر بازرگانان یهودی در قرن سوم هجری «از راه دریا، از مشرق به مغرب و از مغرب به مشرق، سفر کنند و دیبا و خز<sup>۷۴</sup> خوب از فرنگ به

۶۸. ابن فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۰۷.

۶۹. همان، ۸۵.

۷۰. همو، کتاب البلدان، ۶۳۲.

۷۱. حبیبی، ۴۴۵.

۷۲. ابن فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۸۳.

۷۳. همانجا.

۷۴. پارچه ابریشمین (دهخدا، ذیل واژه).

فَرَمَا<sup>۷۵</sup> آرند و از قُلْزُم<sup>۷۶</sup> به دریا شوند. بدین‌گونه این کالاها را به چین ببرند و دارچینی<sup>۷۷</sup> و مامیران<sup>۷۸</sup> و همه کالاهای چین را تا به قلزم آورند<sup>۷۹</sup>. به احتمال زیاد، وی این مطلب را از ابن خرداذبه اقتباس کرده است.<sup>۸۰</sup>

#### ۲. ۴. جغرافیای مذهبی

جغرافیای مذهبی به پراکندگی پیروان ادیان و مذاهب و فرقه‌ها در سرزمین‌های مختلف می‌پردازد. در کتاب البلدان، از توجه به این گونه جغرافیایی در عالم اسلام چندان خبری نیست، ولی اشاراتی به جغرافیای مذهبی برخی سرزمین‌های غیراسلامی دیده می‌شود. از جمله درباره مردم خزر که «همه یهودند و به تازگی یهودی شده‌اند».<sup>۸۱</sup> یا «بیشتر ترکان، آیین زندیقان دارند».<sup>۸۲</sup> همچنین توضیحاتی درباره آتشکده‌های مهم زرتشتیان<sup>۸۳</sup> و نیز بت‌پرستی مردم چین<sup>۸۴</sup> و اهالی نوشجان اعلی در سرزمین تُغزغُز آمده است که مجوسانی آتش پرست-اند و در میان آن‌ها زندیقانی وجود دارند.<sup>۸۵</sup> البته مراد ابن‌فقیه از «زنادقه» پیروان مانی است.<sup>۸۶</sup>

۷۵. شهری ساحلی در مصر (دهخدا، ذیل واژه).

۷۶. نام شهری ساحلی در مصر و نیز نام دریای سرخ (دهخدا، ذیل واژه).

۷۷. همان دارچین.

۷۸. نوعی گیاه دارویی مانند زردچوبه (دهخدا، ذیل واژه).

۷۹. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۰۷.

۸۰. ابن خرداذبه، ۱۴۵.

۸۱. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۴۱.

۸۲. همان، ۱۷۹.

۸۳. همان، ۷۶-۷۵.

۸۴. همو، کتاب البلدان، ۷۱.

۸۵. همان، ۶۳۵.

۸۶. همانجا.

#### ۳.۴. جغرافیای انسانی

بررسی پراکندگی جوامع انسانی با توجه به شرایط جغرافیایی محیط زیست آن‌ها جغرافیای انسانی یا اجتماعی نامیده می‌شود.<sup>۸۷</sup> این تعریف در متون جغرافیایی کهن چندان قابل پایش نیست، ولی می‌توان موضوعاتی از جمله نژاد، خوراک، پوشاک، آداب و رسوم، خلیقیات و غیره را به این حوزه از جغرافیا نسبت داد. این‌گونه از جغرافیا، مورد توجه ابن‌فقیه است، مثلاً رد این باور را که مردم خراسان «بخیل» اند،<sup>۸۸</sup> یا رسم نگهداری خارپشت را در خانه‌های مردم سیستان به علت وجود افعی بسیار در آن منطقه می‌توان ذیل جغرافیای انسانی گنجانند.<sup>۸۹</sup>

اشاره به آیین‌های عامیانه نیز در کتاب البلدان دیده می‌شود؛ از جمله آیینی که در یکی از روستاهای اصفهان، برای جلوگیری از سرمازدگی محصولات کشاورزی برگزار می‌شد: «در اصفهان، دهکده‌ای است به نام انبارچی، مردم آن، مهره‌ای دارند زمردفام و در آن رگه‌هایی است به رنگ سفید و زرد. مردم پندارند که آن طلسم سرماست. بدین‌گونه، هرگاه در بهاران از آسیب رساندن سرما به کشت و میوه‌شان بهراسند، آن مهره را بیرون کنند و روی چوب نیزه‌ای نهند و در روزی معین از سال، در جایی معین که عیدگاه ایشان است، نصب کنند. آن‌گاه از درون آن، بانگی چون بانگ زنبور عسل شنیده شود. گویند بدین‌گونه، سرما به دشت بیاید، لیکن به دشت‌های آباد زیان نرساند و چیزی از میان نبرد».<sup>۹۰</sup> یا اشاره به برگزاری جشن سده در همدان.<sup>۹۱</sup> بر این اساس می‌توان گفت از نظر نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری، کتاب کتاب البلدان به جغرافیای اقتصادی و انسانی نزدیک‌تر است.

۸۷. قره چانلو، ۶/۱.

۸۸. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۶۴.

۸۹. همان، ۲۲.

۹۰. همان، ۱۰۲-۱۰۳.

۹۱. همان، ۵۶-۵۷.

## ۵. عجایب‌نگاری

آن‌چه در متون جغرافیایی به عجایب و غرایب مشهور است، مجموعه‌ای از داده‌ها و گزارش‌هایی است از شگفتی‌های عالم تصورات و باورهای مردم روزگاران پیشین که از دوحال خارج نیست: یا توصیف چیزی است که ریشه در واقعیت دارد، یا در عالم واقع، وجود ندارد؛ اما راویان آن‌ها با به‌کارگیری ظرافت‌های ادبی مانند تخیل<sup>۹۲</sup>، اغراق<sup>۹۳</sup> و نمایی<sup>۹۴</sup> به توصیف آن‌ها می‌پردازند و خواننده را مجذوب خود می‌کنند.<sup>۹۵</sup>

ابن‌فقیه نیز از آن دسته جغرافی‌نگارانی است که توجه فراوانی به عجایب‌نگاری و مطالب خرافی نشان داده‌است و می‌توان از آن به دوری از خردگرایی تعبیر کرد. مثلاً درباره خصوصیات شهر خبیص<sup>۹۶</sup> کرمان می‌نویسد: «هرگز درون آن، باران نباریده‌است. همواره بیرون شهر باران بارد، لیکن در شهر نبارد! تا آن‌جا که کس دست خود از باروی شهر بیرون کند و از باران، تر شود، درحالی‌که در شهر، قطره‌ای نباریده باشد».<sup>۹۷</sup> یا پرنده‌ای به نام «سمندل» یا «سمندر» که به درون آتش می‌رود، ولی پر و بالش نمی‌سوزد.<sup>۹۸</sup> نیز آتشی در چاهی در کوه‌های خراسان فروزان است که در آن «گونه‌ای موش دشتی» زندگی می‌کند که «تا انسانی بیند، در درون آتش شود بی‌آن‌که بسوزد».<sup>۹۹</sup> یا «از خراسان، برای متوکل روباهی آوردند که دو بال داشت و می‌پرید».<sup>۱۰۰</sup>

ابن‌فقیه همچنین از طلسماتی سخن می‌گوید که بلیناس رومی به دستور قباد ساخته

---

92. Imitation.

93. Exaggeration.

94. Verisimilitude

۹۵. اشکواری، ۷۶.

۹۶. شهداد کنونی در کرمان.

۹۷. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۲۱.

۹۸. همانجا.

۹۹. همان، ۲۲.

۱۰۰. همان، ۱۶۰.

بود؛ از جمله طلسمی که باد را مهار می‌کرد یا عقرب و درنده و کک و بیماری تب را کم یا حتی مردمان را متحد می‌کرد.<sup>۱۰۱</sup> نیز مورچگانی «میان خراسان و سرزمین هند» وجود داشتند که مانند سگ‌های شکاری بودند و گوشت می‌خوردند.<sup>۱۰۲</sup>

درج چنین مطالبی موجب شده که در قرن‌های بعد، جغرافی‌دانان خردگرایی مانند یاقوت حموی، با ذکر ماجرای خبیص، مسؤلیت صحت این مطالب را کاملاً بر دوش ابن فقیه بگذارند.<sup>۱۰۳</sup> یاقوت درباره کلیسایی در روم می‌نویسد: «آن‌چه درباره این کلیسا آورده‌ام، همه را از کتاب محمدبن احمد همدانی معروف به ابن فقیه گرفته‌ام و هیچ چیز دشوارتر از باورکردن چنین صفات برای یک شهر نباشد که چنین بزرگ باشد و این‌که روستاهای آن چندماه راه مساحت داشته باشد».<sup>۱۰۴</sup> درمقابل، زکریای قزوینی که خود علاقه‌مند به عجایب‌نگاری بوده، ماجرای خبیص را از ابن فقیه نقل می‌کند، بدون این‌که در صحت آن، ابراز تردید کند.<sup>۱۰۵</sup>

می‌توان گفت بعد از ابن خردادبه (د ۳۰۰هـ) و ابن رسته (د ۲۹۰هـ) که در سطحی محدود و پراکنده، به عجایب‌نگاری به‌عنوان یکی از گونه‌های جغرافی‌نگاری وصفی در جهان اسلام توجه کردند، ابن فقیه برای نخستین بار در سطحی وسیع و نظام‌مند به این مقوله پرداخت.<sup>۱۰۶</sup> وی از یک طرف، سنت نگارش عجایب سرزمین‌های مختلف را تداوم بخشید و از سوی دیگر، با تکیه بر منابع سلف و جمع‌آوری داده‌ها در این زمینه از مناطق مختلف، به‌ویژه ایران بر رونق عجایب‌نگاری افزود. بنابراین، می‌توان کتاب البلدان را پیش‌درآمدی بر

۱۰۱. ابن فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۲۷.

۱۰۲. همان، ۱۷۴.

۱۰۳. یاقوت حموی، ۲۶۹/۲.

۱۰۴. همو، ۵۸۵/۲.

۱۰۵. قزوینی، ۲۴۳.



عجایب‌نگاری‌های قرون بعد دانست.<sup>۱۰۷</sup> اما این‌که گفته شده مراد جغرافیدانانی نظیر ابن‌خرداذبه، ابن‌رسته و ابن‌فقیه از عجایب‌نگاری، توجه دادن خواننده به قدرت و عظمت خداوند بوده و این کار به نوعی ماهیت دینی دارد،<sup>۱۰۸</sup> واجد دو اشکال است:

۱. عجایب‌نگاری در آثار اغلب جغرافی‌دانان مکتب عراقی مانند سه مؤلف یادشده که به آوردن موضوعات غیردینی و نیز پرداختن به جغرافیای همه سرزمین‌ها از جمله ممالک غیراسلامی اشتهار دارند، وجود دارد، اما در آثار جغرافی‌دانان مکتب بلخی که به داشتن نگرش دینی به جغرافیا مشهورند، مانند اصطخری و ابن‌حوقل اثری از عجایب‌نگاری دیده نمی‌شود؛ ضمن آن‌که مقدسی نیز تا حدود زیادی به این حیطة وارد نشده است. بنابراین، اگر این گزاره را بپذیریم که مقصود از عجایب‌نگاری، توجه دادن مخاطب به قدرت خداوند بوده، قاعدتا باید این موضوع در آثار جغرافی‌دانان مکتب بلخی دیده می‌شد، نه عراقی.

