



تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال هفدهم، شماره سی و شش، پاییز ۱۴۰۰

● آمار کشتگان غزوه بنی قریظه: پژوهشی بر پایه روش تحلیل اسناد- متن (۳-۳۵)
مهدی ملک محمدی و محمدکاظم رحمان ستایش

● نقش قبیله کلب در بحران‌های سیاسی دوره اموی:
انتقال قدرت از شاخه سفیانی و تثبیت آن در شاخه مروانی (۶۴-۸۶هـ) با تأکید بر نقش
خانواده‌های بحدل و ابوامامه (۳۷-۶۴)
مهران اسماعیلی و میثم حبیبی کیان

● تحلیل تاریخی القاب مرتبط با مهدی (با تأکید بر «منصور»، «سفاح» و «حجت») (۶۵-۹۴)
رضا برادران، نعمت‌الله صفری فروشانی و خدامراد سلیمیان

● نظریه جنگ عادلانه فارابی (۹۵-۱۲۸)
امیرحسین امامی کویپایی

● مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی- اسلامی
با قواعد بصری منتج از نظریه ایصار ابن هبشم (۱۲۹-۱۶۱)
پروانه دلفانی و اسماعیل بنی اردلان

● سفرنامه هیه‌چو و ارزش آن در مطالعات تاریخ ایران و اسلام (۱۶۳-۱۷۴)
ایمان تاجی

سال هفدهم، شماره سی و شش، پاییز ۱۴۰۰

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 17, No. 36, Fall 2021

● Statistics of the Victims of the Bani Qurayzah Ghazwah: A Study Based on the Method of Document-Text Analysis (3-35)
Mahdi Malek Mohamadi & Mohammad Kazem Rahman Setayesh

● The Role of the Kalb Tribe in the Political Crises of the Umayyad Period: The Transfer of Power from the Sufyānī Branch and Its Consolidation in the Marwānī Branch (683-705), Emphasizing the Role of the Baḥdal and the Abū Umamah Family (37-64)
Mehran Esmaili & Meisam Habibikian

● Historical Analysis of the Titles Related to Mahdi (with Emphasis on “Mansūr”, “Saffāh” and “Hojjat”) (65-94)
Reza Baradaran, Nimatullah Safari Foroushani & Khodamorad Salimian

● Al-Fārābī's Theory of Just War (95-128)
Amirhossein Emami Koupaei

● Visual Principles of Design in Islamic-Iranian Paintings and Visual Principles of Ibn al-Haytham's Vision Theory; A Comparative Study (129-161)
Parvaneh Delfani & Esmael Baniardalan

● Hyecho's Diary and Its Implications for the Historical Studies of Iran and Islam (163-174)
Iman Taji



Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 17, No. 36, Fall 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:

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

Art work: M. Adli

Typesetting & Layout: Seyyede Amin Hosseini

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

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی، سال هفدهم، شماره سی و شش، پاییز 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

مدیر مسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سر دبیر: یونس فرهنگ

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومه علی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی	استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن الویری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)
لیاقت نکیم	استاد دانشگاه مک مستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم نکتولوژی لیل پاریس
محمد سپهری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
هادی عالمزاده	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
یونس فرهنگ	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
فهیمه مخبر دزفولی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: 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 تک شماره: 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 آمار کشتگان غزوه بنی قریظه: پژوهشی بر پایه روش تحلیل اسناد- متن
مهدی ملک محمدی و محمدکاظم رحمان ستایش
نقش قبیله کلب در بحران‌های سیاسی دوره اموی:
انتقال قدرت از شاخه سفیانی و تثبیت آن در شاخه مروانی (۶۴-۸۶هـ) با تأکید بر نقش
خانواده‌های بحدل و ابوامامه
- ۳۷ مهران اسماعیلی و میثم حبیبی کیان
- ۶۵ تحلیل تاریخی القاب مرتبط با مهدی (با تأکید بر «منصور»، «سفاح» و «حجت»)
رضا برادران، نعمت‌الله صفری فروشانی و خدامراد سلیمیان
- ۹۵ نظریه جنگ عادلانه فارابی
امیرحسین امامی کوپایی
- مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی- اسلامی
- ۱۲۹ با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هشتم
پروانه دلفانی و اسماعیل بنی اردلان
- ۱۶۳ سفرنامه هیه‌چو و ارزش آن در مطالعات تاریخ ایران و اسلام
ایمان تاجی
-

آمار کشتگان غزوه بنی قریظه: پژوهشی بر پایه روش تحلیل اسناد- متن^۱

مهدی ملک محمدی^۲

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

محمدکاظم رحمان ستایش

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ایران

چکیده

منابع روایی اسلامی آمارهای گوناگونی از شمار کشتگان یهودیان در غزوه بنی قریظه، عمدتاً بین ۴۰۰ تا ۹۰۰ تن، ارائه می‌کنند. به جز اندکی، بیشتر اقوال به صورت مرسل و غیر مسند بیان شده‌اند. برخی از مورخان و محققان به آمارهای یادشده با دیده تأیید نگریسته، شماری آن را انکار کرده و گروهی نیز درباره آن سکوت کرده‌اند. این مقاله بر آن است که اقوال یاد شده را نخست تا حد امکان بر پایه روش تحلیل اسناد- متن، تاریخ‌گذاری کرده، دوره و بستر ظهور آن‌ها را تعیین کند. سپس با بهره‌گیری از برخی دیگر از روایات مربوط به این جنگ و اطلاعات تاریخی مرتبط همچون شمار قبایل و آمارها را تحلیل و ارزیابی کند. از مجموع بررسی‌ها می‌توان دریافت که روایات این آمارها، دست‌کم پس از آن که اصل کشتار بنی قریظه در بین مسلمانان پذیرفته شد، در نیمه نخست قرن دوم در مناطق متعدد اسلامی همچون مکه، مدینه، کوفه شیوع یافته و کمی بعدتر به شهرهایی همچون بغداد و بصره گسترش یافته‌است.

کلیدواژه‌ها: یهودیان در عصر پیامبر، غزوه بنی قریظه، آمار کشتگان بنی قریظه، تاریخ‌گذاری حدیث.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mahdimm1360@gmail.com

۱. مقدمه

بر پایه گزارش‌های منابع تاریخی و روایی اسلامی، یهودیان بنی قریظه در سال پنجم هجری هم‌زمان با جنگ احزاب پیمان خود با پیامبر (ص) را شکستند و با مشرکانی که به مدینه یورش آوردند، همراهی کردند. پیامبر (ص) پس از فراغت از پیکار با مشرکان، به مدینه بازگشت و بلافاصله با یاران خویش برای مقابله با یهودیان پیمان‌شکن به قلعه بنی قریظه حمله کرد. پس از ده تا بیست روز محاصره، یهودیان تسلیم و به حکمیت سعد بن معاذ انصاری راضی شدند. سعد حکم کرد: مردان جنگی کشته شوند، زنان و کودکان اسیر گردند و دارایی‌ها به غنیمت گرفته شود. پس از تأیید صریح حکم از سوی رسول خدا (ص)، مردان را کشتند و زنان و کودکان را به اسیری گرفتند.^۳ منابع اسلامی در بیان شمار کشته‌شدگان قرظی اختلاف نظر دارند و عمدتاً آمارهایی بین ۴۰۰ تا ۹۰۰ تن را ارائه می‌کنند. پاره‌ای آمارها مسند و بسیاری فاقد سند هستند. در مطالعه آمارهای یاد شده چهار رویکرد کلی وجود دارد که از آن میان، دو رویکرد کلامی با پذیرش ضمنی اعداد یاد شده، متضاد و در مقابل یکدیگرند؛ اما سومی، با رویکرد تاریخی پاره‌ای استبعادها را برای نقد و رد ارقام یاد شده مطرح می‌کند. رویکرد چهارم بدون اظهار نظر قطعی، سکوت را ترجیح می‌دهد.

الف. گروه نخست دو دسته‌اند: برخی کوشیده‌اند کشتار بنی قریظه را موجه نشان دهند؛ از جمله، آن را مطابق حکم یهودی در بخش‌هایی از کتاب مقدس همچون سفر تثنیه (۲۰/۱۰-۱۵) دانسته‌اند یا آن که به سبب پیمان‌شکنی یهود، کشتار آن‌ها را با عقل و منطق سازگار می‌دانند.^۴ بعضی نیز بدون موضع‌گیری، به گزارش صرف ارقام کشته‌ها بسنده کرده و به طور ضمنی آن را پذیرفته‌اند. نویسندگان مدخل‌های بنی قریظه در دائرة المعارف قرآن لایدن

۳. برای نمونه نک. ابن هشام، ۵۹/۲، ۲۲۰-۲۳۶؛ واقدی، ۴۹۶/۲-۵۳۱.

۴. برای نمونه نک. مغنیه، ۲۰۸/۶-۲۱۰: Ahmad, 23.

(EQ)،^۵ دائرة المعارف قرآن کریم،^۶ دانشنامه حج و حرمین،^۷ دانشنامه جهان اسلام^۸ که تنها شمار زیاد کشتگان را نقل یا به تعداد آنها اشاره‌ای ناقص کرده‌اند را می‌توان از این گروه به‌شمار آورد.

ب. گروه دوم، قتل عام بنی قریظه را دستاویزی برای مخالفت با اسلام قرار داده‌اند. اینان اقدام پیامبر (ص) را از جنبه‌ای غیر قدسی تحلیل کرده و برای نمونه، کشتار یاد شده را حاصل کینه‌توزی پیامبر (ص) با یهودیان، برای رهایی از شر آنان و عملی غیر اخلاقی می‌دانند.^۹

ج. دسته سوم، به آمارهای ارائه شده به دیده تردید نگریسته و کوشیده‌اند با روش‌های گوناگون به نقد آن پردازند؛ از جمله ارقام کشتار را دارای تشمت می‌دانند و پاره‌ای استبعادها را مطرح می‌کنند؛ مانند این که: کشتاری بدین گستردگی می‌بایست (۱) وحشت زیادی در بین مردم ایجاد کرده باشد ولی شاهدی بر این مطلب در دست نداریم؛ (۲) انتقادهای بسیاری را نسبت به پیامبر برانگیزد ولی گزارشی در تأیید آن موجود نیست.^{۱۰} همچنین کشتار ۹۰۰ مرد جنگی را مستلزم وجود حدود ۴۰۰۰ تن در قبیله شمرده‌اند که با واقعیت‌های جغرافیایی و اجتماعی آن روزگار سازگار نیست.^{۱۱} افزون بر این، برخی کوشیده‌اند ابن اسحاق (د ۱۵۱هـ) را منشأ گسترش روایات و آمارهای یاد شده بدانند و او را به سبب عدم اقبال برخی فقیهان مانند مالک به وی تضعیف کنند و از جهتی دیگر، داستان را متأثر از وقایعی بدانند که پاره‌ای

5. Schöller, 4/ 334.

۶. سامانی، دائرة المعارف قرآن کریم، ۶/ ۲۴۹-۲۵۰ «بنی قریظه»

۷. همو، دانشنامه حج و حرمین، ۴/ ۵۰۷ «بنی قریظه».

۸. آهنچی، ۴/ «بنی قریظه»

۹. برای نمونه نک. دشتی، ۱۰۹؛ ابن وراق، ۲۰۹-۲۱۴.

۱۰. اداک، ۱۴۵-۱۴۸.

۱۱. شهیدی، ۹۵.

منابع درباره رخدادهای اولیه قوم یهود در ماجرای ماسادا بیان کرده‌اند.^{۱۲} روش سنتی نقد حدیث بر پایه جرح و تعدیل روایان را نیز می‌توان در این دسته به شمار آورد.^{۱۳}

د. گروه چهارم در برابر ارقام کشتگان سکوتی همراه با ابهام دارند؛ ابن کثیر (د ۷۷۴هـ) پس از آن که اختلاف آمارها را گزارش کرده، گویا نمی‌تواند قولی را ترجیح دهد و به همین رو، با تعبیر «فالله أعلم»، ابهام خویش را در این باره بیان می‌دارد.^{۱۴}

رویکردهای یاد شده عمدتاً فاقد تتبع لازم و نگاهی جامع نسبت به همه اقوال و غیر قابل ارزیابی علمی‌اند و بعضاً با پیش‌فرض کلامی به تحلیل آمارها پرداخته‌اند. همچنین عدم توجه به آمارهای ارائه شده مربوط به دیگر وقایع صدر اسلام، به بروز تحلیل‌هایی می‌انجامد که با ذهنیت روایان اولیه و چه بسا واقعیت فاصله دارد. افزون بر این، در رویکرد سوم، بدون توجه به دوره‌های پیدایش و یا شیوع هر یک از ارقام کشتگان و پاسخ به این که اساساً تا چه اندازه می‌توان آن‌ها را قدیمی انگاشت، صرفاً پاره‌ای استبعادها بیان شده‌است. در پژوهش حاضر برآنیم با مطالعه اقوال و روایات مربوط به شمار کشتگان قرظی، آن‌ها را تا حد امکان بر پایه روش تحلیل اسناد- متن و بهره‌گیری از پاره‌ای شواهد دیگر از جمله مقایسه با دیگر اعداد مربوط به گزارش‌های تاریخی صدر اسلام و نیز تعداد و شمار قبایل، تاریخ‌گذاری و بستر ظهور و گسترش روایات یاد شده را تحلیل کنیم. همچنین خاستگاه برخی آمارهای فاقد سند کشف و تاریخ‌گذاری خواهد شد. بر این اساس، روشن خواهد شد بخشی از اعداد یاد شده از سوی چه کسانی، در چه دوره‌ای و در کجا شیوع یافته‌اند و بر همین اساس، می‌توان دوره شیوع دیگر اعداد را نیز حدس زد. بنابراین بررسی جعلی یا واقع‌نما بودن هر یک از اعداد یاد

۱۲. بر اساس داستانی مربوط به سده اول میلادی، یهودیان انقلابی در پی قیام علیه یونانیان و تخریب معبدشان، به قلعه ماسادا پناه بردند، اما در نهایت، محاصره و بسیاری از آنان قتل عام شدند. جزئیات دو داستان شباهت‌هایی با یکدیگر دارد؛ Arafat, 100- 107.

۱۳. برای نمونه نک. سرمینی، ۳۶۸-۳۷۳.

۱۴. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۴/ ۱۲۴.

شده با تکیه بر روش حدیث‌شناسی سنتی (تعیین حدیث صحیح و ضعیف) از عهده پژوهش حاضر بیرون است؛ گرچه ممکن است نتیجه پژوهش ما به تعیین پاسخی برای آن یاری رساند.

در روش تحلیل اسناد- متن که از سوی برخی پژوهشگران همچون هارالد موتسکی^{۱۵} به کار گرفته شده، به صورت هم‌زمان به سند و متن روایت توجه و ارتباط سندها و متن‌های مختلف کشف می‌گردد. در روش یاد شده، روایات مختلف یک حدیث با رجوع به همه منابع در دسترس، گردآوری و نمودار درختی اسناد آن‌ها رسم می‌شود تا حلقه مشترک که همان عامل شیوع و ترویج روایت است، شناسایی شود. سپس متن‌ها تحلیل و تغییرات احتمالی آن همراه با حلقه مشترک و طرق نقل تحلیل می‌شود. بهره‌مندی از روش تحلیل اسناد- متن، با کشف هماهنگی بین طرق مختلف یک روایت با متن‌های گزارش شده و دیگر قرائن موجود، به ارزیابی بهتر روایت از حیث خاستگاه و تغییرات احتمالی بعدی می‌انجامد.^{۱۶}

۲. گزارش‌های مسند از جمعیت کشتگان بنی قریظه

گزارش‌های ۴۰۰، ۴۰ و ۶۰۰ کشته از بنی قریظه به صورت مسند و عمدتاً در منابع روایی نقل شده است که در ادامه به بررسی و تحلیل آن می‌پردازیم:

۲. ۱. روایت ۴۰۰ کشته

ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴هـ)،^{۱۷} احمد بن حنبل (د ۲۴۱هـ)،^{۱۸} دارمی (د ۲۵۵هـ)،^{۱۹}

15. Harald Motzki

۱۶. برای مطالعه بیشتر نک. پارسا، ۱۸۲ به بعد؛ آقایی، ۷۶-۸۰؛ Motzki, 250.

۱۷. ابوعبید، ۲۳۱/۱.

۱۸. ابن حنبل، ۳/۳۵۰.

۱۹. دارمی، ۲۳۸/۲.

ترمذی (د ۲۷۹هـ)،^{۲۰} نسائی (د ۳۰۳هـ)،^{۲۱} ابن حبان (د ۳۵۴هـ)^{۲۲} و بیهقی (د ۴۵۸هـ)^{۲۳} هر کدام با یک یا بیش از یک واسطه تا لیث بن سعد (۱۷۵ق) و با متنی تقریباً یکسان در ضمن نقل ماجرای جراحت سعد بن معاذ انصاری در جنگ احزاب تا شهادت وی، بر رقم ۴۰۰ کشته از بنی قریظه تصریح کرده‌اند.^{۲۴} حلقه مشترک مجموعه اسانید لیث است که با واسطه ابوالزبیر (د ۱۲۸هـ) سند روایت را تا صحابی پیامبر (ص) جابر بن عبدالله (د بین ۶۸ تا ۷۹هـ) پیش می‌برد. (نمودار ۱) بر اساس نقل یاد شده، سعد پس از ناامیدی از بهبودی زخمش، از خداوند خواست پیش از مرگ، چشمانش به مجازات بنی قریظه روشن شود. با توافق بنی قریظه بر حکمیت سعد، پیامبر (ص) به سوی او فرستاد و او نیز به قتل مردان، اسارت زنان و کودکان قرظی و تقسیم آنان بین مسلمانان حکم کرد. رسول خدا (ص) با تعبیری تأییدآمیز، حکم سعد را حکم خداوند شمرد. در این جا جمله‌ای معترضه نقل و شمار کشته‌های قرظیان ۴۰۰ تن دانسته شده است: «وکانوا أربع مائة». در ادامه آمده است پس از فارغ شدن از قتل آنان، رگ او شکافت و از دنیا رفت. ظاهر جمله معترضه آن است که لیث گویا ادامه سخن جابر را نقل می‌کند و قرینه‌ای نه در متن روایت و نه بیرون از آن بر خلافش در دست نیست که بیان کند شماره یاد شده سخن لیث باشد. ابن کثیر هم بیان می‌کند لیث از ابوالزبیر و او از جابر نقل می‌کند که آنان ۴۰۰ تن بودند.^{۲۵}

ساختار روایت یاد شده نشان می‌دهد دغدغه مهم راوی نخستین (جابر یا ابوالزبیر یا در

۲۰. ترمذی، ۷۱/۳-۷۲.

۲۱. نسائی، ۲۰۶/۵-۲۰۷.

۲۲. ابن حبان، ۱۰۶/۱۱.

۲۳. بیهقی، دلائل النبوة، ۲۸/۴.

۲۴. اقوال یاد شده صراحت ندارد که آیا آمارها مربوط به همه قرظیان است یا تنها مردان جنگاور اما باید دانست در نظام مردسالار و جنگاور عرب، تنها آمار مردان جنگی مهم بوده و از این رو، به احتمال بسیار، مقصود راویان نیز همین بوده است.

۲۵. ابن کثیر، البدایة، ۱۲۴/۲.

بدترین حالت، لیث)،^{۲۶} نقل ماجرای جراحی تا شهادت سعد بن معاذ بوده و البته در ضمن آن ضرورتا به ماجرای بنی قریظه پرداخته و در حاشیه داستان به تعدادشان هم اشاره‌ای رفته است. از این رو، احتمال انگیزه‌ای برای جعل آگاهانه عدد ۴۰۰ کاهش می‌یابد. در عین حال، نمی‌توان به طور قطع گفت این تعداد را راوی بر چه اساسی اعلام کرده است؛ آیا حاصل مشاهده عینی او است یا از دیگران شنیده و یا حدسی بیش نیست. هر آن چه باشد اگر انتساب روایت به جابر ثابت شود، احتمال این که شمار یاد شده به واقع نزدیک باشد، افزایش می‌یابد چرا که بر پایه برخی گزارش‌ها، او جز در بدر و احد، در دیگر غزوات پیامبر (ص) شرکت کرده^{۲۷} و به سبب معاصرت، می‌توانسته از افراد بنی قریظه -ولو بدون آمارگیری دقیق- ارزیابی درست‌تری را به دست دهد.

حُجَین (د ۲۰۵ هـ به بعد)، عبدالله بن صالح (د ۲۲۳/۲۲۲ هـ)، یونس بن محمد مؤدب (د ۲۰۸/۲۰۷ هـ)، احمد بن عبدالله بن یونس کوفی (د ۲۲۷ هـ)، قتیبۀ بن سعید (د ۲۴۰ هـ)، یزید بن موهب (د ۲۳۳/۲۳۳ هـ) و عبدالله بن یزید مقرئ (د ۲۱۳/۲۱۲ هـ) همگی از شاگردان لیث، روایت او را نقل کرده‌اند. بر اساس نمودار ۱، جز قتیبۀ بن سعید که حلقه مشترک فرعی به شمار می‌رود، حلقه مشترک فرعی دیگری پس از لیث دیده نمی‌شود، اما نمی‌توان پذیرفت مؤلفان جوامع روایی یاد شده همگی با طریقی جداگانه به لیث، به جعلی از پیش هماهنگ شده دست زده‌اند، زیرا بسیاری از آنان هم‌دوره‌اند و به احتمال بسیار، همگی نمی‌توانسته‌اند از وجود روایت در جوامع معاصران خود آگاه بوده و با وجود این، آن را با سندی متفاوت جعل کنند.^{۲۸} بر پایه منابع رجالی، لیث در جوانی در مصر بود و بعدها پس از بهره‌مندی از عالمان مصر و حجاز به عراق رفته است. سال ورود لیث و شاگرد و کاتبش

۲۶. یا لیث که عامل شیوع روایت است، ساختار روایت را بر ساخته و یا از راویان پیش از خود شنیده است. در ادامه، مسأله یاد شده پاسخ روشن‌تری خواهد یافت.

۲۷. مزی، ۴/ ۴۴۹.

۲۸. نک. پارسا، ۲۴۹-۲۵۰.

عبدالله بن صالح به بغداد را ۱۶۱ هـ دانسته‌اند.^{۲۹} از طرفی شاگرد دیگرش قتیبه در سن ۲۳ سالگی در سال ۱۷۲ هـ به عراق رفته است.^{۳۰} عبدالله بن یزید مقرئ هم اهل بصره بود که بعدها در مکه ساکن شد. گفته شده عالمان بصری در بغداد از لیث حدیث شنیده‌اند.^{۳۱} حجین نیز اهل بغداد بوده است. گرچه اطلاع چندانی از محل زندگی دیگر شاگردان لیث به دست نیامد، می‌توان حدس زد آنان نیز یا اهل بغداد بوده‌اند و یا با سفر به بغداد، حدیث را از لیث شنیده‌اند. شاگردان یاد شده در اوایل و نهایتاً تا دهه چهارم قرن سوم از دنیا رفته‌اند. بر این اساس، می‌توان گفت لیث در اواخر عمر خویش پس از ورود به بغداد و بین سال‌های ۱۶۱ تا ۱۷۵ هـ (سال مرگ او) رویداد را برای شاگردان خویش نقل کرده و رقم ۴۰۰ تن از بنی قریظه تا ربع سوم قرن دوم از سوی لیث در بغداد شیوع یافته است؛ البته، چنان‌که در ادامه خواهیم گفت، با قرینه‌ای دیگر می‌توان برای آن خاستگاهی قدیم‌تر، یعنی ابو الزبیر در مکه، یافت.

رقم ۴۰۰ کشته از بنی قریظه از سوی ابو الزبیر محمد بن مسلم (د ۱۲۸ هـ) در مکه برای برخی شاگردانش (لیث بن سعد و ابو عمرو بن علاء) حداکثر تا اواخر دهه سوم قرن دوم نقل و از آن جا گسترش یافته است. روایتی که ابن هشام با سند ابو عبیده (د بین ۲۰۸ تا ۲۱۱ هـ)^{۳۲} از ابو عمرو مدنی^{۳۳} نقل می‌کند را می‌توان شاهدی بر این مطلب دانست. در آغاز روایت یاد

۲۹. مزی، ۲۵۹/۲۴ - ۲۶۲.

۳۰. همو، ۵۳۰/۲۳.

۳۱. همو، ۲۶۰/۲۴ به بعد.

۳۲. به قرینه ابن هشام، ۳۱/۱، ۴۱، ۶۶ و دیگر مواضع از سیره ابن هشام، مقصود از ابو عبیده به احتمال بسیار معمر بن المثنی یعنی عالم لغت و ادب است. در مواردی دیگر نیز ابن هشام از ابو عبیده نقل می‌کند (همو، ۱/۲۶؛ نک. ابن کثیر، البدایة، ۴/۱۰؛ ۵۸/۴؛ ۵/۳۰۰). در مواردی نیز عیناً همین سند یعنی ابو عبیده از ابو عمرو الدانی را می‌آورد. (همو، ۵۳۱/۲؛ ۵۷۰/۲).

۳۳. بر اساس استقراء انجام شده در سیره ابن هشام، افزون بر این مورد، تنها در یک جای دیگر ابن هشام روایتی را با سند ابو عبیده - ابو عمرو نقل می‌کند که موضوع آن درباره تعداد کشتگان بدر است و آن را ۷۰ تن شمرده است (همو، ۷۱۴/۱). در دیگر موارد که عمدتاً نقل اشعار است، سند روایت در ابو عبیده قطع می‌شود. گذشته از این، مزی، ابو عمرو مدنی را در زمره استادان ابو عبیده نمی‌آورد (نک. مزی، ۳۱۷/۲۸ به بعد). از این رو می‌توان حدس زد مقصود از ابو عمرو

شده، به گردن زدن قرظیان به دست اوس و خزرج پرداخته و به «حدود ۴۰۰ تن» جمعیت قرظی تصریح شده است که پیامبر آنان را به خزرج سپرد تا گردن بزنند. در ادامه می‌گوید تنها دوازده تن از قرظیان باقی مانده بودند که به اوس تحویل شده و مردان اوسی دو به دو، یک فرد قرظی را گردن زدند.^{۳۴} رویان سند روایت ابن هشام، یکی ابو عبیده معمر بن مثنی (د بین ۲۰۸ تا ۲۱۱ هـ) اهل بصره بوده است. دیگری ابو عمرو بن علاء (د ۱۵۴/۱۵۷ هـ) که در نسخه موجود از سیره ابن هشام، به اشتباه ابو عمرو مدنی ضبط شده،^{۳۵} نیز در مکه متولد شد، در بصره زیست و در کوفه از دنیا رفت. اگر از احتمال برساختن رقم یاد شده به دست ابو عبیده بگذریم،^{۳۶} در این جا دو فرض دیگر وجود دارد؛ نخست این که بگوییم ابو عبیده بصری آمار یاد شده را از لیث گرفته، اما آن را پنهان کرده و به استادش ابو عمرو نسبت داده و یا این که ابو عمرو خود از لیث گرفته ولی به آن اشاره نکرده است. فروض یاد شده پذیرفتنی نیست، زیرا قرینه‌ای بر درستی اش نمی‌شناسیم و به بهره‌بردن ابو عبیده یا ابو عمرو از لیث در منبعی اشاره نشده است.^{۳۷} دو دیگر آن که ابو عبیده از ابو عمرو و او نیز از استادش ابوالزبیر^{۳۸} در مکه شنیده است. گرچه ساختار روایت در طریق لیث با آنچه ابن هشام نقل کرده، متفاوت است، هر دو بر عدد ۴۰۰ کشته قرظی اتفاق نظر دارند. در واقع، ممکن است ابو عمرو عدد یاد شده را از ابوالزبیر گرفته باشد و بخش دیگر روایت را از فردی دیگر و از آن جا که روایتش تلفیقی

در روایت یاد شده، همان ابو عمرو بن علاء است که از استادان ابو عبیده دانسته شده (نک. ابن عساکر، ۴۲۳/۵۹؛ مزی، ۳۱۶/۲۸؛ ۱۲۲/۳۴) و در این جا به ابو عمرو مدنی تغییر یافته و اصطلاحاً ادراج صورت گرفته است. جالب است بدانیم در منابع روایی، افراد متعددی به ابو عمرو مدنی مشهور بوده‌اند که احتمالاً همین امر، موجب شده ابن هشام یا راوی اش گمان کند مقصود از ابو عمرو، در این جا نیز وصف «مدنی» دارد.

۳۴. ابن هشام، ۵۹/۲.

۳۵. نک. پاورقی ۳۱.

۳۶. دلیلی برای این فرض در دست نیست.

۳۷. برای نمونه، نک. ابن عساکر، ۴۲۳/۴۹.

۳۸. برای نمونه، نک. همو، ۱۰۳/۶۷-۱۰۴.

از دست کم دو روایت است، از راوی اصلی یاد نکرده است. از شیوه روایت داستان که گسست اجزا دارد هم می‌توان چنین احتمال داد که حاصل ادغام بیش از یک روایت است: «لما ظفر رسول الله صلی الله علیه وسلم ببني قریظة أخذ منهم نحواً من أربع مائة رجل من اليهود/ وکانوا حلفاء الأوس علی الخزرج، فأمر رسول الله صلی الله علیه وسلم بأن تضرب أعناقهم فجعلت الخزرج تضرب أعناقهم و یسّرهـم ذلك...». در آغاز به پیروزی رسول خدا (ص) بر یهودیان بنی قریظه و اسارت حدود ۴۰۰ تن از مردان یهودی پرداخته و در ادامه به هم‌پیمانی آنان با اوس اشاره می‌کند. آن‌گاه فرمان رسول خدا (ص) به گردن زدن آنان و اقدام خزرج به این کار بیان می‌شود. می‌توان گفت بخش دوم جدا از بخش نخست است و بخش سوم نیز گرچه تکمله‌ای بر بخش نخست به‌شمار می‌شود، تکرار «رسول الله» و عدم استفاده از ضمیر، می‌تواند شاهی بر جدا بودن آن از بخش قبل باشد. در این صورت، کمی زودتر از لیث، ابو عمرو تا پیش از ۱۵۴/۱۵۷ هـ (سال مرگ او) در عراق (بصره) به بیان رقم یاد شده برای ابو عبیده پرداخته است؛ اما کمی بعدتر لیث اثرگذارتر توانست آن را در میان شاگردانش در بغداد ترویج نماید. اگر سخن برخی منابع مبنی بر حج گزاردن لیث در سال ۱۱۳ هـ و دیدار وی با ابوالزبیر در مکه^{۳۹} را بپذیریم، احتمالاً لیث در همان زمان روایت را از ابو الزبیر شنیده است. نتیجه این که به احتمال زیاد، ابو الزبیر حلقه مشترک اصلی آمار ۴۰۰ کشته قرظی است که آن را پیش از سال ۱۲۸ هـ برای دست‌کم دو شاگرد خویش لیث و ابو عمرو در مکه انتشار داده است. آن دو نیز بعدها در بغداد و بصره برای شاگردان خویش بیان کرده‌اند و از آن‌جا رواج یافته است. (نمودار ۲)

۲.۲. روایت ۴۰ کشته

رقم ۴۰ کشته تنها از سوی ابن زنجویه (د ۲۴۷/۲۵۱ هـ) به صراحت و از سوی ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ هـ) با اسم کنایه عددی «کذا وکذا» نقل شده است. ابن زنجویه در حدیثی با

۳۹. مزی، ۲۴/۲۶۵؛ ۲۶/۴۰۹-۴۱۰.

سند عبدالله بن صالح (د ۲۲۲/۲۲۳هـ) - لیث بن سعد (۹۴-۱۷۵هـ) - عقیل (د بین ۱۴۱ تا ۱۴۴هـ) - ابن شهاب زهري (د ۱۲۴هـ) نقل می‌کند رسول خدا(ص) به سوی بنی قریظه روانه شد و آنان را محاصره کرد تا این که به حکم سعد بن معاذ تن دادند. او حکم کرد مردان قرظی کشته و فرزندان و دارایی‌هایشان تقسیم شوند. در نتیجه ۴۰ مرد جز عمرو بن سعد/سعدی، که [در جنگ احزاب] بنی قریظه را به وفاداری با پیامبر(ص) و دوری از فریب‌کاری فرا می‌خواند، کشته شدند.^{۴۰} همین ساختار سند و متن را ابو عبید نیز نقل کرده است، با این تفاوت که شمار کشتگان را مبهم به صورت «کذا وکذا رجلاً» می‌آورد.^{۴۱} جست‌وجو در دیگر منابع برای یافتن ردپایی از روایت یاد شده بی‌نتیجه ماند. گفتنی است ابو عبید و ابن زنجویه، هر دو از شاگردان عبدالله بن صالح شمرده می‌شوند.^{۴۲} در عین حال، ابن زنجویه شاگرد ابو عبید هم بوده و در مصر از او حدیث شنیده و کتابت کرده است.^{۴۳} می‌توان گفت به احتمال زیاد سند واقعی بوده و روایت از عبدالله بن صالح گرفته شده است. (نمودار ۳) در واقع، دلیلی نداریم ابن زنجویه از ابو عبید گرفته و با نسبت دادن مستقیم به عبدالله، منبع اولیه خود را پنهان کرده باشد. به هر حال، سرمنشأ رقم ۴۰ کشته، همچنان قابل شناسایی نیست.

اشاره به ۴۰ کشته را نمی‌توان چه از نظر سندی و چه محتوایی، دارای قدمت و اصالت دانست. منابع رجالی، گرچه عبدالله را از لحاظ حدیثی متبحر شمرده‌اند، به وقوع غلط در سند و متن روایات او اشاره کرده‌اند. همچنین از وی نقل کرده‌اند که تنها کتاب یحیی بن سعید را سماع کرده است.^{۴۴} جالب است یادآوری کنیم ابو عبید در الاموال روایت ۴۰۰ کشته را با واسطه عبدالله بن صالح از لیث نقل می‌کند،^{۴۵} اما چنان که می‌دانیم ساختار دو روایت، هیچ

۴۰. ابن زنجویه، ۲۹۹/۱.

۴۱. ابو عبید، ۲۰۳/۱-۲۰۴.

۴۲. مزی، ۱۰۰/۱۵.

۴۳. نک. مزی، ۳۹۳/۷-۳۹۴.

۴۴. همو، ۹۸/۱۵-۱۰۷.

۴۵. ابو عبید، ۲۰۳/۱.

شبهاتی به هم ندارد. مجموع گزارش از رجال حدیث و ساختار نایاب آن در دیگر منابع، گواهی می‌دهد از اشاره به ۴۰ کشته قرظی، مدرکی قابل ارائه و پذیرفتنی در دست نیست. حال با توجه به اختلاف یاد شده، نخست می‌توان احتمال داد رقم یاد شده از سوی عبدالله بیان گردیده و ابو عبید به دلیلی از جمله غریب بودنش در بین دیگر ارقام، با ایجاد تغییری، به صورت مبهم آورده است. در این صورت، ابن زنجویه امانتدارانه آن را نقل می‌کند. دو دیگر این‌که عبدالله مغایر با رقمی که ابن زنجویه نقل می‌کند (غیر از ۴۰ کشته)، روایت گفته و چه بسا ابن زنجویه به گنجاندن رقم یاد شده در روایت اقدام کرده باشد. نتیجه این که برای عدد ۴۰ کشته قدمتی پیش از نیمه نخست قرن سوم در بغداد قابل اثبات نیست و شاهدی برای شیوع آن نیز موجود نیست.

۲.۳.۶۰۰ کشته

شمار ۶۰۰ کشته قرظی هم به صورت مسند و هم فاقد سند گزارش شده است. بیهقی با دو طریق به موسی بن عقبه (د ۱۴۱هـ) و ابن شهاب زهری (د ۱۲۴هـ) ضمن بیان داستانی از حکمیت سعد بن معاذ تا قتل عام جنگاوران قرظی، شمار آنان را ۶۰۰ تن بیان می‌کند.^{۴۶} از میان اقوال گوناگون که ابن اسحاق بدان‌ها دسترسی داشته، وی با تردید و بدون یادکرد از منبع خویش، یکی از دو قول ۶۰۰ یا ۷۰۰ تن را برگزیده است.^{۴۷} به نظر می‌رسد او در پذیرش همراه با تردید ۶۰۰ یا ۷۰۰ کشته، به ترتیب بر دو قول مشهور در مدینه و کوفه اعتماد کرده است. همچنین واقدی از عبدالرحمن بن عبدالعزیز (د ۱۶۲هـ) و او از عبدالرحمن بن ابی بکر بن

۴۶. ابن عقبه، ۲۲۵-۲۲۶؛ بیهقی، ۱۸/۴-۲۰. گرچه نسخه‌های مغازی موسی بن عقبه از بین رفته است، برخی کوشیده‌اند بر اساس منابعی دیگر که از ابن عقبه نقل می‌کنند، مغازی او را بازسازی کنند. بیهقی در دلائل النبوة از جمله کسانی است که بخش‌هایی از مغازی وی را نقل کرده‌اند.

۴۷. ابن هشام، السیرة النبویة، ۲/۲۴۱. درباره دیدگاه ۷۰۰ تن کشته، کمی بعدتر سخن خواهیم گفت.

محمد بن عمرو بن حزم (د ۱۳۰ یا ۱۳۵هـ)^{۴۸} تعداد ۶۰۰ کشته را نقل می‌کند.^{۴۹} می‌دانیم ابن حزم استاد ابن اسحاق نیز بوده است.^{۵۰} از این رو، احتمال برگرفتن شاگرد از استاد در این موضوع وجود دارد. نیز می‌دانیم ابن اسحاق از ابن عقبه نقل نکرده و در پاره‌ای امور با وی اختلاف داشته است.^{۵۱} بر این اساس، می‌توان احتمال داد شباهت نقل آن دو به سبب آن است که هر دو از استاد مشترکشان ابن شهاب زهري نقل می‌کنند. از آن‌جا که ابن حزم نیز هم دوره و شاگرد زهري دانسته شده^{۵۲} به احتمال بسیار، عبد الرحمن بن عبدالعزیز در نسبت دادن به ابن حزم صادق بوده^{۵۳} و خاستگاه نقل ابن حزم نیز ابن شهاب بوده است. بدین ترتیب، نظری که شمار کشتگان قرظی را ۶۰۰ تن دانسته، دست‌کم در ربع نخست قرن دوم از سوی ابن شهاب بی‌واسطه برای سه تن از شاگردانش ابن حزم، موسی بن عقبه و ابن اسحاق در مدینه بیان شده و یا ابن اسحاق با واسطه ابن حزم از ابن شهاب نقل کرده است.^{۵۴} طبرسی نیز شمار یاد شده را ضمن داستان حکمیت سعد بن معاذ به نقل از زهري آورده که تأییدی بر شیوع آن

۴۸. ثقة ثبت (مزی، ۳۴۹/۱۴).

۴۹. واقدی، ۵۱۷/۲؛ نیز نک. طبرسی، ۵۵۳/۸.

۵۰. مزی، ۴۰۷/۲۴ - ۴۰۸.

۵۱. ابن هشام، سیرت رسول الله، ۱۳ «مقدمه».

۵۲. مزی، ۳۵۰/۱۴.

۵۳. گرچه عبد الرحمن بن عبد العزیز مدنی از ابن شهاب و ابن حزم هر دو نقل می‌کند، در این‌جا مستقیم از ابن شهاب نقل نکرده و روایتش را به ابن حزم مستند ساخته است. بسیار بعید است کار او را جعلی عامدانه بدانیم (نک. ذهبی، الکاشف، ۱/ ۶۳۵؛ مزی، ۱۷/ ۲۵۴). ذهبی عبد الرحمن را صادق دانسته است: «صديق قد لین» (همو، المغنی، ۱/ ۶۰۶) گرچه از نظر ضبط، سست شمرده شده اما ضعف او به گونه‌ای نیست که به کلی او را نامعتبر سازد. اگر راوی دیگری که در طبقه وی قرار دارد همان روایت را از شیخ واحد روایت کند، به سبب چنین متابعتی، حدیث وی به مرتبه «حسن لغیره» می‌رسد.

۵۴. شهیدی، ۹۴.

از سوی زهری است.^{۵۵} (نمودار ۴)

۳. گزارش‌های غیر مسند از جمعیت کشته‌شدگان بنی قریظه

در میان ارقام غیر مسند با دو گونه آمار روبه‌رو هستیم:

۳. ۱. گاه آماری در نگاه نخست و بنا به نقل منابع، فاقد سند به‌نظر می‌رسد، اما با تتبع و دقت می‌توان خاستگاهی قدیم‌تر برای آن یافت. چنان‌که پیشتر گفته شد، ابن اسحاق شمار کشتگان را ۶۰۰ یا ۷۰۰ تن نقل کرده است. بر پایه برخی شواهد می‌توان حدس زد ابن اسحاق در پذیرش نقل ۷۰۰ تن کشته قرظی به ابوالنضر محمد بن سائب کلبی کوفی (د ۱۴۰/۱۴۶هـ) اعتماد کرده است. سمرقندی (د ۳۷۳هـ) به کلبی نسبت داده که شمار کشتگان ۷۰۰ تن بوده است.^{۵۶} از آن‌جا که ابن اسحاق از استادش کلبی بین سال‌های ۱۱۵ تا ۱۴۲ق حدیث نقل می‌کند،^{۵۷} می‌توان حدس زد در پذیرش نقل ۷۰۰ تن کشته نیز به کلبی اعتماد کرده است.^{۵۸} بنابراین ابن اسحاق احتمالاً بین سال‌های یاد شده پس از آن‌که از مدینه هجرت کرده و پیش از ترک کوفه، آن را از کلبی شنیده است.^{۵۹}

۵۵. برای نمونه، نک. طبرسی، ۸/ ۵۵۲-۵۵۳؛ قس. شهیدی، ۹۴: «زهری حکمیت سعد را می‌نویسد، اما از شمار محکومان چیزی ننوشته است؛ تنها قتل حیی بن اخطب را تصریح کرده است.»