۲. بسیار دور از ذهن می‌نماید که جغرافی‌نگاران یادشده را در سطحی از دانش و فهم بدانیم که پدیده‌های خرافی و افسانه‌ای را ناشی از قدرت خداوند قلمداد کرده باشند. در واقع نسبت دادن این موضوع به آنان، نوعی سطحی‌انگاری است و شواهدی که از ابن‌فقیه در این باره نقل شده، به اندازه کافی گویاست. مثلاً آیا باید پذیرفت که وی به‌عنوان یک جغرافی‌دان به وجود «روباه بالدار» باور دارد و آن را ناشی از قدرت خداوند می‌داند؟!

به نظر می‌رسد علت وجود عجایب‌نگاری در آثار مکتب عراقی به‌ویژه در کتاب البلدان را باید چنین تحلیل کرد که ابن‌فقیه فردی ادیب بود و کتاب وی نیز کتاب جغرافیایی صرف نیست، بلکه آمیزه‌ای از روایات، اشعار و مطالب سرگرم‌کننده است و از آنجاکه عجایب‌نگاری نیز در زمره این دسته مطالب قرار می‌گرفت و موجب جلب توجه خوانندگان می‌شده، وی توجه فراوانی بدان نشان داده است.

۱۰۷. اشکواری، ۷۵.

۱۰۸. همو، ۷۶.

## ۶. هویت گرایی

از نظر نگرش هویت‌گرایانه یا توجه به ایران و فرهنگ ایرانی نیز چنان‌که گفته شد، ابن‌فقیه ایرانی است و دلبستگی وی به پیشینه کهن ایران در کتابش به چشم می‌خورد، چنان‌که به هر مناسبتی، گریزی به آن دوره می‌زند و ضمن آوردن شعر یا حکایتی درباره آن زمان، از دادگری و صفات نیک شاهان ایرانی سخن می‌گوید؛ به‌عنوان مثال درباره فارس می‌نویسد: «فارس را به نام فارس‌بن طهمورث نام کرده‌اند، و پارسیان بدو منسوب‌اند. چه ایشان از فرزندان اویند. وی پادشاهی دادگر و مردم‌دوست بود و نگهبان مردم خویش».<sup>۱۰۹</sup> یا در ستایش ایوان مداین می‌گوید: «درجهان، هیچ بنای آجرینی، از ایوان کسری، شکوه‌مندتر نیست». آن‌گاه اشعاری را در مدح این بنا نقل می‌کند.<sup>۱۱۰</sup> یا در اشاره به شهر قرنین در سیستان می‌نویسد: «در این شهر، نشان آخور اسب رستم هست... و این کشور رستم پهلوان است که کیکاووس شاهی آن سامان بدو داد».<sup>۱۱۱</sup>

از جمله موارد حائز اهمیت از نظر تاریخی و باستان‌شناسی در کتاب البلدان، اشارات ابن‌فقیه به آثار تاریخی و باستانی شهرهاست؛ از آن جمله کنده‌کاری شب‌دیز در کرمانشاه<sup>۱۱۲</sup> یا شیر سنگی<sup>۱۱۳</sup> و کتیبه‌های همدان<sup>۱۱۴</sup> که امروزه «گنجنامه» نامیده می‌شود.

برخی از آثار مندرج در کتاب البلدان، دست‌مایه پژوهش‌های تاریخی و باستان‌شناختی ارزشمندی در رمزگشایی از بعضی مفاهیم تاریخی و فرهنگی ایران شده‌است. از جمله، مناره بزرگ سُم‌نشان یا «ذات الحوافر» که در یکی از روستاهای همدان به نام

۱۰۹. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۸.

۱۱۰. همان، ۲۷-۲۸.

۱۱۱. همان، ۲۲.

۱۱۲. همان، ۳۰.

۱۱۳. همان، ۶۷.

۱۱۴. همان، ۷۲.

«وَنَجْر»<sup>۱۱۵</sup> واقع شده و نمای خارجی آن را از سُم‌های گورخران و میخ‌های آهنین ساخته بودند.<sup>۱۱۶</sup> اشاره ابن‌فقیه به این مکان موجب شد که دکتر شفیع کدکنی در پژوهشی ضمن بهره‌گیری از این مطالب، از این بیت شاهنامه که از زبان رستم بعد از کشته شدن سهراب بیان می‌شود، رمزگشایی کند:

«یکی دخمه کردش ز سُم ستور جهانی به زاری همی گشت کور»

و نتیجه بگیرد که کتاب البلدان «سرشار از اطلاعات بی‌نظیر در حوزه تاریخ، فرهنگ و جغرافیای ایران بزرگ» است.<sup>۱۱۷</sup>

یا در پژوهشی بر روی متنی که ابن‌فقیه مدعی است ترجمه کتیبه‌های «گنجنامه» همدان است،<sup>۱۱۸</sup> مشخص شده که این ترجمه، در واقع حاوی متن سنگ‌نوشته داریوش بزرگ در بیستون و نیز آرامگاه او در نقش رستم فارس است و ارتباطی با متن کتیبه‌های داریوش و خشایارشا در گنجنامه ندارد.<sup>۱۱۹</sup>

ابن‌فقیه همچنین با آوردن احادیثی منتسب به پیامبر اسلام (ص) در ستایش ایرانیان که با اندیشه مساوات‌گرایانه آن حضرت و تعلیمات عدالت محور اسلام مغایر است و نیز حکایاتی از شاهان ساسانی تلاش دارد قوم پارس را برتر از اقوام دیگر معرفی کند: «خسرو انوشیروان چنان بود که به‌هنگام روزیانه دادن، یک سرباز پارسی را بر دو سرباز دیلمی و پنج

---

۱۱۵. امروزه روستایی به این نام در اطراف همدان وجود ندارد؛ ولی در بخش اسدآباد همدان، دهی به نام «وَنَدْرآباد» است که شاید همان «وَنَجْر» باشد (فرهنگ جغرافیایی ایران: ۴۷۱/۵) و نیز (دهخدا: ذیل واژه وندرآباد).

۱۱۶. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۷۷.

۱۱۷. شفیع کدکنی، ۲۵؛ ساختن بناهایی از سُم ستوران آیینی قدیمی و مربوط به عصر شکار بوده و برای هر قهرمان دلیر به‌نشانه چیرگی او برپا می‌شده‌است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک. شفیع کدکنی، «نقد ادبی: یکی دخمه کردش ز سُم ستور»، کلک، آبان و آذر و دی ۱۳۷۴، شماره ۶۸، ۶۹ و ۷۰.

۱۱۸. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۷۲-۷۳.

۱۱۹. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک. جلیلیان، شهرام، «پژواکی از سنگ‌نوشته‌های داریوش بزرگ در "اخبار کتاب البلدان" ابن‌فقیه همدانی»، دوفصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۱۸.

سرباز ترک و ده سرباز رومی و پانزده سرباز عرب و سی سرباز هندی، مقدم می‌داشت؛ زیرا که سربازان پارسی از همه دلاورتر و بزرگ منش‌تر بودند، کشوری پهناورتر داشتند و در توانایی سخت‌تر و در اندیشه فراتر و در تدبیر از همگان نیکوتر بودند. چهره‌هاشان از همه خندان‌تر و پاسخ‌هاشان درست‌تر و زبانشان بازتر و فصیح‌تر بود.<sup>۱۲۰</sup> یا با ذکر روایتی به نقل از اردشیر به تمجید از سرزمین پارس و برتری نژاد پارسیان بر دیگر نژادها می‌پردازد<sup>۱۲۱</sup> و در این باره می‌نویسد: «کشور مردم فارس در روزگاران گذشته از همه ممالک بزرگ‌تر بود و خواسته‌ای فزون‌تر داشتند و ساز نبردشان بیشتر بود. و عرب خود، آنان را آزادگان می‌خواندند. چه پارسیان دشنام می‌دادند، لیکن کس دشنامشان نمی‌داد، خدمتگار می‌گرفتند و خود خدمتگار کسی نمی‌شدند. تا آن‌گاه که خداوند، اسلام را آشکار کرد. بدین‌گونه آن شکوه دیرین، چونان آتشی شد که به خاموشی گراید و خاکستری که بر باد رود. این شد که آنان پراکنده شدند و دیگر در دوران اسلام از آنان، بزرگواری نام‌آور نماند.»<sup>۱۲۲</sup> تمجید ابن‌فقیه از خاندان ایرانی برامکه و بخشندگی آنان نیز در همین زمینه درخور توجه است.<sup>۱۲۳</sup>

## ۷. تأثیر بر منابع پسین

اغلب جغرافی‌نگاران در قرن‌های بعد به اصل کتاب البلدان استناد کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال، مقدسی در قرن چهارم با آن‌که روی خوشی به کتاب ابن‌فقیه نشان نمی‌دهد، استناداتی بدان دارد.<sup>۱۲۴</sup>

۱۲۰. ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان، ۱۰-۱۲.

۱۲۱. همان، ۱۰-۱۱.

۱۲۲. همان، ۱۶۵.

۱۲۳. همان، ۱۶۴.

۱۲۴. مقدسی، ۷، ۲۱، ۱۰۱، ۳۰۱.

یا زهری جغرافی‌نگار اندلسی در نیمه اول قرن ششم هجری از او نقل کرده‌است.<sup>۱۲۵</sup> همچنین یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) به نسخه کامل کتاب البلدان دسترسی داشته و در اثرش معجم البلدان حدود ۱۰۰ بار از این کتاب نقل کرده‌است،<sup>۱۲۶</sup> از جمله ذیل مدخل‌های نهاوند<sup>۱۲۷</sup>، حیره<sup>۱۲۸</sup>، آمد<sup>۱۲۹</sup> و جاهای دیگر.<sup>۱۳۰</sup> یاقوت حموی گاه حتی مسافت‌های بین شهرها را به نقل از ابن‌فقیه آورده‌است: «احمد پسر محمد همدانی گوید: از ارجان تا نوبندگان، بیست‌وشش فرسنگ راه است و دره بوان [...] میان آن دو جا دارد».<sup>۱۳۱</sup>

زکریای قزوینی نیز در قرن هفتم، بسیار به کتاب البلدان استناد می‌کند.<sup>۱۳۲</sup> به‌عنوان مثال، درباره جزیره‌ای به نام «زائج» می‌نویسد: «ابن‌فقیه گوید که در این جزیره، جمعی هستند به صورت انسان ولیکن به درندگان شبیه‌ترند و به کلامی تکلم کنند که مفهوم نشود و از درختی به درختی برجهند. باز ابن‌فقیه گوید که نوعی از گربه در آن جزیره به‌هم‌رسد که چون خفاش‌ها، صاحب پر می‌باشند که از گوش تا دم آن‌ها کشیده شده‌است».<sup>۱۳۳</sup> این کار یاقوت و دیگر جغرافی‌نگاران را می‌توان نشانه اعتبار جغرافی‌نگاری ابن‌فقیه دانست و ادعا کرد که نسخه کامل کتاب البلدان جزو منابع معتبر جغرافیایی قرن سوم هجری بوده‌است.

---

۱۲۵. زهری، ۱۶، ۱۸، ۱۴۰.

۱۲۶. یاقوت حموی، ۵/۱.

۱۲۷. همو، ۲۴۵/۱.

۱۲۸. همو، ۲۵۴/۲.

۱۲۹. همو، ۶۱/۱.

۱۳۰. همو، ۸۵/۱، ۱۶۶، ۱۷۷.

۱۳۱. همو، ۶۴۷/۱.

۱۳۲. قزوینی، ۵۴، ۶۹، ۸۰، ۹۰، ۱۲۸، ۱۷۴، ۱۵۴.

۱۳۳. همو، ۶۹.

### نتیجه

ابن فقیه همدانی، نویسنده‌ای ایرانی است که در اواخر قرن سوم هجری کتابی جغرافیایی به نام کتاب البلدان نوشت و در آن، برخی مباحث جغرافیایی را در کنار مطالب مختلف غیرجغرافیایی مطرح کرد. اصل کتابش که بسیار مفصل بوده، در دست نیست؛ ولی مختصری از آن که حدود یک قرن بعد از نگارش، تدوین شده موجود است.