۵۶. سمرقندی، ۳/ ۵۷.

۵۷. رازی، ۷/ ۲۷۰-۲۷۱؛ مزی، ۲۴/ ۴۰۹. ابن اسحاق از کلبی حدیث نقل می‌کرد اما از آن‌جا که نمی‌خواست کلبی به سبب اعتقادات خاصش به مثابه استادش شناخته شود، از او با عنوان «ابو النضر» یاد می‌کرد (سمعانی، ۵/ ۸۶).

۵۸. شاید عدم یاد کرد ابن اسحاق از استادش کلبی، به سبب تضعیف او از سوی دیگران باشد، اما باید دانست، ظاهراً سبب ضعیف شمردنش، ارادتی بوده که به اهل بیت (ع) داشته است (نک. عقیلی، ۴/ ۷۶-۷۷؛ مزی، ۲۵/ ۲۴۸).

۵۹. ابن اسحاق پس از ترک مدینه به شهرهای کوفه، جزیره، ری و بغداد سفر کرده است (ابن سعد، ۷/ ۲۳۳).

افزون بر این، پاره‌ای منابع متأخر همچون فتح الباری^{۶۰} و عمدة القاری،^{۶۱} به نقل از قتاده بصری (۶۱- ۱۱۷/۱۱۸ هـ) و او از بشر بن عائد بصری^{۶۲} نقل کرده‌اند که شمار کشتگان را ۷۰۰ تن دانسته‌است. گرچه اصالت گزارش اخیر را منبع دیگری تأیید نمی‌کند، پذیرش انتساب آن تا قتاده نیز چندان دور از ذهن نیست؛ در دوره‌ای که آمارها درباره شمار کشتگان در حال گسترش بود، قتاده نیز یکی از اقوال موجود را نقل کرده‌است. با این حال، شاهدی در دست نیست تا ارتباط بین کلبی کوفی، راوی گزارش پیشین، با قتاده یا بشر بصری (راویان گزارش فعلی) را درباره شمار ۷۰۰ کشته توضیح دهد. در واقع، نمی‌دانیم آیا هر دو سند راوی واحد داشته‌اند یا اشتراکشان در عدد ۷۰۰ کشته تصادفی است. افزون بر این، مؤلف تفسیر قمی نیز شمار بنی قریظه را ۷۰۰ تن دانسته‌است^{۶۳} که منشأ آن نیز روشن نیست.

بر پایه نقلی که واقدی (د ۲۰۷/۲۰۹ هـ) از موسی بن عبیده (د ۱۵۲/۱۵۳ هـ) -محمد بن منکدر (د ۱۳۰/۱۳۱ هـ) آورده، شمار کشتگان قرظی بین ۶۰۰ تا ۷۰۰ تن بوده‌است.^{۶۴} ابن سعد کاتب واقدی (د ۲۳۰ هـ) نیز همین رقم را بدون سند و البته به احتمال زیاد متأثر از استادش واقدی آورده‌است.^{۶۵} اگر درستی انتساب یاد شده را بپذیریم، از آن‌جا که هر دو راوی اهل مدینه بوده‌اند و ابن اسحاق از ابن منکدر روایت نقل می‌کرده،^{۶۶} بعید نیست ابن اسحاق در ترجیح همراه با تردید یکی از دو رقم یاد شده (۶۰۰ یا ۷۰۰ کشته)، افزون بر زهری و

۶۰. عسقلانی، فتح الباری، ۳۱۷/۷.

۶۱. العینی، ۱۹۱/۱۷.

۶۲. گرچه برخی قتاده را در زمره شاگردان بشر به‌شمار آورده‌اند (مزی، ۴۹۹/۲۳؛ بخاری، التاريخ الكبير، ۷۹/۲؛ ذهبی، الکاشف، ۲۶۸/۱)، برخی تصریح کرده‌اند بشر در زمانی از دنیا رفته که قتاده او را ندیده‌است (مغلطای بن قلیح، ۴۰۵/۲) بشر توثیق شده‌است (عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱۲۹/۱).

۶۳. قمی، ۱۶۸/۱.

۶۴. واقدی، ۵۱۸/۱.

۶۵. ابن سعد، ۵۸/۲.

۶۶. مزی، ۵۰۴/۲۶.

کلبی^{۶۷} از محمد بن منکدر نیز متأثر بوده باشد. تنها ایراد بر احتمال یاد شده، تأکید نقل واقدی بر شمار کشتگان بین ۶۰۰ تا ۷۰۰ تن و تردید ابن اسحاق بر ۶۰۰ یا ۷۰۰ است. ضمن این که آمار ۷۰۰ کشته، قول کوفی است و دلیلی در دست نداریم در دوره مشابه، در مدینه نیز شیوع داشته است. به همین رو، بهتر است احتمال دیگر پیش گفته را اولویت بخشیم که بر اساس آن، ابن اسحاق در پذیرش همراه با تردید ۶۰۰ یا ۷۰۰ کشته، به ترتیب بر دو استاد مدنی و کوفی اعتماد کرده است. گرچه در هر حال، این احتمال منتفی نیست که محمد بن منکدر نیز آمار ۶۰۰ کشته را نقل کرده اما تغییر یاد شده در نسل پس از او رخ داده است. افزون بر این، احتمال تأییدنشده دیگری هم هست؛ خاستگاه نظر^{۶۸} ۶۰۰ تن کشته را یک نسل قبل و عروۀ بن زبیر (د ۹۴ هـ) بدانیم که استاد مشترک محمد بن منکدر^{۶۸} و ابن شهاب زهری بوده است؛ اما تاریخ گذاری یاد شده بدین شکل که قول ۶۰۰ کشته را به یک نسل پیش برسانیم و نیز کشف ارتباط نقل واقدی با کلبی کوفی، نیازمند قرائنی است که از آن بی بهره ایم. بنابراین، تاریخ گذاری روایت یاد شده از واقدی با توجه به قرائن موجود امکان پذیر نیست.

۳. ۲. گونه دوم از آمارها بدون سند به دست ما رسیده اند. در منابع تاریخی، روایی و تفسیری عمدتاً مربوط به قرون بعدی، آمارها متفاوت و متنوع تر اما غالباً بدون نام و نشانی از گوینده آن نقل شده و نمی توان تاریخ شیوع اغلب آن‌ها را تعیین کرد.

۳. ۲. ۱. واقدی، قدیم ترین منبع در دسترس، به صورت مرسل از ابن عباس نقل می کند شمار کشتگان ۷۵۰ تن بوده است.^{۶۹} همین شماره بعدها از سوی یعقوبی (د ۲۸۴ هـ) - بی

۶۷. پیش تر به آن دو پرداختیم.

۶۸. همو، ۵۰۴/۲۶.

۶۹. واقدی، ۵۱۸/۲.

آن که به کسی نسبت دهد_ نیز پذیرفته و نقل شده است.^{۷۰} حلبی نیز هنگام روایت تلاش حبی بن اخطب برای متقاعد ساختن قریش جهت به راه انداختن احزاب و دلگرم ساختنشان نسبت به همراهی بنی قریظه، از شمار ۷۵۰ جنگاور قرظی یاد می کند.^{۷۱} ساختار مفصل و داستانی روایت حلبی، حاصل روایات متعددی است که احتمالاً در شمار قرظیان از روایت منسوب به ابن عباس بهره گرفته است.

۳. ۲. ۲. ۴۵۰ کشته و ۶۵۰ اسیر زن و کودک.^{۷۲}

۳. ۲. ۳. ۴۵۰ کشته و ۷۵۰ اسیر.^{۷۳}

۳. ۲. ۴. بر اساس گزارشی از مغازی ابان بن عثمان احمر (د ۱۷۰هـ)، هنگامی که اسیران را آوردند، در خانه ای محبوس کرده و دو ده تن را پیش آوردند که اولی را علی (ع) و دومی را زبیر گردن زدند. دیگر یاران پیامبر (ص) نیز هر کدام، یک یا دو تن را کشتند.^{۷۴} ابن شهر آشوب (د ۵۸۸هـ) نخست از ۴۵۰ کشته و سپس از ۷۰۰ مرد سخن می گوید که ده تن را علی (ع) و ده تن را زبیر کشتند. هر یک از صحابه نیز یک یا دو تن را کشتند.^{۷۵} محتمل است ابن شهر آشوب بخش پایانی گزارش خود را از ابان گرفته است. لازمه گزارش ابان این است که جمعیت قبیله بنی قریظه به تنهایی باید بیش از جمیع یاران مدنی پیامبر (ص) بوده! و لاجرم باید شمار بسیاری

۷۰. یعقوبی می افزاید آنان را در دسته های ده نفری آورده و گردن زدند (یعقوبی، ۵۲/۲).

۷۱. حلبی، ۶۳۷/۲؛ نیز نک. همو، ۶۶۵/۲.

۷۲. به نقل از مقاتل (سمرقندی، ۵۷/۳) با این حال، در نسخه منتشر شده از «تفسیر مقاتل» از ۷۵۰ کشته یاد شده است (مقاتل، ۴۸۵/۳).

۷۳. طبرسی، ۵۵۳/۸.

۷۴. احمر، ۸۳.

۷۵. ابن شهر آشوب، ۱۷۳/۱.

کشته شده باشند؛ حتی بسیار بیش از آمارهایی که از قتل ۸۰۰ یا ۹۰۰ تن حکایت می‌کند؛ چنان‌که اگر شمار مسلمانان را حدود ۳۰۰۰ تن بدانیم^{۷۶} مبالغه‌آمیز بودن تعابیر آشکار است. افزون بر این، آشفستگی و تعارض عبارات ابن شهر آشوب نیز روشن است.

۳. ۲. ۵. ۶۰۰ جنگاور و ۷۰۰ اسیر.^{۷۷}

۴. گزارش‌های همسو با ارقام کشتگان قرظی

ارقام یاد شده از کشتگان بنی‌قریظه با بسیاری دیگر از آمارها درباره شمار جمعیت گروه‌ها، دیگر قبایل شبه جزیره و به طور خاص مدینه و مکه، جنگاوران دیگر جنگ‌ها ناهماهنگ نیست و نسبتی معقول بین آن‌ها برقرار است. نمونه‌هایی از آمارهای یاد شده به قرار زیر است:^{۷۸}

اصحاب صفة: منابع تفسیری شمار اصحاب صفة را حدود ۴۰۰ تن از مهاجران فقیر دانسته‌اند که شب‌ها به سکوه‌های ساخته شده در اطراف مسجد پیامبر پناه برده و می‌آرامیدند.^{۷۹}

غزوه بدر: بر پایه روایاتی، شمار مسلمانان شرکت‌کننده در بدر ۳۱۳ یا ۳۱۴ تن بوده که ۲۷۰ تن از انصار و بقیه از مهاجران بوده‌اند.^{۸۰}

۷۶. ابن سعد، ۲/۶۶.

۷۷. بیضاوی، ۴/۲۳۰؛ ابوحیان، ۸/۴۷۰.

۷۸. برای آماری منسجم و گردآوری شده از شمار مسلمانان مدینه از آغاز هجرت تا رحلت پیامبر(ص)، نک. ابن ادريس، ۱۳۱-۱۳۲.

۷۹. مقاتل، ۱/۲۲۴؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۲/۲۷۵؛ طبرسی، ۲/۶۶۶.

۸۰. بیهقی، دلائل النبوة، ۳/۴۰.

بنی قینقاع: برخی منابع مردان آن را ۱۷۰۰^{۸۱} و برخی دیگر ۴۰۰ تن دانسته‌اند.^{۸۲}
غزوه احد: شمار مشرکان در احد ۳۰۰۰ تن بود که ۷۰۰ نفر زره‌پوش، ۲۰۰ اسب، ۳۰۰۰ شتر و ۱۵ زن شرکت داشتند. شمار مسلمانان نیز ۱۰۰۰ تن بود که ۳۰۰ تن همراه با ابن ابی برگشتند و ۷۰۰ تن با پیامبر باقی ماندند. شمار زره‌پوشان را ۱۰۰ نفر ذکر کرده‌اند.^{۸۳}
برخی نیز شمار باقی ماندگان را ۴۰۰ تن گفته‌اند.^{۸۴}
غزوه ذات الرقاع: در جنگ ذات الرقاع در سال چهارم هجری بنا به قولی ۴۰۰ و قول دیگر ۷۰۰^{۸۵} و قول سومی ۸۰۰^{۸۶} مسلمان شرکت کردند.
غزوه احزاب: تعداد قریش در جنگ احزاب ۴۰۰۰ نفر بود، ۷۰۰ تن به فرماندهی ابوسفیان، ۷۰۰ تن از بنوسلیم، ۱۰۰۰ تن از فزاره، از اشجع و بنومره هر یک ۴۰۰ نفر و در مجموع همه احزاب ۱۰۰۰۰ تن گردید. مشرکان در جنگ یاد شده ۳۰۰ اسب و ۱۵۰۰ شتر به همراه داشتند و مسلمانان ۳۰۰۰ تن بودند.^{۸۷}
غزوة الغابة: در سال ششم رخ داد و شمار یاران پیامبر ۵۰۰ یا ۷۰۰ تن نوشته شده است.^{۸۸} در هر یک از حمراء الاسد و بنی مصطلق نیز که در همین سال واقع شد، شمار مسلمانان را ۷۰۰ تن گفته‌اند.^{۸۹}
صلح حدیبیه: ۷۰۰ و بنا بر قول دیگر ۱۴۰۰ تن پیامبر را همراهی می‌کردند.^{۹۰}

۸۱. ابن سعد، ۲/ ۳۰.

۸۲. مسعودی، ۲۰۶.

۸۳. ابن سعد، ۲/ ۲۸-۳۰؛ ابن طلحة، ۲۰۱.

۸۴. نک. ابن کثیر، السيرة، ۳/ ۲۵.

۸۵. ابن سعد، ۲/ ۴۷؛ ابن سید الناس، ۲/ ۷۳.

۸۶. نک. حلبی، ۲/ ۵۷۰.

۸۷. ابن سعد، ۲/ ۶۶؛ طبری، ۲/ ۵۷۰؛ ابن سید الناس، ۲/ ۳۵؛ ابن جوزی، ۳/ ۲۲۸.

۸۸. ابن سعد، ۲/ ۲۸-۳۰؛ ابن سید الناس، ۲/ ۷۳.

۸۹. ابن کثیر، السيرة، ۳/ ۱۰۱، ۲۹۷؛ حلبی، ۲/ ۵۵۱؛ بیهقی، دلائل النبوة، ۴/ ۴۶.

۹۰. ابن سید الناس، ۲/ ۱۱۳؛ ابن کثیر، السيرة، ۳/ ۳۱۳.

فتح مکه: در این سال، مهاجران ۷۰۰، انصار ۴۰۰۰، مزینه ۱۰۰۰، اسلم ۴۰۰، جهینه ۸۰۰ و هر یک به ترتیب، ۳۰۰، ۵۰۰، ۱۰۰، ۳۰ و ۵۰ اسب به همراه داشته و قبایل و جمعیت‌های شرکت‌کننده جمعاً ۱۲ هزار تن بوده‌اند.^{۹۱} در فتح مکه از قبایل مختلف ۴۰۰ یا ۷۰۰ تن و در مجموع ۱۰ یا ۱۲ هزار نفر شرکت داشتند.^{۹۲}

چنان‌که می‌بینیم آمارهای قبایل و یا شرکت‌کنندگان در جنگ‌ها با آنچه درباره شمار بنی‌قریظه گفته شده، تفاوتی آشکار ندارند و ارقامی بین ۴۰۰، ۷۰۰، ۱۰۰۰، ۱۴۰۰ تن را بیان کرده‌اند. آمارهای یاد شده، از ذهنیتی گرچه متأخر اما نسبتاً هماهنگ در میان ناقلان و مروجان حدیث درباره جمعیت قبایل صدر اسلام پرده برمی‌دارد؛ ضمن این که نمی‌توانسته با واقعیت‌های موجود در زمان ایشان و تعداد جمعیت قبایل بیگانه باشد. از این جا می‌توان فهمید افق دید راویان در حدود یک قرن پس از پیامبر(ص) درباره آمارها نسبتاً یکسان بوده و بعید است در بیان شمار کشتگان از سوی راویان و ناقلان در دوره شیوع و تدوین، جعلی عامدانه و با هدف بزرگ‌نمایی رخ داده باشد. در عین حال، باید بپذیریم افرادی می‌کوشیدند بنا به حدس خود آمار از کشتگان به دست دهند.

۵. تحلیلی بر اقوال مختلف درباره شمار کشته‌شدگان قرظی

با وجود آن که ابن اسحاق ارقام ۶۰۰ یا ۷۰۰ تن کشته را ترجیح می‌دهد و از بیشترین ارقام ذکر شده نیز یاد می‌کند، از سیاق گزارش او روشن می‌شود در زمان وی، اقوال گوناگونی درباره شمار کشتگان بر زبان‌ها جاری و مرسوم بوده‌است. وی پس از بیان دیدگاه خود درباره تعداد کشتگان، بیشترین شمار ذکر شده را بین ۸۰۰ تا ۹۰۰ تن قرظی اعلام می‌کند: «... وهم

۹۱. حلبی، ۱۳/۳.

۹۲. طبری، ۱۱۹۳/۳؛ ابن کثیر، السیرة، ۵۸۷/۳. در این جا در صدد نیستیم آمارهای بیان شده را راستی آزمایی کنیم و تنها قصد داریم برآیندی کلی از ذهنیت عموم راویان قرون نخستین درباره جمعیت قبایل را به دست آوریم. بنابراین نیاز نداریم تک تک موارد یاد شده را مانند آمار قرظیان بررسی کنیم.

ست مائة أو سبع مائة، والمکثر لهم يقول: كانوا بين الثمان مائة والتسع مائة»؛^{۹۳} در عین حال، از قائلان به آن سخنی به میان نمی‌آورد. از عبارت ابن اسحاق می‌توان فهمید پاره‌ای از آمارهایی که منابع بعدی گفته‌اند دست‌کم پیشینه‌اش به زمان ابن اسحاق برمی‌گردد؛ هرچند او دیگر اقوال را شایسته توجه ندانسته و به آن‌ها نپرداخته و یا حتی از برخی آن‌ها نامطلع بوده‌است. با وجود جست‌وجوی فراوان، اثری از ارقام یاد شده در دیگر منابع قرون نخست به دست نیامد. تنها شیخ مفید از ۹۰۰ مرد قرظی یاد می‌کند، اما او هم بیان نمی‌کند راوی قول یاد شده کیست؛^{۹۴} روشن نیست آیا بر سخن ابن اسحاق یا مانند او اعتماد کرده یا وی به قول یاد شده همراه با قائلش دسترسی داشته و در میان اقوال گوناگون، آن را برگزیده‌است.

با این که گفتیم ابن اسحاق از اقوال گوناگونی درباره شمار قرظیان آگاه بوده، به قولی که قرظیان را ۴۰۰ تن شمرده، اشاره نمی‌کند. عدم یادکرد او یا ناشی از عدم اعتماد وی به راوی و یا ناآگاهی‌اش از قول یاد شده‌است. احتمال نخست، چندان درست به نظر نمی‌رسد، چرا که محدثان از جمله ترمذی^{۹۵} و نسائی^{۹۶} که در پذیرش روایت سخت‌گیرتر بودند، به آن اعتماد کرده‌اند. چنان که پیش‌تر گفتیم شماره ۴۰۰ قرظی پیش از سال ۱۲۸ در مکه و بعدها پس از ۱۶۱ در بغداد رواج یافته‌است. بدین ترتیب، ابن اسحاق (د ۱۵۱هـ) که در فاصله‌ای حدود ربع قرن پیش از آن، سیره‌اش را تدوین کرده، احتمالاً از روایت لیث (د ۱۷۵هـ) در بغداد و بصره و حتی ابوالزبیر (د ۱۲۸هـ) در مکه آگاه نبوده و قول ۴۰۰ تن کشته چند سال پس از مرگ ابن اسحاق به شهرت رسیده‌است.

جالب است توجه کنیم دست‌کم در منابع متقدم، آمار ۴۰۰ تن، بیشتر از سوی محدثان و فقیهان بازگو شده‌است، اما سیره‌نویسان و مورخان بر آمارهای دیگر که شمار بیشتری را ذکر

۹۳. نک. ابن هشام، ۲/۲۴۱؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲/۳۱۷.

۹۴. مفید، ۱۱۱.

۹۵. ترمذی، ۳/۷۱.

۹۶. نسائی، ۵/۲۰۶.

کرده، تکیه کرده‌اند. اقبال محدثان و فقیهان به ۴۰۰ تن را می‌توان معلول مسند و صحیح بودن روایت^{۹۷} دانست، اما آمارهای دیگر از جنبه روش‌شناسی فقهی و حدیثی به سبب مسند نبودن (لااقل در نگاه نخست) حتی در قرون نخستین و یا بر فرض داشتن سند، به سبب ضعف راویان، قابل اعتماد نبوده‌است.

از مجموع نقل‌ها و اختلاف میان آن‌ها می‌توان فهمید تا دهه چهارم قرن دوم سخن از شمار کشته‌شدگان قرظی در بین راویان متفاوتی از مناطق مختلف اسلامی (مدینه، مکه، کوفه) و پس از آن، با اندکی تأخیر تا ربع سوم همین قرن در بغداد در حال گسترش بوده‌است. در این دوره که بحث از شمار کشتگان قرظی رونق داشته و به اختلاف‌نظرهای موجود انجامیده‌است، راویان مسلمان مسلم می‌دانستند که در جنگ یاد شده، همه مردان قرظی قتل عام شده‌اند. بر این اساس، این ادعا که نخستین بار ابن اسحاق متأثر از نوادگان قرظی، روایات کشتار یاد شده را نقل کرده و در نتیجه، روایات خاستگاهی یهودی دارد،^{۹۸} نمی‌تواند پذیرفته شود.

همچنین وجود ارتباط میان اقوال مختلف و کشف خاستگاهی واحد برای آن، امکان‌پذیر نیست. گوناگونی گسترده در شمار کشتگان را می‌توان چنین توضیح داد که در دوره‌ای پس از آن که روایات کشتار بنی قریظه نسبتاً شیوع یافته بود، برخی راویان در پاسخ به این پرسش ولو مقدر که چه تعدادی از قرظیان کشته شده‌اند، حدس‌های خود را بیان کرده‌اند.^{۹۹} آن‌گاه حدس‌های یاد شده نگاشته شده و به منابع حدیثی و تاریخی راه یافته‌اند. بر این اساس، اصل وقوع کشتار بنی قریظه دست‌کم یک نسل قبل از زمان شکل‌گیری و شیوع ارقام کشتگان در میان راویان مسلمان پذیرفته شده بوده‌است.

۹۷. البانی، ۳۸/۵.

98. Arafat, 101.

۹۹. این موضوع با تاریخ‌گذاری دیگر روایات مربوط به نبرد بنی قریظه قابل بررسی بوده و در پایان‌نامه دکتری نویسنده نشان داده شده که هسته اصلی روایات جنگ بنی قریظه لااقل یک نسل قبل رواج یافته‌است.

از بررسی اقوال و روایات و قرائن موجود، نمی‌توان به وجود انگیزه‌ای برای جعل آگاهانه آمارهای مختلف از کشتگان دست یافت. برای بررسی ادعای خود، نخست فرض می‌گیریم جعلی آگاهانه رخ داده‌است. رقم نسبتا بالای آمار کشتگان قرظی در منابع اسلامی می‌تواند دو انگیزه داشته باشد؛ یکی _چنان‌که برخی گفته‌اند_ آن که خاستگاه آمارها را غرض‌ورزانی از نسل بنی قریظه یا به‌طور کلی یهودیان و یا حتی حاکمان اموی بدانیم که با هدف مظلوم-نمایی یا نشان دادن سخت‌دلی پیامبر(ص) به جعل و انتشار چنین آمارهایی دست زده‌اند. برای نمونه، عاملی انگیزه‌های سیاسی و تعصبات دینی با هدف نمایاندن قساوت اسلام و پیامبر(ص) نسبت به یهود را سبب شماره‌های بسیار در یادکرد از کشتگان قرظی می‌داند.^{۱۰۰} همچنین عرفات انگشت اتهام را به سوی ابن اسحاق دراز کرده و به ابن حجر نسبت می‌دهد که نقل می‌کند مالک بن انس، ابن اسحاق را به سبب نقل روایات شگفت از بازماندگان یهودیان در ماجرای بنی قریظه نکوهش می‌کرد.^{۱۰۱} همین نسبت را ابن حبان (د ۳۵۴هـ) نیز پیش‌تر به نقل از ابوحاتم رازی (د ۳۲۷هـ) آورده بود.^{۱۰۲} با بررسی‌هایی که انجام دادیم و از آن‌جا که خاستگاه آمارهای موجود، دست‌کم آن‌هایی که با سند و قابل تاریخ‌گذاری‌اند، مسلمانان غیر یهودی تباراند، بعید است آنان با انگیزه مظلوم‌نمایی به جعل شمار کشتگان مبادرت کرده باشند. افزون بر این، جست‌وجو در منابع فقهی و حدیثی نشان می‌دهد مؤلفان آن دست‌کم به برخی نوادگان قرظی از جمله محمد بن کعب قرظی (د ۱۰۸هـ) و مسور بن

۱۰۰. عاملی، ۱۴۸/۱۲-۱۴۹.

101. Arafat, 100-107.

با جست‌وجو در منابعی که عرفات ارائه کرده (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۴/۴۵؛ ابن سید الناس، ۱/۷-۱۶) و نیز دیگر آثار ابن حجر، اثری از اشاره یا تصریح او و یا مالک بن انس به نکوهش از ابن اسحاق به سبب نقل روایات شگفت از بازماندگان یهودیان نیافتیم.

۱۰۲. ابن حبان، ۳۸۲/۷.

رفاعة (د ۱۳۸ هـ) اعتماد و روایت آن‌ها را نقل کرده‌اند.^{۱۰۳} از این رو، نواده قرظی بودن به تنهایی نه می‌تواند جرحی به ثقه بودن فرد وارد کند و نه اخبار مربوط به غزوه یاد شده را تضعیف سازد. تحلیل‌های امثال عاملی از ذهنیت امروزی مسلمانان و متأثر از قوانین حقوق بشری و در واکنش به اشکالات مخالفان اسلام نسبت به پیامبر (ص) شکل گرفته‌اند؛ در حالی که در قرون گذشته، تصویری از اقدام یاد شده مبنی بر قساوت اسلام و پیشوایان آن وجود نداشته که عده‌ای با چنین هدفی آمارسازی کنند. با این توضیح، احتمال جعل از سوی حاکمان اموی نیز بی‌وجه می‌نماید.

انگیزه احتمالی دوم برای جعل آگاهانه آمارها آن که مسلمانانی با انگیزه نشان دادن شوکت و قدرت مسلمانان در مقابل دشمنانشان چنین کرده‌اند. باید توجه داشت در چشم اعراب، چنین قتل عامی وحشیانه نبود و نشان قدرت به‌شمار می‌رفت.^{۱۰۴} تصریح ابن ابی‌الحدید به این که کشتار گسترده قرظیان نشان اعزاز دین و اذلال مشرکین است،^{۱۰۵} مؤیدی بر فضای فکری موجود در سنت اسلامی نسبت به تفوق بر دشمنان و انگیزه‌های احتمالی برای بزرگنمایی و داستان‌پردازی در این باره است. شهیدی نیز در همین راستا بیان می‌کند اعراب می‌کوشیدند در داستان‌سرایی شنونده را مرعوب ساخته و داستان را بسیار مهم جلوه دهند.^{۱۰۶} وجود انگیزه اسطوره‌سازی و جعل آمارهای مبالغه‌آمیز در ماجرای بنی‌قریظه لااقل در

۱۰۳. مالک، الموطأ، ۲/ ۵۳۱؛ همو، المدونة الكبرى، ۲/ ۲۹۵؛ ابن حبان، ۹/ ۴۳۰؛ ضحاک، ۴/ ۲۵۵؛ بیهقی، السنن، ۷/ ۳۷۵. حاکم نیشابوری بیان می‌کند جز مالک بن انس، کسی از مسور حدیث نقل نکرده‌است (حاکم نیشابوری، ۶۶۰) و چنان‌که سیوطی گفته، در کتب سته روایتی ندارد (سیوطی، ۱۰۰) اما برخی مانند ابن حبان و ابن حجر او را توثیق کرده‌اند (ابن حبان، ۵/ ۴۳۶؛ عسقلانی، تقریب التهذیب، ۲/ ۱۸۴). ابن حجر هفت تن از شاگردان او از جمله مالک و محمد بن اسحاق را نام می‌برد (همان، ۱۰/ ۱۳۶). پاره‌ای منابع دیگر نیز از او روایت نقل کرده‌اند: شافعی، ۵/ ۲۶۴؛ ابن حنبل، ۲/ ۳۷۹؛ حاکم نیشابوری، ۳/ ۴۱۳، ۴۱۹؛ صنعانی، ۶/ ۳۶۱؛ طبرانی، ۱۹/ ۱۵۶.

104. See. Watt, 1A/ 49.

۱۰۵. ابن ابی‌الحدید، ۱۶/ ۲۹۱.

۱۰۶. شهیدی، ۸۹.

دوره‌ای که آمارهای یاد شده شیوع یافته، نیازمند بررسی بیشتر است. قطعاً نمی‌توان گفت گرایش به غلو در اعداد سبب شده است ابن اسحاق آمارهای ۶۰۰ یا ۷۰۰ تن را برگزیند چرا که در این صورت، شایسته بود، قول ۹۰۰ تن را برگزیند. افزون بر این، مقایسه آمار کشتگان قرظی با دیگر آمارهای مربوط به جنگ‌ها و قبایل در صدر اسلام، احتمال جعل و غلوّ درباره آن را کاهش می‌دهد. در عین حال، ژند بودن اعداد و به کار بردن اعداد کثرت، می‌تواند نشانه‌ای بر صدق این ادعا باشد که ناقلان ارقام کشتگان عمدتاً قصد نداشته‌اند واقع‌گویی و عدد دقیق آن را تعیین کنند.

برخی پژوهشگران ارقام بیان شده درباره شمار کشتگان جنگ‌ها را حاصل مبالغه مورخان دانسته و به اشتباه، بیان می‌کنند دامن محدثان از آن رو که با معیارهای نقد حدیث دست به گزینش می‌زدند، از اتهام یاد شده مبرا است. ایشان خودداری اصحاب صحاح به جز ترمذی و نسائی از تعیین شمار کشتگان را شاهدهی بر ادعای خویش شمرده‌اند.^{۱۰۷} گرچه عدم اعتماد محدثان به مورخان به‌طور کلی پذیرفته است، سبب عدم یاد کردن ایشان از شمار مقتولان را بیش از این باید در عدم کارکرد فقهی روایات مربوط به شمار کشتگان دانست. در عین حال، باید توجه داشت مسلماً اصل کشتار دسته‌جمعی قرظیان را عموم محدثان و فقیهان پذیرفته‌اند. به همین رو است که صحنه‌هایی از ماجرا همچون حکمیت سعد بن معاذ انصاری و بلوغ‌آزمایی نوجوانان بنی قریظه در همه منابع حدیثی مهم بازتاب یافته و نقل شده است.^{۱۰۸}

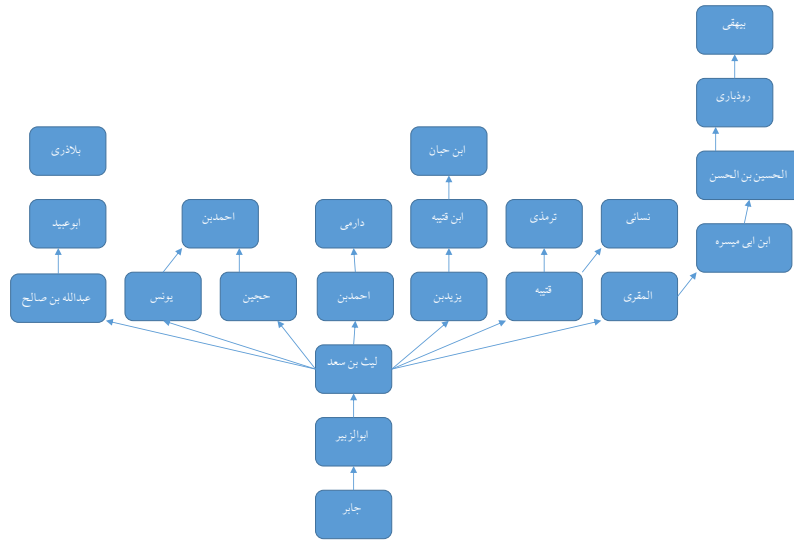
۶. نتیجه

با بررسی روایات موجود در قدیم‌ترین منابع درباره شمار کشتگان قرظی روشن شد رقم ۴۰۰

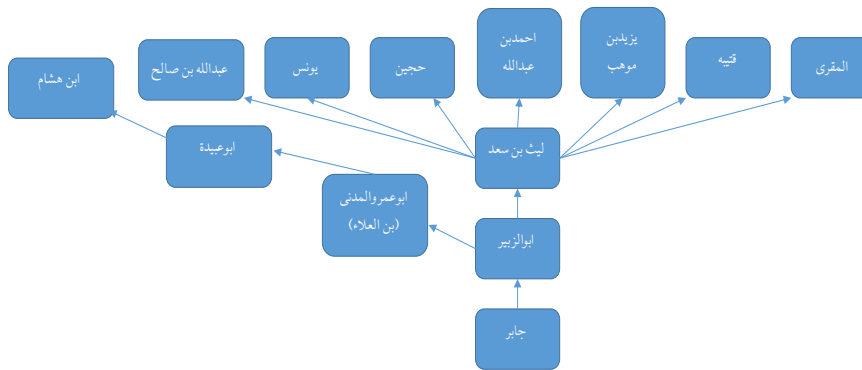
۱۰۷. اکبرآبادی، ۱۷۹/۲ - ۱۸۰.

۱۰۸. برای نمونه، نک. بخاری، صحیح، ۵۰/۵؛ مسلم، ۱۶۰/۵؛ نسائی، ۳۵۹/۳؛ ترمذی، ۷۲/۳؛ ابن حبان، ۱۱/۴؛ ابن حنبل، ۳۱۰/۴ و ۳۸۳. ... نویسنده در پایان‌نامه دکتری خود با عنوان «مطالعه انتقادی روش‌های نقل و تحلیل روایات اسلامی: جنگ بنی قریظه» به موضوع یاد شده پرداخته و آن را نشان داده است.

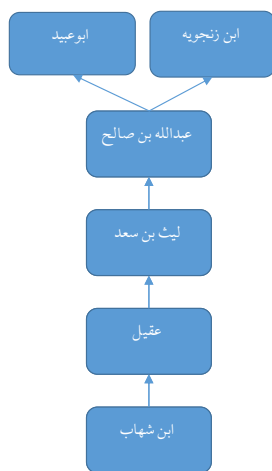
کشته در ربع سوم قرن دوم در بغداد از سوی لیث و پیش از آن، تا دهه سوم قرن دوم در مکه از طرف ابو الزبیر شیوع یافته بود، اما تاریخ‌گذاری عدد ۴۰ کشته به پیش از نیمه نخست قرن سوم در بغداد ممکن نیست. ارقام ۶۰۰ کشته تا ربع نخست قرن دوم از سوی زهری در مدینه و ۷۰۰ کشته تا دهه چهارم قرن دوم از طرف کلبی در کوفه نقل شده و رواج یافته‌اند. گرچه منابع متأخرتر آمارهای متنوع دیگری را آورده‌اند، هیچ‌یک قابل تاریخ‌گذاری دقیق نیستند؛ اما بعید نیست خاستگاه لااقل برخی از آن‌ها به قرن دوم و سوم برسد. شواهد موجود نشان می‌دهد در هیچ‌یک از موارد، اثری از انگیزه برای جعل عامدانه و غرض‌ورزانه آمارها با هدف بزرگ‌نمایی وجود نداشته و ارقام موجود با ذهنیت راویان از شمار جنگاوران در دیگر جنگ‌های صدر اسلام و افراد قبایل سازگار بوده‌است. افزون بر این، ادعای خاستگاهی یهودی برای ارقام یاد شده و قائل شدن نقشی ویژه برای ابن اسحاق در شیوع آن، قابل پذیرش نیست. با این همه، ارائه آماری دقیق از تعداد کشته‌ها بنا به شواهد موجود غیر ممکن است و بررسی موضوع از نظر شرایط جغرافیای مدینه در صدر اسلام، چه بسا بتواند روشنی بیشتری بر موضوع افکنده و واقع‌نمایی آمارها را بیشتر تبیین کند. در عین حال، تعدد و تنوع آمارها می‌تواند قرینه‌ای بر غیر واقعی بودن آن‌ها باشد.



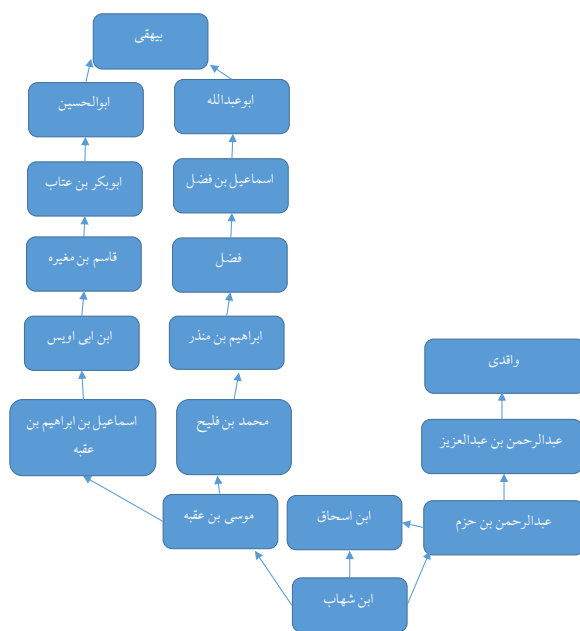
نمودار شماره ۱



نمودار شماره ۲



نمودار شماره ۳



نمودار شماره ۴

کتابشناسی

- آقایی، سید علی، تاریخ‌گذاری حدیث؛ روش‌ها و نمونه‌ها، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۴ ش.
- آهنچی، آذر، «بنی قریظه»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
- احمر بجلی، ابان بن عثمان، المبعث والمغازی والوفاة والسقیفة والردة، به کوشش رسول جعفریان، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ابن ابی حاتم رازی، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ ق.
- ابن ابی عاصم، ضحاک، الأحاد والمثانی، به کوشش باسم فیصل احمد الجوابرة، بیروت، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۱ ق.
- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ ق.
- ابن ادريس، عبدالله عبد العزيز، مجتمع المدينة فی عهد الرسول (صلى الله عليه وآله)، رياض، عمارة شؤون المكتبات- جامعة الملك سعود، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م.
- ابن جوزی، عبد الرحمن، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۹۳ ق.
- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن زنجويه، حميد بن مخلد، الأموال، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دارالکتب العلمیة، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م.
- ابن سيد الناس، محمد بن عبد الله، عيون الأثر فی فنون المغازی والشمال والسير، بیروت، مؤسسة عرّ الدين للطباعة والنشر، ۱۴۰۶ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ ق.
- ابن طلحة، محمد، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، به کوشش ماجد بن احمد العطیة، بی تا.
- ابن عساکر، ابی القاسم علی بن الحسن، تاریخ مدينة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۵ ق.
- ابن عقبه، موسی، المغازی، پژوهش و گردآوری محمد باقشیش، مکتبة دار المنهاج، بی تا.
- ابن کثیر، اسماعیل، البداية والنهاية، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- همو، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی عبد الواحد، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۳۹۶ ق.

- ابن وراق، اسلام و مسلماني، ترجمه مسعود انصاري، ١٣٧٨ ش.
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، به كوشش مصطفى السقا و ديگران، بيروت، دار المعرفة، بي تا.
- همو، سيرت رسول الله، ترجمه رفيع الدين اسحاق بن محمد همداني قاضي ابرقوه، به كوشش اصغر مهدوي، تهران، خوارزمي، ١٣٧٧ ش.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ ق.
- ابوعبيد، قاسم بن سلام، الأموال، به كوشش محمد خليل هراس، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ ق.
- اداك، صابر، رحمت نبوي خشونت جاهلي، انتشارات كوير، تهران، ١٣٩٢ ش.
- اكبرآبادي، سعيد احمد، «بحث حول غزوة بني قريظة»، المؤتمر العالمي الثالث، به كوشش عبدالله بن ابراهيم الانصاري، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٤٠١ ق.
- الباني، محمد ناصر الدين، ارواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٤٠٥ ق.
- بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، التاريخ الكبير، ديار بكر، المكتبة الاسلامية، بي تا.
- همو، صحيح بخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ ق.
- بيضاوي، عبدالله بن عمر، انوار التنزيل واسرار التأويل، به كوشش محمد عبد الرحمن مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ ق.
- بيهقي، احمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة احوال صاحب الشريعة، به كوشش عبد المعطي قلنجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
- همو، السنن الكبرى، بي جا، دار الفكر، بي تا.
- پارسا، فروغ، حديث در نگاه خاورشناسان، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ١٣٨٩ ش.
- ترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، به كوشش عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٣ ق.
- ثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، به كوشش ابي محمد بن عاشور، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.
- حاكم نيشابوري، ابو عبدالله محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، بيروت، منشورات دار الآفاق الحديث، ١٤٠٠ ق.
- حلي، السيرة الحلبية، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠ ق.
- دارمي، عبدالله بن الرحمن، سنن الدارمي، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ ق.

- دشتی، علی، ۲۳ سال، به کوشش بهرام چوبینه، نسخه pdf.
- ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۹ق.
- همو، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الکتب الستة، به کوشش محمد عوامة احمد محمد نمر الخطیب، جدة، دار القبلة للثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
- همو، المغنی فی الضعفاء، به کوشش نور الدین عتر، قطر، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- سامانی، سید محمود، «بنی قریظه»، دائرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- همو، «بنی قریظه»، دانشنامه حج و حرمین شریفین، تهران، مشعر، ۱۳۹۲ش.
- سرمینی، محمد انس، «عقوبة اعداء بنی قریظه فی ضوء السیرة النبویة الصحیحة: دراسة حدیثیة تحلیلیة موضوعیة»، استانبول، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعیة والدراسات الاسلامیة، مجلد ۱۵، عدد ۱، ۱۴۳۹ق/ ۲۰۱۸م.
- سلام، محمود سلام، حصون خیر فی الجاهلیة وعصر الرسول، اسکندریة، منشأة المعارف، بی تا.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سمعانی، عبد الکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبد الله عمر البارودی، بیروت، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۸ق.
- سیوطی، جلال الدین، اسعاف المبطأ برجال الموطأ، به کوشش موفق فوزی جبر، بیروت، دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
- شافعی، محمد بن ادريس، الأم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
- شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
- صنعانی، عبد الرزاق بن همام، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بی تا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدي عبد الحمید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- عاملی، سید جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم (ص)، قم، دار الحدیث للطباعة والنشر، ۱۴۲۶ق.
- عسقلانی، ابن حجر، تقریب التهذیب، به کوشش عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤ق.
همو، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بي.تا.
عقيلي، محمد بن عمر، الضعفاء الكبير، به كوشش عبد المعطى امين قلجى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.

عيني، بدر الدين، عمدة القارى شرح صحيح بخارى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بي.تا.
قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، به كوشش موسى جزايرى، قم، دار الكتاب، ١٣٦٣ش.
مالك بن انس، الموطأ، به كوشش محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٦ق.
همو، المدونة الكبرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بي.تا.
مزي، ابى الحجاج يوسف، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، به كوشش بشار عواد معروف، بيروت، ١٤٠٦ق.

مسعودى، التنبية والاشراف، بيروت، دار صعب، بي.تا.
مسلم، ابن حجاج نيشابورى، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، بي.تا.
مغلطاي بن قليج، ابو عبدالله، اكمال تهذيب الكمال، به كوشش ابى عبدالرحمن عادل بن محمد، قاهره، الفاروق للطباعة والنشر، ١٤٢٢ق.

مغنيه، محمد جواد، التفسير الكاشف، قم، دار الكتاب الاسلامى، ١٤٢٤ق.
مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، به كوشش مؤسسة آل البيت (ع) لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ق.
مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، به كوشش عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢٣ق.

نسائى، احمد بن شعيب، سنن النسائى، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٤٨ق.
واقدى، محمد بن عمر، كتاب المغازى، به كوشش مارسدن جونسن، نشر دانش اسلامى، ١٤٠٥ق.
يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب، تاريخ يعقوبى، بيروت، دار صادر، بي.تا.

Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Re-examination*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1979.

Motzki, Harald, *Dating Muslim Tradition: A Survey*, Brill, 2005.

Schöller, Marco, "Qurayza (Banu)", *Encyclopedia of the Quran*, Brill, 2004.

W. N. Arafat, *New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina*, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and

Ireland, 1976.

Watt. W. Montgomery, "MUHAMMAD", *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

نقش قبیله کلب در بحران‌های سیاسی دوره اموی:
انتقال قدرت از شاخه سفیانی و تثبیت آن در شاخه مروانی (۶۴-۸۶هـ) با تأکید بر
نقش خانواده‌های بحدل و ابوامامه^۱

مهران اسماعیلی^۲

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

میشم حبیبی کیان

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

دوره اموی عصر حکومتی با گرایش‌های عربی است. قبایل عرب در این دوره، نقش درخور توجهی در امور دیوانی و نظامی و به‌ویژه در ادامه فرایند فتوحات ایفا کردند. با این حال، روابط قبایل عرب با کانون‌های سیاسی امویان، در یک سطح نبود. برخی قبایل روابطی تنگاتنگ و برخی دیگر روابطی دورادور با حاکمان اموی داشتند. یکی از قبایلی که روابط نزدیکی با حاکمان اموی به‌ویژه شاخه سفیانی داشت، قبیله کلب بود که از کلان‌قبیله قُضَاعَه، منشق شده بود. جمعیت فراوان این قبیله و سابقه سکونت آن‌ها در بیابان‌های شام، معاویه را بر آن داشت تا با برقراری روابط خویشاوندی، از حمایت‌های این قبیله برخوردار شود. پسر معاویه، یزید، که از مادری کلبی زاده شد، حضور جدی قبیله کلب را در سطوح بالای سیاسی محقق ساخت. این مقاله درصدد است با تمرکز بر دو خانواده بحدل و ابوامامه از طایفه بنی‌حارثه‌بن جناب از قبیله کلب، میزان تأثیرگذاری قبیله کلب را در دوره بحران، از دوره یزید تا پایان دوره عبدالملک، واکاوی کند. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که کلیبان مورد نظر، در دوره یزیدبن معاویه، به بالاترین سطح اداری نظامی رسیدند و در دوره بحران، که از سال ۶۴ هجری و پس از درگذشت معاویه دوم آغاز شد و بررغم سقوط چهار جُند از پنج جند شام در دست زُبَیریان، توانستند در برابر این خیزش مقاومت کرده، قدرت را به امویان بازگردانند. در این

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱

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

مرحله، قبیله کلب و رهبران‌شان از طایفه بنی حارثه بن جناب، به ویژه خانواده بحدل نقش تعیین کننده‌ای داشتند. این قبیله در دوره عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶هـ)، نیز نقش تأثیرگذاری در سرکوب شورش‌های متعدد در شام، جزیره، عراق و سرزمین فارس داشتند. در این دوره به مرور از نقش خانواده بحدل کاسته شد، اما خانواده ابوامامه در سرکوب شورش‌ها دست برتر را داشتند.

کلیدواژه‌ها: ابوامامه، امویان، بحدل، قبایل عرب، قبیله کلب، فرماندهان عرب، جانشینی، سده نخست هجری.

درآمد

قبیله کلب از طوایف تأثیرگذار دوره اموی است. این قبیله یکی از قبایل کلان قبیله قضاعه است که در آغاز در مناطقی بین یمن و عمان سکونت داشتند و به مرور زمان به مناطق شمالی اعم از جنوب عراق، جنوب و شمال شام مهاجرت کردند. از نظر جغرافیایی دو کانون برای آنان می‌توان در نظر گرفت: نخست دومة الجندل و سرزمین سماوه در جنوب شام، دوم تدمر در بیابان‌های شمال شرقی دمشق. می‌توان حدس زد که طوایفی از کلب که احتمالاً توان کمتری نسبت به دیگر طوایف داشتند، از جنوب شام به منطقه تدمر مهاجرت کرده باشند. توان رزمی قابلیت‌های قبیله کلب معاویه را بر آن داشت که نسبتی خویشاوندی با آنان برقرار کند. نسبتی که آغازی بود بر هواداری قبیله کلب از امویان. این مقاله درصدد است نشان دهد کلییان در حفظ قدرت در دایره امویان و انتقال آن به شاخه مروانی و تثبیت قدرت در آن شاخه تاچه مایه نقش آفرینی کردند.

از نظر ساختاری شجره نسب این قبیله در نسل سوم خود سه شاخه می‌شود که دو شاخه آن هر کدام به یک طایفه تبدیل می‌شوند: بنی وهب اللات و بنی تیم اللات. از نسل سوم، برادرشان زید اللات، خود دو شاخه می‌شود: شاخه کِنانه که سه طایفه با نام‌های بنی عمرو، بنی عامر و بنی عامر الاجدر در آن شکل گرفت؛ شاخه دوم بکر است که هفت طایفه را در بر دارد: بنی عامر الاکبر، بنی عوف، بنی کعب، بنی عدی، بنی علیم، بنی زُهَیر و بنی حارثه. افرادی

که این طوایف به نام آن‌ها شناخته شده‌اند، در شجره نسب کلب، از نسل سوم تا نسل دوازدهم کلب در نوسان‌اند.

بخش نخست پیشینه پژوهش پیش رو را باید در مطالعاتی که موضوعشان حکومت و دوره امویان است بازجست. در حوزه مطالعات عربی، آثار فراوانی منتشر شده، که عموماً گزارش‌هایی را به مناسبت موضوع نقل کرده، از آن عبور می‌کنند و نقش قبیله کلب در این دوره، یا نقش دو خانواده بحدل و ابوامامه در هیچ‌کدام از عناوین این آثار یا عناوین فصول و مقالات آن مشاهده نمی‌شود. در حوزه مطالعات به زبان‌های اروپایی، احتمالاً نخستین اثر امپراتوری عرب و زوال آن از یولیوس ولهاوزن (د ۱۹۱۸) باشد.^۳ اثر عبدالامیر دیکسون که در ۱۹۷۱ منتشر شده، از نظر دوره مورد بررسی با موضوع مقاله منطبق است،^۴ اما در این کتاب نیز توجه متمرکزی به نقش قبیله کلب نشده است. همچنین باید به کتاب جرالد هاوتینگ با عنوان اولین سلسله اسلامی: خلافت اموی اشاره کرد^۵ که در سال ۱۹۸۶ منتشر شده است. جدیدترین اثری که درباره امویان منتشر شده، مجموعه مقالاتی است با عنوان جهان اموی که به کوشش آندره مارشام در سال ۲۰۲۱ منتشر شده،^۶ اما در این مجموعه، مقاله مستقلی برای قبیله کلب در نظر گرفته نشده است. در نگاه نخست، مرتبط‌ترین مقاله این مجموعه قومیت، قدرت و جامعه اموی: ظهور و سقوط معد از پیترو است،^۷ اما در این مقاله کمترین اشاره‌ای به نقش کلب یا خانواده‌های مورد نظر نشده است. همچنین باید به کتابی اشاره کنیم که به نظر می‌رسد به این موضوع ارتباط داشته باشد، کتاب سیاست و فرهنگ بنی امیه: تضاد و شکاف

3. Julius Wellhausen , *Das arabische Reich und sein Sturz*.

4. 'Abd Dixon, *The Umayyad caliphate*, 65-86/684-705.

5. Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate AD 661-750*.

6. Andrew Marsham, *The Umayyad World*.

7. Peter Webb, *Ethnicity, Power and Umayyad Society: The Rise and Fall of the People of Ma'add*.

در دوره نخستین اسلامی^۸ که در سال ۲۰۱۴ منتشر شده، ولی نویسنده در این اثر بررغم عنوان عام آن، صرفاً بر قبیله بنی‌عامله در جبل عامل متمرکز شده و موضوعات دیگر را بررسی نکرده است.

بخش دیگر پیشینه پژوهش پیش رو، مطالعاتی است که به موضوع قبیله کلب و شخصیت‌های کلبی پرداخته است. مدخل کوتاه «کلب» در ویرایش دوم دائرةالمعارف اسلام، سه بخش و سه نویسنده مجزا دارد. بخش مربوط به «کلب در دوره اسلامی» که یک صفحه و اندی است، نوشته عبدالامیر دیکسون است.^۹ او در این مدخل به کلیاتی از جمله حمایت کلب از مروان در مرج‌راهط و همچنین اختلافات قیسیان با کلییان پرداخته است. در این دایرةالمعارف، مدخل «بحدل بن أنیف» را لامنس نوشته است.^{۱۰} این مدخل مجمل و بسیار کوتاه، فاقد جزئیات و اطلاعات کافی از این خانواده است. لامنس در مدخل کوتاه «جاییه» نیز بسیار گذرا به نقش برخی اعضای خانواده بحدل در جاییه اشاره کرده است.^{۱۱}

روش بررسی در پژوهش حاضر، روش تاریخی با تکیه بر رویکرد انتقادی است. در مرحله نخست، اعضای خانواده‌های تأثیرگذار در دوره موردنظر شناسایی و استخراج و سپس اطلاعات مرتبط با آنان گردآوری می‌شود. رویکرد انتقادی در این مرحله بدان معناست که گزارش‌های مرتبط با هر روی‌داد، از منابع گوناگون استخراج و تفاوت گفته‌ها مشخص می‌شود تا بتوان بر اساس بافت روی‌دادهای این دوره به تجزیه و تحلیل آن‌ها پرداخت. پس از مرحله شناسایی شخصیت‌ها، نوبت به طبقه‌بندی آن‌ها بر اساس خانواده و نسلشان و سپس بازخوانی فرایند انتقال و تثبیت قدرت خواهد رسید.

8. Mohammad Rihan, *The Politics and Culture of an Umayyad Tribe: Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*.

9. Dixon, "Kalb b. Wabra (Islamic Period)", EI2, 4/493-494.

10. Lammens, H., "Bahdal b. Unayf b. Waldja b. Kunāfa", EI2, 1/919-920.

11. Lammense, H., "al-Djābiyah", EI2, 2/360.

خانواده بحدل بن اُنیف و خانواده ابوامامه

بحدلی‌ها خانواده شناخته‌شده‌ای در دوره اموی‌اند. در برخی گزارش‌های تاریخی، هواداران سیاسی این خانواده را «بحدلی» یا «بحدلیّه» خوانده‌اند.^{۱۲} همچنین قصری در دمشق بانام قصر البَحادله شناخته شده‌است.^{۱۳} در جُنْدِ قِنَسَرین نیز دیری به نام دیر ابن بحدل، وجود داشت که همچنان به همین نام است.^{۱۴} خانواده بحدل شناخته‌شده‌ترین خانواده از طایفه بنی حارثه بن جناب از کلب به شمار می‌رود. قبیله کلب همان‌گونه که گفته شد، یک قبیله قضاعی است. از چهل و اندی نامی که در شجره نسب طایفه بنی حارثه ثبت شده‌است، هشت نام به خانواده بحدل اختصاص دارد. علاوه بر این خانواده، خانواده ابوامامه نیز در انتقال و تثبیت قدرت در دوره اموی تأثیرگذار بود. در این خانواده نام سه فرزند یعنی سفیان، زهیر و جَهم ثبت شده‌است که از میان آن‌ها نقش سفیان و زهیر به‌ویژه در تحولات عصر عبدالملک درخور توجه است. این در حالی است که نقش خانواده بحدل، در دوره یزید و معاویه دوم و همچنین التهاب‌ها و تنش‌های بعدی اهمیت دارد. بر این اساس می‌توان گفت در این دوره، رهبری کلیان شام، در این طایفه دست‌به‌دست می‌شد.

درباره بحدل گزارش چندانی ثبت نشده‌است و فقط ماجرای خواستگاری معاویه از دخترش میسون گزارش شده که نشان می‌دهد بحدل احتمالاً در سال ۲۵ هجری در قید حیات بوده‌است. بنا بر گزارشی مشهور، معاویه، در اوایل دوره خلافت عثمان نماینده‌ای را نزد بهدل بن حَسَّان از طایفه بنی‌علیم بن جناب از کلب فرستاد تا دخترش را از او خواستگاری کند. این طایفه نسبت به طایفه بنی حارثه، جمعیتی به‌مراتب بیشتر داشت. وجود شخصیت‌های برجسته در بنی‌علیم، چون امرؤ القیس بن عدی که در دوره عمر بن خطاب به فرماندهی تمامی قبایل قضاعه در شام رسید، حاکی از آن است که بنی‌علیم در میان طوایف

۱۲. ابن سعد، الطبقة الخامسة، ۲/۲۰۰؛ بلاذری، ۱/۲۶۴.

۱۳. الشهابی، ۲/۱۶۶.

۱۴. ابن عساکر، ۲۹۱/۲۱؛ شهابی، ۲/۳۳۱.

کلب و دیگر قبایل قضاعی موقعیتی ممتاز داشت. همچنین علی بن ابی طالب رباب دختر امرؤالقیس را برای فرزندش حسین (ع) به همسری گرفت و حسین از او صاحب دو فرزند به نام‌های عبدالله و سکینه شد. علاوه بر این که عدی بن جبّله، پدر بزرگ بهدل بن حسان نیز از بزرگان کلب بود. طرفه این که بر رجم اعتبار و اشتهار طایفه بنی‌علیم، فرستاده معاویه به اشتباه نزد بحدل بن انیف از طایفه بنی حارثه رفت و میسون دختر بحدل را برای معاویه خواستگاری کرد.^{۱۵}

هدف معاویه از ازدواج با میسون، برقراری روابط خویشاوندی با قبیله کلب، جلب هواداری این قبیله و استفاده از نیروی انسانی و نظامی آنان در شام بود. با همین هدف، معاویه با زنی دیگر از قبیله کلب به نام نائله دختر عماره از طایفه بنی‌عامرالاکبر نیز ازدواج کرد، اما چندی نگذشت که او را طلاق داد.^{۱۶} با توجه به این ازدواج و طلاق و نیز با عنایت به محاسبات سیاسی معاویه و ضرورت اتکای او به قدرت کلبیان، نمی‌توان پذیرفت ازدواج معاویه با میسون به زودی به جدایی انجامیده‌باشد. از این رو این گزارش که میسون پس از مدتی اقامت در قصر، در هوای بستگان و خاستگاه عشایری خود، بیزاری‌اش را از زندگی در قصر و شهر در قالب ابیاتی بیان کرد و سپس معاویه او را طلاق داد، قابل‌اتکا نیست؛ به‌ویژه آن‌که اشعار نسبت‌داده‌شده به میسون، به زنان دیگری نیز منسوب شده‌است؛^{۱۷} از این گذشته، اگر میسون از معاویه طلاق گرفته بود، نمی‌توانست، چنان‌که ابن‌خیاط (۲۴۰هـ) تصریح کرده، در نماز بر جنازه معاویه حضور داشته‌باشد.^{۱۸} با این حال گزارشی در دست هست که فرضیه طلاق زود هنگام میسون را تقویت می‌کند؛ چنان‌که ابن‌کلبی (۲۰۴هـ) روایت کرده که پس از طلاق

۱۵. ابن‌کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، ۵۸۸/۲.

۱۶. طبری، ۳۲۹/۵؛ ابن‌کنثر، ۱۵۵/۸؛ بلاذری، ۲۸۳/۶.

۱۷. ابن‌ابی‌طاهر، ۱۶۱؛ مبرد، ۳۲۶/۲؛ ابوحیان توحیدی، ۲۶/۵؛ بلاذری، ۱۴۹/۵ و ۱۹۱/۷.

۱۸. ابن‌خیاط، ۱۵۸.

گرفتن میسون از معاویه، یکی از قریشیان تصمیم گرفت با او ازدواج کند.^{۱۹} در هر صورت، معاویه در سال ۲۵ هجری با میسون ازدواج کرد و در آن هنگام حداقل سی‌وشش ساله بود. اطلاعات ما درباره زندگی میسون ناکافی و گاه متعارض است. میسون بنا به گفته طبری در سال ۲۶ و به گفته ابن‌کلبی در سال ۲۸ هجری، یزید را به دنیا آورد.^{۲۰} میسون دختری هم از معاویه به نام امة‌الشارق یا رب‌المشارق داشت که در کودکی درگذشت.^{۲۱}

مشخص نیست که بحدل، پدر میسون، در چه تاریخی از دنیا رفته‌است. به صورت طبیعی باید پسران او، مالک و حُرَیث، مناسبات نزدیکی را با امویان برگزار کرده باشند اما اندکی اطلاعات ثبت‌شده از آن دو در دوره معاویه، می‌تواند نشانی از آن باشد که مناسبات آن دو با امویان به حدی نرسید که بتوانند در میان فرماندهان رده‌بالای سپاه اموی جایگاهی کسب کنند.

دوره معاویه

حسان بن مالک بن بحدل، در نبرد صفین (۳۷هـ)، فرمانده آن بخش از نیروهای قبایل قضاعه در سپاه معاویه بود که در جند دمشق ساکن بودند. این گزارش را که نصر بن مزاحم (۲۱۲هـ) نقل کرده‌است،^{۲۲} اگر صحت داشته باشد، بدین معناست که حدود یک دهه پس از ازدواج معاویه با میسون، نوه خانواده بحدل توانست به‌عنوان یکی از فرماندهان میان‌رده سپاه معاویه در خدمت امویان باشد. نام حسان بن مالک از اواخر دوره معاویه از حدود سال ۶۰ هجری، در رده‌های بالای حکومتی نیز دیده می‌شود؛ از این رو به احتمال فراوان فردی که در صفین

۱۹. ابن‌کلبی، مثالب العرب، ۱۱۳.

۲۰. طبری، ۴۹۹/۵.

۲۱. بلاذری، ۱۴۹/۵؛ طبری، ۳۲۹/۵.

۲۲. نصر بن مزاحم، ۲۰۷؛ همچنین ابوحنیفه دینوری، ۱۷۲.

حضور داشته پدرش مالک بن بحدل بوده، نه خودش. البته حضور حسان بن مالک جوان به عنوان یکی از جنگجویان نبرد صفین را نمی توان انکار کرد، اما این که در این نبرد سمت فرماندهی به او واگذار شده باشد، بعید می نماید.

با رسمیت یافتن ولایتعهدی یزید، شواهدی از حضور بستگان نزدیک کلبی اش در لشکرکشی به قسطنطنیه مشاهده می شود. بنا بر نقلی از کتاب الصوائف واقدی (۲۰۷هـ)، مالک بن بحدل^{۲۳} و برادرش حریث^{۲۴} دو فرزند بحدل، که هر دو به شخصیت های شناخته شده شام تبدیل شده بودند، در لشکرکشی به قسطنطنیه در نیمه سده نخست هجری، یزید جوان را همراهی کردند. در گزارش دیگری از واقدی آمده است که از حضور حمید بن حریث بن بحدل و سفیان بن ابرد بن ابی امامه، نوه های این خانواده، در لشکرکشی به قسطنطنیه سخن می گوید.^{۲۵} در این گزارش ها مشخص نشده که فرزندان یا نوه های بحدل در این لشکرکشی چه نقشی داشتند؛ ملازم، فرمانده یا رزمنده ساده. در میان دو گزارش متفاوت، به نظر می رسد گزارش دوم با خطایی در ضبط نام ها همراه شده و گزارش اول از قوت بیشتری برخوردار است؛ به ویژه آن که حمید بن حریث، و سفیان بن ابرد، نوه های بحدل، در این دوره هنوز کَر و فرّی نداشتند و به مرور و در گزارش های دو دهه پس از این تاریخ می توان نام آنان را در گزارش های تاریخی مشاهده کرد. باین همه از آن جاکه این لشکرکشی به گونه ای بیانگر شایستگی یزید جوان و توانایی های ولیعهد بود، قبیله کلب به عنوان قبیله ای که بیشترین منفعت را از قدرت گرفتن یزید می برد، بایست در این اعزام شرکت کرده باشد بنابراین به احتمال زیاد، نوه های جوان بحدل نیز به عنوان نیروهای رزمنده در این لشکرکشی حضور داشتند. ابن سعد (۲۳۰هـ) و بلاذری لشکرکشی به قسطنطنیه را در حوادث سال ۵۲ هجری،

۲۳. ابن عساکر، ۳۷۱/۵۶.

۲۴. همو، ۳۲۷/۱۲.

۲۵. ابن عساکر، ۳۴۲/۲۱؛ ابن عدیم، ۲۹۶۹/۶.

ابن خیاط (۲۴۰هـ) در حوادث سال ۵۰ و طبری (۳۱۰هـ) در حوادث سال ۴۹ ثبت کرده‌اند.^{۲۶} بر این اساس پس از دو دهه و اندی از ازدواج معاویه با میسون، بستگان نزدیک او در لشکرکشی‌های خارجی حضور داشتند. همچنین با توجه به موقعیت خانواده بحدل، به نظر می‌رسد از آن پس رهبری طوایف قبیله کلب در طایفه بنی حارثه بوده‌است.

در گزارش‌های مرتبط با انتخاب یزید به ولایتعهدی و بیعت گرفتن از مردم، نقش دایی‌های او مالک‌بن بحدل و برادرش حریث درخور توجه است. بدیهی است که آنان از این فرصت به خوبی استفاده کرده و به‌عنوان دایی‌های یزید، موقعیت قبیله را ارتقا بخشیده‌باشند. تنها گزارش‌های موجود در این زمینه نیز از آن واقده است که در آن‌ها، این دو برادر را از شخصیت‌های برجسته شام دانسته و به نقش آنان در بیعت گرفتن برای یزیدبن معاویه اشاره کرده‌است.^{۲۷} همچنین به گزارش بختری‌بن عبید، معاویه درباره طمع مروان‌بن حکم به این حکومت با حسان‌بن مالک سخن گفته بود.^{۲۸} احتمالاً ابراز نگرانی معاویه، پیش از تعیین یزید به‌عنوان ولیعهد بوده‌است و از این رو احتمالاً در این گزارش نیز خطایی رخ داده‌است؛ علاوه بر این بختری‌بن عبید در میان محدثان، راوی ضعیفی دانسته شده‌است.

در نسل بعدی این خانواده سه شخصیت را می‌توان برشمرد که پسر دایی‌های یزید بودند: حسان و سعید فرزندان مالک‌بن بحدل و حمید فرزند حریث‌بن بحدل. نخستین گزارش از حسان‌بن مالک به فرماندهی او در نبرد صفین مربوط است که همان‌گونه که گفته شد، احتمالاً نادرست است. بنابراین گزارش، حسان‌بن مالک‌بن بحدل، در نبرد صفین (۳۷هـ) فرمانده نیروهای قضاعی (شامل قبایل کلب، بلی، جُهینه، عذره و ...) مقیم جند دمشق بود.^{۲۹} به

۲۶. ابن سعد، ۳/۳۷۰؛ بلاذری، ۱/۲۴۰؛ ابن خیاط، ۱۲۹؛ طبری، ۵/۲۳۳.

۲۷. ابن عساکر، ۱۲/۳۲۷، ۵۶/۳۷۱؛ ابن عدیم، ۵/۲۱۹۷.

۲۸. ابن عساکر، ۳۸/۲۰۷.

۲۹. منقری، ۲۰۷؛ ابن خیاط، ۱۱۸.

روایت عوانة بن حکم کلبی، اداره جند فلسطین در دوره معاویه به حسان بن مالک رسید.^{۳۰} اگر این گزارش قرین صحت باشد، زمان این روی داد احتمالاً اواخر دوره معاویه بوده است.

دوره یزید بن معاویه

به گزارش بلاذری و طبری، در دوره یزید (حک ۶۰-۶۴هـ) دو جند فلسطین و اردن به حسان بن مالک کلبی^{۳۱} و جند قنسرین به برادرش سعید، واگذار شد.^{۳۲} از این رو دو جند جنوبی شام و همچنین شمالی ترین جند آن در اختیار فرماندهان کلبی و بستگان نزدیک یزید بود. این گزارش نشان می دهد که یزید مرزهای جنوبی و شمالی شام را به فرماندهان کلبی سپرده بوده است. مرز شرقی شام بیابان و مرز غربی آن دریا بود. در دوره معاویه دوم (۶۴-۶۶هـ)، همچنان جندهای نام برده در اختیار حسان و سعید فرزندان مالک بن بحدل بودند. حسان بن مالک خود در جند اردن اقامت داشت و روح بن زنباع جُدّامی به نیابت از او در جند فلسطین متولی امور بود.^{۳۳}

حسان بن مالک به عنوان فرد معتمد یزید، در انتقال قدرت از یزید به معاویه دوم نقش مؤثری داشت. یزید بن معاویه که پس از بیماری خود بر آن شده بود پسرش معاویه را به جانشینی برگزیند، موضوع را با حسان بن مالک در میان گذاشت و حسان به یزید اطمینان داد که این اتفاق خواهد افتاد. طی فراخوان یزید، حسان و دیگران با معاویه دوم بیعت کردند.^{۳۴} پیداست که بیعت قبیله کلب و دیگر قبایل قضاعی و یمنی باید زمینه مناسبی برای موفقیت این تصمیم را فراهم آورده باشد. این گزارش موقعیت ممتاز حسان را در این دوره به خوبی

۳۰. طبری، ۵/۵۳۱.

۳۱. طبری، ۴/۴۰۹؛ ابن عساکر، ۱۲/۴۴۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۴/۱۴۵.

۳۲. ابوالفرج اصفهانی، ۱۹/۱۳۰.

۳۳. بلاذری، ۶/۲۵۹؛ ابن عساکر، ۱۲/۴۴۹.

۳۴. بلاذری، ۵/۳۵۷.

آشکار می‌کند.

تفاوت گزارش‌های راویان از روی داده‌های پس از معاویه دوم

سبک حدیثی منابع کهن از جمله الطبقات الکبری از ابن سعد، انساب الاشراف بلاذری و تاریخ طبری دسترسی به راویان کهن را ممکن می‌سازد. با تتبع در منابع موردنظر، به شماری از راویان و اخباریان سده‌های اول و دوم هجری می‌رسیم. بخش قابل توجهی از گزارش‌های موجود از عوانة بن حکم کلبی (۱۴۷هـ)، نویسنده کتاب سیر معاویه و بنی امیه، نقل شده است. گزارش‌های منقول از عوانه در منابع مختلف همسانی ندارند. احتمالاً یکی از کامل‌ترین گزارش‌های عوانه، از آن بلاذری باشد. طبری نیز با تفاوت‌هایی از روایت بلاذری، گزارش عوانه را نقل کرده است. برخلاف بلاذری و طبری، ابن سعد در گزارش این روی داد به یکی از راویان مدینه به نام نافع مولی ابن عمر (۱۱۷هـ) که روایتش مورد توجه مالک بن انس بوده، تکیه کرده است. ابن سعد با این حال در شرح حال ضحاک بن قیس، بدون اشاره به نام راوی، از روایت عوانه استفاده کرده و با دخل و تصرف‌هایی آن را نقل کرده است. می‌توان گفت در میان منابع متقدم، روایت بلاذری جزئیات بیشتری را نسبت به روایت طبری و دیگران در اختیار می‌گذارد.

گزارش‌های نافع و عوانه تفاوت‌هایی دارند. در داوری میان این تفاوت‌ها، دو موضوع قابل توجه است؛ نخست آن که نافع در مدینه زندگی می‌کرد و فاصله‌اش از شام زیاد بود و از لحاظ خاستگاه اجتماعی، به قریش تمایل داشت؛ در حالی که عوانه از قبیله کلب بود و می‌توانست جانب‌دارانه به نفع کلب گزارش کند، اما در مواردی هم به ناکامی‌های کلب اشاره کرده است که جانب‌دارانه نیست. عوانه خود ساکن شام بود و فاصله کمتری با رویدادها داشت، از این رو می‌توانست جزئیات بیشتری را رصد کند. علاوه بر این، او روابط درخور توجهی با اعضای قبیله کلب داشت و مرویات و خاطرات آنان از دوره مورد نظر را بهتر می‌شناخت. علاوه بر این دو روایت، روایت‌هایی هم از ابو مخنف اُردی و مدائنی وجود دارد

که روایت عراقی از ماجراست و علاوه بر فاصله با روی داد، گویا متأثر از نزاع‌های تاریخی عراق با شام است.

از معاویه دوم تا به قدرت رسیدن مروان

بنا بر گزارش عوانه، در پی قیام ابن‌زبیر (۶۴-۷۳ هـ) چهار جند از جندهای پنجگانه شام از ابن‌زبیر هواداری کردند. در جند قنسرین که بیشترین ساکنان آن، قبایل قیسی بودند، زُفر بن حارث کلابی، سعید بن مالک بن بحدل والی قنسرین را از آن‌جا اخراج کرد و خود اداره این جند را به دست گرفت. جند حمص، در جنوب قنسرین، در اختیار نعمان بن بشیر بود که از آغاز گرایش خود را به ابن‌زبیر اعلام کرده بود. جند دمشق نیز دست ضحاک بن قیس فِهری بود و او نیز به ابن‌زبیر متمایل شده بود، اما به سبب حضور امویان و قبیله کلب، مواضع خود را صریحاً اعلام نمی‌کرد. جند اردن و فلسطین، جنوبی‌ترین جندهای شام، در اختیار حسان بن مالک بن بحدل بود، اما حسان بن مالک، در جند اردن مستقر بود و به نیابت از او رُوح بن زَباع جُدّامی، در فلسطین امور را اداره می‌کرد. ابن‌زبیر جند فلسطین را به ناتل بن قیس جُدّامی، رهبر قبیله جُدّام در شام واگذار کرد و او توانست نماینده حسان بن مالک را از آن‌جا براند و بدین وسیله جند فلسطین نیز در دستان هواداران ابن‌زبیر سقوط کرد. بنا بر گزارش عوانه در بلاذری، ناتل بن قیس جُدّامی بانفوذترین شخص در جند فلسطین بود و از این‌رو توانست بر نماینده حسان بن مالک فائق آید. بنابراین، گزارش طبری از عوانه که حسان بن مالک را بانفوذترین فرد در جند فلسطین معرفی کرده ناصواب است؛ زیرا در این صورت، ناکامی حسان بن مالک در حفظ جند فلسطین فاقد توجیه است. حال در میدان، تنها جند اردن به رهبری حسان بن مالک کلبی به بنی‌امیه وفادار باقی مانده بود و در برابر خیزش زبیریان مقاومت می‌کرد.^{۳۵}

به روایت بلاذری از عوانه، حسان بن مالک کلبی با بزرگان جند اردن به مشورت نشست

۳۵. ابن سعد، الطبقة الخامسة، ۱۹۹/۲-۲۰۱؛ بلاذری، ۲۶۳/۶-۲۶۴.

و نظر آنان را نسبت به دو طرف متخاصم جویا شد. آنان یزید و شیعیان یزید را برحق و ابن‌زبیر را بر باطل دانستند و با حسان بیعت کردند تا با مخالفان حسان بن مالک و هواداران ابن‌زبیر وارد جنگ شوند. البته آنان تعهد خود را مشروط به این دانستند که خالد و عبدالله، کودکان یزید را از حکومت دور کند.^{۳۶} اما حسان که بر آن بود که خالد بن یزید را به قدرت برساند تا موقعیت خودش نیز ارتقا یابد و به همین دلیل پذیرش شرط بزرگان جند اردن، با برنامه‌هایش تضاد داشت، برای مقاومت در برابر خیزش هواداران ابن‌زبیر، ناچار بود به خواسته بزرگان جند اردن تن دهد و منتظر فرصتی برای تحقق برنامه خود بماند.

بنا بر گزارش عوانه، حسان بن مالک کلبی درصدد بود جند دمشق و متولی‌اش ضحاک بن قیس فُهری را با خود همراه کند؛ از این رو طی نامه‌ای به ضحاک از او خواست در نماز جمعه پیام او را برای مردم بخواند، اما ضحاک بن قیس امتناع کرد. در این نامه به خدمات بنی‌امیه و لزوم حمایت از آن‌ها و همچنین ناشایستگی ابن‌زبیر اشاره شده بود. به گفته ابن‌سعد، نام پیک حسان، ناغضه بن حریث کلبی بود. او نامه مشابه دیگری هم داشت تا در صورت استتکاف ضحاک از خواندن نامه، او خود آن را برای حاضران بخواند. همچنین حسان با دیگر امویان مکاتبه کرد و آنان را در جریان امور قرار داد. در پی قرائت نامه حسان برای حاضران نماز جمعه، شخصیت‌هایی از قبایل بنی‌امیه، غَسَّان و کلب از جمله سفیان بن ابرد در حمایت از حسان و نکوهش ابن‌زبیر سخنانی گفتند. در مقابل، فردی در حمایت از ابن‌زبیر سخن گفت که کلبی‌ها او را کتک زدند و آشوبی بر پا شد. خالد بن یزید بر منبر رفت و مردم را آرام کرد. ضحاک آن چهار نفر را زندانی کرد، اما به‌زودی با وساطت‌های صورت‌گرفته آزاد شدند.^{۳۷} به گفته بلاذری از عوانه، ضحاک به‌رغم همراهی با قبایل قیسی در تمایل به ابن‌زبیر، به دلیل حضور کلبیان و امویان در دمشق، محافظه‌کاری می‌کرد و گرایش سیاسی خود را بروز نمی‌داد، اما در سخنرانی پس از نماز صبح چند روز بعد، از خالد بن یزید، گزینه کلبی‌ها و

۳۶. بلاذری، ۲۶۴/۶؛ طبری، ۵۳۲/۵-۵۳۳.

۳۷. همو، ۲۶۵/۶؛ همانجا.

قبایل همسو، بدگویی کرده، او را دشنام داد. به همین علت فردی کلبی با چوبدستی، او را مضروب ساخت و در پی آن نزاعی مسلحانه در مسجد درگرفت.^{۳۸} ابن سعد بدون اشاره به نام عوانه به عنوان راوی گزارش، به این مطلب اشاره کرده و افزوده که در این هنگام مردم به سه گروه تقسیم شدند: زبیریان، بحدلیان که به گزینه‌ای در فرزندان حرب بن امیه نظر داشتند و گروهی که گزینه مشخصی نداشتند و فقط اموی بودن را شرط جانشین می‌دانستند؛^{۳۹} برخلاف روایت ابن سعد، در روایت‌های بلاذری و طبری از عوانه، به چنین گروه‌بندی سیاسی اشاره‌ای نشده است. در گزارش عوانه و درجایی دیگر، آن‌چاکه از هواداری جندهای شام از ابن‌زبیر سخن گفته‌اند، جریان‌های سیاسی شام به دو دسته تقسیم شده بودند: زبیری و حسانی (هواداران حسان بن مالک کلبی).^{۴۰}

در این مرحله ضحاک بن قیس کوتاه آمده، از بنی‌امیه پوزش خواست و مقرر شد برای انتخاب جانشینی از بنی‌امیه هر دو طرف به جاییه^{۴۱} بروند، اما مدتی بعد، ضحاک از رفتن به جاییه منصرف شد و هواداری خود را از ابن‌زبیر را رسماً اعلام کرد. از طرف دیگر، حسان بن مالک با خالد و عبدالله فرزندان یزید و هواداران‌شان، از طَبْرِيَّة مرکز جند اردن به جاییه رفتند.^{۴۲} قیسیان از ابن‌زبیر هواداری می‌کردند و تمایلی به ادامه حضور بحدلی‌ها در قدرت نداشتند. آنان پس از فراخوان ضحاک بن قیس، از جندهای مختلف شام به مرج‌راهط آمدند. امویان شام همگی به جاییه رفتند و در کنار حسان بن مالک قرار گرفتند. دو فرزند یزید، یعنی خالد و عبدالله هم در جاییه در کنار حسان بودند.^{۴۳} تا این مرحله دو جریان معارض در دو

۳۸. بلاذری، همانجا.

۳۹. ابن سعد، الطبقة الخامسة، ۲/۲۰۰.

۴۰. بلاذری، ۶/۲۶۴؛ طبری، ۵/۵۳۱.

۴۱. جاییه پایتخت غسانیان شام، در شصت و اندی کیلومتری شمال شرقی طبریه و در هشتاد کیلومتری جنوب دمشق قرار داشت.

۴۲. بلاذری، ۶/۲۶۵-۲۶۶.

۴۳. ابن سعد، الطبقة الخامسة، ۲/۲۰۰-۲۰۱؛ بلاذری، ۶/۲۷۳.

اردوگاه برابر هم صف‌آرایی کردند، هواداران ابن‌زبیر و کلبی‌ها که از خالدبن یزید هواداری می‌کردند و رهبران‌شان بحدلی‌ها بودند. به‌زودی جریان سومی به اردوگاه جابیه پیوست که توانست شرایط را تغییر دهد.

آن‌چه نزاع قدرت در جابیه را تغییر داد، حضور مروان بن حکم در جابیه بود. در گزارش عوانه اشاره نشده که مروان چه هنگام به جابیه رفت و پیش از آن کجا بود اما در گزارش نافع، گفته شده که مروان هنگامی که در تدمر (در دویست و اندی کیلومتری شمال‌شرقی دمشق) بود، بنا بر توصیه‌های عبیدالله بن زیاد، ادعای حکومت کرد و اهالی تدمر را به بیعت با خود فراخواند و سپس به جابیه رفت تا بتواند کلبیان و دیگر نیروهای جابیه را با خود همراه کند. نتیجه حضور مروان در جابیه، سه‌گانه شدن تعارض میان جریان‌های سیاسی در شام بود: بحدلی‌ها با گزینہ خالدبن یزید، زبیری‌ها، و برخی قبایل یمنی که به خاطر سن پایین خالدبن یزید، از مروان هواداری می‌کردند.

افرادی سرشناس از قبیله‌های یمنی چون جذام، قبیله اشعر، دو قبیله سکون و سکسک از کنده، و همچنین دو قبیله کلب و عذره از قضاعه در جابیه حضور داشتند.^{۴۴} حضور اشراف قبایل یمنی در جابیه نشان حضور نیروهای آنان در جابیه هم می‌تواند باشد. اعضای قبیله کلب به سبب خویشاوندی با یزیدبن معاویه، به خالدبن یزید گرایش داشتند. برخی اشراف یمنی چون مالک بن هبیره کندی سعی می‌کردند حصین بن نمیر کندی را برای بیعت با خالدبن یزید، قانع کنند. مالک بن هبیره چنین می‌گفت که «مروان و خاندانش، به شهرت، بند پای‌افزار (مکنت) و سایه درختان (آسایش) ما حسادت می‌کنند».^{۴۵} این گزارش گویای شرایط بسیار خوب کندیان در شام و نیز نگرانی آنان از تغییرات پسینی است. واضح است که نزاع دو طرف، نزاعی بر پایه منافع اقتصادی، موقعیت سیاسی و رفاه بیشتر بوده است. طبیعی است که شرایط قبیله کلب، به مراتب از قبیله کنده بهتر، و نگرانی‌هایشان از تغییر شرایط موجود بیشتر بود.

۴۴. بلاذری، ۲۵۹/۶.