نظر به درج مطالب بسیاری از جغرافیای سرزمین‌های غیراسلامی مانند روم، چین و هند در این کتاب می‌توان نویسنده آن را پیرو مکتب عراقی برشمرد. همچنین کتاب با شرح مکه آغاز شده است نه بغداد به‌عنوان مرکز خلافت. ابن فقیه از نظر شیوه جغرافی‌نگاری به هر دو نظام یونانی و ایرانی توجه داشته، ولی بیشتر متکی بر بیان مناطق به‌صورت نواحی بوده است.

از نظر نوع‌شناسی نیز کتاب البلدان به‌علت توجه فراوان به اوضاع اقتصادی ممالک اسلامی و غیراسلامی اعم از راه‌های تجاری، رقم خراج برخی سرزمین‌ها، پول، صنایع دستی و محصولات بازرگانی و معدنی شهرها و سرزمین‌ها، مناسبات تجاری بین شهرهای مختلف، برخی تلاش‌های مسلمین برای اقتباس فنون جدید مانند کاغذسازی به جغرافیای اقتصادی نزدیک است. همچنین این کتاب به خلیقات، آداب و رسوم و جشن‌ها و نیز آثار تاریخی و باستانی شهرها و سرزمین‌های مختلف پرداخته که مسائل حوزه جغرافیای انسانی را در برمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت کتاب البلدان به جغرافیای اقتصادی و انسانی نزدیک‌تر است.

علاقه فراوان ابن فقیه به عجایب‌نگاری در کتابش کاملاً مشهود است، بدون این‌که ابراز تردیدی در واقعی بودن یا نبودن آن‌ها صورت گیرد. این امر را با توجه به ماهیت کتاب که جغرافیایی صرف نبوده و حاوی مطالب سرگرم‌کننده برای جذب مخاطب آن اعصار است، می‌توان توجیه کرد.

توجه بارز ابن فقیه به ایران و مظاهر فرهنگی آن را هم می‌توان برخاسته از نگرش

هویت‌گرایانه میهنی وی دانست که در برخی موارد، موجب گره‌گشایی از بعضی موضوعات و مفاهیم تاریخی و فرهنگی این سرزمین شده‌است. وی همچنین مؤلفی نقدپذیر به شمار می‌آید که با توجه به مقتضیات آن عصر، ویژگی بسیار مهمی است. از نظر منابع اطلاعاتی، ابن‌فقیه از جمله جغرافی‌نگاران است که چندان سفر نکرده و از مشهودات یا به اصطلاح امروز تحقیقات میدانی بهره زیادی نبرده‌است، از این رو اغلب بر منابع مکتوب و شنیداری تکیه دارد.

مکتب عراقی، توصیف سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی، آغاز کتاب با شرح مکه، بیشش جهانی و ایران‌شهری	مکتب جغرافیایی
نگارش کتاب بر مبنای نواحی در عین توجه به شیوه اقلیم‌های یونانی و ایرانی	شیوه جغرافی‌نگاری
تمرکز بر جغرافیای اقتصادی و انسانی	نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری
توجه فراوان به عجایب‌نگاری و دوری از خردگرایی، تأکید بر هویت میهنی و عناصر فرهنگی ایران، تکیه بر منابع مکتوب و شنیداری به جای مشهودات و سفرهای میدانی	ویژگی‌های جغرافی‌نگاری

جدول ۱. تحلیل جغرافی‌نگاری ابن‌فقیه

### کتابشناسی

ابن‌خردادبه، مسالک و ممالک، ترجمه سعید خاکرند، تهران، موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی، ۱۳۷۱ ش.

ابن‌ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ ش.

ابن‌فقیه، مختصر کتاب البلدان: بخش مربوط به ایران، ترجمه محمدرضا حکیمی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۹ ش.

همو، کتاب البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۱۶ هـ.

اذکایی، پرویز، تاریخ نگاران ایران، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳ ش.

اشکواری، محمدجعفر، «عجایب‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب البلدان»، فصلنامه تاریخ اسلام، زمستان

۱۳۹۲ دوره ۱۴، شماره ۴ (مسلسل ۵۶).

- جلیلیان، شهرام، «پژواکی از سنگ‌نوشته‌های داریوش بزرگ در "اخبار کتاب البلدان" ابن‌فقیه همدانی»، دو فصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۱۸.
- حیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران، افسون، ۱۳۸۰ ش.
- رضا، عنایت‌الله، «ابن‌فقیه، ابوبکر»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- زهری، ابو‌عبدالله محمد بن ابی‌بکر، الجغرافیه، ترجمه دکتر حسین قره‌چانلو، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
- سارتون، جرج، مقدمه بر تاریخ علم، مترجم غلامحسین صدری افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «نقد ادبی: یکی دخمه کردش ز سم ستور»، مجله کلک، آبان، آذر و دی ۱۳۷۴، شماره ۶۸، ۶۹ و ۷۰.
- قره‌چانلو، حسین، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
- قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- قزوینی، محمد، یادداشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۳ ش.
- کراچکوفسکی، ایگناتی، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
- مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۱ ش.
- یاقوت حموی، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، تهران، پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

Ahmad, S. M., & Taeschner, Fr. Djughrafiya. "Djughrafiya" *The encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1991.

Khalidov, Anas B, "Ibn AL-Faqih Abu bakr Ahmad", *Iranica*, 1997.



### شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

### 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.



- Reza, Enayatollah, “Ibn Faqīh, Abūbakt”, *The Great Islamic Encyclopaedia*, Kazem Mousavi Bojnourdi (as supervisor), Tehran, The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia, 1377/ 1998.
- Sarton, George, *Muqaddama-iy bar Ta’rīkh- i ‘Ilm (Introduction to the History of Science)*, Trans. Ghulamhossein Sadri-Afshar, Tehran, Intishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī, 1383/ 2004.
- Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza, “Naqd- i Adabī: Yikī Dakhma Kardash Zi Summ- i Sutūr”, *Kilk*, November, December, January 1374/ 1995- 1996, Issue. 68-69-70.
- Yāqūt Hamawī, *Mu’jam al- buldān*, Trans. Mohammad Taghi Monzavi, Tehran, Cultural Heritage Organization, 1380/ 2009.
- Zuhrī, Abū ‘Abd al- Allāh Muḥammad b. Abībakt, *al- Jughrāfiyya*, Trans. Hossein Gharchanloo, Tehran, Ministry of Culture & Islamic Guidance, 1382/ 2003.

## References

- Ahmad, S. M., & Taeschner, Fr. "Djughrafiya", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Ashkevari, Mohammad Jafar, "Marvel-Writing by Ibn i- Faqih in Alboldan", *History of Islam*, Winter 1392/ 2013, Vol.14, Issue 56.
- Azkaei, Parviz, *Tārīkh Nigārān- i Iran*, Tehran, Iraj Afshar Foundation, 1373/ 1994.
- Dehkhoda, Ali-Akbar, *Lughat-Nāma*, Tehran, University of Tehran, 1371/ 1992.
- Gharchanloo, Hossein, *Jughrāfiyyā- yi Tārīkhī- i Kishwar- hā- yi Islāmī*, Tehran, SAMT, 1380.
- Habibi, Abdul Hai, *Tārīkh- i Afghanistan Ba'd Az Islām*, Tehran, Afsūn, 1380/ 2001.
- Ibn al- Faqīh, *Mukhtaṣar- i Kitāb al- Buldān, (Iran)*, Trans. Mohammad- Reza Hakimi, Bunyād- i Farhang- i Iran, 1379/ 2000.
- Idem, Kitāb al- Buldān*, Revised by Yūsuf al- Hādī, Beirut, 'Ālam - al- kitāb, 1996 AD/ 1416 AH.
- Ibn Khurdādhbih, *Masālik wa Mamālik*, Trans. Saeed Khakrand, Tehran, Maw'assisa Muṭālī'āt wa Intishārāt- i Tārīkhī, 1371/ 1992.
- Ibn al- Nadīm, *al- Fihrist*, Revised by Muhammad-Reza Tajadod, Tehran, Asāṭir, 1381/ 2002.
- Jalilian, Shahram, "A Reflection of the Inscriptions of Darius the Great in Kitab al-Boldan Ibn al-Fakih al-Hamadani", *Historical Research Of Iran & Islam*, Spring & Summer, Vol.10, Issue 18.
- Khalidov, Anas B, "Ibn AL-Faqih Abu bakr Ahmad", *Iranica*, 1997.
- Krachkovsky, Ignaty, *Istoriia Arabskoi Geograficheskoi Literatury*, Trans. Abolghasem Payandeh, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1379/ 2001.
- Maḳdisī, Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Taḳāsīm fī Ma'rifat al- Aqālīm*, Trans. Ali Naghi Monzavi, Tehran, Shirkat- iMū'alifān wa Mutarjimān, 1361/ 1983.
- Qazwīnī, Muḥammad, *Yaddāsht- hā- yi Qazwīnī*, Revised by Iraj Afshar, Tehran, 'Ilmī, 1363/ 1984.
- Qazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad, *Āthār al- Bilād wa Akhbār al- 'Ibād*, Trans. Mirza Jahangir Qajar, Revised by Mīr Hāshim Muḥaddith, Tehran, AmīrKabīr, 1373/ 1994.

***Kitāb al- Buldān* by Ibn Faqīh-i-Hamadānī:  
The Geographical School and Method**

**Mahdi Alijani**

*PhD Student of Iranology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran*

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

*Associate Professor, Faculty of Humanities, Yadegar-e-Imam  
Khomeini(RAH) Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Among the writing of numerous works in the field of descriptive geography in the third century AH, the *kitāb al- Buldān* was written by Ibn Faqīh Hamadānī at the end of this century. Ibn Faqīh belonged to the Iraqī school of Islamic geography. He begins his book with a description of Mecca as the center of the world. Paying attention to the geographical writing style of Greek and Iranian geographers, the book based on regions, not using the map, writing of the wonders and the richness of patriotic identity elements are some of his geographical writing features. In terms of geographical typology, the “*kitāb al- Buldān*” is closer to economic and human geography. Another importance of the book is that it clarifies the complexity of some historical and cultural concepts of Iran. Due to the lack of travelling and observations, Ibn Faqīh relies on the written and audio sources. This research tries to investigate his school and geographical method by a historical method and descriptive-analytical approach.