۴۵. ابن سعد، ۳۰/۵؛ بلاذری، ۲۶۶/۶؛ طبری، ۵۳۶/۵.

در میان قبایل یمنی حاضر در جابیه، نگرش‌های دیگری نیز وجود داشت. بر اساس گزارشی ناشناس، ابن عیضاة از اشراف قبیله اشعر که در اذرعاع شام (درعای امروزی) می‌زیستند، نپذیرفت که با خالد بن یزید بیعت کند، از آن‌رو که می‌گفت خالد صبحگاه تا دیروقت در خواب است.^{۴۶} همچنین بلاذری به نقل از عوانه گزارش داده که حصین بن نمیر سکونی کندی، با جانشینی خالد بن یزید مخالف بود، زیرا اعتقاد داشت، خالد می‌خواهد حکومت را اداره کند اما خودش به اداره‌شدن نیاز دارد.^{۴۷} در گزارش نافع هم آمده است که روح بن زنباع جذامی با آن‌که نماینده و جانشین حسان بن مالک در جند فلسطین بود، اعتقاد داشت باید با مروان بیعت کرد.^{۴۸} بر اساس گزارش بلاذری از عوانه، روح بن زنباع جذامی، سوابق مروان از جمله دفاع از عثمان، نبرد با علی بن ابی طالب در جنگ جمل و همچنین قتل طلحة بن عبیدالله را بر شمرد و بیعت با فردی بزرگ‌سال را بر بیعت با خردسال ترجیح داد.^{۴۹} حسان همانند ابن هبیره کنندی بر آن بود که مروان فرزندان و بستگان فراوانی دارد و با به قدرت رسیدن او، کلیان، از جمله حسان و خانواده بحدل، موقعیت سابق خود را از دست خواهند داد؛ از این‌رو تنها گزینه حسان بن مالک کلبی، بیعت با خالد بن یزید بود. حصین بن نمیر کنندی در سخنان خود به فراوانی بستگان مروان اشاره کرده بود. بنا بر گفته او «مروان ده پدر، ده پسر و ده عمو دارد و اگر با او بیعت کنید، به مرتبه بردگان خاندان مروان، تنزل خواهید کرد».^{۵۰}

در دوره خلأ قدرت، حسان رهبری مخالفان جانشینی ابن‌زبیر را به دست گرفت و چهل روز امامت نماز جماعت را در جابیه برعهده داشت. این گزارش بدان معناست که امویان،

۴۶. بلاذری، ۲۶۰/۶.

۴۷. همو، ۲۶۷/۳.

۴۸. ابن سعد، ۳۰/۵.

۴۹. بلاذری، ۲۶۷/۶.

۵۰. همو، ۲۶۶/۶.

کلبیان و دیگر قبایل یمنی، او را رهبر خود می‌دانستند. به گزارش محمدبن سائب کلبی، حسان چهل روز جانشین معاویة بن یزید شده بود.^{۵۱} گفته هشام کلبی در تأیید همین سخن، است: «چهل روز به‌عنوان خلیفه معاویة دوم، به حسان بن مالک سلام می‌کردند».^{۵۲}

در شرایط پیش‌آمده، خردسالی خالدبن معاویة، عاملی اساسی برای گرایش بزرگان حاضر در جابیه به مروان بن حکم بود و برای حصول توافق میان نیروهای مخالف ابن‌زبیر در جابیه، پیشنهاد شد که مروان را جانشین کنند و منتظر رشد خالدبن یزید بمانند. در چنین تنگنایی، حسان ناچار شد با جانشینی مروان موافقت کند، مشروط بر این‌که مروان به‌ترتیب خالدبن یزید و عمروبن سعیدبن عاص را به‌عنوان ولیعهدهای خود بپذیرد. پس‌از آن، اهالی جند اردن که حسان بزرگ آنان بود و همچنین دیگر گروه‌های حاضر در جابیه، در ذی‌القعدة سال ۶۴ با مروان بیعت کردند.^{۵۳} به‌نظر می‌رسد با توجه به نقش کلیدی حسان کلبی در جابیه و جند اردن، این بیعت تا هنگام پذیرش حسان به تأخیر افتاده باشد. با این حال گویا بحدلی‌ها و دیگر کلبیان همچنان در پی به‌قدرت رساندن خالدبن یزید بودند و دوره حکومت مروان پیر را دوره گذار تلقی می‌کردند. همچنین به نظر می‌رسد بحدلی‌ها با مشارکت دادن به عمروبن سعیدبن عاص اموی در قدرت، در برابر مسیر اقتدار مروان، مانعی قرار دادند.

مروان برای تسلط بیشتر بر اوضاع و بر اساس پیشنهاد دیگران، با مادر خالدبن یزید ازدواج کرد تا بتواند از نزدیک ولیعهد خردسال خود، خالد و هوادارانش را تحت نظر داشته باشد. به گفته نافع، عبیدالله بن زیاد، و به گفته ابومخنف و عوانه، عمروبن سعیدبن عاص چنین پیشنهادی را به مروان داد.^{۵۴} در هر صورت پیشنهاددهندگان که هر دو به قریش منسوب‌اند، با سیاست‌های حسان بن مالک همراه نیستند و به کنار گذاشتن خالدبن یزید از

۵۱. بلاذری، ۲۶۸/۶.

۵۲. ابن کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، ۵۹۶/۲.

۵۳. ابن سعد، ۳۱-۳۰/۵.

۵۴. ابن سعد، ۳۰/۵؛ بلاذری، ۲۷۵/۶؛ طبری، ۵۴۱/۵.

ولایتعهدی می‌اندیشیدند، درحالی‌که حسان بن مالک در اندیشه بازگرداندن اوضاع به شرایط قبلی و به قدرت رساندن خالد بن یزید بود.

بنابر گزارش نافع، تجمع‌کنندگان در جایبه پس از بیعت با مروان درحالی‌که آمارشان به شش هزار نفر می‌رسید، عازم مرج‌راهط، اردوگاه هواداران ابن‌زبیر شدند. مخالفان ابن‌زبیر در جند دمشق و دیگر جندهای شام، به رهبری عبیدالله بن زیاد بیعت خود با مروان را اعلام کردند و در سپاهی بالغ بر هفت هزار نفر، به مروان پیوستند ولی همچنان جمعیت آنان به مراتب کمتر از هواداران ابن‌زبیر بود. نیروهای هوادار ابن‌زبیر در مرج‌راهط، سی هزار نفر بودند. در نبردی که میان طرفین روی داد، نیروهای سپاه مروان از چهار بخش جناح راست، جناح چپ، سواره‌نظام و پیاده‌نظام تشکیل شده بود و حسان بن مالک، فرمانده سواره‌نظام بود.^{۵۵} نبرد جایبه ۲۰ روز ادامه یافت و با کشته شدن ضحاک بن قیس، رهبر هواداران ابن‌زبیر، شالوده سپاه از هم گسست. سپس مروان در دمشق مستقر شد و همه ساکنان جندهای شام با او بیعت کردند.^{۵۶}

تثبیت قدرت در آل مروان: تغییراتی در جانشینی

مروان برای تثبیت قدرت در خاندان خودش به حمایت‌های نیروهای قبیله کلب و رهبر برجسته آنان حسان بن مالک نیاز داشت. در این مقطع تاریخی با آن‌که فرد اول حکومت مروان به شمار می‌آمد، همچنان حسان بن مالک یکی از بانفوذترین شخصیت‌های شام بود. همین امر موجب شد مروان برای انتقال جانشینی از خالد بن یزید و عمرو بن سعید به فرزندانش عبدالملک و عبدالعزیز، از حسان بن مالک کمک بخواهد. از سوی دیگر، حسان بن مالک، به دلیل خردسالی خالد بن یزید زمینه جانشینی او را فراهم نمی‌دید؛ علاوه بر این که انگیزه چندانی برای حمایت از او نداشت، زیرا مادر خالد هم از بنی‌امیه بود و در آن مقطع تاریخی،

۵۵. بلاذری، ۲۷۲/۶.

۵۶. ابن سعد، ۳۰/۵-۳۱.

به همسری مروان درآمده بود. شرایط پیرامونی و نیروهای عمل‌کننده چنان پیش رفت که حسان بن مالک، هیچ انگیزه‌ای برای وفاداری به خالد در خود نمی‌دید و در نتیجه می‌کوشید در انتقال قدرت از بنی‌سفیان به بنی‌مروان، موقعیت قبیله خود را نسبت به قبایل رقیب و همچنین سطح مناسبات قبیله کلب را با قدرت حفظ کند یا بهبود بخشد. به گفته مورخان این بیعت در سال ۶۵ هجری روی داد.^{۵۷}

به گزارش راویانی ناشناخته، مروان پس از ازدواج با ام‌خالد، با حسان وارد مذاکره شد و به او نشان داد که مردم خواهند فهمید که خالد بن یزید ناتوان‌تر از آن است که بتواند قدرت را در دست گیرد و او حتی نتوانسته مانع ازدواج مادرش با مروان شود. مروان همچنین عمرو بن سعید را فردی خواند که به کسی وفا نمی‌کند. بنابراین گزارش، او از حسان خواست در صورتی که مایل است این کار را به پایان برساند، هواداران خود را به بیعت با عبدالملک و سپس عبدالعزیز، دعوت کند. حسان در جمع‌بندی خود به این نتیجه رسید که به درخواست مروان پاسخ مثبت دهد؛ از این رو هنگامی که مردم اطراف مروان گردآمده بودند، گفت: «برخی آرزوهای بلند و بالایی دارند و سخنانی نادرست می‌زنند. ای مردم! بروید و با عبدالملک و سپس عبدالعزیز، به‌عنوان ولیعهدهای جدید بیعت کنید». نفوذ حسان مردم را سرازیر کرد و همگی بیعت کردند زیرا بر آن بودند که حسان بن مالک فرزندان خواهر خود را بهتر می‌شناسد و در صورتی که به توانایی خالد بن یزید امیدوار بود، چنین اقدامی نمی‌کرد.^{۵۸} همچنین بلاذری بخش‌های پایانی گزارش پیش‌گفته را که حاکی از تأثیر حسان بن مالک در تغییر جانشین‌های مروان است، از محمد بن عمرو مَعِطِی (۲۲۲هـ) نقل کرده‌است. حسان مردم را فراخواند و طی سخنرانی خود مردم را به بیعت با عبدالملک و سپس عبدالعزیز دعوت کرد و این امر محقق شد.^{۵۹}

۵۷. خلیفه، ۱۶۳؛ طبری، ۶۱۰/۵.

۵۸. بلاذری، ۲۸۷/۶؛ همچنین ابن عساکر، ۲۵۷/۵۷.

۵۹. بلاذری، ۴۴۲/۵.

تثبیت قدرت در دوره عبدالملک: سرکوب مخالفان حکومت آل مروان

بخشی از فرایند تثبیت قدرت در دوره اموی، در دوره عبدالملک (حک ۶۵-۸۶هـ)، اتفاق افتاد که دوره ناآرامی‌های گسترده در قلمرو امویان بود. برخی گزارش‌ها به وضوح نشان می‌دهند که رهبر قبیله کلب و بستگانش، از نزدیک‌ترین افراد به عبدالملک بودند. هرچند این گزارش را نمی‌توان به سراسر دوره عبدالملک، تعمیم داد اما شواهد نشان می‌دهد که در مقاطعی از دوره عبدالملک، آنان از ملازمان عبدالملک بودند. بنا بر گزارشی از قبیصه خزاعی، در جلسه‌ای در دربار عبدالملک، حسان بن مالک، برادران و فرزندانش حضور داشتند و در این جلسه فرد دیگری جز خود راوی و ابوالزعیزه، مولای عبدالملک حضور نداشت.^{۶۰} شواهدی در اختیار هست که نشان می‌دهد بحدلی‌ها در مسیر برنامه‌های عبدالملک، نقش ایفا کرده‌اند و از نیروهای کلبی و چه بسا نیروهای دیگر قبایل قضاعی، برای سرکوب شورش‌ها استفاده کرده‌اند. قبیله کلب به رهبری حسان بن مالک که در دوره یزید بن معاویه و معاویه دوم، نقش درخور توجهی داشت، در دوره عبدالملک نیز همچنان در میدان حاضر بود. در سرکوب شورش یکی از هواداران قیسی ابن زبیر یعنی زفر بن حارث کلابی در شهر قیساریه، حضور حسان گزارش شده است، آن‌جا که منجنیق‌های نزدیک به نیروهای حسان بن مالک، یکی از برج‌های قیساریه را که در برابر آنان بود، خراب کردند.^{۶۱} البته دقیقاً نمی‌دانیم همراهی کلب و قضاعه با عبدالملک در سرکوب نیروهای قیسی در چه سالی اتفاق افتاده است؛ زیرا منابع درباره سرکوب این شورش چندان سخن نگفته‌اند. گویا نیروهای اموی به رهبری عبیدالله بن زیاد، پس از غلبه بر توابعین در نبرد عین الوردی در سال ۶۵ هجری، قیساریه را محاصره کردند.

عبدالملک مروان، خلیفه اموی، ریاست شرطه را به حمید بن حرث، پسرعموی حسان بن مالک داد. گزارش حضور حمید بن حرث و نیروهای شرطه در نبرد خازر (۶۷هـ)

۶۰. بلاذری، ۴۴۷/۵.

۶۱. همو، ۴۵/۷.

بین نیروهای مختار به فرماندهی ابراهیم اشتر و سپاهیان اموی به فرماندهی عبیدالله بن زیاد،^{۶۲} نشان می‌دهد که نیروهای کلبی و احتمالاً قضاعی در بدنه شرطه و سپاه اموی حضور داشتند.

گزارشی نیز از حضور بحدلی‌ها در دوره عبدالملک در روابط میان امویان و بیزانس در اختیار داریم. در سال ۶۷ هـ. نیروهایی موسوم به جَراحِمَه، از سرزمین بیزانس به سمت شام در قلمرو اموی یورش برده، مناطق ساحلی شام را از شمال تا لبنان، در اختیار گرفتند. عبدالملک که مشغول سرکوب ناآرامی‌های داخلی بود، طی توافقی پذیرفت که در مقابل عقب‌نشستن نیروهای جراحمه به قلمرو بیزانس، مبلغی به‌عنوان باج به امپراتور بیزانس بپردازد. در جریان این توافق، حمیدبن حرث کلبی همراه با نماینده عبدالملک به قسطنطنیه رفت.^{۶۳} این گزارش گویای آن است که حتی در چنین شرایط حساسی، عبدالملک به حمیدبن حرث اعتماد فراوان داشته‌است.

در سال ۶۹ هـ. عمروبن سعیدبن عاص که قرار ولایتعهدی او پس از مروان لغو شده بود، در دمشق بر عبدالملک شورید. عبدالملک که برای رویارویی با نیروهای ابن‌زبیر در عراق، عازم آن دیار بود، در پی این شورش، به دمشق بازگشت. در این رویارویی، برخی از اعضای خانواده بحدل و خانواده ابوامامه، به عبدالملک بن مروان و برخی دیگر به عمروبن سعید اموی گرایش داشتند. حسان بن مالک بحدلی و سفیان بن ابرد، در سپاه عبدالملک، و حمیدبن حرث بحدلی و زهیربن ابرد از فرماندهان عمروبن سعید بودند. در نبردهای صورت گرفته، هنگامی که عمروبن سعید فرمانده خود را از خانواده ابوامامه انتخاب می‌کرد، عبدالملک حسان بن مالک بحدلی را برای مواجهه با او می‌فرستاد و هنگامی که عمروبن سعید، حمیدبن حرث بحدلی را به فرماندهی می‌گمارد، عبدالملک سفیان بن ابرد را به فرماندهی

۶۲. طبری، ۸۶/۶.

۶۳. بلاذری، ۴۲/۷.

می فرستاد.^{۶۴} به بیانی دیگر فرمانده دو طرف نزاع همواره از کلبی ها بودند و در نتیجه، درگیری دو سپاه تلفاتی از قبیله کلب برجای گذاشت. سرانجام شورش به پایان رسید و عبدالملک با کلبی های هوادار عمرو بن سعید مماشات کرد^{۶۵} و در فرصتی مناسب، عمرو بن سعید را به قتل رساند. چون عمرو بن سعید بن عاص در کاخ عبدالملک گرفتار شد، زهیر بن ابرد و دیگران وارد کاخ شدند تا او را نجات دهند، ولی عمرو پیش از آن، به قتل رسیده بود.^{۶۶}

با توجه به هواداری و حمایت های بی دریغ قبیله کلب از بنی امیه، باید در پی شناخت چرایی حمایت سیاسی و نظامی حمید بن حرث بحدلی و زهیر بن ابرد از عمرو بن سعید بن عاص برآمد. بر اساس رویه های قبیله ای به نظر می رسد این دو می خواستند با اعضای دیگری خانواده خود رقابت کرده، موقعیت برتری در حکومت اموی به دست آورند؛ اما همین رقابت ها و کشمکش ها، موقعیتشان را فروکاست. از سوی دیگر، عبدالملک به ملاحظه قبیله کلب، ترجیح داد با آنان مسالمت جوینانه برخورد کند تا تعارض و رقابتی در درون کلب شکل نگیرد.

شورش عمرو بن سعید بن عاص، احتمالاً آخرین حضور خانواده بحدل در دوره عبدالملک باشد. به عبارت دیگر سکوت منابع درباره خانواده بحدل در رویدادهای پس از سال سوم حکومت عبدالملک، گویای آن است که به مرور نقش این خانواده در تثبیت حکومت عبدالملک به پایان رسیده است؛ به ویژه آن که برجسته ترین شخصیت آل بحدل، حسان بن مالک در سال ۷۰ هجری بیمار شد و از دنیا رفت.^{۶۷} این گزارش ابن کلبی که عبدالملک پس از عیادت از حسان بن مالک، در اشعاری که سرود، دستان خود را پس از

۶۴. طبری، ۱۴۱/۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۳۴۲/۲۱.

۶۵. طبری، ۵۹۷/۴ و ۱۴۱/۶.

۶۶. طبری، ۱۴۱/۶-۱۴۴؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۳۵۶/۳-۳۵۸؛ نویری، ۱۰۳/۲۱.

۶۷. صفدی، ۲۷۷/۱۱.

حسان بن مالک تهی دانست،^{۶۸} می‌تواند جانب‌دارانه و مبالغه‌آمیز باشد. به نظر می‌رسد در پی درگذشت حسان بن مالک، عبدالملک به شخصیت دیگری از کلب از خانواده ابوامامه، تکیه کرد. این فرد سفیان بن ابرد بود که نقش درخور توجهی در سرکوب قیام‌های بحران‌زای این دوره داشت. حجاج بن یوسف، والی عراق، که به‌رغم اقدام‌های متعدد، نتوانسته بود بر شیب شیبانی (قیام ۷۶-۷۷هـ)، رهبر خوارج عراق، فائق آید، از عبدالملک تقاضای کمک کرد و در پی آن، سفیان بن ابرد کلبی از سوی عبدالملک مأمور شد سپاهی چهارهزارنفری را فرماندهی کرده، راهی عراق شود. نیروهای سفیان بن ابرد با کمک نیروهای حجاج، توانستند شورش شیب را سرکوب کنند.^{۶۹} در این نبرد، فرّو بن ریان (مّصاد) کلبی از طایفه بنی‌علیم غزّاله، همسر شیب خارجی را به قتل رساند.^{۷۰}

حجاج در سال ۷۸هـ سفیان بن ابرد کلبی را برای سرکوب قَطْرَی بن فُجاءة خارجی فرستاد. سفیان و نیروهای شامی‌اش، خوارج را تا ری و سپس طبرستان تعقیب کردند و بر او فائق آمده، به عمرش پایان دادند.^{۷۱} همچنین در مواجهه با قیام ابن‌اشعث (۸۱-۸۵هـ) که یکی از تهدیدهای جدی دوره اموی بود، سفیان با دسته‌های شامی که در اختیار داشت، به یاری حجاج در بصره شتافت و موفق شد مخالفان را در نبرد زاویه، عقب براند. در این نبرد، سفیان فرمانده سواره‌نظام حجاج بود و در پیروزی نقش چشم‌گیری داشت.^{۷۲} بر سرهم می‌توان گفت فرماندهان کلبی که از خانواده ابوامامه برآمده بودند، به شخصیت‌هایی مورد اعتماد و تأثیرگذار دوره عبدالملک تبدیل شدند و توانستند با حمایت نیروهای کلبی و دیگر نیروهای شامی، شورش‌ها در عراق را فروبشانند تا تهدیدی قدرت آل مروان را متزلزل نکنند.

۶۸. ابن کلبی، ۲/۶۲۵.

۶۹. خلیفه، ۱۷۳؛ بلاذری، ۲۷/۸-۲۸؛ طبری، ۶/۲۵۹ و ۲۶۶ و ۲۶۸.

۷۰. ابن کلبی، ۲/۵۸۱.

۷۱. خلیفه، ۱۷۳؛ بلاذری، ۷/۴۳۸؛ طبری، ۶/۳۰۹-۳۱۱.

۷۲. خلیفه، ۱۸۰؛ بلاذری، ۷/۳۴۲؛ طبری، ۶/۳۴۲.

باری، با مرگ حسان بن مالک، نقش خانواده بحدل در دوره عبدالملک کاسته شد و به جای او سفیان بن ابرد تا سال‌های پایانی حکومت عبدالملک، در کنار والی او در عراق مشغول سرکوب شورش‌ها بود. این گفته ابن اثیر که سفیان بن ابرد در زمان خود، رهبر قبیله کلب بود، احتمالاً مربوط به همین مقطع تاریخی است.^{۷۳}

نتیجه

در این مقاله، عصر بحران جانشینی، انتقال قدرت از شاخه سفیانی به شاخه مروانی و تثبیت قدرت در آن به چند دوره تقسیم و هرکدام جداگانه بررسی شده است. دوره اول دوره برقراری روابط خویشاوندی میان حاکمان اموی و رهبران قبیله کلب بود. ازدواج معاویه با میسون دختر بحدل، موقعیت این خانواده را ارتقا بخشید. نخستین حضور گزارش شده این خانواده را می‌توان در نبرد صفین (۳۷هـ) مشاهده کرد که در آن هنگام در سطح فرماندهان میان‌رده، ظاهر شدند. در حدود سال ۵۰هـ بحدلیان در کنار ولیعهد جوان، در لشکرکشی به قسطنطنیه شرکت داشتند. حضور جدی شخصیت‌های خانواده بحدل را می‌توان از دوره خلافت یزید بن معاویه به بعد، مشاهده کرد. در این دوره سه جند از پنج جند شام (قنسرین، اردن و فلسطین) و همچنین ریاست شرطه دمشق سپرده برادرزادگان میسون بود. نقش شخصیت‌های بحدلی در انتقال قدرت از یزید به معاویه دوم نیز قابل انکار نیست؛ به ویژه آن‌که جانشینی یکی از فرزندان یزید، می‌توانست موقعیت قبیله کلب را در نظام سیاسی اموی حفظ کند.

پس از وفات معاویه دوم که دوره بسیار کوتاهی داشت، شرایط در شام به نفع ابن‌زبیر تغییر کرد و فقط یکی از جندهای شام (جند اردن)، به رهبری حسان بن مالک بن بحدل در برابر این خیزش مقاومت کرد. امویان و قبایل هوادارشان در جاییه اردو زدند تا برای آینده نظام اموی، هم‌سخن شوند. برخی گزارش‌ها به وضوح نشان می‌دهد قدرت حسان بن مالک در جاییه در آن دوره در بالاترین حد بوده است. رایزنی حسان بن مالک با سران دیگر قبایل و

نارضایی آنان از خردسالی خالدبن یزید، او را به این نتیجه رسانید که گزینه شایسته در این مرحله مروان بن حکم است و از این رو با انتقال قدرت به مروان مشروط به آن که خالدبن یزید جانشین مروان باشد موافقت کرد. احتمالاً بحدلی‌ها به دوره مروان پیر، به‌عنوان دوره گذار می‌نگریستند و پس از مروان برای بازگرداندن قدرت به خالدبن یزید برنامه داشتند.

شرایط به‌گونه‌ای پیش رفت که حسان بن مالک احساس کرد خالدبن یزید از عهده کار برنخواهد آمد و پس از مروان نمی‌تواند در برابر خاندان مروان مقاومت کند و از این رو نه تنها با درخواست مروان مبنی بر انتقال جانشینی از خالدبن یزید به عبدالملک بن مروان موافقت کرد، بلکه خود نیز گام‌هایی در این مسیر برداشت. در دوره عبدالملک علاوه بر بحدلی‌ها، خانواده ابوامامه که نسبت خویشاوندی بسیار نزدیکی با خانواده بحدل داشتند و از همان طایفه بودند (نمودار ضمیمه) به سطوح عالی سیاسی نظامی راه یافت. این دو خانواده در دوره عبدالملک همچنان دست برتر را در میان قبایل حامی اموی داشتند. سرکوب قبایل قیسی حامی ابن زبیر که در قیساریه پناه گرفته بودند در سال ۶۵ هجری یا پس از آن و همچنین سرکوب رقیب سیاسی عبدالملک (عمرو بن سعید بن عاص) در دمشق و در سال ۶۹ هجری با حضور نیروهای کلبی و شخصیت‌های هر دو خانواده صورت گرفت.

با وفات حسان بن مالک در سال ۷۰ هجری نقش بحدلی‌ها کم‌رنگ شد و اعضای خانواده ابوامامه، به‌ویژه سفیان بن ابرد بن ابی‌امامه، به عالی‌ترین سطوح نظامی راه یافتند و همانند بحدلی‌ها، سیاست تثبیت قدرت عبدالملک را دنبال کردند. کانون بحران‌های این دوره، عراق بود؛ از این رو سفیان بن ابرد با چند هزار نیروی شامی اعم از کلبی‌ها و دیگران عازم عراق شد تا از حجاج در برابر تهدیدهای پیش رو حمایت کند. نخستین حضور مؤثر سفیان بن ابرد، در سرکوب قیام شیب خارجی (۷۶-۷۷ هجری) در عراق ثبت شده است. سفیان در سال ۷۸ هجری سرکوب قیام قطری بن فجاءه از دیگر قیام‌های خوارج را در دستور کار خود قرار داد. همچنین سفیان بن ابرد در سرکوب شورش ابن اشعث (۸۱-۸۵ هجری)، که از شورش‌های بنیان‌برانداز دوره اموی بود، نقشی فعال داشت. بدین ترتیب می‌توان ملاحظه کرد که اقدامات خانواده ابوامامه

- همو، الطبقات الكبرى، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۹۰م.
- ابن عديم، عمر بن احمد، بغية الطلب في تاريخ حلب، به كوشش سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، بی تا.
- ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۵هـ.
- ابن كلبی، هشام بن محمد، مثالب العرب، به كوشش نجاح الطائي، بيروت، دار الهدى، ۱۴۱۹هـ.
- همو، نسب معد و اليمن الكبير، به كوشش حسن ناجي، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۲۵هـ.
- ابوالفراج اصفهانی، علي بن حسين، الاغانی، به كوشش مكتب تحقيق دار احیاء التراث العربی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵هـ.
- ابوحنيفة دينوري، احمد، الاخبار الطوال، به كوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدين شيال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
- ابوحيان توحيدى، علي بن محمد، البصائر و الذخائر، به كوشش و داد قاضی، بيروت، دار الصادر، ۱۴۱۹هـ.
- بكری، عبدالله بن عبدالعزيز، معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع، به كوشش مصطفى سقا، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۰۳هـ.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، به كوشش سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۶م.
- دينورى، احمد بن مروان، المجالسة و جواهر العلم، به كوشش مشهور حسن سلمان، بحرین، جمعية التربية الاسلامية، ۱۴۱۹هـ.
- شهابی، قتيبه، معجم دمشق التاريخی، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ۱۹۹۹م.
- صفدى، خليل بن ابيك، الوافي بالوفيات، بيروت، دار النشر، ۱۴۰۱هـ.
- طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم و الملوك، به كوشش ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث، نوبت دوم، ۱۹۶۷م.
- ميرد، محمد بن يزيد، المقتضب، به كوشش اميل يعقوب و حسن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۰هـ.
- مسعودی، ابوالحسن علي، التنبيه و الاشراف، به كوشش عبدالله الصاوى، قاهره، دار الصاوى، بی تا.
- منقرى، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، قم، مكتبة آية الله المرعشى، ۱۴۰۳هـ.
- نويرى، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب في فنون الادب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومى، بی تا.
- Dixon, A. A., "Kalb b. Wabra (Islamic Period)", *EF²*, Leiden, Brill,

- 1997, 4/493-494.
- Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Routledge, 3rd ed. 2002.
- Lammens, H., “Bahdal b. Unayf b. Waldja b. Kunāfa”, *EF²*, Leiden, Brill, 1986, 1/919-920.
- Lammense, H, “al-Djābiyah”, *EF²*, Leiden, Brill, 1991, 2/360.
- Marsham, Andrew, *The Umayyad World*, London, Routledge, 2021.
- Rihan, Mohammad, *The Politics and Culture of an Umayyad: Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*, London, I.B.Tauris, 2014.
- Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz*, De Gruyter, 1960.

تحلیل تاریخی القاب مرتبط با مهدی (با تأکید بر «منصور»، «سفاح» و «حجت»)^۱

رضا برادران^۲

دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

نعمت‌الله صفری فروشانی

استاد مجتمع عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

خدامراد سلیمیان

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

چکیده

یکی از محورهای اخبار آخرالزمانی به القاب و عناوینی بازمی‌گردد که برای منجی موعود یا شخصیت‌های پیرامونی او به کار رفته است. در این تحقیق تلاش شده است سه مورد از این القاب یعنی «منصور»، «سفاح» و «حجت» با رویکردی تاریخی و فرایندی بررسی گردد. ضرورت و هدف به کارگیری چنین رویکردی که کمتر در آثار مهدوی و تاریخی دیده می‌شود، به جهت بازسازی ذهنیت مسلمانان سده‌های نخست در مسأله مهدویت و ارائه تفسیرهای نو از تکاپوهای موعودگرایانه به خصوص در نیمه قرن دوم است که با ریشه‌یابی، معناشناسی و کاربست پژوهشی القاب و از ره‌گذر مطالعه منابع متقدم تاریخی و حدیثی و ارائه تحلیل‌های مستند به دست خواهد آمد. به نظر می‌رسد القاب یادشده که طیف‌ها و جریان‌های مختلف آن‌ها را به کار می‌گرفتند، کارکردهای تاریخی قابل توجهی به خصوص در قرون نخستین اسلامی داشته‌اند؛ زیرا القاب منصور و سفاح بعدها جایگاه پررنگی در حرکت عباسیان یافتند و حجت نیز به لقبی مشترک در بین امامیان و اسماعیلیان با کاربست‌هایی متفاوت بدل شد.

کلیدواژه‌ها: اسماعیلیان، امامیه، حجت، مهدی، سفاح، عباسیان، لقب، منصور.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): r.baradaraan@gmail.com

مقدمه

باور به منجی موعود یکی از محورهای مشترک در میان فرقه‌های اسلامی است که ریشه در احادیث نبوی دارد. موعود در روایات بیشتر با لقب مهدی شناخته می‌شود،^۳ اما در عین حال، در مجموعه اخبار آخرالزمانی، عناوین دیگری نیز وجود دارد که بی‌ارتباط با منجی نیستند؛ یعنی در کنار مهدی می‌توان به القابی اشاره کرد که لقبی منحصر برای مهدی به‌شمار نمی‌رود اما ارتباطی مستحکم با او دارد که در این جا به سه عنوان یا لقب «منصور»، «سفاح» و «حجت» پرداخته خواهد شد.

در این نوشتار، سه لقب یادشده بر اساس تحلیل‌های دلالت‌شناسانه و از منظر تاریخی بررسی خواهند شد؛ یعنی کاربردهای نخستین و تحولات معنایی و مصداقی آن‌ها در تاریخ رصد می‌گردد. قلمرو زمانی بررسی هم به سه قرن نخست هجری محدود می‌شود؛ چه عمده تحولات و کاربردهای تاریخی مرتبط با این القاب در قرون دوم و سوم رخ داده است.

پرداختن به این القاب سه‌گانه به چند جهت اهمیت و ضرورت دارد:

یکم: فقدان یا حداقل ناچیز بودن بررسی‌های تاریخی و فرایندی در حوزه‌های مرتبط با مهدویت، از جمله القاب. توضیح آن که مسلمانان به‌ویژه امامیان اهتمام گسترده‌ای به مهدی‌نگاری و حتی لقب‌شماری برای مهدی داشته‌اند تا آن‌جا که خصیبی (د ۱۳۳۴هـ)، یکی از پیشگامان این حوزه، علاوه بر القابی چون «الخلف» و «المهدی» حدود چهار نام و دو کنیه و سپس ۶۱ لقب برای امام دوازدهم شیعیان برشمرده است.^۴ این میزان در اثر محدث نوری (د ۱۳۲۰هـ) یعنی نجم ثاقب در احوال امام غائب (ع) به ۱۸۲ نام و لقب رسیده^۵ و

۳. شوشتری، ۹۳/۱۳.

۴. خصیبی، ۳۲۸.

۵. محدث نوری، ۸۵/۱-۱۷۷.

شگفت آن که در یکی از آثار معاصر ۳۱۰ نام و لقب برای امام عصر (ع) گزارش شده است،^۶ اما با وجود این، کمتر اثری به تبیین تاریخی این القاب پرداخته است؛ خصوصاً در مورد القابی که شاید در نگاه اول اختصاصی به موعود نهایی نداشته‌اند که در این مجال به آن‌ها خواهیم پرداخت.

دوم: ضرورت واکاوی موضوع القاب با توجه به کارکردهای آن. در سنت عرب القاب می‌توانند به جای اسم به کار روند^۷ و بار معنایی خاصی را هم منتقل می‌سازند.^۸ از القاب هم برای نکوهش^۹ و هم ستایش استفاده می‌شد.^{۱۰} از این رو بازشناخت معنایی القاب موعود و خصوصاً توجه به معانی آن‌ها در زمان‌های گوناگون، می‌تواند به بازسازی ذهنیت مسلمانان در مسأله مهدی کمک کند؛ به‌ویژه اگر بتوان تطورات کاربردی یک لقب را رصد کرد. به بیان دیگر اگر فراز و فرود کاربرد یک لقب برای اشاره به منجی شناسایی شود و تحولات احتمالی معنایی آن دیده شود، می‌توان تصویر بسیار واقعی‌تری را از ذهنیت گروه‌های موعودگرا در قرون نخستین اسلامی ترسیم نمود.

سوم: تبیین تاریخی القاب با عنایت به تأثیر آن‌ها در رویدادهای تاریخی. به عبارت دیگر با ریشه‌یابی، معناشناسی و کاربردی پژوهشی برخی از القاب، می‌توان تفسیرهای جدیدی از تکاپوهای موعودگرایانه به خصوص در نیمه قرن دوم ارائه کرد که در القاب سفاح و منصور بدان پرداخته خواهد شد.

با توجه به آنچه گفته شد این تحقیق به دنبال آن است که بدین سؤالات پاسخ دهد که القاب و عناوین مرتبط با مهدی _ که در این نوشتار سه لقب منصور، سفاح و حجت بررسی

۶. نک. بهنیا.

۷. فراهیدی، ۱۷۲/۵؛ ازهری، ۱۴۵/۹.

۸. راغب اصفهانی، ۷۴۴.

۹. گویی در عهد صدر اسلام، بعضاً معانی القاب چندان به شکل مثبت و همراه با مدح نبوده و بیشتر به قصد توهین و تخریب به کار می‌رفتند. از آن‌جا که قرآن از یاد کردن افراد با القابی توهین‌آمیز منع کرده است (حجرات، آیه ۱۱).

۱۰. راغب اصفهانی، ۷۴۴.

می‌شود_ از چه ریشه‌ها و بنیان‌هایی در احادیث و اخبار آخرالزمانی برخوردار است و کاربست‌های نخستین آن‌ها چگونه بوده و چه فرایند و احیانا تحولاتی را در سه قرن نخست هجری پشت سر گذاشته است؟

گفتنی است این سه لقب از این رو انتخاب شدند که صرف‌نظر از لقب مهدی که عنوانی مشترک برای موعود بیشتر جریان‌ها و فرقه‌هاست و همچنین قائم که شاید از القاب مختص موعود امامیه باشد، سه لقب منصور، سفاح و حجت در عین اشتراک در میان طیفی از جریان‌ها و گروه‌ها، دارای کارکردهای تاریخی بوده و رد پای آن‌ها در متن حوادث سه سده نخست، به چشم می‌خورد. توضیح آن‌که واژه‌هایی همچون سفاح و منصور به عنوان القابی گره‌خورده با پیش‌گویی‌ها در رخ‌دادهای دو قرن نخست حضوری پررنگ داشته‌اند. لقب منصور به مفهوم کسی که همواره پیروز خواهد شد در همان دهه‌های نخستین عهد اسلامی به کار می‌رفت که در نهایت در قیام و حکومت عباسی به صورت مشخص و البته هدفمند استفاده شد. همچنین سفاح هم که با دو جنبه معنایی خونریزی و بخشندگی در روایات مهدوی و آخرالزمانی در کنار منصور حضور داشت، از سوی عباسیان مورد تأکید و بهره‌برداری قرار گرفت. این در حالی است که شیعیان نیز در طیف‌های گوناگون مصادیق این القاب را در میان رهبران خود می‌جستند. لقب حجت نیز که بیشتر صبغه‌ای عقلانی داشت، از سوی برخی جریان‌های عمدتاً شیعه، در ابتدا برای امام ظاهر به کار می‌رفت و سپس در میان امامیان و در عهد غیبت به صورت لقبی برای امام دوازدهم و در اسماعیلیه به عنوان جانشین و نماینده مهدی به کار گرفته شد.

صرف‌نظر از منابع متقدم یا تحقیقات معاصرین که در آن‌ها به جمع‌آوری و بازشماری القاب امام عصر(ع) پرداخته شده و در چند بند قبل مورد اشاره قرار گرفت، آثاری از مستشرقان یا نویسندگان ایرانی یا عرب‌زبان در جستارهای مرتبط با مهدی، جریان‌ها و فرقه‌های موعود گرا، مهدیان دروغین و غیره با رویکردهای تاریخی و فرایندی به نگارش درآمده است. اما هیچ‌کدام از این آثار به صورت اختصاصی یا حداقل به شکل مبسوط و

شایسته به القاب یادشده پرداخته‌اند. فقط در میان آثار نزدیک به این موضوع می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «فرهنگ مهدویت در لقب‌های خلفای عباسی»، از فاروق عمر، ترجمه غلامحسین محرمی اشاره کرد که در مورد برخی از این القاب چون منصور و سفاح تحلیل‌هایی تاریخی هرچند ناقص ارائه کرده‌است. اما همین تحلیل‌ها کمتر با نگاه فرایندی همراه بوده و اساساً به تمام جوانب یک لقب از جهت میراث حدیثی و خبری، کارکردهای تاریخی و تحولات معنایی پرداخته نشده‌است. در حال تمامی پیشینه‌های مرتبط با موضوع این نوشتار مورد توجه بوده و در بخش‌های متناسب گاه مورد استفاده یا حداقل اشاره قرار گرفته‌است.

منصور

منصور، مشتق از ریشه نصر،^{۱۱} به معنای کمک به مظلوم در برابر ظالم است.^{۱۲} می‌توان گفت مقابله با ظالم از مؤلفه‌های مهم معنایی این واژه به حساب می‌آید. در قرآن هم که واژه منصور فقط یک بار به کار آمده، به یاری‌شدن ولی دم مقتول مظلوم در برابر ظلم تصریح شده‌است.^{۱۳} این واژه که به صورت اسم برای مردان در عرب قبل از اسلام هم به کار می‌رفت،^{۱۴} ممکن است ریشه‌های کهن‌تری نیز داشته باشد. از آن‌جا که برخی معتقدند این لقب که در عهدین،^{۱۵} و آثار مقدس هندوها^{۱۶} هم به کار رفته، به معنای فردی است که

۱۱. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۲/۷۴۴.

۱۲. فراهیدی، ۱۰۸/۷.

۱۳. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اسراء، آیه ۳۳).

۱۴. برای نمونه می‌توان به منصوربن عکرمه از بزرگان قیس عیلان (ابن‌کلبی، ۲۶، ۶۱، ۱۹۱، ۲۱۲، ۳۹۴؛ ابن‌سعد، ۵۰/۱؛ ابن‌حبیب، ۵۱) یا منصوربن شرحبیل از بنی‌الددار در قریش (ابن‌کلبی، ۶۷؛ ابن‌حزم، ۱۲۷) اشاره کرد.

۱۵. عهدین: کتاب زکریا، اصحاح، ۹، ب ۹.

۱۶. صادقی تهرانی، ۲۱۳.

خداوند برای کسب پیروزی به وی کمک می‌کند.^{۱۷} فارغ از معنای لغوی منصور، آن‌چه در این‌جا اهمیت دارد، مصداق‌شناسی و هویت‌پژوهی این واژه در فرهنگ اسلامی است. شاید بتوان در این باب دو حوزه تاریخ و حدیث را از یکدیگر تفکیک کرد.

منصور در ادبیات حدیثی شیعه و اهل سنت به دو شکل کلی ترسیم شده‌است: مساوی با مهدی یا شخصیتی متمایز و غالباً همراه با مهدی. توضیح آن‌که در احادیث و روایات اسلامی، گاه دیده می‌شود که منصور را هم‌سان و مساوی با مهدی دانسته‌اند. چنان‌که تعبیر «المنصور مهدی» در گزارش‌های فتن و ملاحم به چشم می‌خورد؛^{۱۸} یا در روایتی، امام باقر(ع) نام دیگر مهدی را منصور می‌داند.^{۱۹} در حدیث دیگری از همین امام، قائم با وصف «منصور بالرب» یاد شده‌است؛^{۲۰} یعنی کسی که خداوند با القای ترس در دل دشمنانش به او یاری می‌دهد. در ادبیات دعایی امامیه هم از منتقم موعود با عنوان «امام منصور» یاد گردیده‌است.^{۲۱} شاید با عنایت به همین معناست که در برخی آثار لغت‌نگاری، منصور را مساوی با مهدی و قائم دانسته که ادیان گوناگون با تعبیر مختلف از آن یاد کرده‌اند.^{۲۲}

گذشته از هم‌سانی یا هم‌ارز بودن منصور و مهدی، در بسیاری از اخبار مهدوی، منصور شخصیتی متمایز از مهدی دارد که البته در بیشتر موارد به‌عنوان حاکمی هم‌ردیف با مهدی، چه قبل^{۲۳} و چه بعد از او^{۲۴} و بعضاً به‌عنوان یاریگر او^{۲۵} شناخته شده‌است. مرور این

۱۷. فاروق عمر، فرهنگ مهدویت در لقب‌های خلفای عباسی، ۱۶۵.

۱۸. ابن‌حماد، ۳۱۷.

۱۹. فرات کوفی، ۲۴۰.

۲۰. صدوق، کمال‌الدین، ۳۳۱/۱؛ طبرسی، اعلام‌الوری، ۴۶۳؛ اربلی، ۵۳۴/۲.

۲۱. ابن‌قولویه، ۱۷۷؛ طوسی، تهذیب‌الاحکام، ۱۴۷/۳؛ همو، مصباح‌المتجهد، ۷۷۴/۲.

۲۲. نشوان حمیری، ۶۱۱۵/۱۰.

۲۳. ابن‌حماد، ۷۱؛ خطیب بغدادی، ۲۵۸/۴.

۲۴. عیاشی، ۳۲۶/۲؛ مفید، الاختصاص (منسوب)، ۲۵۷-۲۵۸؛ طوسی، الغیبة، ۴۷۸-۴۷۹.

۲۵. طبری آملی، ۵۷۴.

اخبار به روشنی گواه آن است که منصور در اخبار ملاحم و فتن که همان‌گونه که در ابتدا گفته شد اختصاصی به احادیث اهل سنت یا امامیه ندارد، دارای شخصیتی مثبت است که گاه در مقابل شخصیت منفی این اخبار یعنی «سفیانی»^{۲۶} قرار می‌گیرد. تا آن‌جا که ظهور او را مقارن با ظهور سفیانی^{۲۷} یا مرگ او را زمینه‌ساز بازگشت سفیانی دانسته‌اند.^{۲۸} نیز رویارویی او با سفیانی هم بخش دیگری از این اخبار را به خود اختصاص داده‌است.^{۲۹} هرچند بر اساس همین اخبار، تلاش‌های منصور در مقابل سفیانی به جایی نمی‌رسد و او به‌همراه مهدی مجبور می‌گردد تا از کوفه فرار کند^{۳۰} و در نهایت سپاه سفیانی که در تعقیب آن‌هاست در منطقه «بیداء» به زمین فرو می‌رود.^{۳۱} صرف‌نظر از صحت و سقم این روایات، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منصور در اخبار مهدوی با ذهنیتی مثبت و در کنار مهدی است. همچنین اگر سفیانی به‌عنوان مظهر بنی‌امیه قلمداد شود،^{۳۲} رویارویی او با منصور که چنان‌که خواهیم گفت به‌عنوان لقبی پریسامد از سوی عباسیان به‌کار رفته، جالب توجه است.

گذشته از همراهی منصور و مهدی، ارتباط یمن و منصور نیز جالب توجه است. در برخی تعابیر از منصور با عنوان «منصور الیمانی» یاد شده‌است^{۳۳} یا آن‌که لشکریان منصور

۲۶. سفیانی به‌عنوان مشهورترین و مهم‌ترین نشانه‌های ظهور مهدی (ع) (صادقی، ۱۵۹) بازتاب گسترده‌ای در منابع داشته و کتاب‌های فتن و ملاحم اهل سنت و غیبت نگاری‌های شیعیان اهتمام ویژه‌ای به این موضوع نشان داده‌اند (برای اطلاعات بیشتر در مورد سفیانی و گردش معنایی آن، نک. برادران و دیگران، ۵ - ۲۵).

۲۷. ابن‌حماد، ۱۴۷، ۲۰۹.

۲۸. همو، ۱۹۷.

۲۹. همو، ۱۹۹.

۳۰. عیاشی، ۶۴/۱؛ ابن‌حماد، ۲۱۲.

۳۱. برای اطلاعات بیشتر نک. سید محمود سامانی، ۱۱۹-۱۳۶؛ نصرت‌الله آیتی، ۲۹-۵۸.

۳۲. برای اطلاعات بیشتر در مورد سفیانی اعم از ویژگی‌ها، خاستگاه روایی و سفیانی‌ها در طول تاریخ، نک. صادقی، ۱۵۹-۲۰۴.

۳۳. ابن‌حماد، ۱۹۹.

را از صنعاء^{۳۴} یا از میان یمنی‌ها^{۳۵} برشمرده‌اند و هم این‌که منصور را حاکمی بر یمن با تباری قحطانی دانسته‌اند.^{۳۶} چنین پیش‌گویی‌هایی گویا سبب شده بود که یمنی‌ها منصور را شخصیتی موعودی با تباری یمنی بدانند که البته دیگران آن را مردود شمرده، او را قریشی^{۳۷} و حتی با تبار هاشمی^{۳۸} قلمداد کرده‌اند. برخی مدعی‌اند که اتخاذ چنین لقبی از سوی عباسیان در همان آغاز، به سبب همین ذهنیت یمنی‌ها و قبایلی با تبار جنوبی و یمنی نسبت به منصور و به هدف جلب حمایت آن‌ها بوده‌است.^{۳۹} به‌هرروی ارتباط اخبار مهدی و یمن تنها به اخبار منصور و یمن خلاصه نمی‌شود بلکه می‌توان روایات مربوط به خروج مهدی از منطقه یمن^{۴۰} یا اخبار مرتبط با قحطانی^{۴۱} و یمنی^{۴۲} را در همین حوزه دانست، مسأله‌ای که عبدالرحمن بن محمد بن اشعث (د ۸۵هـ)^{۴۳} را به طمع انداخت تا با استفاده از همین لقب قحطانی قیام خود را آغاز کند.^{۴۴}

۳۴. همان.

۳۵. همو، ۲۷۹. در روایاتی منصور از میان «تُبَع» (تیره‌ای یمنی) به پا می‌خیزد (همو، ۲۸۱).

۳۶. همو، ۴۷۹.

۳۷. همو، ۷۵، ۲۷۴.

۳۸. همو، ۷۴.

۳۹. فاروق عمر، فرهنگ مهدویت در لقب‌های خلفای عباسی، ۱۶۷-۱۶۸.

۴۰. خزاز، ۱۵۰؛ یاقوت حموی، ۴/۵۲۲.

۴۱. قحطانی نیای بزرگ اعراب جنوبی منطقه یمن است. برای اطلاعات بیشتر نک. حسینیان مقدم، ۴۴-۶۷.

۴۲. برای اطلاعات بیشتر نک. مهدوی راد و دیگران، ۲۵-۶۴.

۴۳. عبدالرحمن بن محمد اشعث نواده اشعث بن قیس (د ۴۰هـ) است که به فرمان حجاج بن یوسف به امارت سیستان منسوب شد و به‌همراه سپاهی مأمور نبرد با پادشاه کابل گردید که در نهایت درمورد صلح یا ادامه جنگ، با حجاج بن یوسف دچار اختلاف شد و بر او شورید؛ ولی در طی چند جنگ در بصره و کوفه شکست خورد و به سیستان گریخت و به پادشاه کابل پناهنده شد و در نهایت با اطلاع از تصمیم پادشاه در تسلیم او به حجاج، خودکشی کرد (برای اطلاعات بیشتر، نک. دینوری، ۳۱۶-۳۲۴؛ بلاذری، ۳۰۳/۷-۳۵۸؛ طبری، ۳۳۶/۶-۳۹۳).

۴۴. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۷۲؛ مقدسی، ۱۸۴/۲. برای اطلاع بیشتر، نک. موسسه معارف اسلامی، ۳۵۹/۱-۳۶۳، ۵۲/۲-۵۶.

آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، توجه به کاربست‌های تاریخی منصور است. شاید ابتدا گمان رود که بر پایه اخبار ملاحم و فتن که منتسب به رسول اکرم (ص) یا اصحاب اوست،^{۴۵} باید به کار رفتن این لقب بعد از عهد پیامبر (ص) را رصد کرد؛ اما جالب این است که در عهد حضرت رسول (ص) و مقارن با نخستین رویارویی جدی او با مشرکان در جنگ بدر از این لقب استفاده شد و مسلمانان با شعار «یا منصورُ اَمِت» به مقابله با مشرکان پرداختند.^{۴۶} این رویه در جنگ‌های دیگری نظیر خیبر^{۴۷} و بنی مصطلق^{۴۸} و برخی سرپه‌ها^{۴۹} نیز تکرار شد، شعاری که بعدها از سوی امیر مؤمنان علی (ع) در جنگ جمل^{۵۰} و نیز در قیام نافرجام مسلم بن عقیل (د ۶۰هـ)^{۵۱} و سپس مختار (د ۶۷هـ)^{۵۲} و بعدها زید بن علی (د ۱۲۲هـ)^{۵۳} بازگو شد. شاید با توجه به همین معناسی که باید برای این واژه، سابقه‌ای کهن‌تر از عهد نبوی یافت و آن را در تصور عرب آن زمان به معنای فرماندهی پیروز دانست که پرچم او هرگز بر زمین نمی‌افتد و در مقابل او، هیچ سپاه و پرچمی تاب مقاومت نخواهد داشت. به این معنا در حدیثی منسوب به رسول خدا تصریح شده است.^{۵۴}

گویا در نیمه نخست قرن دوم، انتظار برآمدن منصور رو به افزایش نهاد، تا آنجا که بر اساس نقل طبری (د ۳۱۰هـ) و ابن اعثم (د ۳۱۴هـ) کوفیان امید داشتند که زید بن علی همان

۴۵. مقدسی، ۱۸۴/۲.

۴۶. واقدی، ۸/۱، ۷۲؛ ابن سعد، ۱۰/۲.

۴۷. واقدی، ۶۴۴/۲؛ ابن هشام، ۳۳۳/۲؛ ابن سعد، ۸۱/۲.

۴۸. واقدی، ۴۰۷/۱؛ ابن هشام، ۲۹۴/۲.

۴۹. واقدی، ۱۱۲۳/۳؛ ابن سعد، ۱۴۷/۲.

۵۰. مفید، الجمل، ۳۴۳.

۵۱. طبری، ۳۶۸/۵.

۵۲. بلاذری، ۳۹۰/۶؛ طبری، ۲۰/۶، ۲۳؛ ابن اعثم، ۲۳۳/۶.

۵۳. بلاذری، ۲۴۴/۳؛ طبری، ۱۸۲/۷، ۱۸۳؛ ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، ۱۳۳، ۱۳۴.

۵۴. خطیب بغدادی، ۴۰۷/۹؛ ابن عساکر، ۳۰۲/۳۲.

منصور از دودمان پیامبر(ص) باشد که طومار امویان را درهم می‌پیچد.^{۵۵} اوج ظهور تاریخی این لقب در همین زمان و در قیام عباسیان رخ داد و آنان با عنایت به انتظار عمومی و البته اخبار مرتبط با منصور به این عنوان شکلی رسمی بخشیدند و خلیفه دوم عباسی عنوان منصور گرفت. احتمالاً در همین زمان است که اخبار مرتبط با منصور به شدت از سوی دستگاه تبلیغات عباسی پررنگ شد و روایاتی عمدتاً به نقل از ابن عباس (د ۶۸هـ) از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌گردید که از به خلافت رسیدن سفاح، منصور و مهدی در آینده خبر می‌داد.^{۵۶} این روایات گاه به نقل ام‌فضل همسر عباس (د ۳۲هـ) نیز روایت می‌شد.^{۵۷} البته عباسیان به همین مقدار کفایت نکردند و از ابن عباس به نقل از سعید بن جبیر (د ۹۵هـ)^{۵۸} و دیگران^{۵۹} پیشگویی‌هایی نقل می‌کردند که از به خلافت رسیدن منصور و سفاح و مهدی از میان فرزندان خود خبر می‌داد و این موضوع از جانب خلفای نخستین عباسی هم تبلیغ و تأکید می‌شد.^{۶۰}

حضور خاندان عباسی در سلسله روات این اخبار و هم‌خوانی دقیق این روایات با القاب خلفای عباسی که بعدها قدرت را به دست گرفتند، بعضی را به این ایده سوق داد که اساساً اصل این روایات را عباسیان جعل کرده‌اند.^{۶۱} اما با توجه به نقل احادیث مرتبط با منصور از سوی روات غیرعباسی همچون کعب الاحبار (د ۳۴هـ)^{۶۲} و عبدالله بن عمرو بن

۵۵. طبری، ۱۶۶/۷؛ ابن‌اعثم، ۲۸۵/۸.

۵۶. بیهقی، ۵۱۴/۶؛ خطیب بغدادی، ۸۴/۱؛ ابن‌عساکر، ۲۸۰/۳۲، ۳۰۲.

۵۷. طبرانی، ۱۰۱/۹؛ خطیب بغدادی، ۸۴/۱ - ۸۵؛ ابن‌عساکر، ۳۵۱/۲۶ - ۳۵۲.

۵۸. ابن‌حماد، ۶۰ - ۶۱، ۳۰۸؛ ابن‌قتیب، عیون الاخبار، ۲۰۴/۲؛ دانی، ۹۵۶/۵؛ بیهقی، ۵۱۴/۶.

۵۹. حاکم نیشابوری، ۵۵۹/۴؛ خطیب بغدادی، ۲۵۸/۴.

۶۰. ابن‌عساکر، ۲۸۰/۳۲؛ خطیب بغدادی، ۵۰/۱۰ - ۵۱.

۶۱. برای نمونه، نک. فقهی‌زاده و صادقی، ۱۳۸ - ۱۴۲.

۶۲. ابن‌حماد، ۷۵، ۴۷۲؛ خطیب بغدادی، ۸۵/۱؛ ابن‌عساکر، ۴۱۵/۵۳.

عاص (د ۶۳ تا ۷۳ هـ) ^{۶۳} و ابوسعید خُدری (د ۷۴ هـ) ^{۶۴} شاید نتوان تمام این داستان را از جعلیات عباسیان دانست ^{۶۵} خصوصاً که در روایاتی منقول از ائمه (ع)، منصور از اهل بیت (ع)، ^{۶۶} و مصداق آن ^{۶۷} یا واژه‌ای نزدیک به آن یعنی «منتصر» ^{۶۸} امام حسین (ع) بعد از رجعت به دنیا دانسته شده است.

سفاح

در بازشناسی لقب سفاح باید به سه حوزه توجه کرد؛ نخست معناسازی آن از دیدگاه لغت-نگاران. در آثار لغت‌نگاری برای سفاح سه معنا ذکر شده است: بسیار خون‌ریز؛ ^{۶۹} سخنور یا زیاده‌گو؛ ^{۷۰} فردی بسیار بخشنده. ^{۷۱} از نظر برخی محققان ریشه این لغت یعنی «سفاح» به معنای زیاده‌روی و خروج از حد است. ^{۷۲}

حوزه دوم متعلق به اخبار ملاحم و فتن است که از واژه‌های پرتکرار در این گزارش‌ها به حساب می‌آید ^{۷۳} و به هر دو معنای بخشنندگی ^{۷۴} و خونریزی ^{۷۵} به کار رفته است. در یک

۶۳. ابن حماد، ۷۱؛ ابن عساکر، ۴۰۸/۶۵، ۴۰۹.

۶۴. خطیب بغدادی، ۴۰۷/۹؛ ابن عساکر، ۳۰۱/۳۲ - ۳۰۲.

۶۵. برخی بر این باورند که عباسیان از میراث روایی موجود در جهت منافع خود بهره جستند (موسسه معارف اسلامی، ۲۳۴/۱ - ۲۳۵).

۶۶. عیاشی، ۲۹۱/۲.

۶۷. همو، ۳۲۶/۲؛ مجلسی، ۴۸/۳۷.

۶۸. مفید، الاختصاص (منسوب)، ۲۵۷ - ۲۵۸.

۶۹. فراهیدی، ۱۴۷/۳؛ ازهری، ۱۸۹/۴؛ صاحب‌بن عباد، ۴۹۱/۲.

۷۰. جوهری، ۳۷۵/۱؛ نشوان حمیری، ۳۱۰/۵؛ طریحی، ۳۷۳/۲.

۷۱. ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۲۰۴/۳؛ همو، المخصص، ۵/۳؛ ابن منظور، ۴۸۶/۲.

۷۲. مصطفوی، ۱۳۵/۵.

۷۳. برای نمونه در فتن ابن حماد، نک. ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۱۹۷، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۸۴، ۳۰۸، ۴۴۷، ۴۷۲.

۷۴. همو، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۸۴؛ ابن حنبل، ۲۷۹/۱۸؛ دانی، ۹۵۷/۵.

نگره کلی به این اخبار می‌توان گفت اکثر گزارش‌های این حوزه با عباسیان پیوند دارد؛ یعنی جز چند گزارش محدود که نامی از عباسیان در میانشان نیست،^{۷۶} در اکثر گزارش‌ها رد پای فرزندان عباس دیده می‌شود. بدین صورت که گاه پیامبر(ص) به آمدن سفاح از نسل عباس - بن عبدالمطلب اشاره می‌کند^{۷۷} یا آن‌که عبدالله بن عباس به ظهور فردی با عنوان سفاح در میان فرزندانش وعده می‌دهد^{۷۸} و گاه دیگران به آمدن سفاح از نسل عباس وعده داده‌اند؛^{۷۹} چنان‌که در خبری منسوب به امام علی(ع) که به پیش‌گویی فتح شام پرداخته است، به سفاح اشاره شده و او را از فرماندهان این نبرد دانسته است که البته گزارش این پیروزی با نبردهای عباسیان و شکست آخرین خلیفه اموی شباهت زیادی دارد.^{۸۰} در برخی روایات هم که احتمالاً برساخته مخالفان دولت عباسی باشد، سفاح رهبر ظالمان تلقی شده است.^{۸۱}

سومین حوزه در مصداق‌یابی سفاح در تاریخ است که البته در این زمینه اختلافاتی وجود دارد. برخی آن را لقب ابوالعباس عبدالله بن محمد بن علی (حک ۱۳۲ - ۱۳۶ هـ) اولین خلیفه عباسی می‌دانند.^{۸۲} شماری هم آن را لقب عموی او عبدالله بن علی (۹۵ - ۱۴۷ هـ)^{۸۳} دانسته‌اند.^{۸۴} برخی از معاصران معتقدند که برخلاف آن‌چه امروزه مشهور است، لقب سفاح در ابتدا برای خلیفه اول عباسی به کار نمی‌رفت و مختص عمویش بود اما به تدریج این لقب

۷۵. حاکم نیشابوری، ۵۵۹/۴.

۷۶. ابن حماد، ۷۲، ۷۳، ۷۵؛ خطیب بغدادی، ۸۴/۱؛ ابن عساکر، ۲۸۰/۳۲، ۳۰۲.

۷۷. طبرانی، ۲۹۷/۶، ۱۰۱/۹ - ۱۰۲؛ خطیب بغدادی، ۸۴/۱ - ۸۵؛ ابن عساکر، ۳۵۲/۲۶.

۷۸. ابن حماد، ۶۰ - ۶۱، ۳۰۸؛ ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۳۰۲/۱؛ حاکم نیشابوری، ۵۵۹/۴؛ خطیب بغدادی، ۸۵/۱، ۱۰/۳، ۵۱/۱۰.

۷۹. ابن حماد، ۷۵؛ خطیب بغدادی، ۸۵/۱.

۸۰. ابن منادی، ۳۰۹.

۸۱. ابن حماد، ۱۹۷، ۴۷۲.

۸۲. بلاذری، ۱۵۲/۹، ۲۸۲/۱۲؛ أخبار الدولة العباسية، ۲۳۴، ۳۷۷، ۳۷۹؛ ابن اعثم، ۳۰۵/۸.

۸۳. برای اطلاعات بیشتر در مورد عبدالله بن علی نک. بلاذری، ۱۰۳/۴ - ۱۱۴؛ ابن عساکر، ۵۴/۳۱ - ۶۹.

۸۴. ابن سعد، ۲۳۹/۵؛ یعقوبی، ۳۲۲/۲؛ مقدسی، ۷۴/۶.

برای نخستین خلیفه عباسی شهرت یافت.^{۸۵} به هرروی جز ابوالعباس، سومین خلیفه عباسی یعنی مهدی عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹هـ) نیز در برخی گزارش‌ها با عنوان سفاح یاد شده^{۸۶} که البته برای او چندان مشهور نبوده است،^{۸۷} اما نشان می‌دهد که این لقبی پربسامد در دولت عباسیان بوده است.

گفتنی است نمی‌توان عباسیان را نخستین کسانی دانست که از لقب سفاح استفاده کرده‌اند. دست‌کم می‌توان از سلمة بن خالد بن کعب تغلبی به عنوان یکی از بزرگان بنی تغلب در عصر جاهلی^{۸۸} نام برد که به این لقب مشهور شده است.^{۸۹} علت شهرت او به سفاح از این قرار است که وقتی در جنگ با بکر بن وائل متوجه شد که دشمن راه دست‌یابی به آب را بر آن‌ها بسته است، اندک ذخیره آب لشکریان خود را از بین برد. بدین صورت که مشک‌های ذخیره آب لشکریان را پاره کرد و از آن‌ها خواست با ثبات قدم در جنگ و شکست دشمن، راه خود را برای رسیدن به آب هموار کنند یا آن‌که خود را مهیای کشته‌شدن در اثر تشنگی نمایند. از این رو این کار او یعنی پاره کردن مشک و ریختن آب‌ها بر زمین موجب شد او به سفاح مشهور گردد؛^{۹۰} چه یکی از معانی «سفاح» جاری کردن و ریختن آب و خون و مانند آن بر زمین است.^{۹۱}

۸۵. فاروق عمر، فرهنگ مهدویت در القاب خلفای عباسی، ۱۶۱.

۸۶. مقریزی، ۲۹۹/۱۲.

۸۷. فاروق عمر، بحوث فی التاريخ العباسی، ۲۱۷.

۸۸. سلمة بن خالد بن کعب از بزرگان بنی تغلب و از فرماندهان آن‌ها در جنگ‌ها بوده است (ابن‌درید، الاشتقاق، ۳۳۷) چنان‌که از شعرای عرب به حساب می‌آید (یعقوبی، ۲۶۴/۱) وی به عنوان فرمانده سپاه پیشرو در جنگ خزاز در زمان جاهلیت شرکت کرد و از طرف «کلب بن وائل» مأمور شد تا در منطقه خزاز آتش روشن کند (ابن‌اثیر، ۵۲۱/۱) او در جنگ کلاب اول رهبری بنی تغلب را در دست داشت (نویری، ۴۰۶/۱۵).

۸۹. بلاذری، ۱۰۹/۱۲؛ یعقوبی، ۲۶۴/۱؛ ابن‌حزم، ۳۰۶.

۹۰. ابن‌درید، الاشتقاق، ۳۳۷؛ شمشاطی، ۹۹.

۹۱. فراهیدی، ۱۴۷/۳؛ ازهری، ۱۸۹/۴.

کار بست سفاح فقط به اهل سنت محدود نمی‌شود، بلکه در شیعه نیز این لقب تا حدی مورد توجه بوده است و اگر از گفته‌های ابن طاووس (د ۶۶۴هـ) به نقل از ابن حماد در مورد سفاح بگذریم^{۹۲} چندین گزارش در این زمینه درخور توجه است. نخست حدیثی از امام باقر(ع) است که راوی یعنی حمران بن اعین (د پس از ۱۴۸هـ) به امام از ادعای برخی شیعیان درباره مهدی دانستن محمد بن حنفیه (د ۸۱هـ) یا طرفداران محمد بن عبدالله ملقب به نفس زکیه (د ۱۴۵هـ) خبر می‌دهد و امام در پاسخ، مفاهیم موعودگرایانه قائم و سفاح و منصور را از آن اهل بیت می‌داند و معتقد است که آن‌ها از اولویت بیشتری برای خون‌خواهی امام حسین(ع) برخوردارند.^{۹۳} در روایت دیگری، جابر جعفی (د ۱۲۸هـ) حدیثی از امام باقر(ع) نقل کرده است که امام از رویدادهای پس از ظهور قائم خبر می‌دهد و از خروج افرادی با لقب منتصر و سفاح می‌گوید^{۹۴} و سپس مصداق منتصر را امام حسین(ع) و سفاح را همان امیر مؤمنان(ع) دانسته است.^{۹۵} قاضی نعمان (د ۳۶۳هـ) نیز به نقل روایتی تقریباً مشابه با حدیث قبل چنین آورده است که امام صادق(ع) خطاب به صفوان جمال برخی القاب همچون صدیق، فاروق، هادی، مهدی و از جمله سفاح را مختص شیعه می‌داند، بدین معنا که افرادی بعدها با چنین القابی از میان اهل بیت به پا خواهند خاست.^{۹۶} در یک گزارش منحصر به فرد و طبعاً تردیدآمیز از سفاح به عنوان لقب امام باقر(ع) یاد شده است.^{۹۷} اگر اصل گزارش‌های سفاح را از جعلیات عباسیان ندانیم، چنان‌که بعضی دانسته‌اند،^{۹۸}

۹۲. ابن طاووس، التشریف بالمتن، ۸۶، ۲۱۳؛ ابن طاووس، الملاحم و الفتن، ۳۳.

۹۳. عیاشی، ۲۹۱/۲.

۹۴. طوسی، الغیبة، ۴۷۸ - ۴۷۹.

۹۵. عیاشی، ۳۲۶/۲؛ مفید، الاختصاص (منسوب)، ۲۵۷.

۹۶. قاضی نعمان، ۴۰۱/۳ - ۴۰۲.

۹۷. جوینی شافعی، ۱۵۳/۲.

۹۸. کورانی، ۱۵۱. هر چند نویسنده در صفحات بعدی به نوعی اصل لقب سفاح را به معنای کسی که خون دشمنان

خدا را می‌ریزد، پذیرفته است (همو، ۲۶۴).

شاید در نهایت بتوان گفت که لقب سفاح ریشه‌هایی در اخبار نبوی دارد و شیعیان و دیگر مسلمانان ذهنیت مثبت و موعودگرایانه‌ای نسبت به این واژه داشته‌اند. به همین جهت عباسیان تلاش کرده‌اند تا آن را همانند القاب منصور و مهدی بر خلفای خود منطبق کنند؛ چنان‌که برخی از محققان نیز چنین احتمال داده‌اند.^{۹۹}

گمان نویسنده بر آن است که در واکاوی ذهنیت مسلمانان بدین واژه باید سفاح را ترکیبی از انتقام و بخشش گرفت؛ ستاندن انتقام از دشمنان و بخشش به دوستان؛ چنان‌که در برخی از روایات ملاحم و فتن به هر دو معنای بخشندگی و خونریزی در کنار هم اشاره شده است.^{۱۰۰} شاید با نگاهی به کاربرد نخستین لقب سفاح و تحلیل داده‌های لغت-نگاران، که پیشتر اشاره شد، بتوان گفت که لقب سفاح در ابتدا با معنای انتقام‌گیری و خون-ریزی سازگاری بیشتری داشت؛ چنان‌که در برخی آثار تاریخی نیز در علت نامیده شدن عبدالله بن علی به سفاح بدین نکته تصریح شده است.^{۱۰۱} و در مورد خلیفه اول عباسی نیز گزارش‌هایی از قتل عام گسترده امویان در دست است.^{۱۰۲} اما در عین حال نیم‌نگاهی به معنای بخشندگی نیز ضرورت دارد؛ چنان‌که از کاربرد سفاح در نخستین خطبه ابوالعباس سفاح در کوفه برای توصیف خود می‌توان معنای بخشندگی را با توجه به کلمات قبلی استنباط کرد.^{۱۰۳} همچنین او به اندازه عمویش تندخو نبود و بر اساس برخی گزارش‌ها حتی گاه به قتل برخی از امویان اعتراض داشت و از عبدالله بن علی خواست که بی اجازه او دست به قتل فردی از بنی‌امیه نزند.^{۱۰۴} در گزارش‌های تاریخی نیز بر اعطای صله‌های

۹۹. مؤسسه معارف اسلامی، ۲۳۵/۱، ۴۴۴.

۱۰۰. خطیب بغدادی، ۴۰۷/۹؛ ابن عساکر، ۳۰۲/۳۲.

۱۰۱. مقدسی، ۷۴/۶.

۱۰۲. ابوالفرج، الأغانی، ۴۹۰/۴ - ۴۹۶ و نیز نک. مسعودی، مروج الذهب، ۲۲۲/۴.

۱۰۳. بلاذری، ۱۴۳/۴؛ طبری، ۴۲۶/۷.

۱۰۴. ابن قتیبه، الإمامة و السياسة (منسوب)، ۱۶۸/۲ - ۱۶۹.

سنگین از سوی او به دیگران، از جمله علویان تأکید شده است.^{۱۰۵} اما گویی در شیعه و در هنگام کاربست این کلمه جنبه‌های انتقامی پررنگ‌تر است و می‌توان این موضوع را در روایت نخست امام باقر(ع) در انتقام از قاتلان امام حسین(ع) و همچنین تحلیل برخی از مهدی‌پژوهان برداشت کرد.^{۱۰۶}

حجت

حجت در لغت به معنای برهان^{۱۰۷} و دلیل آشکار^{۱۰۸} است. در یکی از پژوهش‌های معاصر، بعد از بررسی ریشه حجت بدین نتیجه رسیده که معنای اصلی ریشه آن در مفهوم «پی‌جویی مطلوب» خلاصه می‌شود و حجت هم به معنای «پی‌جویی مطلوب از طریق مقبول» خواهد بود.^{۱۰۹} به هر روی این واژه که در قرآن نیز به کار رفته^{۱۱۰} از کارکردهای متنوعی برخوردار است، تا آن‌جا که به اعتقاد برخی در علمی چون حدیث، منطق و فلسفه، کلام و تصوف و اصول بر معانی متنوع و احیاناً متفاوتی دلالت دارد.^{۱۱۱}

آن‌چه در این‌جا اهمیت دارد کاربست‌های این لقب خواهد بود. گویا این لقب برخلاف دو لقب قبلی که بیشتر از سوی عباسیان مورد استفاده قرار گرفت، مورد استقبال دو

۱۰۵. ابن‌سعد، ۳۸۶/۵ - ۳۸۷؛ یعقوبی، ۳۶۰/۲؛ طبری، ۶۵۰/۱۱ - ۶۵۱؛

۱۰۶. یزدی حائری، ۱۳۹/۲؛ عسکری، ۱۹۶/۲؛ کورانی، ۲۶۴؛ مؤسسه معارف اسلامی، ۴۴۴/۱.

۱۰۷. راغب اصفهانی، ۲۱۹.

۱۰۸. ابن‌منظور، ۲۲۸/۲.

۱۰۹. حکیم، ۱۱ - ۱۳.

۱۱۰. ریشه «ح ج ج» ۳۳ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که جمعا در بیست و شش آیه از ده سوره قرآن دیده می‌شود (بقره، آیات ۷۶، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۵۸؛ آل عمران، آیات ۲۰، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۹۷؛ نساء، آیه ۱۶۵؛ انعام، آیات ۸۰، ۸۳، ۱۴۹؛ توبه، آیات ۳، ۱۹؛ حج، آیه ۲۷؛ قصص، آیه ۲۷؛ غافر، آیه ۴۷؛ شوری، آیات ۱۵، ۱۶؛ جائیه، آیه ۲۵) کلمه حجت نیز جمعا هفت مرتبه در قرآن تکرار شده است (بقره، آیه ۱۵۰؛ نساء، آیه ۱۶۵؛ انعام، آیات ۸۳، ۱۴۹؛ شوری، آیات ۱۵، ۱۶؛ جائیه، آیه ۲۵).

۱۱۱. برای اطلاع از کاربست‌های حجت در علوم مختلف، نک. حکیم، ۱۴ - ۲۱.

جریان شیعی یعنی اسماعیلیه و به‌ویژه امامیه قرار گرفته‌است که البته در هر دو کاربرد، با مهدی بی‌ارتباط نیست.

در توضیح باید گفت که حجت در اسماعیلیه گویا با یک تطور مفهومی روبه‌رو بوده‌است. در اسماعیلیه نخستین و قبل از تشکیل دولت فاطمی حجت به معنای امام^{۱۱۲} و به صورت دقیق‌تر جانشین او^{۱۱۳} و یک‌مرتبه پایین‌تر از او بود.^{۱۱۴} در زمان غیبت امام اسماعیلی، حجت به‌عنوان رابط بین مردم و امام و همه‌کاره او مطرح شد.^{۱۱۵} به‌هرحال ارتباط با امام جز از طریق حجت میسر نبود و در صورت غیبت او، حجت وی باید آشکار می‌بود.^{۱۱۶} چراکه راه یافتن به باطن علم امام جز از طریق حجت ممکن نبود.^{۱۱۷} از این‌رو حجت به معنا پل ارتباطی با امام غایب تلقی می‌شد.^{۱۱۸} شاید بر همین اساس در خلافت فاطمی حجت به معنای نماینده تام‌الاختیار امام در یک منطقه شناخته می‌شد.^{۱۱۹} برخی محققان معاصر کاربردهای متنوع حجت در نزد اسماعیلیه را به تفکیک شاخه‌های گوناگون آن‌ها واکاوی کرده‌اند.^{۱۲۰}

ارتباط حجت و مهدی موعود در میان امامیه صورت روشن‌تری نسبت به اسماعیلیه دارد. هرچند کاربردهای نخستین آن چندان ارتباط مستقیمی با منجی نهایی نداشت.

۱۱۲. جعفر بن منصور، ۲۳ - ۲۴، ۱۳۲.

۱۱۳. همو، ۶۵، ۷۰.

۱۱۴. همو، ۱۳۳.

۱۱۵. دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۱۵۰.

۱۱۶. شهرستانی، ۲۲۷/۱.

۱۱۷. جعفر بن منصور، ۶۵، ۷۰.

۱۱۸. همو، ۱۳۵.

۱۱۹. نوبختی، ۷۴؛ اشعری قمی، ۸۴ - ۸۵.

۱۲۰. دفتری، حجت، ۱۲.

چراکه حجت در ادبیات امامیان بیشتر بر امام معصوم دلالت دارد^{۱۲۱} و در نخستین مجموعه‌های حدیثی، ابوابی با عنوان حجت دانستن امام، نگاشته شده است.^{۱۲۲} در برخی روایات نیز حجت را بر دو نوع ظاهری و باطنی می‌داند که حجت باطنی عقل و حجت ظاهری همان امامان و انبیایند^{۱۲۳} و البته برخلاف اسماعیلیه، امامان در مقام حجت ممکن است مخفی باشند.^{۱۲۴}

در عین حال گویی آرام آرام حجت در امامیه با امام دوازدهم ارتباط بیشتری یافته است. این ارتباط را می‌توان در دو وضع کلی «وصف» و «لقب» مشاهده کرد؛ یعنی گاه، نوع کاریست این عبارت به شکلی است که صرفاً امام زمان(ع) با وصف حجت خدا یاد شده و گاه این واژه با پسوندهایی به عنوان لقب امام برگزیده شده است. شکل نخست یعنی وضع وصفی را می‌توان در متن برخی از احادیث مشاهده کرد؛ آن‌جا که صرفاً امام عصر(ع) حجت خداوند دانسته شده است.^{۱۲۵} این نوع کاریست‌ها معمولاً هم به شکل مضاف یعنی با اضافه به خداوند به کار می‌روند و از جملات بعدی و قبلی می‌توان فهمید که به عنوان لقب به کار نرفته‌اند. به هر روی کاربرد وصفی لقب فقط به روایات محدود نمی‌شود بلکه

۱۲۱. صرف نظر از احادیث فراوان در حجت دانستن امام در روایات صادره از معصوم، نمونه‌هایی در اولین مجموعه‌های حدیثی به چشم می‌خورد که صراحتاً مدعای مطرح شده را اثبات می‌کند. برای نمونه نک. عبدالله حمیری، ۶۲، ۳۱۷، ۳۸۶؛ صفار، ۳۶۰/۱؛ کلینی، ۸۰/۱، ۱۸۹، ۳۵۳، ۳۵۵، ۴۸۸/۲، ۵۷۰/۴، ۵۷۶، ۵۷۸، ۲۷۷/۷؛ ابن بابویه، ۱۰۰، ۱۱۰؛ خصیبی، ۳۰۲، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۴۴، ۳۵۹؛ صدوق، عیون اخبار الرضا(ع)، ۲/۲۱۹.

۱۲۲. صفار، ۶۱/۱، ۱۹۹، ۴۸۰، ۴۸۴، ۴۸۷؛ الکلینی، ۱۶۸/۱، ۱۷۸، ۱۷۹؛ ابن بابویه، ۲۵.

۱۲۳. کلینی، ۱۶/۱؛ ابن شعبه، ۳۸۶. در روایت قابل توجهی، پیامبر به عنوان حجت خدا بر بندگان و عقل به عنوان حجتی بین بندگان و خدا دانسته شده است (کلینی، ۲۵/۱).

۱۲۴. کلینی، ۳۳۵/۱، ۳۳۹؛ ابن بابویه، ۲۶؛ خصیبی، ۳۶۲؛ نعمانی، ۱۳۶، ۱۳۷. در روایتی به نقل از امام صادق(ع) چنین بیان شده است که مردم بعد از عیسی تا ۲۵۰ سال بدون حجت ظاهری بودند (صدوق، کمال‌الدین، ۱۶۱/۱).

۱۲۵. کلینی، ۳۳۶ - ۳۳۷ - ۳۳۳/۱؛ ابن بابویه، ۲، ۱۲۱ - ۱۲۲، ۱۲۳؛ نعمانی، ۱۶۱ - ۱۶۲، ۱۶۳ - ۱۶۴؛ صدوق، کمال‌الدین، ۳۳۰/۱ - ۳۳۱ - ۱۴۴ - ۱۴۵، ۲۵۳ - ۳۳۷/۲ - ۳۳۹، ۳۴۱، ۴۰۹، ۴۸۳ - ۴۸۴.

نویسندگان عهد غیبت نیز گاه امام را حجت خدا بر زمین دانسته‌اند.^{۱۲۶} آن چه در این جا اهمیت دارد، کاربرست حجت به عنوان لقب برای امام دوازدهم شیعه است. شاید بتوان در یک نگره کلی، این بخش را در دو حوزه حدیث و غیر حدیث تفکیک کرد؛ یعنی می توان یک بار لقب حجت را به تنهایی یا با پسوندهایی در لابه لای روایات صادره از معصومان (ع) رصد کرد و بار دیگر این لقب را در سخنان دیگران، اعم از نزدیکان ائمه (ع) و اصحاب آنها یا در گفته های نویسندگان پس از عهد غیبت ملاحظه نمود.

در مورد دسته نخست یعنی کاربرست لقب حجت در روایات باید گفت که این لقب با پسوندهایش در روایات منسوب به پیامبر (ص)،^{۱۲۷} امام باقر (ع)،^{۱۲۸} امام صادق (ع)،^{۱۲۹} امام رضا (ع)،^{۱۳۰} امام هادی (ع)^{۱۳۱} و امام عسکری (ع)^{۱۳۲} به چشم می خورد؛ اما در دسته دوم یعنی به کارگیری این لقب از سوی امامیان به عنوان لقبی برای امام عصر (ع) چیزی به دست نیامد. تنها در یک روایت به سخنی از جابر بن عبدالله انصاری اشاره شده است که به بیان مشاهدات خود از لوح معروف حضرت زهرا (ع) پرداخته است. جابر هنگام اشاره به ائمه، زمانی که به امام دوازدهم می رسد، از او با لقب «حجت الله» یاد کرده است.^{۱۳۳} در مورد این گزارش بایسته گفتن است که حتی با گذر از نقدهای سندی و متنی، باز نمی تواند سندی بر

۱۲۶. برای نمونه نک. نعمانی، ۲۱، ۱۴۵، ۱۶۰؛ صدوق، کمال الدین، ۲۰۱/۱، ۳۹۲/۲، ۶۴۱.

۱۲۷. ابن عقده، ۱۶۸، ۱۹۰؛ خزاز، ۱۴، ۱۸، ۴۲، ۵۹، ۶۲، ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۰،

۱۷۷، ۱۸۶؛ نعمانی، ۹۳ - ۹۴؛ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۵۸/۱؛ همو، کمال الدین، ۲۸۸/۱.

۱۲۸. خزاز، ۲۴۴ - ۲۴۵، ۲۴۶ - ۲۴۷.

۱۲۹. ابن عقده، ۱۶۵؛ خزاز، ۲۵۹، ۲۶۳؛ صدوق، کمال الدین، ۱۷/۱ - ۱۸، ۳۴۰/۲ - ۳۴۱.

۱۳۰. خزاز، ۲۷۴ - ۲۷۷؛ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۲۱/۲ - ۱۲۲، ۲۶۵ - ۲۶۶، همو، کمال الدین، ۳۷۱/۲ - ۳۷۳.

۱۳۱. کلینی، ۳۲۸/۱، ۳۳۲ - ۳۳۳؛ ابن بابویه، ۱۱۸؛ صدوق، کمال الدین، ۳۸۱/۲، ۶۴۸؛ مفید، الارشاد، ۳۲۰/۲، ۳۴۹.

۱۳۲. صدوق، کمال الدین، ۴۲۴/۲؛ طوسی، الغیبة، ۲۲۳.

۱۳۳. صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۴۰/۱ - ۴۱؛ همو، کمال الدین، ۳۰۵/۱ - ۳۰۷.