**Keywords:** Ibn Faqīh, Islamic Geography writings, *kitāb al- Buldān*.

---

1. Email (corresponding author): sharafi48@yahoo.com

- Rahmanian, Daruish, Hatami, Zahra, "Charm and Magic, Talisman and Spell, and Women World in Qajar Era", *Quarterly Journal Historical Studies*, Vol.3, Issue. 2, Winter & Spring 2013/ 1391.
- Rasā'il *Mashrūṭiyyat* (18 *Risāla wa Lāyiḥa Darbāra- yi Mashrūṭiyyat*), Revised by Gholamhosein Zargari Nezhad, Tehran, Kawīr, 1374/ 1995.
- Rasekh, Mohammad & Bakhshi Zade Fatemeh, "The Background of the Concept of Law in the Iranian Constitutional Revolution: From Absolutist to Regulatory Law", *The Judiciary Law Journal*, Vol.77, Issue Summer 2013/ 1392.
- Razi, Farideh, *Naqqālī wa Rūhawdī*, Tehran, Markaz, 1390/ 2011.
- Safinia, Reza, "Mīrzā Fath'alī Ākhūnd- Zādih", *Nashriyya- yi Payām- i Nū*, Vol. 1, Issue. 5.
- Sahabi, Ezzatollah, *Muqaddama- iy bar Tārīkh- i Junbish- i Millī- yi Iran*, Tehran, *Shirkat- i Sahāmī- yi Intishār*, 1364/1985.
- Shahram Nia, Amir Masoud, *Parlementarisme dar Iran: Bunyād- hā- yi Fikrī wa Zamīna- hā- yi Tārīkhī dar 'Aṣr- i Mashrūṭiyyat*, Tehran, Islamic Revolution Document Center, 1379/ 2000.
- Tiligrāfāt- i 'Aṣr- i Sipahsālār (Khaṭ- i Tabrīz 1295- 96)*, Mahmoud Taher Ahmadi, Tehran, National Library of Iran, 1370/ 1991.
- Turkoman, Iskandar Beg, *Tārīkh- i 'Ālam- ārā- yi 'Abbāsī*, Iraj Afshar (Pub), Tehran, Amīr Kabīr, 1350/ 1971.
- Zargari Nezhad, Gholamhosein, *Siyāsat- Nāma- hā- yi Qājārī*, Tehran, Maw'assisa- yi Haḥqīqāt wa Taw'sia- yi 'Ulūm- i Insānī, 1380/ 2001.
- Zeilabi, Negar, "Ra' iyyat", *Dānish- Nāma- yi Jahān- i Islām*, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1394/ 2015.
- Zhukov, I. M., *Dānishnāma- yi Naqd- i Adabī*, Moscow, Sautskaya Encyclopedia, 1978.



- Historical Sciences Studies*, Vol.7, Issue. 2, Autumn & Winter 2016/ 1394.
- Lukács, György, *Studies in European Realism*, Trans. Akbar Afsari, Tehran, Shirkat- i Intishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī, 1373/ 1994.
- Orsolle, Ernest, *Le Caucase et La perse*, Trans. Ali Aghar Saeedi, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1382/ 2003.
- Oskooyi, Mostafa, *Siyrī dar Tārīkh- i Ti ‘ātr(Theatre)- i Iran*, Tehran, Ānāhītā, 1378/ 1999.
- Parsinejad, Iraj, *Rūshangarān- i Iranī wa Naqd- i Adabī*, Tehran, Nashr- i Sukhan, 1380/ 2001.
- Polak, Jakob Eduard, *Safar- Nāma- yi Polak “Iran wa Iranian”*, Trans. Keykavos Jahandari, Tehran, Shirkat- i Sahāmī- yi Intishārāt- i Khwārazmī, 1361/ 1982.
- Malek Pour, Jamshid, *Adabiyyāt- i Namāyishī dar Iran*, Tehran, Tūs, 1385/ 2006.
- Masaharu, Yoshida, *Safar- Nāma- yi Yoshida Masaharu Nukhustīn Firistāda- yi Japan bih Iran dar Dawra- yi Qājār 1297- 98 AH*, Trans. Hashem Rajab Zadeh & Y. Ni Yi Ya, Mashhad, Astan Print, 1273/ 1894.
- Mirza Aqa Tabrizi, *Āhār Tiyyātir wa Risāla- yi Akhlāqiyya*, Revised by Hossien Mohammad Zadeh Sedigh, Tehran, Namāyish, 1382/ 2003.
- Mirsky, D.S., *A History of Russian Literature*, Trans. Ibrahim Younesi, Tehran, Amīrkabīr, 1354/ 1975.
- Mohammad Zadeh, Hamid, *Mīrzā Fath ‘alī Ākhūnd- Zādih, Alifbā- yi Jadīd wa Maktūbāt*, Baku, (Und.), 1963.
- Momeni, Bagher, *Iran dar Āstāna- yi Inqilāb- i Mashrūṭiyyat wa Adabiyyāt Mashrūṭa*, Tehran, Intishārāt- i Shabāhang, 1357/ 1978.
- Moosa Pour Beshel, Ebrahim, *Dīn Zīsta wa Zindigī- yi Rūzāna- yi Pazhūhishī dar Farhang- i Dīnī- yi Mardum- i ‘Ādī- yi Iran Az Āghāz- i ‘Aṣr- i Ṣafawī Tā Payān- i Dawra- yi Qājariyya*, Tehran, *Journal of Historical Studies of Islam*, 1395/ 2016.
- Radi, Akbar, “Sāya Rūshan- i Yik Āhira”, *Mis, Majmū‘a Maqālāt Dar Adabiyyāt wa Hunar*, Revised by Mohammad Mohammad Ali, Tehran, Bāstān, 1366/ 1987.

- Fotoohi, Mamoud, “Shikl- gīrī- yi Realism- i Irānī”, *International Conference on Persian Language and Literature*, University of Dhaka, 1385/ 2006.
- Goran, Hiwa, *Kūshish- hā- yi Nāfarjām (Siyri dar Şad Sāl Theater- i Iran)*, Tehran, Intishārāt- i Āgāh, 1365/ 1986.
- Hadi, Jamshid, “Āshnā- yī bā Mīrzā Fath‘Alī Ākhūnd Zadeh”, *Nashriyya- yi Tawsi‘a*, Summer(July) 1380/ 2001.
- Haeri, Abdolhadi, *Tashayy‘u wa Mashrūtiyyat Dar Iran wa Naqsh- i Iranian- i Muqīm- i ‘Arāq*, Tehran, Amīrkabīr, 1360/1981.
- Harland, Richard, *Literary Theory From Plato to Barthes: an Introductory History*, Trans. Shiraz Translation Group, Tehran, Nashr- i Āshma, 1385/ 2006.
- Hosseini, Mahdi, “Bunyād- hā- yi Mudirniśm(Modernism) dar Iran”, *Kitāb- i Mah- i Hunar*, Issue. 90 & 89, 1384/ 2005.
- I‘tidād al- Salṭana, ‘Alī Qulī Mīrzā, *Iksīr al- Tawārīkh, Tārīkh Qājāriyya Az Āghāz tā 1295 AH*, Revised by Jamshid Kian Far, Tehran, Wīsmān, 1370/1991.
- I‘timād al- Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān, *Rūznāma- yi Khātirāt*, Iraj Afshar (Pub), Tehran, Amīrkabīr, 1379/ 2000.
- Janatie Ataie, Abolghasem, *Bunyād- i Namāyish dar Iran*, Tehran, Ibn Sīnā, 1333/ 1954.
- Jaubert, Pierre Amédée, *Voyage en Armenie et en perse (Musāfirat bih Armenia wa Iran)*, Trans. Mahmoud Masaheb, Tabriz, Āhr, 1347/ 1968.
- Katouzian, Mohammad Ali Homyoun, *Taqād- i Dawlat wa Millat dar Iran*, Trans. Alireza Tayeb, Tehran, Nashr- i Niy, 1387/ 2008.
- Kosogovskii, *Khātirāt- i Colonel Kosogovskii*, Trans. Abbas-Gholi Jelli, Tehran, Āpkhāna- yi Kāwiyyān, 1344/ 1965.
- Lal Shateri, Mostafa, “Ta‘thīr- i Rawābiṭ- i Khārijī dar ‘Aşr- i Nāşirī bar Hunar- i Namāyish dar Iran”, *Tārīkh- i Rawābiṭ- i Khārijī*, Volume 16, Issue. 62, Spring 2016/ 1394.
- Layard, Sir Austen Henry, *Early adventures in Persia susiana and Babylonia*, Trans. Mehrab Amiri, Tehran, Intishārāt- i Wahīd, 1367/ 1988.
- Lotfi, Naghe & Baghder Delgosha, Ali, “Soliloquies: The Façade of New Criticism in the Press Discourses of Constitution Era”,

- Ashofte, Reza, *Sargudhasht- i Namāyish dar Iran*, Tehran, Ufuq, 1391/ 2012.
- Asil, Hojatollah, *Zindigī wa Andīsha- hā- yi Mirza Malkam Khan*, Tehran, Niy, 1376/ 1997.
- Azhand, Yaghoob, *Namāyish- Nāma Niwīsī dar Iran*, Tehran, Nashr- i Niy, 1373/ 1994.
- Baghdar Delgosha, Ali, *Maktūbāt- i Khīyyālī Asnādī az Guftumān Siyāsī- yi ‘Aṣr- i Mashrūṭa*, Tehran, Rūshangarān wa Muṭālī‘āt- i Zanān, 1396/ 2017.
- Baghdar Delgosha, Ali & Nazemianfard, Ali, “A Sociological Study of Imaginary Dialogues in the Presses of the Qajar Era”, *Journal of Historical Researches*, Vol. 9, Issue 3 , Autumn 2017/ 1396.
- Baktash, Mayel, “Tārīkh- i Namāyish dar Iran”, *Cinema Theatre*, Issue. 9, 1374/ 1995.
- Bozorgmehr, Shirin, *Ta ‘thūr- i Tarjuma- yi Mutūn- i Namāyishī bar Ti ‘ātr- i(Theatre) Iran*, Tehran, Tebyan, 1379/ 2000.
- Brusch, Heinrich, *Reise Der K. Preussischen Gesandtschaft Nach Persien, (Safar- Nāma- yi Iylī Preussischen, Safarī Bih Darbār- i Sulṭān Ṣāhibqarān)*, Trans. Mohandes KordBacheh, Tehran, Itṭilā‘āt, 1367/ 1988.
- Curzon, George Nathaniel, *Persia and the Persian question*, Trans. Gholam-Ali Vahid Mazandarani, Tehran, Intishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī, 1380/ 2001.
- Dayani, Ehsan & Naderi, Behnaz & Siavash Aqazadeh Masrou, “Roots of the Russia 19th Century Realism in Plays of M.F. Akhundzade”, *Theater Quarterly*, Issue. 58, Spring 1394/ 2015.
- D'Allemagne, Henry Rene, *Az Khorasan tā Bakhtiarī*, Trans. Gholamreza Samiei, Tehran, Ṭāwus, 1378/ 1999.
- Dehbashi, Ali, *Yād- i Sayyid Muḥammad ‘Alī Jamālzādih*, Tehran, *Thālīth*, 1377/ 1998.
- Drouville, Gaspard, *voyage en perse (Safar dar Iran)*, Trans. Manouchehr Etemadfar. Tehran, *Shabāwīz*, 1379/ 2000.
- Dunbulī, ‘Abd al- Razzāq, *Ma‘āthir Sulṭāniyya*, Revised by Golamhossein Sadri Afshar, Tehran, Ibn Sīnā, 1351/ 1972.