به کارگیری این لقب برای امام عصر(ع) از سوی امامیان در عهد ائمه(ع) تلقی شود.^{۱۳۴} با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد نخستین کاربردهای حجت برای امام دوازدهم از سوی امامیان مربوط به بعد از عهد غیبت باشد؛ چنان‌که گزارش‌هایی از افرادی که در عهد غیبت صغرا زیسته‌اند وجود دارد که از امام با عنوان حجت یا حجت‌بن‌الحسن یاد کرده‌اند. در یکی از نخستین گزارش‌ها،^{۱۳۵} حکیمه خاتون(س) دختر امام جواد(ع) و عمه امام عسکری(ع)^{۱۳۶} در اشاره به امام زمان(ع) از لقب حجت‌بن‌الحسن استفاده کرده‌است.^{۱۳۷} سپس برخی از ثواب امام زمان(ع) چون حسین بن روح (د ۳۲۶هـ)^{۱۳۸} هم از عنوان حجت برای امام بهره برد.^{۱۳۹} چنان‌که از سخنان شیعیان هم در عهد غیبت صغرا برمی‌آید، آنان هم از امام با همین لقب یاد می‌کردند.^{۱۴۰}

از سوی دیگر بزرگان شیعه در عهد غیبت در نگاشته‌ها و گفته‌های خود هنگام اشاره به امام، گاه از عنوان حجت استفاده می‌کردند. قدیم‌ترین گزارش در این میان، مربوط به ابو

۱۳۴. حدیث لوح، حدیثی است که به بیان اسامی ائمه دوازده‌گانه به نقل از حضرت زهرا(ع) پرداخته‌است. بدین گونه که خداوند هنگام ولادت امام حسین(ع) لوحی به پیامبر(ص) بخشید و ایشان آن را به حضرت زهرا(ع) هدیه نمود. جابر در خانه حضرت آن لوح را مشاهده کرد و مطالب آن را با اجازه حضرت یادداشت نمود (برای اطلاعات بیشتر نک. معارف و خمارلو، ۳۳ - ۷۳. همچنین برای اطلاع از نقدها و دفاعیات از این حدیث نک. غفوری، ۳۱ - ۴۷؛ کرمانی کجور و منتظری مقدم، ۹۳ - ۱۱۵).

۱۳۵. در متن گزارش چنین آمده که این گفتگو در سال ۲۶۲ انجام شده‌است (خصیبه، ۳۶۶؛ صدوق، کمال‌الدین، ۵۰۷/۲؛ طوسی، الغیبه، ۲۳۰).

۱۳۶. برای اطلاعات بیشتر در مورد ایشان نک. سلیمیان، ۱۹۱-۱۹۲.

۱۳۷. صدوق، کمال‌الدین، ۵۰۷/۲. البته در روایتی مشابه به جای حجت از واژه فلان استفاده شده‌است (خصیبه، ۳۶۶؛ طوسی، الغیبه، ۲۳۰).

۱۳۸. برای اطلاعات بیشتر در مورد حسین بن روح نک. عظیم‌زاده، ۹۹ - ۱۲۶.

۱۳۹. صدوق، کمال‌الدین، ۵۰۸/۲-۵۰۹؛ همو، علل الشرایع، ۲/۴۴۳؛ طوسی، الغیبه، ۳۲۲، ۳۲۶.

۱۴۰. صدوق، کمال‌الدین، ۴۲۶/۲، ۵۲۲؛ طبرسی، الاحتجاج، ۲/۴۸۰ و تا حدی؛ طوسی، الغیبه، ۳۶۸-۳۷۰.

سهل نوبختی (د ۳۱۱هـ) ^{۱۴۱} است که از امام با عنوان حجت ^{۱۴۲} یا حجت بن الحسن ^{۱۴۳} یاد کرده است. سپس علی بن بابویه هم احتمالاً از همین لقب برای اشاره به امام استفاده کرده است. ^{۱۴۴}

بعد از آغاز غیبت کبرا، نخستین بار خزاز، متوفای نیمه دوم قرن چهارم، به گستردگی روایاتی را از ائمه آورده که امام زمان (ع) با لقب حجت و مانند آن یاد شده است. ^{۱۴۵} خود او نیز در عنوان بابی به همین لقب اشاره کرده است. ^{۱۴۶} قبل از او نعمانی (م ۳۶۰) از امام البته به صورت محدود با عنوان حجت الله یاد کرده بود. ^{۱۴۷} گویی صدوق (م ۳۸۱) نخستین مهدی‌نگاری ^{۱۴۸} به شمار می‌رود که عنایت فزون‌تری به لقب حجت برای امام عصر (ع) دارد، چه از عناوینی چون حجت، ^{۱۴۹} حجت بن الحسن ^{۱۵۰}، حجت الله ^{۱۵۱} و حجت غایب ^{۱۵۲} برای اشاره به امام بهره می‌برد. پس از او نیز استفاده از عنوان حجت در آثار مفید ^{۱۵۳} و طوسی ^{۱۵۴} هم به چشم می‌خورد. گفتنی است که لقب حجت در ادبیات دعایی نیز

۱۴۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد ابو سهل نوبختی نک. انصاری، ۵.

۱۴۲. صدوق، کمال‌الدین، ۴۷۴/۲.

۱۴۳. طوسی، الغیبة، ۲۷۲، ۳۹۱.

۱۴۴. ابن بابویه، ۱۰۳.

۱۴۵. برای نمونه، نک. خزاز، ۱۴، ۱۸، ۴۲، ۵۹، ۶۲، ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۷،

۱۸۶، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۹.

۱۴۶. همو، ۲۹۳.

۱۴۷. نعمانی، ۲۵، ۱۵۷.

۱۴۸. البته از میان کسانی که آثارشان به دست ما رسیده است.

۱۴۹. صدوق، کمال‌الدین، ۱۸/۱، ۵۳۰/۲.

۱۵۰. همان، ۴۴/۱.

۱۵۱. همان، ۳۰/۱، ۴۲۴/۲.

۱۵۲. همان، ۲۱۰/۱.

۱۵۳. مفید، الارشاد، ۳۳۹/۲.

به کار رفته و در این متون، از امام با عنوان حجت خداوند^{۱۵۵} یا حجت قائم^{۱۵۶} یاد شده است. با توجه به آنچه گفته شد می توان در باب لقب حجت چنین گفت که این واژه در ابتدا در همان معنای لغوی خود به کار می رفت،^{۱۵۷} اما امامیان و اسماعیلیان رویکردی متفاوت نسبت به این واژه را در پیش گرفتند و حجت در اسماعیلیه برای فردی به عنوان نماینده امام غایب و در امامیه به عنوان لقبی غیر موعودگرایانه برای امامان (ع) به طور کلی به کار می رفت، از آن جا که ایشان دلیل خداوند به شمار می رفتند. اما بعد از آغاز عصر غیبت بود که عنوان حجت به عنوان لقبی اختصاصی برای امام عصر (ع) به کار گرفته شد.

نتیجه

در جمع بندی و نتایج مباحث گذشته می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بررغم نگارش آثار فراوان در حوزه مهدی و مهدویت و مباحث مرتبط با آن، القاب مرتبط با مهدی کمتر از ره گذر مطالعات تاریخی و فرایندی بررسی شده است که در صورت انجام چنین تحقیقاتی می تواند به بازنمایی وضع اجتماعی و ذهنیت مسلمانان خصوصا در سده های نخست هجری کمک شایانی کند.

۲. منصور که کاربردش احتمالا پیشینه هایی در عرب قبل از اسلام و حتی ادیان توحیدی گذشته داشته، یکی از القاب مورد توجه مسلمانان از همان آغاز بوده است. این لقب بعدها در اخبار مهدوی آخرالزمانی جایگاه ویژه ای یافته و جریان های مختلف

۱۵۴. طوسی، الغیبة، ۵۸، ۳۲۹.

۱۵۵. خصیبی، ۳۱؛ صدوق، کمال الدین، ۵۱۲/۲.

۱۵۶. همان، ۵۱۲/۲.

۱۵۷. برای نمونه آثاری در همان سه قرن نخست با عنوان «حجة» به رشته تحریر در آمده است (ابن ندیم، ۲۳۱، ۲۷۴، ۳۰۵) اما به نظر می رسد که محتوای آن ها بیشتر استدلالی و کلامی باشد چنان که یکی از این آثار از بشر بن معتمر (م ۲۱۰) با نام «کتاب الحجة فی إثبات نبوة النبی» است (ابن ندیم، ۲۳۰-۲۳۱) که مشخص است منظور از حجت همان استدلال و برهان است.

موعودگرا تلاش کرده‌اند تا از این لقب بهره بگیرند که عباسیان در این زمینه موفق‌تر بودند. البته با توجه به کاربردهای اولیه و جایگاه منصور در میراث فرهنگی امامیه، نمی‌توان کل اخبار مرتبط با آن را از جعلیات عباسیان دانست.

۳. سفاح که ارتباط تنگاتنگ هم‌زمانی با مهدی و منصور دارد، با توجه به معانی‌اش، به‌روشنی از انتظارات مسلمانان سده‌های نخستین در برخورداری از مواهب حکومتی و البته انتقام از دشمنان حکایت دارد؛ چنان‌که این لقب در امامیه نیز برای موعود و دیگر ائمه به‌کار گرفته شده‌است.

۴. حجت نسبت به دو لقب قبلی از کارکردهای تاریخی کمتری برخوردار است و حداقل در دو قرن نخست کمتر در بطن حوادث تاریخی قرار گرفته و به عبارتی به لحاظ تاریخی ظهوری متأخر داشته‌است، اما این لقب در گروه‌های «امام‌محور» چون اسماعیلیه و امامیه جایگاه ویژه‌ای داشته‌است؛ بدین صورت که در امامیه از لقبی مشترک برای «امام حاضر»، کم‌کم به لقبی اختصاصی برای «امام غایب» بدل شده که البته این فرایند بیشتر در عهد غیبت بوده‌است. اسماعیلیان نیز که در ابتدا حجت را برای امام حاضر به‌کار می‌بستند؛ به‌مرور آن را لقبی برای جانشین امام غایب به‌صورت کلی یا در هر منطقه به‌کار گرفتند که ارتباط با مهدی و دریافت معارف باطنی صرفاً از طریق او امکان‌پذیر بود.

کتابشناسى

قرآن كريم.

عهدين.

آيتى، نصرت الله، «خسف بیداء»، مشرق موعود، ش ١٤، تابستان ١٣٨٩.

ابن اثير، على بن ابى الكرم، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٣٨٥هـ.

ابن اعثم، أحمد بن اعثم الكوفى، الفتوح، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الأضواء، چاپ اول، ١٤١١هـ.

ابن بابويه، على بن حسين، الإمامة و التبصرة من الحيرة، قم، مدرسة الإمام المهدي (ع)، چاپ اول،

١٤٠٤هـ.

ابن حبيب، ابو جعفر محمد بن حبيب بن امية، كتاب المحبر، تحقيق ايلزة ليختن شتير، بيروت، دار

الآفاق الجديدة، بى تا.

ابن حزم، على بن احمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق لجنة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية،

چاپ اول، ١٤٠٣هـ.

ابن حماد، نعيم بن حماد، الفتن، تحقيق مجدى بن منصور الشورى، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ

دوم، ١٤٢٣هـ.

ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤١٦هـ.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، الاشتقاق، قاهرة، چاپ سوم، ١٣٧٨هـ.

همو، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، چاپ اول، ١٩٨٨م.

ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ

اول، ١٤١٠هـ.

ابن سيده، على بن اسماعيل، المحكم و المحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بى تا.

همو، المخصص، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بى تا.

ابن شعبه حرانى، حسن بن على، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مؤسسه نشر اسلامى، چاپ دوم،

١٤٠٤هـ.

ابن طاووس، على بن موسى، التثريف بالمنن فى التعريف بالفتن (الملاحم و الفتن)، قم، مؤسسة

صاحب الأمر (ع)، چاپ اول، ١٤١٦هـ.

همو، الملاحم و الفتن فى ظهور الغايب المنتظر (ع)، قم، الشريف الرضى، چاپ پنجم، ١٣٩٨هـ.

ابن عساكر، على بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دار الفكر، چاپ اول، ١٤١٥هـ.

ابن عقده كوفي، احمد بن محمد، فضائل أمير المؤمنين (ع)، قم، دليل ما، چاپ اول، ١٤٢٤ هـ.
ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم (منسوب)، الإمامة و السياسة (تاريخ الخلفاء)، تحقيق على شيري، بيروت، دارالأضواء، چاپ دوم، ١٤١٠ هـ.

همو، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، نجف اشرف، دار المرتضوية، چاپ اول، ١٣٥٦ ش.
ابن كلبى، هشام بن محمد، جمهرة النسب، تحقيق ناجى حسن، بی جا، عالم الكتب، چاپ اول، ١٤٠٧ هـ.

ابن منادى، احمد بن جعفر، الملاحم، قم، دار السيرة، چاپ اول، ١٤١٨ هـ.
ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ هـ.
ابن هشام الحميري، عبدالملك، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و ديكران، بيروت، دار المعرفة، بی تا.

ابوالفرج اصفهاني، على بن الحسين، الأغاني، بيروت، چاپ اول، ١٤١٥ هـ.
همو، مقاتل الطالبيين، تحقيق سيد احمد صقر، بيروت، دار المعرفة، بی تا.
اربلى، على بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، تبريز، بنى هاشمى، چاپ اول، ١٣٨١ هـ.
ازهرى، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ اول، ١٤٢١ هـ.
اشعري قمى، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، چاپ دوم، ١٣٦٠ ش.

انصارى، حسن، «ابو سهل نوبختى»، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر موسوى بجنوردى، ج ٥.
برادران، رضا و ديكران، «بررسى تحليلى رويكردهاى امويان به مسئله مهدويت»، پژوهشنامه تاريخ اسلام، ش ٢٤، زمستان ١٣٩٥.

بلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، چاپ اول، ١٤١٧ هـ.

بهنيا، محمد كاظم، نام نامه حضرت مهدي (ع)، تهران، رايحه، ١٣٧٦ ش.
بيهقى، احمد بن الحسين، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطى قلعجى، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٠٥ هـ.

جعفر بن منصور، ابوالحسن جعفر بن حسن بن حوشب، كتاب الكشف، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار الاندلس، ١٤٠٤ هـ.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶هـ.

جوینی شافعی، ابراهیم بن سعد الدین، فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین و الأئمة من ذریتهم (ع)، تحقیق محمد باقر المحمودی، بیروت، مؤسسة المحمود، چاپ اول، ۱۴۰۰هـ.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱هـ.

حسینیان مقدم، حسین، «مناسبات مکه و مدینه پیش از اسلام در چشم انداز روابط قحطانی - عدنانی»، نامه علوم انسانی، سال دوم، ش ۶، زمستان ۱۳۸۱ و بهار ۱۳۸۲.

حکیم، سید محمد حسن، «همسانی مفهوم پایه «حجت» در لغت با قرآن و دانش های اسلامی»، دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث، سال اول، ش ۳، زمستان ۱۳۹۷.

حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.
حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰هـ.

خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم، بیدار، ۱۴۰۱هـ.
خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت، مؤسسة البلاغ، چاپ اول، ۱۴۱۹هـ.
خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، أو، مدینة السلام، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷هـ.

دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، السنن الواردة فی الفتن و غوائلها و الساعة و أشراتها، تحقیق رضاء الله بن محمد إدريس المبارکفوری، ریاض، دار العاصمة، ۱۴۱۶هـ.
دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فروزان روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.

همو، «حجت»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر حداد عادل، ج ۱۲.
دینوری، احمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر و جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء، تحقیق عمر فاروق، بیروت، شركة الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۲۰هـ.

سامانی، سید محمود، «پژوهشی در موقعیت بیداء و رویدادهای واقع در آن از محل احرام تا فرونشست آن از منظر فریقین»، پژوهش‌های مهدوی، ش ۲۹، تابستان ۱۳۹۸.
سلیمیان، خدامراد، فرهنگ نامه مهدویت، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(ع)، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.

شمشاطی، علی بن محمد بن مطهر عدوی، الأنوار و محاسن الأشعار، بغداد، دار الحرية لطباعة، ۱۳۹۶هـ.

شوشتری، قاضی نورالله مرعشی، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹هـ.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، بی تا.

صادقی، مصطفی، تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
صادقی تهرانی، محمد، بشارات عهدین، تهران، شکرانه، ۱۳۹۶ش.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داورى، ۱۹۶۶م.

همو، عیون أخبار الرضا(ع)، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸هـ.

همو، کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۵۹ش.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، تحقیق طارق بن عوض الله و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵هـ.

طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳هـ.

همو، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰هـ.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامة، قم، بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷هـ.

طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶هـ.

طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷هـ.

- همو، الغيبة (کتاب الغيبة للحجة)، قم، دار المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱هـ.
- همو، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسة فقه الشيعة، چاپ اول، ۱۴۱۱هـ.
- عسکری، نجم‌الدین جعفر، المهدي الموعود المنتظر (ع) عند علماء اهل السنة و الإمامية، قم، مؤسسة الإمام المهدي (ع)، چاپ اول، ۱۳۶۰ش.
- عظیم زاده، طاهره، «یادکرد از حسین بن روح نوبختی در منابع کهن (سده‌های ۴ تا ۸ هجری)»، مطالعات اسلامی تاریخ و فرهنگ، ش ۸۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- عمر، فاروق، بحوث فی التاريخ العباسی، بیروت، دار القلم، ۱۹۷۷م.
- همو، «فرهنگ مهدویت در لقب‌های خلفای عباسی»، ترجمه غلامحسین محرمی، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۹۳.
- عیاشی، محمدبن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۸۰هـ.
- غفوری، محمد، «بررسی ماهیت حدیث جابر و جایگاه آن در اثبات نام دوازده امام (ع)»، سیره پژوهی اهل بیت (ع)، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، بی تا.
- فرمانیان آرنی، مهدی و حامد قرائتی، «گونه شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی»، مشرق موعود، ش ۳۰، تابستان ۱۳۹۳.
- فقهی زاده، عبدالهادی و سید جعفر صادقی، «نقش عباسیان در جعل و تحریف روایات مهدوی»، مشرق موعود، سال هشتم، ش ۲۹، بهار ۱۳۹۳.
- قاضی نعمان، محمدبن حیون، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۹هـ.
- کرمانی کجور، محمد و حامد منتظری مقدم، «نقد مقاله بررسی ماهیت حدیث جابر و جایگاه آن در اثبات نام دوازده امام»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷هـ.
- کورانی، علی، المعجم الموضوعی لإحادیث الإمام المهدي (ع)، بیروت، دار المرتضی، چاپ اول، ۱۴۳۰هـ.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي، چاپ اول، ۱۴۱۰هـ.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء

- التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ.
- مجهول، أخبار الدولة العباسية و فيه أخبار العباس و ولده، تحقيق عبدالعزيز الدوري و عبدالجبار المطليبي، بيروت، دار الطليعة، ۱۳۹۱هـ.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۶ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی، التنبيه و الاشراف، تصحيح عبد الله اسماعيل الصاوي، قاهره، دار الصاوي، بی تا.
- همو، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹هـ.
- مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ سوم، بی تا.
- معارف، مجید و مهین خمارلو، «تحقیق و بررسی موضوعی حدیث قدسی لوح حضرت زهرا(ع)»، سفینه، ش ۳۵، تابستان ۱۳۹۱.
- مفید، محمد بن محمد، (منسوب)، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.
- همو، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.
- همو، الجمل و النصره لسيد العترة في حرب البصرة، تحقيق علي ميرشرفي، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.
- مقدسی، مطهرین طاهر، البدء و التاريخ، تحقيق بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
- مقریزی، أحمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۰هـ.
- موسسه معارف اسلامي، معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، قم، مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم، ۱۴۲۸هـ.
- مهدوی راد، محمد علی و دیگران، «بررسی تطبیقی روایات یمانئ از منظر فریقین»، حدیث پژوهی، سال ششم، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغيبة، تهران، مكتبة الصدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷هـ.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعة، قم، دار الأنواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ.
- نوری، حسین بن محمد تقی، نجم ثاقب در احوال امام غایب(ع)، تحقيق صادق برزگر، قم، مسجد جمکران، چاپ دهم، ۱۳۸۴ش.

نويرى، شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب، نهاية الأرب فى فنون الأدب، قاهره، دار الكتب و الوثائق القومية، چاپ اول، ١٤٢٣هـ.

واقدى، محمد بن عمر، كتاب المغازى، تحقيق مارسدن جونس، بيروت، مؤسسة الأعلمى، چاپ سوم، ١٤٠٩هـ.

ياقوت حموى، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، چاپ دوم، بى تا.
يزدى حائرى، على بن زين العابدين، إلزام الناصب فى إثبات الحجّة الغائب (ع)، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، چاپ اول، ١٤٢٢هـ.

يعقوبى، محمد بن ابى يعقوب، تاريخ البعقوبى، بيروت، دار صادر، بى تا.

نظریه جنگ عادلانه فارابی^۱

امیرحسین امامی کوپایی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

فارابی را می‌توان تنها فیلسوف جنگ در تمدن اسلامی دانست. فیلسوفی که فلسفه جنگ خود را در ادامه تکمیل فلسفه سیاسی خود پروراند و کوشید از پس تدارک منظومه‌ای هنجارین معطوف به بایسته‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاق‌شناسانه اقدام به جنگاوری، نظریه جنگ عادلانه خود را صورت‌بندی کند. این پژوهش بنا دارد با تأمل در دو قلمرو انسان‌شناسی و عدل‌شناسی فارابی، پایه‌های فلسفی تفکرات فارابی در باب جنگ عادلانه را تبیین کند. این تبیین فلسفی بستر نظری مناسبی را برای ارایه یک خوانش فراگیر و منسجم از جنگ‌شناسی فارابی مهیا می‌کند. به علاوه آن‌که صورت‌بندی نظری تفکرات فارابی در کاربست نظریه خوانش متن‌گرایانه و رهیافت درون‌گرایی در تاریخ اندیشه‌ها شکل می‌گیرد. ابزارهای روشی مناسبی که به خوبی می‌توانند ذخیره‌های مفهومی نظریه‌های معاصر حول ایده فلسفه جنگ را به کار گیرند. فارابی نه فیلسوفی ضد جنگ بود و نه به اصالت جنگ باور داشت، بلکه جنگ‌شناسی فارابی بر محور فضیلت‌گرایی و در راستای سعادت‌شناسی وی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه جنگ، جنگ عادلانه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۸

۲. رایانامه: amirhossein.ek@gmail.com; این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده تحت عنوان صورت‌بندی نظری سه رهیافت به جنگ: فارابی، شیبانی و فخرمدبر است که در گروه علوم سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی در تاریخ شهریور ۱۳۹۹ پذیرفته شده است. در نگارش این اثر بسیار وامدار کمک‌های فکری آموزگاران خود دکتر رضا نجف‌زاده (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سعید عدالت‌نژاد (بنیاد دایرة المعارف اسلامی) و دکتر سید مصطفی محقق داماد (دانشگاه شهید بهشتی) هستم.

۱. مقدمه

در درازای تاریخ اندیشه درباره مفهوم جنگ از نظرگاه‌های گونه‌گون فلسفه‌ورزی شده‌است. نگاه فلسفی به جنگ تقریباً عمری به درازای فلسفه مدون دارد. فیلسوفان پیشا سقراطی مثل هراکلیتوس، و قله‌های فلسفه چون افلاطون و ارسطو در آثار خود جنگ را مورد تأمل فیلسوفانه قرار داده‌اند، و پایه‌گذار سنتی شدند که در ادامه توسط متفکرینی چون سیسرو، سنکا، آگوستین، آکویناس، سوارس، ماکیاوولی، هابز، کانت، هگل و غیره در تاریخ فلسفه بسط یافته‌است. فلسفه اسلامی را نیز نباید از این دآوری مستثنی دانست. پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان به پیروی از استادان یونانی خود، کوشیدند فلسفه را مبنا و نظرگاه تفکر خود در باب جنگ قرار دهند. آرای فارابی به‌عنوان سردمدار فلسفه اسلامی و مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی در باب جنگ را باید در همین راستا ارزیابی کرد. جنگ‌شناسی فارابی را می‌توان ترکیبی از آرای فیلسوفان یونانی - افلاطون و ارسطو - آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های مستقل وی در باب جنگ دانست. فارابی سعی می‌کند همانند پرداختش به دیگر مفاهیم سیاسی به تفکر در باب جنگ در ذیل «فلسفه عملی» و در چهارچوب «علم مدنی» بپردازد. فارابی را باید فیلسوف جنگی دانست که فلسفه‌ورزی‌اش در باب جنگ در پیوندی عمیق با سایر مقولات فلسفی و مبتنی بر آرای هستی‌شناسانه سامان می‌گیرد. ارتباط و ابتدائی اندام‌واره که هر یک از اجزای آن واجد نقشی حذف‌ناشدنی هستند، به طوری که مفهوم جنگ در نهایت تکمیل‌کننده پازلی است که فیلسوف برای رسیدن به غایت خود آن را طراحی کرده‌است.^۳

۳. بعضی از پژوهشگران جنگ معتقدند واضح‌ترین دلیلی که فیلسوفان را به نظرورزی در باب جنگ قانع کرده‌است، زیست آن‌ها در زمانه‌های جنگ‌خیز بوده‌است (May and Crookston, 2). در همین راستا پرداخت فارابی به جنگ نیز تنها برآمده از الزامات اتخاذ رویکردی جامع به فلسفه سیاسی نیست. فارابی در زمانه و زمینه‌ای قرار گرفته که مفهوم جنگ و لازمه‌های اندیشه‌ای و عمل‌گرایانه آن ملموس بوده‌است. فارابی در سال‌های پایانی عمرش در دربار و حکومتی می‌زیسته‌است - سیف‌الدوله حمدانی (حک ۳۲۴-۳۵۶) - که به شدت درگیر جنگ‌های دینی با امپراتوری بیزانس بوده‌است. حاکمی که در مدت ۲۵ سال از حکومت خود بر سرزمین‌های غرب اسلامی، قریب به

در این مقاله نظریه جنگ عادلانه فارابی براساس منظرگاهی فلسفی در ذیل مفهوم «فلسفه جنگ» صورت‌بندی خواهد شد. تبیین فلسفه جنگ^۴ و یا به عبارت دیگر نظریه فلسفی جنگ^۵ فارابی، با این‌که بر مبنای بخشی از مفاهیم و گزاره‌های کلیدی مطرح در ادبیات پژوهشی معاصر شکل گرفته است، چهارچوب مفهومی و منطقی خاص خود را دارد.^۶ نگارنده در توجه به پاره‌ای از مفاهیم، و در تأکید به جایگاه بعضی از گزاره‌ها و باورها در نظام فلسفی فارابی بسیار وامدار پژوهش الکساندر موزلی^۷ در کتاب فلسفه جنگ (۲۰۰۱) است. توجه موزلی به باورهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه متفکر در تعیین و شکل بخشی به ایده‌ها پیرامون جنگ،^۸ به طرح مطالب فلسفه نظری فارابی به‌عنوان خاستگاه‌های رهیافت وی به جنگ انجامید. جایگاه اساسی پرسش از ماهیت انسان و جنگ به‌مثابه پرسشی مهم در فلسفه جنگ،^۹ پرداختن مفصل از چیستی این نسبت در فلسفه فارابی را سامان داد. نقش آرای اخلاق‌شناسانه اندیشمند به‌ویژه معطوف به مسئله مختار یا مجبور بودن فاعل انسانی و هستی‌شناسی خیرات و شرور،^{۱۰} کنکاشی جدی حول فلسفه اخلاق و شروط اخلاقی جنگ عادلانه نزد فارابی را طلب کرد. سه مطلب فوق پایه‌های محتوایی صورت‌بندی رهیافت فلسفی فارابی به جنگ را ایجاد کرد؛ و توانست چهارچوب‌های اندیشه‌ای و قاب‌های مفهومی درخوری را در تبیین آرای فارابی فراهم کند. در عین حال

چهل جنگ با لشکریان امپراتوری روم شرقی انجام داد. از این رو می‌توان گفت فارابی جنگ را به خوبی حس، و اهمیت آن را در تکمیل فلسفه سیاسی به درستی درک کرده بوده است.

4. Philosophy of War

5. Philosophical Theory of War

۶. کاربست تعبیر «فلسفه جنگ» به معنای تعلق کامل مفهومی و روشی این پژوهش به ادبیات فلسفه جنگ در سنت فلسفه تحلیلی معاصر نیست.

7. Alexander Moseley

8. Moseley, 9, 206-209, 225-228, 231-232.

9. Ibid, 5, 51.

10. Ibid, 40-41.

شاکیله فلسفه جنگ فارابی، مبتنی بر صورت و طرح‌واره گونه‌ای از نظریه‌های جنگ عادلانه^{۱۱} قابل صورت‌بندی است. استفاده از مفهوم «عادلانه» در توصیف رهیافت فلسفی فارابی به جنگ اشاره به کاربست شکلی و محتوایی _ مبنای اخلاق‌شناسانه جنگ‌شناسی فارابی _ تلقی مرسوم از نظریه جنگ عادلانه^{۱۲} دارد. البته همان‌طور که در جملات گذشته توضیح دادم نباید نظریه جنگ عادلانه فارابی را منحصر در ساحت اخلاق‌شناسانه در نظر گرفت. بلکه همراه با گستره نظریه عدل وی، باید آن را متعلق به ساحت‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نیز دانست. علاوه آن‌که جنگ عادلانه فارابی تنها معطوف به شرایط عادلانه بودن جنگ پیش از شروع آن است. به تعبیری، فارابی متناسب با جایگاه نظرورزی فیلسوفانه در باب جنگ تنها از مؤلفه‌های عادلانه بودن اقدام به جنگاوری سخن به میان می‌آورد.^{۱۳} بنابراین از یک طرف نظریه فلسفی جنگ فارابی به‌خاطر بنیان‌های نظری آن، اعم از مباحث مطرح در چهارچوب نظریه‌های جنگ عادلانه قرار می‌گیرد، و از طرف دیگر و معطوف به شاکیله، محدود به توصیف بایستگی‌ها و نابایستگی‌های نظری اقدام به جنگاوری در ذیل

11. Theories on Just War

۱۲. به‌طور کلی نظریه‌های جنگ عادلانه را می‌توان در دو رویکرد سنت‌گرا و تجدید نظر طلب جای داد. اگر بخواهیم برای فارابی در این دو رویکرد جایی مهیا کنیم باید وی را در رویکرد نخست قرار دهیم. مبتنی بر نظریه‌های رویکرد اول، که بر محور داوری اخلاقی جنگ قرار گرفته‌اند، اول، جنگ می‌تواند از لحاظ اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرد؛ دوم، بعضی از جنگ‌ها می‌توانند با برآورده ساختن شروطی در مراحل مختلف جنگ، اخلاقی باشند. به‌عبارتی نظریه جنگ عادلانه سلسله‌ای از اصول و قواعد را عرضه می‌کند که هدف از آن‌ها، حفظ چهارچوب اخلاقی قابل قبولی برای جنگ است (نک. Lazer).

۱۳. در یک ارزیابی کلی نظریه‌های جنگ عادلانه معطوف به تحقق شرایط و لازمه‌های جنگ عادلانه و اخلاقی مباحث خود را در سه حوزه پیش از جنگ (jus ad bellum)؛ در حین جنگ (jus in bello)؛ و پس از جنگ (jus post bellum) مطرح می‌کنند. برای آشنایی بیشتر با این حوزه‌ها و نظریه‌های مختلف مربوط به آن‌ها نک.

Allhoff, Fritz, Nicholas G. Evans, Adam Henschke (Eds.), *Routledge handbook of ethics and war: just war theory in the 21st century*, New York: Routledge, 2013.

مقولاتی چون هدف و قصد از جنگاوری می‌شود.^{۱۴}

مقاله حاضر با عطف نظر به بنیان‌های فلسفه سیاسی فارابی و معطوف به آثار نوشتاری وی، صورت‌بندی منقح، منسجم و فراگیر از «نظریه جنگ عادلانه فارابی» را ارائه می‌دهد. این پژوهش می‌کوشد با فرض روایی کاربست روش‌شناسی «خوانش متن‌گرایانه»،^{۱۵} تقریری موجه از نظریه جنگ عادلانه فارابی صورت‌بندی کند. افزون آن‌که با اتخاذ رهیافت «درون‌گرا»^{۱۶} در «تاریخ اندیشه‌ها» سعی می‌کند تفکرات فارابی در باب جنگ را در نسبتش با سایر تفکرات وی و بدون ارجاع به مقولات غیرتفکری تبیین کند.^{۱۷} در همین راستا این پژوهش با استفاده از روش تفسیر اثر به اثر و متن به متن ابهام‌ها و ناسازگاری‌های منطقی نظری پس‌پشت نظریه فارابی را برطرف و سازگارترین خوانش از آرای جنگ‌شناسانه وی را بیان می‌کند.^{۱۸}

۱۴. فارابی در تحصیل السعادة به نوعی از تعبیر «جنگ فاضله» برای توصیف نظریه جنگ مطلوب خود استفاده کرده‌است. و در فصول متزعة برای اشاره به جنگ‌های نامطلوب از مفهوم جائزانه استفاده کرده‌است. اگر بخواهیم از منطق مفهومی فارابی در تحصیل استفاده کنیم باید تعبیر «نظریه جنگ فاضله» را به کار ببریم؛ و اگر بخواهیم از فصول پیروی کنیم باید از تعبیر «نظریه جنگ عادلانه» در توصیف نظریه جنگ مطلوب وی مدد بگیریم. نگارنده به-خاطر سنت فراگیر نظریه جنگ عادلانه در میان متفکران جنگ، و تدارک بستر مفهومی جهت پژوهش‌های مقایسه-ای، ترجیح داد از عبارت «نظریه جنگ عادلانه» در اشاره به نظریه مطلوب فارابی حول جنگ استفاده کند.

15. Textual Reading

16. Internalist

۱۷. نک. Gordon & James

۱۸. فارابی پژوهان به طور کلی در پرداخت به مباحث پیرامون جنگ، بیش‌تر مسئله جهاد را مورد توجه قرار داده‌اند. از این رو سابقه پژوهشی در این مبحث را می‌توانید در مقاله «سنجه فلسفی جهاد: فارابی» بیابید. این داوری البته تنها درباره پژوهش‌های غیرفارسی صادق است. چرا که سابقه پژوهشی درباره جنگ و شبکه مفاهیم اطراف آن در زبان فارسی بسیار نحیف و ناچیز است. با این حال برای آشنایی با این سابقه نگاه کنید به مقاله «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر». مشخصات هر دو مقاله در قسمت کتابشناسی آمده‌است.

۲. گونه‌های جنگ

فارابی به‌طور پراکنده در آثار خود به‌طورورزی درباب جنگ پرداخته‌است. از این رو آرای جنگ‌شناسانه وی معطوف به یک اثر و در یک دوره فکری شکل نگرفته‌است. این عامل باعث شده‌است ارائه تقریری از دیدگاه‌های وی جهت تدارک یک نظریه منسجم و مبتنی بر یک منطق گفتاری _فلسفه سیاسی_ کاری دشوار باشد. با این حال فارابی در فصول منتزعه در بحث از گونه‌های جنگ مرتبط‌ترین و مهم‌ترین اندیشه‌های خود درباب جنگ را بیان می‌کند. وی در فصل ۶۷ این رساله به برشمردن گونه‌های جنگ مطرح در مدینه‌ها و علل پدید آمدن آن‌ها می‌پردازد. به‌نظر می‌آید تقسیم‌بندی فارابی نه برآمده از یک تحلیل نظری درباب امکان‌های ظهور گونه‌های جنگ، بلکه ناشی از یک تحلیل استقرایی و با نگاه به گونه‌های جنگی ظهور یافته در تاریخ جنگاوری زمانه‌ی خود او بوده‌است. جنگ‌های خارجی و داخلی که ممزوجی از دفاع و هجوم و معطوف به غایات خیر و شر هستند.^{۱۹} اما اقسام جنگاوری نزد فارابی عبارت‌اند از:^{۲۰}

۱. جنگ برای دفاع در مقابل دشمن خارجی که به مدینه تجاوز کرده‌است؛
۲. جنگ برای بدست آوردن خیری که اهالی مدینه شایستگی آن را دارند، اما آن را در اختیار ندارند؛
۳. جنگی که توسط آن خیر و منفعت قومی به آن تحمیل می‌شود. در شرایطی که آن قوم خیر و منفعت خود را نمی‌شناسد و از فردی که آگاه و داعی زبانی به آن است پیروی نمی‌کند؛
۴. جنگ برای به تمکین درآوردن کسانی که در عالم بهترین و شایسته‌ترین جایگاه

۱۹. با این‌که فارابی توجهی ویژه به صورت‌بندی گونه‌های جنگ دارد، در آثار خود تلاشی برای ارائه تعریفی از جنگ نمی‌کند. با توجه به گونه‌های زیر و در تعریفی پیش‌دستانه، شاید بتوان گفت که منظور فارابی از جنگ، مطلق ستیز و نزاع مسلحانه و سازمان‌یافته میان دو گروه، قوم یا قلمرو است که برای رسیدن به هدفی خاص به‌راه انداخته می‌شود.

۲۰. فارابی، فصول منتزعه، ۷۷-۷۸.

برای آن‌ها بندگی و خدمتگزاری است. با این حال آن‌ها از خدمت و بندگی سرباز می‌زنند؛
۵. جنگ با قومی که نزد اهل مدینه برای آن‌ها حقی نیست، (اما آن‌ها خواهان آن
حق هستند)، و اهل مدینه آن‌ها را باز می‌دارند؛

۶. جنگ رئیس با قومی برای به ذلت کشاندن و به انقیاد درآوردن آن تا تنها فرمان وی
برد و از وی اطاعت کند؛ و جز کرامت و فرمانبرداری از وی چیزی در میان نباشد. این رئیس
امور را به گونه‌ای که می‌پسندد، می‌گرداند و کارها را براساس خواهش‌های خود سامان می‌-
دهد [هر چه بادا باد]؛

۷. جنگی که تنها برای غلبه بر قومی و چیرگی بر آن‌ها به راه انداخته می‌شود؛
۸. جنگ رئیس با قومی که فقط برای فرونشاندن خشم، ارضای هوای نفس و کسب
لذت پیروزی باشد؛

۹. جنگ رئیس مدینه با کسانی که به خاطر اشتباه و گناهی باعث خشمگین شدن
رئیس شده‌اند. اما کیفر جرم آن‌ها کمتر از قتل و جنگ است، (با این حال رئیس دست به
کشتار آن‌ها می‌زند)؛^{۲۱}

در نگاه نخست به نظر می‌آید معیارهای عادلانه بودن یا جائزانه بودن جنگ نزد فارابی،
در مفاهیم کلیدی چون خیر و عدالت تجسم می‌یابد. به طور کلی جنگی عادلانه است که
در راستای کسب خیر برای اهالی مدینه، و تحقق عدالت همگانی باشد. در مقابل، جنگی
که باعث از میان رفتن خیرات در مدینه و ظهور افعال ناعادلانه شود، جائزانه است.^{۲۲} پس

۲۱. آوردن ترجمه گونه‌های جنگ و اشاره صریح به تعداد آن‌ها به خاطر کژی‌هایی که در ترجمه‌ها صورت گرفته و
ابهام در دسته‌بندی‌های آن‌ها، ضروری بود.

۲۲. فارابی در تلخیص نوامیس افلاطون جنگ‌ها را در دوگانه ضروری و شهوانی قرار می‌دهد. از نظر وی جنگ‌ها بنا
بر ضرورتی رخ می‌دهند، یا مبتنی بر شهوت و خودخواهی جنگاوران به‌پا می‌شوند (فارابی، تلخیص نوامیس
افلاطون، ۴۰). به نظر می‌رسد می‌توان دوگانه جنگ‌های عادلانه و جائزانه را منطبق با دوگانه ضروری و شهوانی قرار
داد. به این معنا که جنگ‌های عادلانه از ضرورتی حیاتی، و جنگ‌های جائزانه از شهوت و لذت جنگ‌طلبان ناشی
می‌شوند.

می توان به این نتیجه رسید که برپا دارندگان جنگ های عادلانه باید اهالی مدینه های فاضله _مدینه هایی از جنس خیر و عدالت_ باشند، و در مقابل، جنگ های جائرانه مرتکبانی در میان مدینه های نافاضله پیدا کنند.

اما علاوه بر تقسیم بندی گونه های جنگی فارابی به عادلانه و جائرانه، می توان آن ها را بر مبنای دفاعی و هجومی (آغازگرانه) نیز تقسیم کرد. از این رو می توان چهار نوع جنگاوری عادلانه-دفاعی؛ عادلانه-هجومی؛ جائرانه-هجومی؛ و جائرانه-دفاعی را در متون فارابی صورت بندی کرد. بر این مبنا جنگ های نه گانه فارابی را می توان به شکل زیر دسته بندی کرد؛

۱. جنگ عادلانه- دفاعی: گونه های اول و پنجم؛
۲. جنگ عادلانه-هجومی: گونه های دوم، سوم و چهارم؛
۳. جنگ جائرانه-هجومی: گونه های ششم تا نهم؛
۴. جنگ جائرانه-دفاعی: - مصداقی ندارد.

جنگ های اول و پنجم به طور صریح اشاره به جنگ های دفاعی دارند. چرا که اهالی مدینه آغازگر آن ها نیستند. اهالی مدینه در گونه نخست مورد هجوم دشمنی خارجی قرار گرفته اند، و مجبور به دفاع از خویش شده اند. هجومی ستیزگرانه و ظالمانه که اهل مدینه را برای حفظ خیرات مدینه و تحقق عدالت _در قالب مجازات دشمن_ به پا می دارد. فارابی معتقد است کیفر مجرمان باید به گونه ای باشد که از تکرار هجوم جلوگیری شود، و حتی طمع دست درازی به منافع و خیرات مدینه در سر احدی بروز نیابد. در گونه ی پنجم اهالی مدینه در برابر خواسته ای نابه جا و ناحق قرار گرفته اند و سعی می کنند تا در قالب دفاع از خویش در برابر دشمن ایستادگی کنند. در این جا نیز جنگ باید تضمینی برای حفظ خیرات و پاسداشت عدالت باشد. تا جایی که فارابی جواز نابودی کامل و یکباره مهاجمان را صادر می کند، چرا که اصل وجود آن ها نیز به ضرر اهالی مدینه است.

درباره گونه های دوم، سوم و چهارم در بخش دوم مقاله به تفصیل صحبت خواهم کرد، برای همین از ذکر آن ها در این جا خودداری می کنم. فارابی تمام جنگ های جائرانه را

هجومی برمی شمارد. با این حال شاید نتوان به این نتیجه رسید که تمام جنگ‌های دفاعی از نظر فارابی عادلانه است. آیا قومی که در برابر جنگ‌های هجومی اهالی مدینه فاضله از خود دفاع می‌کند، دست به جنگی عادلانه زده است؟ شاید بتوان به این پرسش از زاویه‌ای دیگر پاسخ داد. مدینه‌هایی که هدف جنگاوری مدینه‌های فاضله فارابی قرار می‌گیرند، یقیناً نافاضل هستند. مدینه‌های نافاضل از آن‌جا که خیر و عدل را نمی‌شناسند و یا در مقام تحقیق بخشی به آن‌ها ناکامیاب هستند،^{۲۳} نمی‌توانند درگیر جنگی عادلانه و فاضلانه بشوند. از این رو اگر حتی وارد جنگی دفاعی بشوند، آن دفاع نمی‌تواند عادلانه باشد. در مقابل جنگ‌های عادلانه، مؤلفه‌های جنگ جائزانه را می‌توان در زوال خیر و بی‌عدالتی خلاصه کرد. در این نوع جنگاوری آن‌چه در مرتبه نخست اهمیت قرار می‌گیرد منفعت و خواهش‌های نفسانی رئیس مدینه جنگ طلب است. به عبارتی خیر اهالی مدینه، قربانی امیال و هوس‌های رئیس مدینه نافاضل می‌شود. بر همین سیاق، عدالت نیز در این جنگ غایب است، نه عدالت مبتنی بر رعایت شایستگی‌ها و نه عدالت مبتنی بر تناسب کیفر و جرم.

۳. ماهیت انسان و جنگ

فلسفه فارابی به مثابه نظامی منسجم از مفاهیم و گزاره‌ها است که تمام شاخه‌های تفکر فلسفی در آن همانند تکه‌هایی از یک پازل در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.^{۲۴} از این رو برای تبیینی درخور از هر یک از ساحات فلسفی وی از جمله هستی، معرفت و اخلاق باید نگاهی جامع به کل نظام فلسفی وی تدارک بشود. مفاهیم اساسی در فلسفه وی نیز از این

۲۳. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۲۷-۱۳۲؛ السیاسة المدنیة، ۹۹، ۱۱۹-۱۲۰.

۲۴. منظور از فرض «انسجام نظام فلسفی فارابی» نقش تبیینی و تفسیری هر یک از ساحات فلسفی وی نسبت به یکدیگر است. این فرض در این پژوهش کمک می‌کند تا از ظرفیت‌های تبیینی هر یک از بخش‌های نظام فلسفی فارابی برای حل چالش‌ها و گره‌های نظری و عملی تفکرات وی یاری بگیریم. البته که اثبات روایی این ادعا نیازمند پژوهشی گسترده و عمیق در تمام حوزه‌های فلسفی تفکرات فارابی است.

بیان مستثنی نیستند. «انسان» از جمله مفاهیم بنیادین در فلسفه فارابی است، به طوری که کل نظام فلسفی وی برای به سعادت رساندن این موجود پایه‌ریزی شده است. موجودی واجد حیثیت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خاص که از رهگذر آن‌ها اخلاق و سیاست متناسب برای نیل به سعادت قصوی ظهور می‌یابد. بنابراین برای بحثی هرچند کوتاه درباره ماهیت انسان چاره‌ای جز پرداختن حد اقلی به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق-شناسی انسان فارابی باقی نمی‌ماند. در ادامه سعی خواهد شد تا در قالب سه قسمت به هر یک از این وجوه اشاره و در آخر به بیان نسبت انسان و جنگ پرداخته شود.

هستی‌شناسی. تصور فارابی از عالم موجودات به مثابه نظامی سلسله مراتبی است که کامل‌ترین تا ناقص‌ترین موجود را در بر می‌گیرد.^{۲۵} طیفی از موجودات که از «سبب/صادر اول» به عنوان علت و موجب سایر موجودات شروع می‌شود، و تا اسطقتسات (عناصر چهارگانه) به مثابه نازل‌ترین مرتبه موجود ادامه می‌یابد.^{۲۶} این نظام مراتبی را می‌توان تحت دو مفهوم کلی مجرد _سبب/صادر اول، اسباب/ صادرثانی تا عقل فعال_ و جسمانی _نفس، صورت و ماده_ قرار داد.^{۲۷} فارابی موجودات جسمانی را در یک طیف و از کامل به ناقص این‌طور ذکر می‌کند، اجسام آسمانی، حیوان ناطق (انسان)، حیوان غیر ناطق، نبات (گیاهان)، جسم معدنی و اسطقتسات (عناصر چهارگانه). پس انسان در نظام سلسله مراتبی موجودات عالم در دسته اجسام، و در رتبه‌ای بعد از اجسام آسمانی از حیث منزلت قرار می‌گیرد. با این توضیح که این موجود می‌تواند در سیر تکاملی خود به مرتبه جدا شدن از

۲۵. در یک ارزیابی کلی فارابی موجودات را بر مبنای معیارهایی چون وحدت، عدم حد، عدم ضد، علت بودن، عدم نیاز به جسم و غیره به کامل و ناقص تقسیم می‌کند. به تعبیری هرچه موجود به سمت به دست آوردن کامل‌تر ویژگی‌های فوق پیش برود، به کمال نزدیک‌تر می‌شود. نک. فارابی، *السیاسة المدنیة*، ۲۱-۴۵.

۲۶. برای آشنایی با این نظام سلسله مراتبی و کیفیات هر کدام از آن‌ها (نک. فارابی، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ۲۵-۷۳).

۲۷. نک. همو، *السیاسة المدنیة*، ۲۱.

وجه جسمانی خود و رسیدن به مرتبه عقل فعال و تجربه شأنی از تجرد پیش برود.^{۲۸} نظام مراتبی که می‌توان آن را «هستی‌شناسی سعادت» فارابی نامید.^{۲۹}

تمام موجودات جسمانی واجد ماده و صورت هستند، اما فقط اجسام آسمانی، حیوان ناطق و غیرناطق است که دارای نفس هستند.^{۳۰} آنچه نفس انسانی را از نفس حیوانی متمایز می‌سازد دو قوه‌ی متخیله _ شکل کمال یافته آن _ و ناطقه است.^{۳۱} دو قوه‌ای که در نفس انسان عهده‌دار سیر به سعادت هستند.^{۳۲} به عبارتی تکامل این دو قوه سعادت غایی انسانی و رسیدن به مرتبه وجودی عقل فعال را در پی دارد.^{۳۳} به‌طور کلی تکامل قوه متخیله در حکایت‌گری از معقولات عالیه و تکامل قوه ناطقه در تصور و تصدیق معقولات و برهان عقلی _ ناطقه نظری _ و فهم باید و نبایدها و کاربست آن‌ها در مقام عمل _ ناطقه عملی _ می‌باشد.^{۳۴} بنابراین فارابی همان‌طور که برای عالم موجودات طیفی از مراتب قائل می‌شود، میان انسان‌ها نیز با توجه به مرحله‌ی کمالی نفوس آن‌ها، نظامی از رتبه‌بندی‌ها سامان می‌-

۲۸. همو، ۲۷.

۲۹. فارابی در فصول اشاره به مفهوم‌بندی دیگری از عالم موجودات می‌کند که به‌طور کامل می‌توان آن را در کنار دیگر دسته‌بندی‌ها قرار داد. از نظر وی عالم موجود را می‌توان در سه‌گانه موجودات روحانی، آسمانی و طبیعی قرار داد (فارابی، فصول متزعة، ۸۱). منظور از موجودات روحانی همان مجردات است و می‌توان موجودات آسمانی و طبیعی را هم‌عرض اجسام قرار داد. در این میان انسان را باید جزو موجودات طبیعی قرار داد.

۳۰. نفس اجسام آسمانی به کلی با نفوس حیوانی متفاوت است اما در داشتن قوه ناطقه با نفس انسان مشترک است. فارابی درباره جزئیات کیفیت نفس اجسام آسمانی سخنی به‌میان نمی‌آورد و در کلیات متوقف می‌شود (نک. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۵۹).

۳۱. برای تعریف قوه متخیله و ناطقه (نک. فارابی، السياسة المدنیة، ۲۳-۲۵؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۲-۸۴). در ادامه باز به این مفاهیم برخوادم گشت.

۳۲. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۲؛ السياسة المدنیة، ۲۴.

۳۳. همو، تحصیل السعادة، ۱۴۱-۱۴۲.

۳۴. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۴۸ و ۱۳۵.

دهد.^{۳۵} با این حال نباید فراموش کرد که تمام امکان‌های نیل به کمال انسان وابسته به این دو قوه نیست. بلکه بخشی از آن‌ها منوط به ظرفیت‌های وجودی است که توسط اجسام آسمانی در میان انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده است.^{۳۶} به عبارتی هر انسانی لیاقت و شایستگی لازم برای رسیدن به سعادت قصوی و یا همان درک وجود عقل فعال را ندارد، چرا که سرشت و طبیعت آن‌ها با ظرفیت‌های متفاوت عجین شده است. با وجود این عمده انسان‌ها _تقریباً_ ظرفیت فطری لازم برای درک میزانی از سعادت را دارا هستند و در این امر با یکدیگر مشترک هستند، و می‌توان گفت تفاوت و تفاضل در مراتب بعدی سعادت نمایان می‌شود.^{۳۷}

معرفت‌شناسی. نزد فارابی معرفت شرط ضروری سعادت است.^{۳۸} معرفتی که در آن احتمال خطا نرود و آدمی نسبت به آن به مرحله‌ی یقین برسد.^{۳۹} در یک ارزیابی کلی فارابی معرفت را به معنای حصول درک صحیح و صادق مطابق با واقع می‌داند، و معترف به امکان حصول آن در قالب گزاره‌های برهانی و فیوضات و حیانی است.^{۴۰} به عبارتی به نظر می‌آید فارابی این معرفت یقینی را متکی به قوه ناطقه و قوه متخیله و در قالب فلسفه و وحی صورت‌بندی می‌کند. انسان باید برای درک مفهومی به یک فیلسوف کامل، یا برای کسب فیض بی‌واسطه از عقل فعال _درک غیرمفهومی_ به یک پیامبر حقیقی تبدیل شود.^{۴۱} به

۳۵. این نظام سلسله مراتبی میان موجودات را فارابی در خود نفوس انسانی و در میان قوه‌های غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه نیز ترسیم می‌کند. به طوری که قوه ناطقه رئیس قوا و سایر قوه‌ها در خدمت وی می‌باشند (نک. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۴).

۳۶. فارابی، السياسة المدنية، ۵۴.

۳۷. همو، ۸۶ و ۹۴.

۳۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۱۹؛ هم‌چنین نک. همو، السياسة المدنية، ۸۰.

۳۹. همو، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱.

۴۰. همو، ۲۹.

۴۱. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، ۶۵-۶۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۳-۱۰۴.

میزانی که آدمی به این مرتبت نزدیک شود می‌تواند امید رسیدن به مراتب بالاتر کمال و سعادت را در خود زنده نگه دارد.^{۴۲} بنابراین اگرچه نه تمام انسان‌ها _نظر به تفاوت در سرشت و طبیعت انسان‌ها_ پاره‌ای از آدمیان این فرصت را دارند تا با بهره‌مندی از ظرفیت‌های وجود خود و کاربست ابزارهای لازم، قوه ناطقه و متخیله خود را کمال بخشیده^{۴۳} و آن‌ها را شایسته رسیدن به مرتبه وجودی انسان کامل که همان هم‌نشینی با عقل فعال است، بگردانند.

اخلاق‌شناسی. فارابی انسان را حیوانی ناطق معرفی می‌کند. به این معنا که گوهر آدمی را قوه ناطقه نفس وی تشکیل می‌دهد. انسان با عقل است که انسان می‌شود.^{۴۴} فارابی شأنی از بروز و تکامل این نفس ناطقه _ناطقه عملی_ را منوط و وابسته به نیروی اختیار _اراده عقلانی_ معرفی می‌کند.^{۴۵} از نظر وی فعلی خیر و جمیل است که ۱. از روی اختیار و نه اجبار سرزنند؛ ۲. به صورت مداوم صورت گیرد؛ ۳. نسبت به تمامی موارد اعمال شود؛

۴۲. فارابی خود اشاره می‌کند که شأن تمام دانش‌ها رسیدن به یقین نیست، چرا که علوم از روش‌شناسی‌های گوناگون استفاده می‌کنند و هر روش‌شناسی اقتضا و ظرفیت‌های معرفت‌شناسانه خود را دارد (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۲۰). برای نمونه فارابی در احصا شأن الهیات را رسیدن به گزاره‌های یقینی معرفی می‌کند (همو، إحصاء العلوم، ۷۷)، و در التعلیقات معتقد است که در علوم طبیعی ما نمی‌توانیم به کُنه اشیا پی ببریم و در آن از یقین حقیقی خبری نیست (همو، التعلیقات، ۳۷۴).

۴۳. منطق یکی از ابزارهای لازم جهت تکامل قوه ناطقه نظری است (فارابی، إحصاء العلوم، ۱۵؛ التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱). اما تا جایی که نگارنده بررسی کرده‌است فارابی ابزاری را جهت تربیت و پرورش قوه متخیله برای دریافت وحی بیان نمی‌کند. گویی که تا حد زیادی وحی را ثمره گونه‌ای موهبت الهی نسبت به آدمیان لایق در نظر می‌گیرد.

۴۴. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۶۸-۶۹؛ السياسة المدنية، ۲۷.

۴۵. فارابی نفوس حیوانی را واجد نیروی اراده توصیف می‌کند. نیروی اراده‌ای که برآمده از فعل قوه نزوعیه است. این اراده می‌تواند ناشی از قوه حاسه، قوه متخیله و قوه ناطقه باشد. وفق رأی فارابی اختیار گونه سوم اراده _ناشی از قوه ناطقه_ و مختص انسان است (فارابی، السياسة المدنية، ۷۸؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۰). از این رو این تنها انسان است که می‌تواند دست به فعلی اخلاقی بزند.

و در نهایت ۴. فاعل آن نسبت به جنبه خیریت عمل خود آگاه باشد، به عبارتی آن را از روی تقلید و کورکورانه انجام نداده باشد. در همین راستا فارابی طبع و فطرت انسانی را نه خیر و نه شر ارزیابی می‌کند. اگر اختیار و آگاهی به جنبه خیریت عمل، شرط ضروری عمل خیر و شر است،^{۴۶} فطرت آدمی در پیدایش خود به خاطر عدم ارضا دو شرط فوق نمی‌تواند خیر و یا شر باشد. از این رو است که اخلاق و فضیلت امری اکتسابی است،^{۴۷} و در نتیجه، سعادت نیز امری اکتسابی می‌شود.^{۴۸} انسان می‌تواند اخلاق و ملکات گوناگونی را در خود ایجاد کند و از ملکه‌ای خیر به ملکه‌ای شر، و از خلقی زشت به خلقی زیبا حرکت کند.^{۴۹} فارابی معیار فعل اخلاقی را اعتدال و توسط در عمل قرار می‌دهد. عمل خیر مصداقی از عمل وسطی است، و عمل شر در دو سوی افراط و تفریط قرار می‌گیرد.^{۵۰} توسط اخلاقی، مطلق (بنفسه) یا نسبی (اضافی) است. مصداق توسط مطلق فارغ از شرایط زمانی و مکانی به طور همیشگی خیر است، اما در تعیین توسط نسبی معیارهایی چون فاعل فعل، متعلق فعل، زمانه و زمینه صدور فعل و غیره به میان می‌آید. از این رو وفق رأی فارابی تنها پاره‌ای از افعال مصداق همیشگی خیر و شر اخلاقی قرار می‌گیرند، و پاره‌ای دیگر در شرایط مختلف داوری‌های متفاوتی را ایجاب می‌کنند.^{۵۱}

فارابی در پاره‌ای از آثارش از دوگانه خیر و شر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی

۴۶. فارابی، فصول منتزعة، ۳۱، ۸۲.

۴۷. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۱-۴۶.

۴۸. البته همان‌طور که اشاره شد طبع و سرشت آدمی در نیل به سعادت و درجه آن نقش به‌سزایی دارد. با این حال باید توجه داشت مادامی که نیروی اختیار در کنار ظرفیت‌های طبیعی قرار نگیرد، کمال و سعادت میسر نیست. به عبارتی اختیار موجد ظرفیت‌های طبیعی نیست، اما آن را کامل و محقق می‌سازد (همو، تحصیل السعادة، ۱۶۳-۱۶۴).

۴۹. همو، الجمع بین رأی الحکیمین، ۹۵-۹۷.

۵۰. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۸.

۵۱. همو، فصول منتزعة، ۳۷-۳۸؛ التنبیه علی سبیل السعادة، ۵۵.

علاوه بر ساحت اخلاق، باید برای آن‌ها شأنی در هستی‌شناسی نیز قائل شد. خیرات و شرور تماماً برآمده از اراده آدمی نیستند، بلکه بخشی از آن‌ها به‌طور طبیعی و جدای از خواست انسان در عالم وجود دارند. در همین راستا بعضی از تعابیر فارابی از خیر و شر می‌تواند ما را در استنباط دو شأن اخلاق‌شناسانه و هستی‌شناسانه برای این مفاهیم موجه سازد؛ چرا که مبتنی بر آن‌ها خیر، هر آن چیزی است که باعث سعادت، و شر هر آن چیزی است که مانع سعادت می‌شود.^{۵۲} خیرات و شرور اخلاقی زاینده اراده آدمیان، و خیرات و شرور طبیعی (هستی‌شناسانه) نتیجه خلقت اجسام آسمانی است.^{۵۳}

جنگ عادلانه و ضروری نزد فارابی چه در شکل هجومی و چه در شکل دفاعی آن، ابزاری برای رسیدن به سعادت است و بر همین سیاق، جنگ جائزانه و شهوانی مانعی برای کسب سعادت. بنابراین جنگ به‌خودی‌خود نه جزو امور شرور و نه جزو امور خیر اخلاقی است. آن‌چه مهم است غایت و هدف از این جنگاوری است.^{۵۴} با در نظرگیری طبیعت خنثای انسان نسبت به خیر و شر، می‌توان گفت انسان نه به جنگ تمایل دارد و نه از آن بیزار

۵۲. فارابی، فصول منتزعة، ۴۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۱.

۵۳. فارابی در فصول خیرات و شرور را منحصر به گونه‌ی ارادی آن‌ها می‌سازد، و حکم به عدم وجود شر در عالم موجودات - جدای از اراده انسان - می‌دهد. چرا که معتقد است وجود طبیعی و مستقل از اراده آدمی، مساوق خیر و عین عدل و استیصال است (فارابی، فصول منتزعة، ۸۰-۸۱). فارابی این ادعا را در جاهای دیگر از جمله در رساله التعليقات تکرار می‌کند (همو، التعليقات، ۳۸۵)؛ اما به دفعات و در جاهای دیگر آن را نقض کرده است، و از شرور طبیعی سخن به میان می‌آورد (برای نمونه نک. همو، السیاسة المدنیة، ۷۹؛ تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۱؛ برای بحثی بیش‌تر نک. امامی کوپایی و دیگران، ۵۰-۵۵).

۵۴. فارابی در تحصیل خود را غایت‌محور معرفی می‌کند، و عملی را خیر یا شر می‌داند که فارغ از وسیله، در جهت تحقق یا ممانعت از سعادت انجام گیرد (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۵۰). با این حال وی در فقره‌ای از تلخیص به شأن و اهمیت ابزار در داوری نهایی عمل اشاره می‌کند (همو، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۴۴). به هر حال به‌نظر می‌رسد فارابی را همانند فضای حاکم بر فلسفه سیاسی کلاسیک باید یک غایت‌انگار در نظر گرفت. به‌علاوه آن‌که در مقام مقایسه رساله تحصیل و تلخیص باید رساله نخست را در خوانش خود از فارابی در درجه نخست، و رساله‌ای که فارابی به‌اذعان خود در مقام تفسیر و رفع پیچیدگی‌های قوانین افلاطون بوده است در درجه بعد قرار دهیم.

است. با این حال زمانی که جنگی برپا می‌شود می‌تواند هم‌چون هر فعل ارادی انسان مورد داوری اخلاقی قرار گیرد، و زمانی وصف جنگ عادلانه/فاضله به خود می‌گیرد که واجد سه شرط زیر باشد،

۱. از روی اختیار انجام گیرد (شرط اخلاقی)؛

۲. فاعل آن به وجاهت عقلانی عمل خود آگاه و نسبت به درستی آن یقین داشته باشد (شرط معرفتی)؛

۳. معطوف به تحقق سعادت حقیقی _ رسیدن به مرتبه عقل فعال _ باشد (شرط وجودی).^{۵۵}

با تأمین سه شرط فوق می‌توان ادعا کرد که چنین جنگی عادلانه و فاضله است. کما این‌که با نقض شرط نخست، جنگ مورد نظر از دایره داوری اخلاقی خارج می‌گردد، و فاضله محسوب نمی‌شود. با نقض شرط دوم تبدیل به جنگی جاهلانه می‌شود که نمی‌تواند خیر باشد. و با نقض شرط سوم تبدیل به جنگی جائزانه و کور می‌شود. اما پیش از وارد شدن به بررسی و تبیین گونه‌های اصلی جنگاوری هجومی، و برای پیدا کردن درکی کامل‌تر از وصف عدل در جنگ عادلانه فارابی، لازم است تا نیم‌نگاهی هم به مفهوم عدالت در فلسفه وی بیاندازیم.

۴. عدل و جنگ

وفق رأی فارابی برای عدل دو معنای عام و خاص می‌توان در نظر گرفت. مُراد از معنای عام کاربست فعلی به شیوه فضیلت‌مندانه در تعامل با دیگران است. زمانی یک حکومت یا یک فرد در مدینه واجد ویژگی عدل می‌شود که در نسبت با شهروندان و سایر افراد به‌طور

۵۵. فارابی سعادت را واجد دو جزء می‌داند، نخست، دارا بودن قدرت ذهنی جهت تشخیص امور صحیح و خطا (معرفت‌شناسانه)؛ و دوم، خُلق جمیل و عمل براساس باورهای جمیل و خیر (اخلاق‌شناسانه) (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۱-۴۲).

فضیلت‌مندانه رفتار کند.^{۵۶} به طوری که عمل و تعامل وی باعث ترویج فضایل خُلقی و عملی در سطح مدینه شود. اما ترویج این فضیلت باید به گونه‌ای باشد که خیرات برآمده از آن، مبتنی بر شایستگی و لیاقت افراد در مدینه توزیع شود. در این جا است که فارابی وارد معنای خاص از عدل می‌شود. براساس این معنا از عدل، باید خیرات مشترک را بین جمیع اهالی مدینه توزیع کرد (عدالت توزیعی). این توزیع معطوف به خیراتی چون سلامت، اموال، کرامت، مرتبت و غیره، و براساس استیصال و شایستگی است که افراد در مدینه واجد آن هستند. چرا که اهالی مدینه با یکدیگر متفاوت هستند - به طور طبیعی و ارادی - و شایستگی‌های آن‌ها در دریافت خیرات با یکدیگر مساوی نیست،^{۵۷} و هنگام بروز تزاخم در توزیع خیرات، کسانی که دارای مرتبه بالاتری در مدینه هستند از نفع بالاتری برخوردار می‌شوند؛ و بنابراین تأمین خیر آن‌ها در اولویت قرار می‌گیرد.^{۵۸} فارابی معتقد است اعطای خیر بیش از شایستگی به افراد، مساوی ظلم به مدینه است، و اعطا کمتر از حد لیاقت ظلم به فرد و مدینه را در پی دارد. اما برای پاسداشت عدالت در مدینه باید سازوکاری نیز در جهت حفظ این خیرات نزد صاحبان برحق آن تدارک شود (عدالت تأمینی). فرد باید نسبت به حفظ خیرات نزد خود احساس امنیت بکند.^{۵۹} از این رو است که فارابی خارج شدن خیری از دست صاحب آن بدون رضایت وی را مصداق ظلم و جور معرفی می‌کند، و معتقد است که باید برای جبران نقصان خیر، عین و یا معادل آن - در صورتی که مُضر به حال اهالی مدینه نباشد - به فرد بازگردانده شود. اما وجه دیگری نیز می‌توان برای معنای خاص از عدل در نظر گرفت و آن رعایت تناسب جرم و مجازات در مقام دادرسی اعمال است (عدالت

۵۶. نک. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۱۹؛ ۱۴۱-۱۵۹.

۵۷. همو، فصول منتزعة، ۷۱-۷۴.

۵۸. همو، ۴۳؛ هم‌چنین نک. تلخیص نوامیس أفلاطون، ۶۹.

۵۹. فارابی در تلخیص اشاره می‌کند که توانگری و واجد خیرات بودن بدون امنیت وافی به سعادت نیست (همو، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹).

کیفری).^{۶۰} مجازات فرد مجرم باید دقیقاً درخور پلیدی و ستم عمل وی اعمال شود. مجازات فراتر از گناه مجرم، ظلم به فرد و مدینه است، و کیفر فروتر از جنایت ظلم به مدینه را سبب می‌شود.^{۶۱}

می‌توان به تناسب معنای عام و معناهای سه‌گانه خاص عدل از گونه‌های جنگ‌های عادلانه یاد کرد. به این بیان که تمامی جنگ‌های عادلانه هجومی و دفاعی به‌نوعی پاسداشت تعامل فضیلت‌مندانه در جهت کسب خیر برای اهالی مدینه‌های درگیر در جنگ است (جنگ عادلانه عام). گونه‌های دوم، سوم و چهارم از جنگ‌های عادلانه هجومی جهت تحقق عدالت توزیعی به‌راه انداخته می‌شوند. به جنگ‌های عادلانه دفاعی - گونه‌های اول و پنجم - جهت حفظ خیرات و تحقق عدالت تأمینی و در عین حال، اعمال عدالت کیفری جهت عدم تکرار دوباره آن جنایت، مبادرت می‌شود. در مقابل، تمامی گونه‌های جنگی جائزانه مصادیق بی‌عدالتی‌ها مبتنی بر معانی عام و خاص از عدالت است. تمامی جنگ‌های جائزانه مثال‌هایی از جور و ظلم عام است. گونه‌های اول تا سوم از جنگ‌های ناعادلانه، مصادیق بی‌عدالتی توزیعی، و گونه‌ی چهارم مصادیق بی‌عدالتی کیفری می‌باشد.^{۶۲}

عدالت عامه: برآورده شده در تمامی جنگ‌های عادلانه؛
عدالت خاصه توزیعی: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه هجومی؛
عدالت خاصه تأمینی: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه دفاعی؛

۶۰. مفاهیم عدالت توزیعی، تأمینی و کیفری را در همین معنای توضیح داده شده به‌کار برده‌ام و ابدا اشاره‌ای به معانی معاصر آن‌ها در دانش حقوق ندارم.

۶۱. فارابی در تلخیص نیز درباره‌ی روایی این معنای از عدل سخن گفته‌است، و توابع تحقق آن، اعمال مجازات قتل و غیره را نیز نیکو برمی‌شمارد (فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۸۱-۸۲).

۶۲. برای مطالعه صورت‌بندی دیگر از دیدگاه فارابی در باب عدل نک.

عدالت خاصه کیفری: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه دفاعی.^{۶۳}

با نظر به مباحثی که تاکنون مطرح شده است می‌توان به خوبی به توضیحی از جنگ-های عادلانه دفاعی و جنگ‌های جائزانه هجومی نزد فارابی دست یافت. بررسی و تبیین صورت‌های جنگ‌های عادلانه هجومی نیازمند پرداختی بیشتر است، چرا که جنگ‌های عادلانه هجومی اگرچه همگی معطوف به کسب خیر و سعادت هستند، چالش‌های اخلاقی مخصوص به خود را برمی‌انگیزانند. بخش دوم مقاله متکفل این مهم است.

۵. گونه‌های جنگ‌های عادلانه هجومی

۵. ۱. جنگ برای تحصیل خیرات

فارابی گونه دوم از جنگ‌های خود را هجومی عادلانه در جهت کسب خیراتی که مدینه شایسته آن است اما آن را در دست ندارد، ترسیم می‌کند. واضح است خیراتی که از پس جنگاوری به دست می‌آیند نمی‌توانند خیراتی معنوی و اخلاقی باشند، بلکه باید منظور فارابی از خیرات را اموری هم‌چون اموال، ثروت، لذت، کرامت و مرتبت (منزلت اجتماعی)، رفاه مادی، سلامت و غیره دانست. باید توجه داشت نگاه فارابی به امر مالکیت نه برآمده از یک اعتبار عقلایی-اجتماعی، بلکه ناشی از شایستگی‌ای است که فرد و مدینه نسبت به دارا بودن آن مال از خود نشان می‌دهند. از این رو براساس نظریه عدالت فارابی، با زوال آن شایستگی، فرد و مدینه مالکیت خود را از دست می‌دهد.^{۶۴} براساس

۶۳. فارابی در تلخیص به دو گونه از جنگاوری مشروع در جهت ایجاد زمینه‌ای مناسب برای استقرار سنن الهی اشاره می‌کند که می‌توان هر دو را در دسته تحقق عدالت کیفری قرار داد. گونه نخست به پاک‌سازی مدینه از وجود اشرار اشاره دارد. اشراری که اصلاح‌ناپذیر هستند و تمرکزشان تنها بر عنادورزی با رئیس مدینه است. گونه دوم جهت عبرت و پند دیگران به راه انداخته می‌شود، تا بقیه اهالی از روی اختیار و از روی رضایت پذیرای سنن الهی باشند (فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۶۴).

۶۴. به یاد داشته باشیم حفظ خیرات در ذیل عدالت تأمینی، مادامی معتبر است که فرد و مدینه شایستگی‌های لازم را حفظ کرده و آن را از دست نداده باشد.

گونه‌ی دوم جنگ عادلانه هجومی، فارابی به دیگرانی _فرد و مدینه_ که واجد آن شایستگی هستند این اجازه را می‌دهد که حتی با زور آن مال را از تصرف افراد و مدینه‌های ناشایست درآورده و مال خود کنند. آشکار است که تجویز چنین هنجاری در سطح روابط میان افراد و شهرها به چه آشوب تمدن‌سوزی منجر می‌شود. اما باید پرسید که مدینه فاضله نزد فارابی دارای چه خصیصه‌ها و اوصافی است که به خود اجازه می‌دهد که اولاً، شایستگی‌های خود را تشخیص دهد و متناسب با آن خود را لایق خیرات بداند؛ ثانیاً، شایستگی‌های دیگر مدینه‌ها و اقوام را تشخیص دهد، و آن‌ها را لایق آن‌چه در اختیار دارند، بشمارد؛ و ثالثاً، چگونه می‌تواند در چنین وضعیتی مانع هرگونه بی‌عدالتی در سطح روابط میان اهالی و مدینه‌ها بشود، و مدینه فاضله را در دامن روابط تغلب‌آمیز مدینه‌های جاهله نیاندازد؟

در یک ارزیابی کلی فارابی انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که در سرشتش نیاز به تشکیل جماعات نهادینه شده است.^{۶۵} نیاز به تأسیس جماعات و شهرها حکایت از آن دارد که آدمی بدون یاری دیگران و در ذیل یک همکاری جمعی نمی‌تواند به سعادت برسد.^{۶۶} از این‌رو است که فارابی نیل به کامل‌ترین شکل فضیلت و سعادت حقیقی را تنها در قالب مدینه و نظام سیاسی کامل و فاضل ممکن می‌داند.^{۶۷} تشکیل یک مدینه فاضله بدون یک رئیس فاضله ممکن نیست. رئیس و ملکی که از یک سوی واجد علوم نظری در باره حقایق و واقعیات عالم موجودات است (فلسفه نظری)، و از سوی دیگر توانایی ایجاد عقاید درست و ملکات و فضایل اخلاقی را در میان اهالی داشته باشد (فلسفه عملی).^{۶۸} پس رئیس مدینه فاضله اولاً باید به‌خوبی به همه افعالی که سبب ایجاد سلوک و ملکات فاضله در مدینه‌ها و امت‌ها می‌شود، آگاه باشد؛ ثانیاً، در حفظ و نگهداری از آن‌ها واجد قدرت لازم باشد؛ و

۶۵. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۲.

۶۶. همو، تحصیل السعادة، ۱۳۶.

۶۷. همو، الملة و نصوص أخرى، ۵۵؛ فصول منتزعة، ۹۲.

۶۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۸۳.

ثالثاً، طوری از مدینه مراقبت کند که توسط سیرت‌ها و آرای جاهله آلوده نشود و به آفت جهل و ضلالت مبتلا نشود.^{۶۹} اهالی مدینه در ذیل ریاست چنین رئیس فاضله‌ای،^{۷۰} خود واجد عقاید و سلوکی فضیلت‌مندانه می‌شوند، و آن‌ها نیز تبدیل به اهالی فاضل می‌شوند.^{۷۱} امتزاج فضیلتِ رئیس و اهالی، مدینه را فارغ از ساختار و دیگر معیارهای سیاسی تبدیل به مدینه‌ای فاضله می‌سازد.

رئیس مدینه فاضله دارای معرفت کافی جهت شناسایی شایستگی‌های افراد و قرار دادن آن‌ها در جایگاه مناسب است، و از طریق قدرت حکمرانی لازم از تصرف مرتبت‌های نابه‌جا توسط افراد نالایق جلوگیری می‌کند. به همین شکل، شایستگی‌های مدینه و اهالی خود را می‌شناسد و از کاستی‌ها و نواقص سایر مدینه‌ها نیز آگاه است. پس در صورت در اختیار داشتن قدرت نظامی‌گری مناسب و دادن احتمال پیروزی در جنگ،^{۷۲} به مدینه‌ای که لایق خیرات در اختیارش نیست، حمله می‌برد. در همین راستا با جلوگیری از ورود آرا و ملکات جاهله به داخل مدینه، و در عین حال، قدرت اصلاح، اخراج، و حذف هرگونه انسانِ بهایم و نوابت_ و باورهای نفاضل می‌تواند مدینه را از درگیری در جنگ‌های جانرانه^{۷۳} که در جهت پاسداشت کسب و حفظ خیرات شایسته نباشد، حفظ کند.^{۷۴}

۶۹. فارابی، الملة و نصوص أخرى، ۵۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۷.

۷۰. فارابی در آثار خود اوصاف گوناگونی را برای رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد که می‌توان همه‌ی آن‌ها را در چهار دسته‌ی، شناخت نظری، شناخت عملی، تعلیم و حفظ فضایل نظری و عملی قرار داد. نک. فارابی، فصول منتزعة، ۱۱۶-۱۱۷؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۲۱-۱۲۵؛ السیاسة المدنیة، ۸۹-۹۰.

۷۱. همو، إحصاء العلوم، ۸۰؛ فصول منتزعة، ۴۶.

۷۲. البته که فارابی به این شرط در شرایط جنگ‌های عادلانه خود اشاره نمی‌کند. با این حال به نظر می‌آید فقدان این شرط می‌تواند در نهایت منجر به از دست دادن خیراتی که مدینه پیش از آغاز جنگ در اختیار داشت، بشود. و این با هدف کسب خیرات لایق در تضاد است.

۷۳. توضیحی از خاستگاه و سازوکار جنگ‌های جانرانه را می‌توانید در این مقاله ببینید: امامی کوپایی، ۱۳-۱۵.

۷۴. فارابی، فصول منتزعة، ۳۵؛ السیاسة المدنیة، ۱۲۱-۱۲۳.

فارابی سعی کرده است تا نظام مؤلفه‌ها و روابط میان اجزای مدینه‌های فاضله، و هم-چنین سازوکار ارزیابی عملکرد فضیلت‌مندان آن را طوری طراحی کند که ضمانت کافی در جهت عدم تبدیل مدینه فاضله به جاهله و در عین حال عدم قلب جنگاوری عادلانه به جائزانه را مهیا سازد. اما این‌که این دیدگاه و سازوکار تا چه حد می‌تواند مقصود فارابی را برآورده سازد، مطلبی دیگر است که در این جا مجالی برای پرداختن به آن نیست.

۵.۲. رسالت جنگاورانه تأدیبی

فارابی در گونه دوم از جنگ‌های عادلانه هجومی خود، گویی به دنبال توصیف مأموریتی است که در آن مدینه‌های فاضله موظف می‌شوند نسبت به امر سعادت و شقاوت دیگر مدینه‌ها و امت‌ها بی تفاوت نباشند. این الزام به توجه، تا جایی پیش می‌رود که می‌توان برای سعادت‌مند کردن آن‌ها و جلوگیری از شقاوتشان حتی دست به شمشیر و کشتار آن‌ها زد. این رسالت و مأموریت اگرچه در فلسفه‌های اخلاق و سیاست جدید امری ناپذیرفتنی و نکوهیده است، می‌توان در فلسفه سیاسی کلاسیک برای آن شواهدی یافت.^{۷۵} در این قسمت سعی خواهم کرد با عطف نظر به رساله التنبیه علی السبیل السعادة و تحصیل

۷۵. ارسطو در کتاب سیاست خود از سه گونه جنگاوری مشروع سخن به میان می‌آورد. به نظر می‌آید گونه دوم از آن‌ها را بتوان واجد اشتراکاتی با مأموریت ستیزگرانه فارابی دانست. «[هدف فن سپاهیگری آن است که] آنان [مردم] را به رهبری توانا کند. ولی آن گونه رهبری که هدفش تأمین صلاح رهنمودگان باشد، نه سیطره بر همگان» (ارسطو، ۳۱۷؛ Aristotle, Book 7, Ch.14:21). آثار افلاطون در این باب دچار ابهام‌های جدی است. به طوری که می‌توان درباره‌ی آن‌ها تشویق به اعمال زور و توسل به فریب و دروغ در تربیت شهروندان را مشاهده کرد (برای نمونه نک. افلاطون، ۹۸۴-۹۸۵ / ۲، ۲۱۰۱ / ۴ و ۲۱۱۲؛ Plato, *The Republic of Plato*, 137-139 & 190-191, 202). و در بخش‌های دیگر نفی اعمال آن‌ها را سراغ گرفت (افلاطون، ۱۰۸۵-۱۰۸۶ / ۲؛ Plato, *The Republic of Plato*, 216). با وجود این افلاطون در قوانین نسبت به نقش تربیتی جنگ ابراز تردید می‌کند «[...] ولی می‌دانیم که جنگ نه وسیله‌ای برای بازی و تفریح است و نه وسیله‌ای قابل توجه برای تربیت. نه امروز چنین است، نه گذشته چنین بوده و نه در آینده می‌تواند چنین باشد» (افلاطون، ۲۱۰۳ / ۴-۲۱۰۴؛ Plato, *The Laws of Plato*, 193).

السعادة فارابی تبیینی درخور در فلسفه سیاسی فارابی برای مشروعیت این نوع از جنگاوری سامان دهم.

فارابی براساس دو سنجهی «فکر صحیح» (جودة الرویه) و «قدرت اقدام» (قوة العزيمة) مردم را به چهار دسته تقسیم می‌کند:^{۷۶}

۱. دارای دو ویژگی فکر صحیح و قدرت اقدام هستند (انسان آزاده/الأحرار)؛
۲. هیچ یک از ویژگی‌های فکر صحیح و قدرت اقدام را ندارند (انسان حیوان-صفت/بهیمی)؛
۳. دارای فکر درست هستند اما قدرت لازم جهت اقدام و عمل را ندارند (انسان عبدگونه/عباد)؛
۴. فکر صحیح ندارد اما واجد قدرت لازم جهت اقدام و عمل می‌باشند. چنین انسان‌هایی اگر مُنقاد صاحبان افکار درست باشند، هم‌چون آزادگان هستند (شارک الأحرار)؛ و در صورتی که به افکار درست تمکین نکنند، در زمره حیوان‌صفتان قرار می‌گیرند (بهیمی).

در میان چهار دسته بالا فارابی تنها دسته نخست (الأحرار) و گونه نخست از دسته چهارم (شارک الأحرار) را سعادتمند می‌داند. فکر درست به‌مثابه ممزوجی از قوای ناطقه نظری و عملی تنها در عده‌ای محدود از آدمیان وجود دارد، که می‌توان آن‌ها را فیلسوفان حقیقی و خواص جامعه نامید. مردم عادی (عوام) با فقدان ظرفیت‌های طبیعی و ارادی لازم جهت تعلق به‌دسته آزادگان، برای نیل به سعادت باید در گونه نخست دسته چهارم قرار گیرند. به‌عبارتی عوام اگرچه دارای خصیصه «فکر درست» نیستند، می‌توانند با قدرت اراده لازم و همراه با پیروی از صاحبان افکار درست طریق سعادت را طی کنند. ازاین‌رو است که فارابی اکثر مردم را در کسب فضیلت و نیل به سعادت نیازمند آموزش می‌داند. شکل کامل

۷۶. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۶۰-۶۱.