**References**

- Adamiyat, Fereydun, *Amīr- Kabīr wa Iran*, Tehran, Khwārazmī, 1362/ 1983.
- Adamiyat, Fereydun, *Andīsha- hā- yi Mirza Fatali Akhundzade*, Tehran, Khwārazmī, 1349/ 1970.
- Adamiyat, Fereydun, *Andīsha- yi Taraqqī wa Hukūmat- i Qānūn- i ‘Aṣr- i Sipahsālār*, Tehran, Shirkat- i Sahāmī- yi Intishārāt- i Khwārazmī, 1356/ 1977.
- Aghahosseini, Alireza, “Ĉālish wa Pāsukh Dar Dawra- yi Qājāriyya: I‘zām- i Dānishjū bih Khārij bā Tikya Bar Mūrid- i France”, (*HFR*), Issue. 32, 1386/ 2007.
- Ahmad- Zadeh, Mohammad, “Restrictions and security development in Qajar era of Iran (with an emphasis on the pathology of the security establishment institutions)”, *Quarterly of Enforcement History Studies*, Volume 1, Issue 1 , Summer 2014/ 1393.
- Ajdani, Lotfollah, *Andīsha- hā- yi Siyāsī dar ‘Aṣr- i Mashrūṭiyyat- i Iran*, Tehran, Nashr- i ‘Ilm, 1391/ 2012.
- Ajdani, Lotfollah, *Rūshan- Fikrān- i Iran dar ‘Aṣr- i Mashrūṭiyyat*, Tehran, Akhtarān, 1385/ 2006.
- Akhundzade, Mirza Fatali, *Alifbā- yi Jadīd wa Maktūbāt*, Revised by Hamid Mohammad- Zadeh, Tabriz, *Iḥyā’*, 1357/ 1978.
- Akhundzade, Mirza Fatali, *Maktūbāt- i Siyāsī wa Mulḥaqāt- i Ān (Āthār- i Siyāsī wa Ijtimā’ī wa Falsafī)*, Revised by Hamid Mohammad- Zadeh & Hamid Arasly, Badkoobeh, Institute of Physics of Azerbaijan National Academy of Sciences, 1961.
- Akhundzade, Mirza Fatali, *Maqālāt*, Revised by M.B. Momeni, Tehran, *Āwā*, 1351/ 1972.
- Akhundzade, Mirza Fatali, *Tamthīlāt*, Trans. Mohammad Jafar Qarajeh daghi, Tehran, Khwārazmī, 1356/ 1977.
- Alī, Rajabloo, *Dawlat- i Muṭlaqa- yi Nūgarā dar Iran*, Tehran, *Journal of Historical Studies of Islam*, 1396/ 2017.
- Aqa Najafi Quchani, *Siyāḥat- i Sharq, yā Zindigī- Nāma- yi Aqa Najafi Quchani*, Revised by R. A. Shakeri, Tehran, *Amīrkabīr*, 1362/ 1983.
- Ariyanpoor, Yahya, *Az Ṣabā Tā Nīmā*, Tehran, Shirkat- i Sahāmī- yi Kitāb- Hā- yi Jībī, 1350/ 1971.

**Story as A Critical Text under Nāsirīd Period: Yūsuf Shāh or  
Sitārigān-i Farībkhurdih by Akhūndzādeh**

**Hossein Bayatloo<sup>1</sup>**

*Assistant Professor of Department of Social History of Islamic  
Encyclopedia, Tehran, Iran*

The critical texts have been expanded under Qājār dynasty by most Iranian critics and reformists. The various works were written under the influence of political and social developments of Iran. The works were as Siyāsatnāme, Rasāil- i Mashrūtah, intellectual and Ulamā works, Maktūbāt- i Khiyālī and story. The story as a new genre showed how the writers criticized some unsatisfactory situation under Qājār that worth to be studied carefully. Among those who were pioneered in the such cases, we can refer to Mirzā Fath Ali Akhūndzāde who is used in Tamthilāt tried to criticize some aspects of the Nasirīd period. Apparently, the story of Yūsuf Shāh or Sitārigān i -Farībkhurdih is the most significant critical text which he has written about Qājār society. In this paper the author tries to examine this story as a critical text. According to the research findings, Yūsuf Shāh is the best story of Akhūndzāde and his political and social ideas about unorganized conditions of Nāsirid period.

**Keywords:** Akhūndzāde, Critical texts, Story, Sitārigān-i Farībkhurdih, Yūsuf Shāh, Nāsirid period, Qājār dynasty.

---

1. Email: hbayatloo@yahoo.com

- Quinn, Sholeh A., *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas*, Trans. Mansour Sefat Gol, (1st ed.), Tehran, University of Tehran, 1387/ 2008.
- Sarokhani, Bagher, *Rawish- hā- yi Taḥqīq dar 'Ulūm- i Ijtimā'ī*, Vol. 1, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1375/ 1996.
- Savagheb, Jahanbakhsh, *Tārīkh- Nigārī, 'Aṣr- i Ṣafawiyya wa Shinākht- i Manābi' wa Ma'ākhidh*, Shiraz, Nawīd, ( 1st ed.), 1380/ 2001.
- Shurmeij, Mohammad, "Method and Insight in Historiography Eskandar Bayg Monshi in Tarikh-e 'Alamara-ye 'Abbas (with emphasis on the events of Gilan)", *Journal of Historical Perspective & Historiography*, Alzahra University, Vol.24, Issue 14, 1393/ 2014.
- Stanford, Michael, *An Introduction to the Philosophy of History*, Trans. Ahmad Golmohammadi (1st ed.), Tehran, Nashr- i Niy, 1382/ 2003.
- Roemer, H.R, "The Safavid period", *The Cambridge History of Iran*, Trans. yaghoub Azhand, Tehran, Jāmī, 1393/ 2014.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Trans. Asadullah Azad, Vol. 1, Mashhad, Astan Quds Razavi, (2nd ed.), 1366/ 1987.
- Rumlu, Hasan Beg, *Aḥsan al- Tawārīkh*, Revised by Abdolhossein Navaei, Vol. 3, (1st ed.), Tehran, Asāṭīr, 1384/ 2005.
- Tabatabai, Seyed Javad, *Dar- Āmadī Falsafī bar Tārīkh Andīsha- yi Siyāsī dar Iran*, Tehran, Daftar- i Nashr- i Farhang- i Islāmī, 1368/ 1989.
- Tabatabai, Seyed Javad, *Khawāja Nizām al- Mulk*, Tehran, Tarḥ- i Nū, 1375/ 1996.
- Torkamany Azar, Parvin, *Tārīkh- Nigārī dar Iran Az Āghāz- i Dawra- yi Islāmī Tā Ḥamla- yi Muḡhūl*, (1st ed.), Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1392/ 2013.
- Turkoman Munshī, Iskandar Beg, *Tārīkh- i 'Ālam- ārā- yi 'Abbāsī*, Revised by Iraj Afshar, (3rd ed.), Tehran, Amīr Kabīr, 1382/2003.
- Zarrinkoob, Abdolhossein, *Tārīkh Dar Tarāzū*, (3rd ed.), Tehran, Amīrkabīr, 1370/ 1991.

**References**

- Afūsh<sub>ta</sub>'ī Naṭanzī, Maḥmūd b. Hidāyat Allāh, *Nuqāwat al- Āthār fi Dhikr al- Akhyār*, Revised by Ehsan Eshraghi, (2nd ed.), Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1373/ 1994.
- Aghajari, Hashem, *Muqaddama- iy bar Munāsibāt- i Dīn wa Dawlat dar Iran- i 'Aṣr- i Ṣafawī*, Tehran, Tarḥ- i Naqd, 1395/ 2016.
- Aram, Mohammad Bagher, *Andīsha- yi Tārīkh Nigārī- yi 'Aṣr- i Ṣafawī*, Tehran, Amīrkabīr, 1393/ 2014.
- Bahram Nezhad, Mohsen, *Tārīkh- i Farhang wa Tamaddun- i Iran dar Dawra- yi Ṣafawīyya bā Tikya Bar Huwīyyat- i Farhangī*, Tehran, SAMT, 1397/ 2018.
- Bastani Parizi, Mohammad Ebrahim, *Khūd Musht Mālī*, Tehran, 'Ilm, 1393/ 2014.
- Brundage, Anthony, *Going to the Sources: A Guide to Historical Research and Writing*, Trans. Mohammad Ghafouri, (1st ed.), Tehran, SAMT, 1396/2017.
- Eshraghi, Ehsan, *Pīsh- Guftār- i Kitāb- i Nuqāwat al- Āthār*, Tehran, *Nashr- i 'Ilmī wa Farhangī*, 1373/ 1994.
- Falsafi, Nasrollah, *Zindigānī- yi Shāh 'Abbās- i Awwal*, Vol.1, Tehran, University of Tehran, 1347/ 1968.
- Hinz, Walther, *Shāh Ismā'īl- i Duwwum- i Ṣafawī*, Trans. Keykavos Jahandari, (1st ed.), Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1371/ 1992.
- Husaynī Qummī, Qādī Aḥmad b. Sharaf al- Dīn, *Khulāṣat al- Tawārīkh*, Revised by Ehsan Eshraqi, Tehran, University of Tehran, 1359- 1363/ 1980- 1984.
- Khajeghi Esfahani, Mohammad Masoom, *Khulāṣat al- Sayr*, Tehran, 'Ilmī, 1368/ 1989.
- Munajjim Yazdī, Mullā Jalāl, *Tārīkh- i 'Abbāsī (Rūznāma- yi Mullā Jalāl)*, Revised by Seifollah Vahid Nia, Tehran, Waḥīd, 1366/1987.
- Navaei, Abdolhossein & Ghafarifard, Abbasgholi, *Tārīkh- i Tahawwulāt- i Siyāsī, Ijtimā'ī, Iqtisādī wa Farhangī- yi Iran- i Dawra- yi Ṣafawī*, Tehran, SAMT, 1381/ 2002.
- Navidi Shirazi, Abdy Beg, *Takmila al- Akhbār*, Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran, Niy, 1369/ 1990.
- Nozad, Fereydoon, *Nāma- hā- yi Khān Aḥmad- i Gīlānī*, Tehran, Dr. Mahmoud Afshar Foundation, 1373/ 1994.

**Safavīd Historiography: *Naqāwat-al-Āthār* by Afūsh̄ta'ī Natanzī  
Mohammad Shoormeij<sup>1</sup>**

*Associate Professor, Department of History, Payame Noor University, Iran*

*Naqāwat al-Āthār* fi *Dhikr al-Akhyar* of Afūsh̄ta'ī al-Natanzī (lived in 1007 AH) is one of the most important chronicles of the Safavīd era. This article examined to clarify the method and approach of Natanzī in his book. And also in order to evaluate the position of *Naqāwat-al-Āthār* in the historiographical tradition of that time, this book has been compared and measured with five historical books of that period. In his book Natanzī has used methods such as text coherence, narrative continuity, and using of referential methods to better describe the text, which has added value to its history. The book is influenced by the views of the Irānshahrī and the interpretive attitude. In compare with the historians of *Shah Abbās I* period, Natanzī has a more interpretive attitude in interpreting events due to his mastery of verses, hadiths and poetic themes. Despite this attitude, the author has sought to reflect the historical facts and has been somewhat successful in expressing it.

**Keywords:** Safavīd Historiography, *Naqāwat-al-Āthār*, Afūsh̄ta'ī Natanzī.

---

1. Email: m.shoormeij9@pnu.ac.ir



Welsford, Thomas, *Four types of loyalty in early modern Central Asia*, Brill, 2013.

- Tatawī, Aḥmad, Ḳazwīnī, Āṣif Khan, *Tā'riḳh-i Alfī*, ed. Gholamreza Tabatabai Majd, Tehran, Intishārat-i 'Ilmī wa Farhangī, 1382/2003.
- Rāḳim Samarḳandī, Mīr Sayyid Sharīf, *Ta'riḳh-i Raḳim*, ed. Manouchehr Sotodeh, Tehran, 1380/2002.
- ṣiddīḳi Alavi, Sheikh Muḥammad 'Alam, *Lomaḥāt min Nafaḥāt al-ans*, Lāḥur, 1985.
- Shahri ṣafāei, ḳāsim ibn Muḥammad, *Anis al-Tālibin*, Tehran central Library, Manuscript, No. 9702.
- Kāsāni, Khādja Ahmad, *Tanbih al-Salātin*, Majles Library, Manuscript, No. 86688.
- Molla Binā'i, *Sheybāni-nāma*, ed. Tatsuhiko Kubo, Tokyo, 1997.
- Mollā Shādi, "Fath Nāma", see *Ibragimov* "Tavāriḳhi Gozidaye Nosrat nāma", see *Ibragimov*.
- Molla Muḥammad 'avaz, *Zia 'al-ḳolub*, Harvard university, Manuscript, No. 72746.
- Mowlānā sheikh, "Khavāriḳi 'ādāti Aḥrār", in *Aḥvāl va sokhanāni khowja Ahrār*, ed. Arif Nowshāhi, Nashri dānishgāhiye Tehrān, 1380/2001.
- Monshī, Muḥammad Yusof beyk, *Tazkiraye Moḳim Khāni*, ed. Fereshteh ṣarrāfān, Tehran, Mirath-e Maktub, 1380/2002.
- Nesāri, Hasan Khwādja, *Mozakker-e aḥbāb*, ed. Nadjib Māyel ḥeravi, Tehran, Nashri Markaz, 1377/1999.
- Nowshāhi, Arif, "Roḳa'āti Aḥrār", in *Aḥvāl va sokhanāni khowja Ahrār*, ed. Arif Nowshāhi, Nashri dānishgāhiye Tehrān, 1380/2001.
- Paul, Jürgen, "La propriété foncière des cheikhs Juybari," *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4, (1997), 183–202.
- Semenov, A. A., "Sheibani-khan i zavoevanie im imperii Timuridov", *Materialy po istorii tadjhikov i uzbekov Srednei Azii*, Stalinabad, 1954.
- Vāsifī, Zein al-din Mahmud, *Badāie 'al-vaḳāye*, ed. Alexānder Boldorov, Tehrān, Bonyāde Farhangi Irān, 1349/1971.
- Vyatkin, Sheykhi Dzhuibari. I. Khodzha Islam, v: *Turkestanskiye druz'ya, ucheniki i pochitateli*, Tashkent 1927.

- Ḥāfiẓ Tanīsh, *Tohfay-yi shahi*, Manuscript, No. 2887, Mashhad, Library and document center of Astan Qods ḥosaini šeddiki, Muḥammad Talib, *Matlab al-tālibin*, ed. Ḡholām Karimi and Irkin Mirkamelov, Tashkent, 2012.
- Ibragimov, S. K. *Materiali po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov (izvlecheniya iz persidskikh i tyurkskikh sochinenii)*, Alma-Ata 1969.
- Ibrāhimi, Fahima, “Ravābiti siāsi-yi Naqshbandiyān bā ḥākimān”, *Pazhuhishnama-yi tārikh-e Islām*, sal-e avval, 1390/2011.
- Ivanov P.P. *Khozyaystvo dzhuybarskikh sheykhov. K istorii feodal'nogo zemlevladieniya v Sredney Azii v XVI - XVII vv*, Moskva, 1954.
- Kāshifī, Fakhr al-Dīn ‘Alī b. Ḥusayn Wā‘iz, *Rashaḥāt ‘ayn al-ḥayāt*, 2 vol, ed. ‘Ali Aṣghar Mu‘iniyān, Tehran 1977.
- Khundjī, Faḍl ‘l- Allah b. Rūzbihān, *Mihmān- Nāma- i Bukhārā*, Revised by Manouchehr Sotodeh, Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1384/2006.
- Khwāndamīr, Ḡhiyāth al- Dīn b. Humām al- Dīn, *Ḥabīb al- Siyar*, Tehran, Khayyām, 1380/ 2002.
- kaṭḡhān, Muḥammad yar ibn ‘Arab, *Mosakhar al-bilad*, ed. Nadereh Djalāli, Tehran, Mirath Maktub, 1385/2006.
- kāzi, Muḥammad ibn Borhān al-Din, *Silsila al-ārifīn va Tazkira al-šiddighin*, ed. Iḥsan Allāh Shokrollāhi, Tehran, The Majlis library and document center, 1388/ 2009.
- Kazem Beigi, Muḥammad ‘Ali, Mohsen Masumi, ‘Ali Ārāmdjū, Syzdykova Zhibek Saparbekovna, Shoyukhe “Naqshbandi va Siāsat dar doraye Timuri”, *Pazhuhishnama-yi tārikh Tamadone Islāmi*, no.1, 1398/2019.
- Khātun Ābādi, Abdolhosain, *Vaḳāye Al-senin va Al-awam*, ed. Muḥammad Bāker Behbudi, Tehran, 1352/1973.
- Kuhistāni, Mas‘ud ibn Osmān, *Tārikhe Abolkhair khāni*, Tehran central Library, Manuscript, No.2018-21.
- Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwānshāh, *Rawdat al- Šafā’*, ed. Jamshid Kian Far, Vol. 3, Tehran, Intishārāt- i Asāṭīr, 1380/ 2002.

## References

- Allworth, Edward A., *The modern Uzbeks: from the fourteenth century to the present*, Stanford university, 1990.
- Ārāmdjū, 'Alī, *Tariqat va siāsat: Naqshbandiyya dar Āsiāye markazi*, Risālaye doktori, Danishgāh-e Tehrān, 1398/2019.
- Abd al-Ghādir ibn Moluk Shāh Badā'uni, *Montakhab al-tavārikh*, ed. Tofiq Sobhāni va Molavi Aḥmad sāhib, Tehran, Andjomani Asār va Mafākhire Farhangi, 1379/ 2000.
- Ashraf, Vadjih al-din, *Baḥri Zokhār*, ed. Āzarmidokht ṣafavi, New Delhi, 2011.
- Algār, Hāmid, *Naqshbandiyya*, tarjome Dāvud Vafā'i, Tehrān, 1398
- Iskandar Beg Turkoman Munshī, *Ta'rikh-i Ālam- ārā-yi 'Abbāsī*, ed. Iraj Afshar, Tehran, Amīr Kabīr, Vol. 3, 1382/ 2003.
- Babadžanov, Bahtijar, "la Naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides", *L'héritage timouride: Iran – Asie centrale – Inde, XVe-XVIIIe siècles*. 3–4 (1997), 69–90.
- Bidlīsī, Amīr Sharaf Khān, *Sharaf- Nāma*, ed. Vladimir viliaminov, Tehran, Asatir, 1377/ 1998.
- Bregel, "Abu'l-khayrids", *Encyclopædia Iranica*.
- Bokhārāei, Muḥammad saeid ibn Amir Muḥammad, *Djamarāt Al-Showk*, Majles Library, Manuscript, No. 210114.
- Damrel, David. "Forgotten Grace: Khwaja Khawand Mahmud Naqshbandi in Central Asia and Mughal India", Ph.D. diss., Duke University, 1991.
- Delshad, Farshid, "Die sozialpolitische Konnotation des Sufi-Ordens Naqshbandīya", *ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft* Heft 10/1 2011.
- DeWeese, Devin. *Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tiikles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- Dūghlāt, Mirzā ḥaidar, *Tārikhī Rashīdi*, Abbās ḳoli Ghaffāri Fard, Tehran, Mirāṯhi Maktub, 1383/2004.
- Ghoṯhi Shattāri, *Golzāri Abrār*, ed. Muḥammad Zaki, Aligarh, 2001.
- Haarmann, Ulrich; "Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert", in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 124 (1974).

**The Ups and Downs of the Political Presence of Naqshbandī  
Sheikhs in the Sheibānīds' Period**

**Ali Aramjoo<sup>1</sup>**

*PhD in History & Civilization of Islamic Nations, Tehran University,  
Tehran, Iran*

**Mohammad Ali Kazembeyki**

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

**Mohsen Masumi**

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

Following the decline of the Mongol dynasty in Transoxiana, the relationship between the rulers and the Sūfī sheikhs entered a new phase, so that during the Timūrīds period, Naqshbandī Sūfis enjoyed considerable influence in the society, the bāzāār and the court as well. Although Naqshbandīyya suffered a severe blow with the rise of Mohammad Khān Sheibānī and the fall of the Timūrīds, especially in Samarqand, they not only remained in the Transoxiana politics, but also were able to play an important role in the power equations during this period, while establishing a continuous and extensive relations with the court of the Sheibānīds. The question of present study is why this relationship continued. According to the findings, both the emergence of the Safavīd Shīte rule in Irān and the initial coalition of the Timūrīds' remnants with it necessitated the relations of the Sheibānīds with the Sunnī Naqshbandī sheikhs. Moreover, conflicts within the Naqshbandī houses as well as their local and economic interests, led sheikhs to establish greater contacts with the Sheibānīds. The internal struggles of the Abu al-Khairkhan's descendants for power, especially after the death of 'Ubaidullah Khān, was effective in the entry of influential Naqshbandī sheikhs into politics.

**Keywords:** Transoxiana, Sheibānīds, Naqshbandī Sheikhs, Joybāri sheikhs, Dehbīdī Sheikhs.

---

1. Email (corresponding author): [aliaram.nl@ut.ac.ir](mailto:aliaram.nl@ut.ac.ir)

- Qumī, Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan, *Ta'riḫ-i Qum*, tr. Ḥasan b. 'Alī b. Ḥasan b. 'Abd al-Mlik Qumī, ed. Seyyed Jalāl al-Dīn Tehrānī, Tehrān, Tūs, 1361 SAH.
- Lambton, Ann Katharine Swynford, *Mālik wa Zāri' Dar Irān*, tr. Manūchihr-i Amīrī, Tehrān, 'Ilmī wa Farhangī, 1377 SAH.
- Al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bakr Ṭubāl Ughlī, Muḥammad Ārwīshī, Beirūt, Dār-i Ṣādir, Istānbūl, Maktaba al-Irshād, 1422 AH/ 2001 AD.
- Mādelung, Wilfred, *Firḡihāyeh Islāmī*, tr. Abū al-Qāsim Sirrī, Tehrān, Asāṭīr, 1377 SAH.
- Al-Mas'ūdī, Abū l-Ḥasan b. 'Alī, *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, ed. Kamāl Ḥasan Mar'ī, Ṣiydā wa Beirūt, 1425 AH/ 2005 AD.
- Al-Maqdisī, Shams al-Dīn Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abū Bakr, *Aḥsan al-Taḡāsīm fī Ma'rifa al-Aḡālīm*, Leiden, Brill, 1906 AD.
- Idem, *Raḡlah al-Maqdisī*, ed. Shākir La'ībī, Abū Zabī, Dār al-Suwaydī li al-Nashr wa al-Tawzī', al-Mu'assasah al-'Arabīyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2003.
- Idem, *Aḥsan al-Taḡāsīm fī Ma'rifa al-Aḡālīm*, tr. 'Alī Naqī Munzavī, Tehrān, Shirkat-i Mu'allifān wa Mutarjimān-i Irān, 1361 SAH.
- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *Al-Bad' wa al-Ta'riḫ*, Cairo, Maktaba al-Thaḡāfah al-Dīnīyyah, n.d.
- Munzavī, 'Alī Naqī, "Aḥsan al-Taḡāsīm fī Ma'rifa al-Aḡālīm", *Dā'irah al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Volume.6, pp. 668-670.
- Meisami, Julie Scott, *Tāriḫnegārī-i Fārsī*, tr. Muḥammad Dihḡān, Tehrān, Māhī, 1391 SAH.
- Nizām al-Mulk, Ḥasan b. 'Alī, *Seyr al-Mulūk (SīyāsātNāmeḡ)*, ed. Heubert Dark, Tehrān, 'Ilmī wa Farhangī, 1398 SAH.
- Nu'aym b. Ḥammād al-Marwzī, Abī 'Abdullāh, *al-Fitan*, ed. Suhayl Zakkār, Beirūt, Dār al-Fikr, 1423 SAH/ 2003 AD.
- Al-Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā, *Firaḡ al-Shī'a*, Beirūt, Manshūrāt al-Riḡā, 1433 AH/ 2012 AD.

- Bārtuld, Wāsīlī Velādīmīruvīch, *TurkestānNāmeḥ: Turkestān Dar ‘Ahd-i Hujūm-i Mughul*, tr. Karīm Kishāvarz, Tehrān, Āgah, 1387 SAH.
- Pūrdāwūd, Ibrāhīm, *Farhang-i Irān-i Bāstān*, Tehrān, Asāṭīr, 1380 SAH.
- Thābit b. Sanān and Ibn al-‘Adīm, *Ta’rīkh Akhbār al-Qarāmiṭah*, tr. Al-Ḥasan al-A‘zam al-Qarmaṭī, ed. Suhayl Zakkār, Beirūt, Dār al-‘Amānah, Mu‘assasah al-Risālah, 1391 AH/ 1971 AD.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī b. Thābit, *Ta’rīkh Madīnah al-Salām wa Akhbār Muḥdathihā Min Dhikr Qaṭṭānihā al-‘Ulama’i Min Ghayr Ahlihā wa Wāridihā*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Beirūt, Dār al-Gharb al-Islāmīyyah, 1422 AH/ 2001 AD.
- Al-Khayyāṭ al-Mu‘tazilī, Abū al-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. ‘Uthmān, *Al-‘Intiṣār wa al-Rad ‘Alā Ibn al-Rāwandī al-Mulḥid*, ed. Henric Samuel Nyberg, Beirūt, Dār-i Sharqīyyah, 1413 AH/ 1993 AD.
- Dukhūyeh, Mīkhā’īl Yān, *Qarmaṭīyān-i Bahriyn wa Fāṭimīyān*, tr. Muḥammad Bāqir Amīrkhānī, Tehrān, Surūsh, 1371 SAH.
- Daftarī, Farhād, *Ta’rīkh wa ‘Aqāyid-i Ismā‘īliyyeh*, tr. Fereydūn Badre’ī, Tehrān, Farzān, 1375 SAH.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad, *Ta’rīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beirūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1413 AH/ 1993 AD.
- Raḥmatī, Muḥsin, “Sāmānīyān wa Iḥyāyeh Shāhanshāhī-i Irānī”, *Justārḥāyeh Ta’rīkhī*, volume 6, Issue 1, 1394 SAH, pp. 47-72.
- Seyyed b. Ṭāwūs, *Al-Malāḥim wa al-Fitan*, tr. Muḥammad Javād Najafī, Tehrān, Islāmīyyeh, 1360 SAH/ 1401 AH.
- Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 1413 AH/ 1992 AD.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr, *Ta’rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirūt, Dār al-Turāth, 1387 AH/ 1967 AD.
- Şafawī, Seyyed Ḥasan, *Iskandar wa Adabīyyāt-i Irān wa Shakhṣīyyat-i Madhhabī-i Iskandar*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1364 SAH.

## References

- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad Abū l-Faraj, *Al-Muntaẓam fī Ta’rīkh al-Mulūk wa-l-Umam*, ed. Muḥammad Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH/ 1995 AD.
- Ibn al-Faqīh, ‘Abū ‘Abdullāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ishāq al-Hamadānī, *Kitāb al-Buldān*, ed. Yūsif Hādī, Beirut, ‘Ālam al-Kutb, 1416 AH/ 1996 AD.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq Abū al-Faraj, *Al-Fihrist*, Riḍā Tajaddud, Tehrān, Ibn Sīnā, 1343 SAH/ 1971 AD.
- Abū al-Ma‘ālī, Muḥammad b. Ni‘mat ‘Alavī, *Bayān al-Adyān*, ed. Muḥammad Taqī Danishpajūh and Quḍratullāh PīshnamāzZādeh, Bunyād-i Mawqūfāt-i Mahmūd-i Afshār, 1376 SAH.
- Al-Ash‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl Abū l-Ḥasan, *Maqālāt al-Islāmīyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beirut, Maktaba al-‘Aṣrīyyah, 1411 AH/ 1990 AD.
- Al-Ash‘arī al-Qumī, Sa‘d b. ‘Abdullāh b. Abī Khalaf, *Al-Maqālāt wa al-Firaq*, ed. Muḥammad Javād Mashkūr, Tehrān, ‘Ilmī va Farhangī, 1360 SAH.
- Al-Iṣfahānī, Ḥamzah b. al-Ḥasan, *Ta’rīkh Sinnī Mulūk al-‘Arḍ wa al-‘Anbīyā’*, Beirut, Maktaba al-Ḥayat, 1961 AD.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir b. Ṭahir b. Muḥammad al-Tamīmī, *Al-Farq Bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah Minhum*, ed. Muḥammad ‘Uthmān al-Khisht, Cairo, Maktaba al-Sīnā, n.d.
- Bakrī, ‘Abdullāh b. ‘Abd al-‘Azīz, Mu‘jam Mā Ista‘jam Min Asmā’ al-Bilād Wa al-Mawāḍi‘, ed. Muṣṭafā Saqqā, Beirut, 1403 AH/ 1987 AD.
- Al-Balkhī, Abū al-Qāsim ‘Abdullāh b. Aḥmad b. Maḥmūd, *Kitāb al-Maqālāt wa Ma‘ahū ‘Uyūn al-Masā’il wa al-Jawābāt*, ed. Ḥusayn Khānshū, Rājīh Kurdī, ‘Abd al-Ḥamīd Kurdī, Istānbūl, Kuramer and ‘Amman, Dār al-Faḥ, 1439 AH/ 2018 AD.
- Birūnī, Abū Reyḥan Muḥammad b. Aḥmad, *Athār al-Bāqīyyah ‘An al-Qurūn al-Khālīyyah*, ed. Parvīz-i Sepītmān-i ‘Adhkā’ī, Tehrān, Markaz-i Pajūheshī-i Mīrāth Maktūb, 1380 SAH.



**Irānian Eschatology in a Predictive Quasi-Hadith from the Fourth Century AH**

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

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

In some periods of Islamic history, apart from the original verses and Hadiths that express the Islamic view of the fate of the world, a large collection of non-authentic eschatological literature and Hadiths was prevalent in Islamic texts and popular literature. Apart from recognizing the eschatological beliefs contained in them, this vast literature is also noteworthy from the perspective of extending some of the ancient eschatological ideas, and to understanding the macro-historical perspective that lies behind them, as well as their implications for some contemporary social and cultural environment and events. This paper analyzes an eschatological quasi-Hadith that Maqdisī, a famous geographer, encountered with and quoted in Fārs. According to the findings of this study, this quasi-Hadith is a reflection of some of the eschatological and at the same time non-apocalyptic tendencies in the Iranian and Islamic milieu in the 4th century AH/ 10<sup>th</sup> century AD. This quasi-Hadith also represents a mixture of a kind of cosmopolitan and non-hegemonic ideal and an ethnic ideal in the Iranian sense, which, of course, is not fully in line with the Iranian *Shahanshāhī* ideology. Hence, it is possible that apart from general Iranian historical perspective, some traces of cosmopolitan attitudes influenced by non-Zoroastrian worldviews that are inconsistent with the *Shahanshāhī* ideology, which has a hue of Islamic literature, are reflected in this quasi-Hadith.

**Keywords:** Eschatology, Fārs, Hadith Wāreh, Khurāsān, Sāmānīyān, Deylamīyān.

---

1. Email: Mam.ahmadimanesh@gmail.com

- Tabari Abu Ja'far, Muḥammad Ibn Djarir, *Tārikh Al-Umam wa alMulūk*, Investigated by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut, Dar al-Turath, second edition, 1387 AH / 1967 AD.
- Torabi Tabataie, Seyyed Jmal and Mnsoureh Vasigh, *Islamic coins from the beginning to the Mongol invasion*, Tehran, Mahd Azad press, 1373AH.
- Tusi, Muhammad Ibn Hassan, *Rijal*, first edition, Qom, Jamee Modaressin, 1415 AH.
- Washshā', Muḥammad ibn Aḥmad, *Kitāb al-Fāḍil fī ṣifāt al-adab al-kāmil*, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1991AD.
- Ya'kūbī, Aḥmad b. Ishāq, *al- Buldān*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1422 AH/ 1422 AH.
- Zambaver, Edvard riterfon, *Dictionary of Genealogy and Ruling Families in Islamic History*, compiled by Zaki Muhammad Hassan Bey and Hassan Ahmad Mahmoud, Beirut - Lebanon, Dar Al-Raed Al-Arabi, 1400 AH / 1980 AD.

- Niebuhr, Carsten, *A Journey to the Arabian Peninsula and to Other Neighboring Countries*, Translated by Abeer Al-Mundhir, Beirut - Lebanon, Entesharat Al-Arabi, First Edition, 2007 AD.
- Nikitin, Basil, "Bahlul, *EI2*, Leiden: E. J. Brill, vo 1, 1986 AD.
- Nishaburi, Abu al-Qasim Hassan bin Muhammad, *Kitāb 'Uqalā' al-majānīn wa-al-muwaswasīn*, Investigated by Dr. Omar al-Asaad, Beirut, Dar al-Nafais, 1407 AH / 1987 AD.
- Nutzel, Heinrich, *Katalog der orientalischen Münzen*, Berlin, W. Spemann, 1902 AD.
- Qazvini, Zakariā Ibn Muḥammad, *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-Ibād*, translated by Djahāngir Qājār, Tehrān, Amirkabir, First Edition, 1373AH/1994AD.
- Qudama ibn Ja'far (katib Baghdadi), *Kitab al-Kharaj*, Investigator Muhammad Husayn Zubaidi, Baghdad, Dar Al-Rashid, 1981 AD.
- Rabbah, Ishagh Muhammad, *The development of Islamic money until the end of the Abbasid Caliphate*, Dar Konoz Al Marefa, 2008 AD.
- Rampouri, Ghiyath al-Din Muhammd ibn Jalal, *ĠĪĀT AL-LOGĀT*, by the efforts of Mohammad Dabir Siyaghi, Tehran, Knowledge Center, [Bita].
- Şafadī, Khalīl ibn Aybak, *Al-Vaḡī bel-Vaḡīat*, Published by Jacqueline Soble and Ali Amara, Wiesbaden 1402 AH / 1982 AD.
- Sajjadi, Sadegh, "Barmakid", *The Great Islamic Encyclopedia*, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, Vol.12, Number 1, Tehran, Islamic Encyclopedia Center, 1386 AH.
- Sarafraz, Ali Akbar and Fereydoon Avarzamani, *Coins of Iran from the beginning to the Zandieh era*, Tehran, Samat, 1391 AH.
- Shams Ishraq, Abdul Razzaq, *Silver Coins of the Islamic Caliphate*, Isfahan, *Stak Publications*, 1389 AH.
- Shartūnī, Sa'īd al-Khūrī, *Aqrab al-mawārid fī fuṣah al-'arabīyah wal-shawārid*, Qom, Maktab Ayatollah Al-Marashi, 1403 AH.
- Shustari, Qazi Nurullah, *Majalis al-muminin*, Tehran, Islamiyeh press, 1377 AH.
- Sourdell, Dominique, "Al-Baramika", *EI2*, Leiden: E. J. Brill, vo2, 1986 AD.

- Jafarian, Rasul, *History of the spread of Shiism in Rey*, Rey, the holy shrine of Hazrat Abdolazim, 1992 AD.
- Jahshiary, Abu Abdullah Muhammad bin Abdus, *Kitab al-wuzara wa'l-kuttab*, Beirut, Dar Al Fikr Al Hadith, 1408AH, 1998 AD.
- Jar, Khalil, *Arabic to Persian culture*, translated by Hamid Tabibian, Tehran, Amirkabir Publishing Institute, 1363 AH.
- Khalifah ibn Khayyat, *Abū 'Amr Khalifa ibn Khayyat al Laythī al 'Usfurī, Tarikh Khalifah*, Beirut-Lebanon, Dar Al-Kotob Al-ilmiah, first edition, 1415 AH/ 1995 AD.
- Lestrenj, Gay, *Historical geography of the lands of the Eastern Caliphate*, translated by Mahmoud Erfan, Tehran, Book Translation and Publishing Company, 1337 AH.
- Majlesi, Mohammad-Baqer, *Bihar al-Anwar*, Qom, *Ehia al-kotob Al-Islamiyah*, 1430 AD.
- Masudi, 'Alī ibn al-Ḥusayn, *Murūj al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Jawhar*, Beirut, dar sader-dar Beirut, 1385 AH/ 1965 AD.
- Meier, Ernst, "Die Werthbezeichnungen auf muhammedanischen Münzen", ZDMG, Vol. 18, No. 4, 1864 AD.
- Miles, George, *the numismatic history of Rayy*, New York, the American numismatic society, 1938 AD.
- Monajjem, Ishaq ibn Hosein, *Akam al-Marjan*, search by Fahmi Saad, Beirut, World of Books, 1408 AH.
- Monfared, Afsaneh, 'Buhlul', *Encyclopedia of the Islamic World*, under the supervision of Gholam Ali Haddad Adel, vol. 4, p. 1386 AH.
- Monfared, Afsaneh, 'Barmakid', *Encyclopedia of the Islamic World*, under the supervision of Gholam Ali Haddad Adel, vol. 3, p. 1386 AH.
- Mudarris Tabrizi M Muhammad 'Ali, *Rayḥānat al-adab fi tarājim al-ma'rufin bi l-kunya aw al-laqab*, Tehran, Khayyam press, 1369 AH.
- Mustawfi, Hamdallah, *Tarikh-i guzida*, published by Abdolhossein Navai, Tehran, Amirkabir, 1362 AH.
- Naqshbandi, Nasser, *the Islamic Dinar in the Iraqi Museum*, Baghdad, Documentation House, 1372 AH / 1953 AD.

- Ḥamawī, Yāqūt, al-Mushtarak wadh'ā wal-Muftaraq Sa'qā*, Beirut, Alam Al-Kotob, 1406 AH / 1986 AD.
- Ḥamawī, Yāqūt, *Mu'djam al- buldān*, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1995/ 1374 AH.
- Hassan, Rezai Baghbidi, *Iranian coins in the Islamic period from the beginning to the rise of the Seljuks*, Tehran, Samat, 1393 AH.
- Hoff, Dietrich, "A brief overview of the capitals of Iran from the beginning to the rise of Islam", in the capitals of Iran, published by Mohammad Yousef Kiani, Tehran, *Cultural Heritage Organization*, 1995 AD.
- [http://db.stevealbum.com/php/lot\\_auc.php?sale=35&lot=926](http://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?sale=35&lot=926).
- Ibn Abd Rabbih, *Al- 'Iqd al-Farīd*, Abd Al Hamid Tarhini, Lebanon, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 1407AH/1987AD.
- Ibn al-Athir, Izz al-Din, *Al-Kamil fi 'al-tarikh*, Beirut, Dar sader-Dar beirut, 1385AH/1965 AD.
- Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad, *Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa-al-Umam*, Investigation of Mohammad Abdul Qadir Atta and Mustafa Abdul Qadir Atta, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 1412 AH/1992 AD.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Muhammad, *Ta'jīl al-manfa'ah bi-zawā'id rijāl al-a'imma al-arba'ah*, Bayrūt, Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1416 AH/1996 AD.
- Ibn Khaldun, Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *Kitāb al- 'Ibar*, vol 1, Beirut, Dr Al Fikr, 1401AH/1981 AD.
- Ibn Khallikan, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayat al-ayan wa-anba al-zaman*, Ihsan Abbas, Beirut-Lebanon, Dar Al Thaqaqah
- Ibn Manzur, *Lisān al- 'Arab*, Ali Shiri press, Lebanon, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, second edition, 1412AH/1992AD
- Ibn Qutaybah Dīnawarī, Abū Muhammad Abd-Allāh ibn Muslim ibn Qutayba, *Uyūn al-Akḥbār*, Beirut.
- Ibn Ṭabāṭabā, Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm Ṭabāṭabā, *Kitāb al-fakhrī fi al-ādāb al-sulṭānīyah wa-al-duwal al-Islāmīyah*, reaserch Abdalqadir Muhammad, Dar Al QALAM Al Arabi, 1418 AH /1997 AD.

- Al-Maqrizi, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī, *Shāzūr Al-Ughod fī Zekr Al Mangod*, In the handwriting of Youssef Al-Mallah, the grandson of Al-Hanafi, Riyadh University Library, No. 4, 332.
- Al-Qalqashandi, Ahmad, *Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā*, Ministry of Culture and National Guidance, 1383 AH.
- Al-Qazzaz, Al Sayyedeḥ Wedad, "The Abbasid Dirham in the Time of the Caliphs Al-Mahdi and Al-Hadi", *Sumer*, Part 1 and 2, Volume Twenty, 1964 AD.
- Al-Qazzaz, Al Sayyedeḥ Wedad, "The Abbasid Dirham in the Time of Caliph Harun al-Rashid", *Sumer*, Parts 1 and 2, Volume Twenty-first, 1965.
- Al-Zirikli, Khairuddin bin Mahmoud, *al-A'lām*, Beirut, Dar al-Alam al-Malain, Eighth edition, 1989AD.
- Anonymous author, *Mojmal al-Tawarikh wa al-Qasas*, reaserch by Mohammad-Taqi Bahar, Tehran, Kalaleh Khavar, [No date.]
- Anonymous author, *Tarikh-i Sistan*, Research by Malek Shoara Bahar, Tehran, Padideh Khavar, 1366 AH.
- Azarnosh, Azartash, 'Buhlul, *The Great Islamic Encyclopedia*, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, vol. 13, ch. 1, Tehran, the Great Islamic Encyclopedia Center, 2004 AD.
- Bamatraf, Muhammad Abdul Qadir, *Kitab al-Jami'*, Bagdad, Dar AL Rashid Li nashr, 1400AH.
- Bayhaqi, Abu'l-Fadl, *Tarikh-i Bayhaqi*, KHALIL Khatib Rahbar, Tehran, Mhtab press, 1374 AH.
- Bonner, Michael, "the mint of HĀRŪNĀBĀD and AL-HĀRŪNIYYA" *American Journal of Numismatics*, American Numismatic Society, 1981AD.
- "Buhlul", EI2, Leiden: E. J. Brill, vol 1, 1986 AD.
- Dekhoda, Ali-Akbar, *Dictionary*, Tehran, Dekhoda Dictionary Institute, 1377 AH.
- Fahmy Muhammad, Abd al-Rahman, *Arab money, its past and present*, Cairo, Al-Maktabat Al-Thaqafa, 1964 AD.
- Gardizi, Abdal-hay Ibn Zahāk, *Zayn al-Akḥbār*, Revised by Abdalhay Habibi, Doniyay-i Ketab, Tehran, 1363/1985 AD.

### References

- Aghili, Abdullah, *Dar al-Zarb of Iran in the Islamic period*, Tehran, Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation, 1377 AH.
- Akbari, Amir, 'Barmakids and the causes of the conflict between Iranian and Arab bureaucrats in the era of Harun Abbasi', *History Research Letter*, No 7, summer 2007 AD.
- Al Sourī, Sadīd al-Dīn Alī ibn Taher, *Qadha u Hoqoq Al Momenin*, Research of Hamdal Khafaf, Beirut, Al-Bayt Institute for the Revival of Heritage, second edition, 1410 AH / 1990 AD.
- Al-Amin, Al-Sayyid Muhsin, *A'yan al-Shi'a*, Beirut, Dar al-ta'atuf, 1403AH/1983AD.
- Al-Baghdadi, Al-Khatib, *Ta'rīkh Baghdād*, Beirut-Lebanon, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 1417 AH, 1997 AD.
- Al-Baladhuri, 'Aḥmad ibn Yaḥyā, *Futuh al-Buldan*, Beirut, Dar Wa Maktabat Al Hilal, 1998 AD.
- Albume, Stephen, *checklist of Islamic coins*, third edition, Stephen album rare coins, November 2011 AD.
- Al-Bustānī, Fu'ād Afrām, *Arabic-Persian alphabetic culture: Translation of the alphabetic alphabet*, translated by Rza Mahyar, Tehran, Islami press, 1370 AH.
- Al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Alam Al Din Fi Sifat Al Momenin*, Beirut, *Al-Albeit le-Ehya Altorath*, 1409AH.
- Al-Farahidi al-Azdī, Al-Khalil ibn Ahmad, *Kitab al-'Ayn*, Research of Abdul Hamid Hindawi, Beirut-Lebanon, Dar al-Kitab al-Almiyah, 1424 AH / 2003 AD.
- Al-Hilli, Aḥmad b. Muḥammad b. Fahd, *'Uddat al-da'i wa najah al-sa'i*, Edited by Ahmad Movahedi Qomi, Beirut, Dar al-Kitab al-Islami, first edition, 1407 AH / 1987 AD.
- Al-Jahiz, Amr ibn Baḥr, *Kitāb al-Bayān wa-al-Tabyīn*, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Cairo, Maktabat Al Khanji, 1418AH.
- Al-Mālikī, Abī Bakr 'Abd Allāh ibn Abī 'Abd Allāh, *Kitāb riyaḍ al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-Ifrīqīyah wa-zuhhāduhum wa-'ibāduhum wa-nussākuhum wa-siyar min akhbārihim wa-faḍā'ilihim wa-awṣāfihim*, Beirut, Dar al-Gharb Islami, 1414 AH.

**Abstracts**

**Buhlūl the Ruler of Rey in the Time of Hārūn al-Rashīd:  
A Study Based on a Coin Minted in Muhammadīya (173 AH)**

**Mohammad Jafar Ashkevari<sup>1</sup>**

*Assistant Professor of History and Civilization of Islamic Nations,  
University of Zanjan, Zanjan, Iran*

**Seyed Ali Alavinia Abarghuei**  
*Researcher in History, Tehran, Iran*

This article raises the question of who is meant by Buhlūl inscribed on the coin of Ray multiplied in 173 and whether it is the name or title of a person or a phrase in confirming the grade and quality of the coin. In order to obtain the answer of Muhammadīya mint coins in the years 170 to 173 AH were compared with the data of written sources. According to the findings of this study, the Buhlūl engraved on the Muhammadīya coin is the famous Buhlūl of the Abbāsīd era, namely Abū wuhayb b. ‘Amr b. Moḡīra. With the Barmakīds domination in the Harūn period, Yahyā Barmakī sent Buhlūl as the Muhammadīya (Ray) administration. Buhlūl did not be in this office for a long time because of his tendency towards Shiism and possibly the caliph's concerns. Then he pretended to be mad and spent the last years of his life in Kūfa.

**Keywords:** Buhlūl, the coin of Buhlūl, Muhammadīya, Harūn al-Rashīd, Yahyā ibn Khalīd Barmakī.

---

1. Email (corresponding author): ashkevari@znu.ac.ir





*In the name of God*

**Table of Contents**

---

<b>Buhlūl the Ruler of Rey in the Time of Hārūn al-Rashīd: A Study Based on a Coin Minted in Muhammadīya (173 AH)</b>	<b>3</b>
<i>Mohammad Jafar Ashkevari &amp; Seyed Ali Alavinia Abarghuei</i>	
<b>Irānian Eschatology in a Predictive Quasi-Hadīth from the Fourth Century AH</b>	<b>29</b>
<i>Mohammad Ahmadimanesh</i>	
<b>The Ups and Downs of the Political Presence of Naqshbandī Sheikhs in the Sheibānīds' Period</b>	<b>57</b>
<i>Ali Aramjoo, Mohammad Ali Kazembeyki &amp; Mohsen Masumi</i>	
<b>Safavīd Historiography: Naqāwat-al-Āthār by Afūshṭa'ī Natanzī</b>	<b>85</b>
<i>Mohammad Shoormeij</i>	
<b>Story as A Critical Text under Nāsirīd Period: Yūsuf Shāh or Sitārigān -i Farībkhurdih by Akhūndzādeh</b>	<b>109</b>
<i>Hosseīn Bayatloo</i>	
<b>Kitāb al- Buldān by Ibn Faqīh-i-Hamadānī: The Geographical School and Method</b>	<b>141</b>
<i>Mahdi Alijani &amp; Mahboobeh Sharafi</i>	

---