آموزگاران در میان فیلسوفان و پادشاهان فاضل مدینه ظاهر می‌شود. در همین راستا است که فارابی یکی از وظایف اصلی پادشاهان را آموزش عوام در کسب فضایل و ملکات جمیل می‌داند.^{۷۷} البته این وظیفه رؤسای مدینه فاضله تنها منوط به اهالی مدینه نمی‌شود، بلکه آن‌ها وظیفه دارند حتی دیگر امت‌ها و شهرها را نیز از تربیت و تعلیم خود محروم نسازند.^{۷۸}

فارابی در تحصیل در نسبت با این وظیفه آموزگاری پادشاه، به دو حیث «تعلیم» و «تأدیب» اشاره می‌کند. منظور از تعلیم ایجاد فضایل نظری در میان اهالی، شهرها و امت‌ها است. با این توضیح که مخاطبین تعلیم باید ظرفیت‌های طبعی و ارادی لازم جهت یادگیری علوم نظری را داشته باشند. طریق تعلیم با استفاده از ابزارهای خطابی و مبتنی بر تخیلات و تمثیلات شروع می‌شود، و در ادامه با رشد فکری و نظری مخاطب وارد حوزه تصورات و تصدیق‌های عقلانی می‌شود. فرآیندی که در ابتدا باعث اقناع مخاطب و پذیرش رضایتمندانه وی، و در نهایت برای مخاطب یقین‌بخش خطاناپذیر به‌ارمغان می‌آورد. منظور از تأدیب نیز ایجاد فضایل خلقی و مهارت‌ها و هنرهای عملی در میان مردمان، شهرها و امت‌ها است. با این تفاوت که این افراد ظرفیت‌های لازم برای آموزش را ندارند. فارابی برای طریق تأدیب دو مسیر جداگانه ترسیم می‌کند. مسیری از روی رضایت مخاطب (طوعی)، و مسیری که از اکراه و اجبار مخاطب می‌گذرد (کَرهی). هدف از تأدیب رضایی ایجاد عادات و ملکات جمیل با استفاده از گفتارهای خطابی است که اقناع مخاطب را در پی داشته باشد. اقناعی که باعث شود مخاطب به‌طور دلخواه و ارادی به سمت انجام آن افعال فاضله پیش برود. در مقابل، مخاطب تأدیب اکراهانه افراد و ملت‌های سرکش و عصیانگر هستند. کسانی که از روی رضایت تن به انجام افعال فاضله نمی‌دهند. گفتار خطابی و جدلی در

۷۷. فارابی در رساله فلسفة الأفلاطون ... معتقد است که فیلسوف هم باید در تربیت جوانان و عامه مردم و هم در تربیت خواص توانا باشد. تربیتی که دارای دو حیث نظری و عملی است (فارابی، فلسفة أفلاطون و أجزاءها، ۲۶-۲۷).

۷۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۸-۱۸۱؛ السیاسة المدنیة، ۸۴-۸۸.

آن‌ها اثر ندارد و از پذیرش اقتناعی علوم نظری سرپیچی می‌کنند. این افراد باید با ابزارهای قاهره و به‌طور اجباری به سمت انجام افعال خیر رانده شوند. در حقیقت رئیس مدینه فاضله در تأدیبات آن‌ها مجبور به استفاده از ابزارهای خشن و سخت است.^{۷۹} به‌فراخور این دو مسیر در طریق تأدیبات، فارابی دو گروه را در جماعت‌ها تمییز می‌دهد که هرکدام از آن‌ها وظیفه تأدیبات در هریک از این دو مسیر را بر عهده دارند. گروه نخست باید صاحبان مهارت‌های خطابی و جدلی مبتنی بر تخیلات، تمثیلات و مشهورات عامه باشند، تا بتوانند به‌خوبی از پس اقتناع عوام برآیند. گروه دوم نیز باید از چنان قدرت قهریه‌ای برخوردار باشند تا طاغیان و سرکشان در برابر افعال و باورهای فاضله را به‌جای خود بنشانند، و رفتار و عقاید آن‌ها را در جهت خیر و سعادت اجتماع سامان دهند.^{۸۰}

فارابی در راستای تأدیبات اجبارانه تا آن‌جا پیش می‌رود که مجوز استفاده از زور سلاح و اعمال قدرت نظامی‌گری را صادر می‌کند. وی معتقد است بالاترین میزان کاربست قدرت قهریه در جهت هدایت عوام سرکش در نیروی جنگاوری ظهور می‌یابد. عوام سرکشی که فارابی هیچ‌کجا اشاره نمی‌کند که آن‌ها برای ترمز متوسل به سلاح شده‌اند. از این رو گروهی که وظیفه تأدیبات اجبارانه را برعهده دارند باید خود را نیز در این صنعت و مهارت

۷۹. فارابی مزیت‌های طریق تأدیبات اجبارانه نسبت به تأدیبات رضایی را در تسهیل، و سرعت به نتیجه رسیدن آن می‌داند (فارابی، تلخیص‌نوامیس أفلاطون، ۵۸). هم‌چنین نک.

Mahdi, Muhsin, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, 140.

۸۰. فارابی در التنبیه نیز بر سازوکار تربیتی افراد غیرآزاده و حیوان صفت تأکید می‌کند. منتهی از زاویه‌ای دیگر و با تکیه بر مفاهیم لذت‌های عاجل و آجل، و الم‌های عاجل و آجل این کار را صورت می‌دهد. وی معتقد است در تربیت انسان‌های غیرآزاده، باید لذت عاجل حاصل از کار قبیح را به لذت عاجل کار خیر تبدیل کنیم، و در صورت عدم فایده طریق نخست لذت عاجل حاصل از کار قبیح را با الم عاجل ناشی از مجازات و تنبیه هم‌نشین سازیم. به‌میزانی که شدت عصیانگری و سرکشی حیوان‌صفتان ازدیاد یابد، باید به‌میزان الم عاجل حسی افزوده شود، مادامی‌که باعث توقف اعمال شریانه آن‌ها شود (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱ و هم‌چنین نک. فارابی، فصول منترعة، ۳۸).

تقویت سازند.^{۸۱} رئیس مدینه فاضله نیز به مثابه کامل‌ترین شکل از آموزگاری، باید بتواند قدرت هدایت لشکر و فرماندهی آن را در صورت نیاز در خود پروراند باشد.^{۸۲} از این رو اهالی، شهرها و امت‌هایی که ظرفیت لازم جهت تعلیم فضایل نظری را ندارند، و در عین حال پذیرای سخنان و گفتارهای اقناعی مدینه‌های فاضله نیستند، باید خود را آماده کنند تا در برابر لشکرهای فاضله قرار گیرند^{۸۳} و جام سعادت خود را با زور سلاح سر بکشند.^{۸۴}

اعمال زور و اجبار در هدایت اهالی و شهرها اگرچه معطوف به فضایل خلقی و صناعات عملی است، این بدان معنا نیست که ساحت باورها و تصدیق‌ها از نفوذ اکراه و اجبار در امان مانده‌اند. بلکه فارابی معتقد است سرکشان و عصیان‌گرانی که نسبت به پذیرش عقاید نظری مقاومت می‌کنند باید هدف تأدیب اکراهانه قرار بگیرند.^{۸۵} چرا که ساحت باورها و تصدیق‌ها نیز در امر سعادت و کسب فضیلت مداخلت تام دارند، و همان‌طور که اعمال بدنی و نفسانی مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرند، عقاید ما نیز مشمول احکام خیر و شر اخلاقی است.^{۸۶} انسانی به مرتبه کمال نائل می‌شود که هم در ساحت

۸۱. فارابی در تلخیص شکل مشروع کاربست تغلب را معطوف به افرادی می‌داند که واجد ظرفیت‌های طبیعی و ارادی لازم برای تعلیم نظری نیستند. به عبارتی اجبار و زور در نسبت با افرادی باید اعمال شود که دارای نفوس شایسته و قدرت عقل کافی در انتخاب مسیر خیر، نیستند. چنین اجباری ضرورتاً باید در جهت صلاح و هدایت اهالی مدینه و دیگر مدینه‌ها باشد، و اگر نه مصداق ظلم و جور است (فارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۵۸-۶۲).

۸۲. نک. همو، ۲۷۰، و هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۶۶.

83. Al-Farabi, 37.

۸۴. تأکید فارابی در التنبیه به استفاده از الم عاجل حسی (و الأذى ما لحق الحواس) در تربیت حیوان‌صفتان را می‌توان در راستای همین مطلب وی در تحصیل دید. به عبارتی اعمال جنگ و خشونت نظامی را می‌توان مصداق کامل مفهوم الم عاجل حسی دانست؛ امری که فارابی معتقد است در نهایت باعث تسهیل سعادت فرد و مدینه می‌شود (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱).

۸۵. «و الطريق الآخر هو طريق الإكراه، و تلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن و الأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم، و لا بالأقوال. و كذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها» (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۷-۱۶۸).

۸۶. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۳۹-۴۲.

اعمال و هم در ساحت افکار صاحب فضیلت‌های منجر به سعادت قصوی باشد.^{۸۷} از این روست که می‌توان رسالت جنگاورانه فارابی را قابل توجه‌ترین و در عین حال چالش برانگیزترین گونه جنگاوری هجومی فارابی معرفی کرد.^{۸۸}

۵. ۳. جنگ مبتنی بر شایستگی طبقه‌ای

فارابی به موازات ترسیم نظام سلسله مراتبی در هستی‌شناسی خود، اهالی و مدینه‌ها را نیز به فراخور شایستگی‌های طبیعی و ارادیشان طبقه‌بندی می‌کند. نظام طبقاتی مدینه، که هر یک از بخش‌های مدینه را در طبقه مخصوص خود قرار می‌دهد، و نظام سلسله مراتبی مدینه‌ها در عالم انسانی، تصویری است از پاسداشت نظام طبقاتی در عالم موجودات.^{۸۹} هم‌چون سبب/صادر اول در عالم موجود، به‌عنوان کامل‌ترین موجود و البته قدرتمندترین آن، مدینه‌ها نیز صاحب رئیس اول هستند. رئیسی که کامل‌ترین انسان مدینه است، و از پس

۸۷. برای مشاهده تفسیری مخالف با خوانش نگارنده نک.

Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, 2006, 72-74.

Naser, Samir, *Religion, Reason and War: A Study in the Ideological Sources of Political Intolerance and Bellicosity* (Unpublished doctoral dissertation). Department of Political Science and International Studies School of Government and Society, College of Social Sciences, University of Birmingham, 2015, 40-52 .

و برای مشاهده ارزیابی انتقادی دیدگاه پرنس نک.

Sweeney, Michael J, "Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *Review of Metaphysics* 60: 543-572, 2007.

۸۸. پاره‌ای از فارابی‌پژوهان معاصر معتقد هستند رسالت جنگاورانه فارابی زمانی که قرین تبلیغ و طرفداری از یک دین خاص قرار گیرد، به‌نوعی دفاع فلسفی فارابی از جهاد اولیه اسلامی را رقم می‌زند. دیدگاهی که در دهه‌های اخیر با اشکالات جدی‌ای روبه‌رو شده است. برای بحثی جامع در این باب نک. امامی کوپایی و دیگران.

۸۹. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۴۲ و ۱۸۸.

کمال خود، واجد بالاترین اقتدار و قدرت است.^{۹۰} هم‌چون عناصر چهارگانه در عالم موجود، مدینه‌ها نیز دارای انسان‌هایی هستند که در پایین‌ترین مرتبه شایستگی و کمال هستند. طبیعت این انسان‌ها برای عبد بودن و بندگی خلق شده است؛ چنین افرادی صاحب هیچ‌گونه قدرتی نیستند و همیشه مرئوس دیگران قرار می‌گیرند.^{۹۱} مابقی اهالی مدینه‌ها در میان این دو نقطه قرار می‌گیرند؛ و بسته به میزان کمال و شایستگی خود در مدینه، ممزوجی از ریاست بر مادون، و مرئوسیت نسبت به مافوق خود هستند.^{۹۲} آخرین گونه از جنگ‌های عادلانه هجومی فارابی برای ایجاد و حفظ این نظام طبقاتی در شهرها و سرزمین‌ها پایه-ریزی شده است. به عبارتی پاسداری از این نظام طبقاتی برای فارابی از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که وی مجوز به‌راه انداختن جنگ برای تکریم آن را صادر می‌کند. در مدینه‌های فارابی پادشاه باید حکومت و عبد باید بندگی کند؛ چرا که پادشاه طبعاً برای پادشاهی، و عبد، طبعاً برای بندگی خلق شده‌اند.^{۹۳} اگر برای بندگی خلق شده‌ای، بندگی کن، و اگر نه، با زور به بندگی وا داشته می‌شوی.^{۹۴} در نظام سلسله مراتبی میان مدینه‌های

۹۰. به عبارتی فارابی معتقد است رئیس اول همانند خدا در عالم موجود است (فارابی، الملة و نصوص أخرى، ۶۳).

۹۱. همو، فصول منتزعة، ۶۷-۷۰.

۹۲. شاید بتوان گفت نگاه فارابی به وجود و میزان تکامل تشکیکی آن، نگاهی از زاویه قدرت است. به عبارتی کامل-ترین موجود، قدرتمندترین آن، و ناقص‌ترین موجود، ضعیف‌ترین موجود است. قدرت‌شناسی فارابی مبتنی بر یک نظام هستی‌شناسی سلسله مراتبی است، که فارابی تمام تلاش نظری خود را برای ایجاد و حفظ آن انجام داده است. نک. همو، الملة و نصوص أخرى، ۶۱-۶۳.

۹۳. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۴۸؛ تحصیل السعادة، ۱۶۴-۱۶۵؛ السياسة المدنیة، ۸۲ و ۹۴؛ هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۷۷.

۹۴. تکریم نظام طبقاتی و تلاش برای حفظ آن از آموزه‌های فلسفه سیاسی کلاسیک است. برای نمونه ارسطو در کتاب سیاست خود پس از توصیف عبودیت و پادشاهی طبیعی، و ضرورت پاسداشت آن در نظام سیاسی دولت شهرها، حکم به مشروعیت ستیز برای حفظ آن داده است «فین جنگ [باید] بر ضد مردمی که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری زاده شده‌اند ولی از تسلیم به این حکم سرباز می‌زنند، به‌کار رود. اینگونه جنگ طبعاً روا است» (ارسطو، ۲۱؛ Aristotle, Book 1, Ch.1:12). البته تأکید ارسطو بر روایی این گونه از جنگاوری به این جا

فاضل و انواع نفاضل نیز چنین نسبتی و توزیع اقتداری حاکم است. نسبت مدینه فاضله با سایر مدینه‌ها همانند نسبت رئیس اول با سایر افراد در مدینه است. همان‌طور که رئیس اول برای پاسداشت این نظام طبقاتی متوسل به اعمال خشونت می‌شود، مدینه اول (مدینه فاضله) برای حفاظت از یک نظام سلسله مراتبی میان مدینه‌ها می‌تواند به جنگ مبادرت بورزد.

فارابی در تحصیل السعادة سعی کرده است تا توضیحی برای مشروعیت این نحو از جنگاوری تدارک ببیند.^{۹۵} وفق رأی وی، هر موجود صاحب اراده و اختیاری در این عالم، به حسب ظرفیت‌های بالقوه‌ای که در خلقتش و به صورت طبیعی در وی به ودیعت گذاشته شده است، خواهان سیر مسیر کمال خود است. چرا که هر موجودی تنها با بالفعل ساختن شایستگی‌های بالقوه‌اش می‌تواند به جایگاهی که لیاقت آن را دارد، برسد. در صورت اختلال در نظام طبقه‌ای که مبتنی بر شایستگی‌های طبیعی و ارادی شکل گرفته است، می‌توان ادعا کرد که سازوکار نیل به سعادت کل نظام سیاسی، به مثابه یک اندام‌واره، مختل می‌شود. فارابی معتقد است در مواردی در مان این اختلال، و بازگرداندن شرایط مناسب جهت حرکت

ختم نمی‌شود. وی در کتاب هفتم از سیاست خود، گونه سوم از جنگ‌های عادلانه خود را اختصاص به این شکل از ستیز داده است؛ «هدف فن سپاهیگری [...] و سوم، کسانی را که به طبع سزاوار بندگی اند زیر فرمان آورد» (ارسطو، Aristotle, Book 7, Ch.14:20, 21؛ ۳۱۷).

۹۵. فارابی در رساله تحصیل به دفعات از مثال‌های جنگی و نظامی برای نشان دادن فضیلت‌های مدنی استفاده کرده است. به طوری که می‌توان گفت بسامد تکرار واژه‌هایی چون جهاد و حرب در این رساله بیش از دیگر رساله‌های فارابی است. آل‌یاسین چرایی استفاده فارابی از مثال‌های نظامی را در شغل و جایگاه نظامی پدر وی می‌داند (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۸). اما همان‌طور که تا این جا مشخص کردم فارابی تبیین مشروعیت دو گونه از جنگاوری هجومی خود را در این رساله سامان داده است. استفاده از مثال‌های جنگی در کنار صورت‌بندی مشروعیت‌های مهم‌ترین جنگاوری‌های فارابی، می‌تواند دو قرینه‌ای باشد که اهمیت این رساله را از لحاظ توضیح دیدگاه فارابی درباره جنگ نشان می‌دهد. بنابراین به نظر می‌آید اشاره به شغل پدر فارابی برای توجیه چنین مثال‌هایی وجهی ندارد. البته آل‌یاسین با اشتباه در تصحیح خود (نک پانویس شماره ۴۴ در مقاله سنجه فلسفی جهاد: فارابی) و استفاده از ضبط مغلوط (الجزئیة) به جای (الحربیة)، نمی‌توانسته ملتفت به این وجه باشد.

این اندام‌واره به سمت سعادت، نیازمند مبادرت به جنگی سخت است. گاهی رئیس مدینه مجبور می‌شود برای تنظیم نظام طبقاتی مدینه و نشان دادن سرکشان در جایگاه خودشان دست به سلاح ببرد. در چنین شرایطی این جنگ، نبردی عادلانه و در جهت خیر و سعادت کل مدینه است.^{۹۶} سامان و تنظیم رابطه میان مدینه‌ها و توجیه اعمال خشونت برای حفاظت از جایگاه آن‌ها نیز مشمول همین تبیین قرار می‌گیرد.^{۹۷}

نتیجه

نظام فلسفی_نظری و عملی_ فارابی در توجه به سعادت قصوی شکل گرفته است، و جنگ واجد نقشی کلیدی و غیرقابل حذف در توفیق آن نظام است. البته که هر جنگی نمی‌تواند وافی به مقصود فارابی باشد. فارابی هم‌چون هر کلیدواژه سیاسی دیگر، حکومت، مدینه، حاکم، مردم و غیره جنگ را به عادلانه و جائزانه تقسیم می‌کند. و همانند هر امر سیاسی دیگر، عادلانه و جائزانه بودن آن را در گروهی نسبت آن با امر سعادت و شقاوت تعریف می‌-

۹۶. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۷۰-۱۷۱. و هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۴۴؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۷.

۹۷. تصحیح آل‌یاسین نسبت به تصحیح و ترجمه مهدی از تحصیل، معطوف به آرای جنگی فارابی، حائز یک برتری است. آل‌یاسین برخلاف مهدی عبارت‌های فارابی مربوط به تبیین دو نوع از جنگاوری را در دو بند مجزا (شماره‌های ۴۸ و ۴۹) قرار می‌دهد. این امر باعث شده است تا مخاطب به درستی متوجه اشاره‌های جداگانه به این دو نوع از جنگ بشود. البته با توجه به ضبط اشتباه وی، (الجزئیة) به جای (الحریبة)، به نظر می‌آید این مطلب آگاهانه نبوده است (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۹-۱۷۱). اما مهدی عبارت‌های مربوط به جنگ‌های تأدیبی و طبقه‌ای را در یک بند (شماره ۴۳) قرار داده است. طوری که مخاطب گمان می‌کند، این بند در مقام تبیین یک نوع از جنگاوری عادلانه است (Al-Farabi, 37). اشتباهی که تقریباً اکثر فارابی‌پژوهان غربی به آن دچار شده‌اند. برای نمونه نک.

Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford, 317-318.

Cucarella, Diego Sarrío, "Jihad and the Islamic philosophers: Al-Farabi as a case study", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* 354: 2-19, 2010.

کند. به عبارتی برای فارابی جنگی عادلانه است که معطوف و تسهیل‌کننده ایصال به سعادت حقیقی باشد؛ و جنگی جائزانه است که مانع رسیدن به سعادت قرار گیرد. جنگی که تنها برای ستیز و غلبه رخ دهد، بدترین رذیلت‌ها و جنگی که برای به‌دست آوردن و حفظ خیرات پایه‌ریزی شود، بهترین نیکی‌ها است. هدف از جنگ عادلانه سعادت و نیت و انگیزه جنگ‌جویان فاضل تجربه عدالت و فضیلت است. ویژگی‌های جنگاوری عادلانه فارابی را می‌توان در گزاره‌های زیر صورت‌بندی کرد:

۱. جنگ عادلانه برای رساندن اهالی و مدینه‌ها به سعادت قصوی پایه‌ریزی می‌شود.
۲. انگیزه و قصد جنگ‌جویان عادل رسیدن به عدالت و فضیلت است.
۳. جنگ عادلانه توسط رئیس فاضله مدینه رهبری می‌شود.
۴. در به‌راه انداختن جنگ عادلانه باید امکان معقول موفقیت (کسب سعادت) وجود داشته باشد.

۵. جنگ عادلانه لزوماً آخرین وسیله برای رسیدن به سعادت نیست.

نظریه جنگ عادلانه فارابی از جمله نظریه‌هایی است که روایی و ناروایی جنگ‌ها را معطوف به غایت، مورد داوری قرار می‌دهد؛ و ابزار و وسیله فعل در رتبه‌های بعدی اهمیت قرار می‌گیرد. غایت جنگ، شکل گرفته براساس هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق-شناسی انسان فارابی است. به عبارتی انسانی واجد چنین شوون فلسفی برای رسیدن به غایت و سعادت حقیقی خود گاهی دست به ابزار جنگ می‌برد، تا بتواند با اصلاح نفوس و ارواح _ساحت اعمال و باورها_ سعادت این جهانی و آن جهانی ملت را تضمین کند. خشونت از پی جنگ می‌تواند تضمینی مطمئن جهت حفظ باورهای صواب و انجام اعمال ثواب‌تدارک ببیند. جنگ عادلانه در گروهی ترویج، توزیع و تأمین فضیلت و خیرات است، و در غیر این صورت تبدیل به جنگی جائزانه می‌شود. کسب و حفظ فضایل و خیرات گاهی منوط به ستیزی برای تصرف به حق آن‌ها، گاهی منوط به پرورش و تربیت اهالی و مدینه‌ها، و گاهی وابسته به قرارگیری افراد و مدینه‌ها در جایگاه شایسته‌شان است. در این جا است که

جنگ‌های سه‌گانه عادلانه هجومی فارابی شکل می‌گیرد. اما خشونت‌گرایی فارابی از خشونت‌های برآمده از جنگاوری‌های مدینه‌های تغلب به خاطر غایت و انگیزه ارتکاب به آن متمایز می‌شود. در نهایت جنگ نزد فارابی هم‌چون ابزاری است که در صورت حمل آن توسط رئیس اول مدینه (فیلسوف-شاه) تبدیل به عصای موسی جهت شکافتن سختی‌ها و ناعدالتی‌ها و حفظ خیرات و فضایل برای تحقق سعادت حقیقی اهالی و مدینه، می‌شود. فیلسوف-شاه فارابی تنها مُفتی است که می‌تواند فتوی به جنگ دهد و از پس آن سعادت مدینه را محقق سازد. در غیر این صورت هم‌چون شمشیر فرعون در راه منافع شخصی جائزانه بالا می‌رود و جز در مسیر شقاوت فرود نمی‌آید. نگاه ابزارگرایانه فارابی به جنگ باعث شده‌است تا فلسفه جنگ وی از بنیانی مبتنی بر «اصالتِ جنگ» فاصله بگیرد. با این حال ابزاری است که جایگاهی مهم و بی‌بدیل در فلسفه سیاسی فارابی دارد. به‌ویژه آن‌که وی برای توسل به این ابزار عدم اولویت و محدودیتی قائل نمی‌شود.

در این مقاله با هدف توجه به نظریه جنگ عادلانه سعی شد صورت‌بندی موجه، سازگار و فراگیر از جنگ‌شناسی فارابی ارائه شود. طبیعی است در این میان پاره‌ای از مسائل و ابهام‌ها باقی ماند که باید آن را در طرح کلی «نظریه جنگ و صلح فارابی» بازجست. موضوعاتی چون جنگ‌های جائزانه، جایگاه صلح و محبت، نسبت اخلاق فضیلت‌گرایانه و کاریست اجبار و خشونت و غیره در فلسفه سیاسی فارابی از جمله مسائل و چالش‌هایی هستند که پرداخت به آن‌ها نیازمند پژوهش‌های مستقل است. نگارنده امید دارد در آینده در رابطه با هر یک از این موضوع‌ها مقالات قابل توجهی به‌نگارش درآید.

کتابشناسی

ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹ ش.
افلاطون، دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.

همو، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
امامی کوپایی، امیرحسین، «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر»، اندیشه سیاسی در اسلام، سال ششم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۹.

امامی کوپایی، امیرحسین و دیگران، «سنجۀ فلسفی جهاد: فارابی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.

فارابی، محمد بن محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹ ش.

همو، التنبیه علی سبیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۲ ق.

همو، تحصیل السعادة، فی الأعمال الفلسفیه، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

همو، التعليقات، فی الأعمال الفلسفیه، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

همو، تلخیص نوامیس افلاطون، فی افلاطون فی الإسلام، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ ق.

همو، فلسفة افلاطون و أجزاءها، فی افلاطون فی الإسلام، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ ق.

همو، الملة و نصوص أخرى، به کوشش محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.

همو، إحصاء العلوم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۴ م.

همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، به کوشش علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.

همو، السياسة المدنیة، به کوشش علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.

همو، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

همو، فصول منتزعة، به کوشش فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

Al-Farabi: The Political Writings: Philosophy of Plato and Aristotle,
Translated with introductions by Muhsin Mahdi, New York: The

- Free Press of Glencoe, 1962.
- Aristotle, *Politics*, Translated by Carnes Lord, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Gordon, P.E., & James, A.B., “What is Intellectual History? A frankly partisan introduction to a frequently misunderstood field”, 2013.
- Lazar, Seth, *War*, On: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Principal Editor: Edward N. Zalta, 2016.
- May, Larry & Emily Crookston, “Introduction” in *War: Essays in Political Philosophy*, ed. Larry May, 1-11. Edinburgh: Cambridge University Press, 2008.
- Moseley, Alexander, *A Philosophy of War*, United states: Algora Publishing, 2001.
- Plato, *The Laws of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle, New York: Basic Books, 1980; reprinted by Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Plato, *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, 2d ed. New York: Basic Books, 1968, 1991.

مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی - اسلامی

با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم^۱

پروانه دلفانی^۲

استادیار گروه نقاشی، دانشکده مهندسی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

اسماعیل بنی اردلان

دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران

چکیده

بر پایه الگوی طبیعت‌گرای نقاشی اروپایی، ساختار پرسپکتیو در نگارگری ایرانی ناشیانه توصیف می‌شود، در حالی که توانایی نگارگر ایرانی در بازنمایی جهان باید بر پایه اصول دیگری بررسی شود. هدف این پژوهش تبیین دلایل روی‌گردانی از بازنمایی منظر و هندسه بینایی، در فرایند تولید نگارگری ایرانی در قیاس با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم در قالب پرسپکتیو خطی است. دستیابی به این هدف، ذیل تبیین ساختار پرسپکتیو خطی در نقاشی اوایل دوره رنسانس و ارتباط آن با چهارچوب فکری مسلط بر علم و جهان‌بینی رایج در آن دوره، در مقایسه با ساختار پرسپکتیو در نگارگری مکتب تبریز دوم و ارتباط آن با چهارچوب فکری مسلط بر علم و جهان‌بینی اسلامی، ممکن شده است. این پژوهش کیفی با مشاهده آثار و مطالعه کتابخانه‌ای به انجام رسیده است. بر اساس یافته‌ها، قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم، سرشتی کمی دارد که بر اساس ساختار هندسه بینایی و در قالب پرسپکتیو خطی نوعی بازنمایی سوپراکتیو را هم‌سو با چهارچوب فکری مسلط بر علم و جهان‌بینی دوره رنسانس نمایش می‌دهد. در مقابل، ساختار پرسپکتیو در نگارگری ایرانی نوعی بازنمایی ایزومتریک است که اشیا و جهان دیداری را فارغ از منظر سوژه و در قالب ساختار هندسه اسلامی و زاویه دید قائم نمایش می‌دهد. این نوع زاویه دید که بر پایه دریافت و تفسیر جهان به صورت سلسله‌مراتبی و مستقل از فاعل شناسا در جهان‌بینی اسلامی ممکن می‌شد، از درون اجازه پیدایش و پرورش فن پرسپکتیو خطی را که از رویکردی کمی به مطالعه فرایند احساس بینایی منتج شده است، نمی‌داد.

کلیدواژه‌ها: ابن هیثم، پرسپکتیو، نظریه ابصار، نگارگری ایرانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۷

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

۱. مقدمه

قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی وابسته به دریافت‌های حس بینایی نیست که براساس آن، ناظر در جایگاه و نقطه‌ای مشخص نظاره‌گر چشم‌انداز پیش روی خود باشد و آن چشم‌انداز را به همان ترتیب که می‌بیند ترسیم نماید. این اصل کلی بخش قابل ملاحظه‌ای از خصوصیات تصویری و فنی نگاره‌ها، از جمله ساختار پرسپکتیو را در خود جا داده است. ساختار پرسپکتیو در نگارگری ایرانی به‌عنوان یک اصل حاکم بر شیوه طراحی، بر مبنای زوایای دید متعدد شکل می‌گیرد؛ به تبع آن، کیفیت عناصر بصری در نگارگری ایرانی نیز تحت تأثیر این زوایای دید متعدد است. این نوع پرسپکتیو و نقش تعیین‌کننده آن، با تفاوت‌هایی چند، در آثار بصری اکثر ملل تا پیش از دوره رنسانس قابل مشاهده است. تا این که در دوره رنسانس، فهم قرون وسطایی از طبیعت در اثر انقلاب‌های علمی دگرگون شد و فهمی که برخی از مبنایی‌ترین اصول بینش دینی را به پرسش می‌گیرند، به‌طور کامل به جای فهم دینی از نظم طبیعت قرار گرفت. محصول این نوع نگرش در دنیای هنر، رواج طبیعت‌گرایی و درک علمی جهان، در قالب پرسپکتیو خطی است. براساس این نوع از پرسپکتیو که بر مبنای هندسه بینایی شکل می‌گیرد، صحنه‌های تصویر به روایتی در زمان و مکان مشخص تبدیل می‌شود. هرچند این تحول ساختاری در آثار نقاشی غربی رخ می‌دهد، ریشه‌های علمی آن به نظریه ابصار ابن‌هیثم (حدود ۳۵۴ - ۴۳۰ هـ) دانشمند مسلمان بازمی‌گردد. ابن‌هیثم در تاریخ علم به‌عنوان یک دانشمند تجربه‌گرا که به علم ابصار بُعدی نوین داده شناخته شده است؛ تاجایی که به نقل از منابع تاریخی در دوره متأخر سده‌های میانه و اوایل دوره رنسانس یکی از مهم‌ترین منابعی که در زمینه این علم در مدارس اسپانیا و سپس ایتالیا خوانده می‌شد، کتاب المناظر ابن‌هیثم بود. اما با وجود چنین پیشرفت‌های علمی قابل توجه در سرزمین‌های اسلامی، این‌گونه نظریات علمی برای اندیشمندان و هنرمندان مسلمان، در حاشیه قرار داشته است. آنچه پس از ذکر این مقدمات در قالب مسأله پژوهش شکل می‌گیرد، علت در حاشیه قرار گرفتن نظریه ابصار ابن‌هیثم در سرزمین‌های

اسلامی است. در واقع می‌خواهیم بدانیم چرا نظریه ابصار ابن هیثم نتوانسته ساختار هنرهای بصری در سرزمین‌های اسلامی را آن‌گونه که در ایتالیا در دوره رنسانس اتفاق می‌افتد - تحت تأثیر قرار دهد؟ این مهم در بستر معرفی نظریه ابصار ابن هیثم و مسیری که این نظریه علمی در ارتباط با هنر نقاشی دوره رنسانس طی نموده، ممکن می‌شود. به این ترتیب در این پژوهش، قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم با قواعد بصری نگارگری ایرانی در دوره صفویه (مکتب تبریز دوم) مقایسه می‌شود، تا در سایه بررسی این تقابل بنیادین، امکان تحلیل ساختار پرسپکتیو و زاویه دید حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی در قیاس با یک نظریه علمی فراهم شود. به این ترتیب هدف پژوهش تبیین دلایل رویگردانی از بازنمایی منظر و هندسه بینایی، در فرایند تولید نگارگری ایرانی، در قیاس با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم در قالب پرسپکتیو خطی است؛ و در جهت همین هدف پرسش پژوهش طرح شده است: با این که کاربرد فن پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس، محصول نگاه علمی و کمی یک دانشمند مسلمان به فرایند احساس بینایی است، چرا این نوع نگاه علمی، نگارگری ایرانی را تحت تأثیر قرار نداده است؟ برای دستیابی به هدف پژوهش در حیطه نقاشی دوره رنسانس، تمرکز بر نمونه‌هایی از آثار اوایل دوره رنسانس صورت گرفته است که اولین تغییرات در ساختار پرسپکتیو را نشان می‌دهند. در مقابل، در حیطه آثار نگارگری ایرانی تمرکز بر دوره اوج نگارگری ایرانی یعنی اوایل دوره صفویه (مکتب تبریز دوم) است که به لحاظ تاریخی با تحولات ساختاری پرسپکتیو در نقاشی دوره رنسانس تقریباً هم‌زمان است.

روش تحقیق در این پژوهش از نوع کیفی است. در این پژوهش کیفی، تحلیل داده‌ها و تألیف یافته‌ها که با ابزار مشاهده آثار و مطالعه کتابخانه‌ای گردآوری شده است، در قالب شیوه تألیفی دو رویکرد تاریخی و فرمالیستی، و در روند منطقی بحث انجام خواهد گرفت. در ادامه، مرتبط با موضوع گزارشی از پیشینه پژوهش ارائه می‌شود که اگرچه به طور مشخص با عنوان این پژوهش مرتبط نیستند، اما هر کدام از آن‌ها وجهی از موضوع مورد بحث را

دربر می‌گیرند.

کامل‌ترین پژوهش درباره تحقیقات ابن هیثم در نورشناسی کتاب مصطفی نظیف بک؛ الحسن بن الهیثم بحوثه و کشوفه البصریه (۲ جلد، قاهره، ۱۹۴۲-۱۹۴۳ هـ) است که سارتن^۳ نیز نقدی بر آن نوشته است. این کتاب حجیم بیش از ۸۵۰ صفحه دارد که بر نسخه‌های موجود المناظر و دیگر آثار نوری ابن هیثم مبتنی است. آخرین نسخه چاپی این کتاب همراه با مقدمه‌ای عالمانه از دکتر رشدی راشد در سال ۲۰۰۸ به چاپ رسیده و با نام ابن‌هیثم و دانش نورشناسی؛ آراء و اکتشافات به قلم فاطمه موحدی طوسی در سال ۱۳۹۴ ش به فارسی ترجمه شده است. با توجه به ویژگی جامعیت و وضوح در نگارش کتاب و روانی ترجمه آن به فارسی، در این پژوهش به عنوان منبع اصلی مطالعات در بخش بیان آراء ابن‌هیثم به صورت مستقیم مورد استفاده قرار گرفته است.

یکی دیگر از آثاری که درباره ابن هیثم و نظریه زیبایی‌شناسی او تألیف شده، کتاب معنا و مفهوم زیبایی؛ المناظر و تنقیح المناظر، (۱۳۸۷) نوشته حسن بلخاری قهی است. او در این کتاب ضمن شرح مختصر نظریه‌های ابن هیثم در کیفیت ابصار (دیدن) و معنا و مفهوم زیبایی در المناظر و تنقیح المناظر، در ذیل بخشی از مباحث زیبایی، میان ویژگی دوبعدی نگاره‌های ایرانی و ساختار پرسپکتیو در این آثار، با عالم مثال و نظریه ابصار ابن هیثم ارتباطی کلی را مطرح نموده است.

هانس بلتینگ^۴ مورخ هنر و فیلسوف معاصر آلمانی، در کتاب فلورانس و بغداد، هنر رنسانس و علم عرب،^۵ (۲۰۱۱) این نظر اروین پانوفسکی^۶ را که پرسپکتیو نوعی صورت سمبلیک است، به عنوان یک تکنیک فرهنگی پذیرفته و براساس نظریه ابصار ابن هیثم آن را به نقاشی دوره رنسانس و مقرنس و مشربیه که از تزئینات معماری اسلامی است، بسط داده-

3. Sarton

4. Hans Belting

5. *Florance and Baghdad Renaissance Art and Arab Science*

6. Erwin Panofsky

است. درحقیقت موضوع کتاب او بررسی دورویکرد متفاوت به تصویر در دو فرهنگ است. برای این هدف، وی از زمینه هنر به زمینه‌های دیگر از جمله علم نقل مکان می‌کند و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک زمان به زمانی دیگر می‌رود. او در این مسیر با کنار هم قرار دادن فرهنگ‌ها به این صورت، به جای اولویت دادن به تفاوت‌ها و این که کدام یک بر روی دیگری تأثیر گذاشته است، بر تنوع و گوناگونی آن‌ها تأکید نموده است.

محمد رضا بهشتی در مقاله «سراغ‌های سوپرکتیویسم در فلسفه و هنر» (۱۳۸۵ش) که در مجله فلسفه منتشر شده است، روی آوردن به دریافت جدیدی از زیبایی در هنر و معماری به ویژه نقاشی دوره رنسانس و پیدایش پرسپکتیو در آثار هنری آن دوره را حاکی از دگرگونی گسترده در نگاه هنرمندان به دنیای پیرامون خویش و تلقی آن‌ها از کارشان به عنوان هنرمند می‌داند. وی ذیل موضوع اصلی، تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر هنر دوره رنسانس را نیز مورد توجه قرار می‌دهد.

در مقاله «بنیاد مابعدالطبیعی پیدایش فن پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس» (۱۳۹۵ش)، تألیف عبدالله آقایی و مرضیه پیراوی وونک، در فصلنامه کیمیای هنر، با استفاده از تحلیل‌های بصری پانوفسکی نشان داده شده که چگونه کاربست فن پرسپکتیو خطی باعث ایجاد فضایی بی‌کران، همگن و ریاضی‌وار در نقاشی رنسانس شده است؛ سپس با تشریح فرایند ریاضیاتی شدن علوم و هستی‌شناسی این دوران، پیدایش و گسترش فن پرسپکتیو خطی بر پایه مابعدالطبیعی مدرن شرح داده می‌شود.

اما درباره ساختار پرسپکتیو در نگارگری ایرانی، علی‌اکبر جهانگرد در مقاله «تحلیل مفاهیم عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در نگارگری ایرانی بواسطه بررسی جایگاه پرسپکتیو» (۱۳۸۸ش)، منتشر شده در مجله هنرهای زیبا، یکی از عمده‌ترین خصوصیات نگارگری ایرانی را عدم به‌کارگیری پرسپکتیو خطی ذکر کرده است. او در این پژوهش سعی کرده تا چگونگی شکل‌گیری قواعد پرسپکتیو و مطابقت آن با مفهوم ذهنیت‌گرایی را بررسی کند. او چنین نتیجه می‌گیرد که نقاشی با کاربست قواعد پرسپکتیوی، کیفیتی ذهن‌گرایانه دارد، و

این رویکرد نگارگری ایرانی به واسطه عدم به‌کارگیری اصول پرسپکتیو به مراتب گرایش بیشتری به سمت عینیت دارد.

«متافیزیک مواجهه فضا در تماس نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس» (۱۳۹۳ش) عنوان مقاله‌ای است از عبدالله آقایی و مرضیه پیراوی‌ونک که در مجله متافیزیک چاپ شده است. تمرکز اصلی این مقاله بر نشان دادن ارتباط ظهور فضای کمی در نقاشی دوره رنسانس با صورت‌بندی متافیزیک مدرن در دوره رنسانس است و در سایه فهم چنین ارتباطی، این فضا را با فضای کیفی نگارگری ایرانی مقایسه می‌کند.

پایان‌نامه‌های مرتبط با موضوع پژوهش اندک‌اند و تنها در دو مورد از آن‌ها مشابهت‌هایی با موضوع پژوهش حاضر وجود دارد؛ اولی پژوهشی است در ارتباط با نظریات نورشناسی ابن‌هیثم و چگونگی پیوند این نظریات با نگارگری ایرانی، با عنوان نور فیزیکی و نور متافیزیکی در نگارگری ایرانی با تکیه بر آراء ابن‌هیثم و سهروردی (۱۳۹۰ش)، که به قلم مرجان سید خسروشاهی در مقطع کارشناسی ارشد، در دانشگاه علامه طباطبایی به‌انجام رسیده است. پژوهشگر در بیان نتایج به‌دست آمده چنین عنوان می‌کند که آنچه در نگارگری ایرانی نمود می‌یابد، در حوزه فیزیک با مباحث مربوط به ابصار و قوانین مناظر و مرایا پیوند یافته است و در حوزه متافیزیک با بعد اعتقادی (دینی، اسطوره‌ای، عرفانی). به نظر می‌رسد این پایان‌نامه متأثر از کتاب معنا و مفهوم زیبایی در المناظر و تنقیح المناظر است که پیش‌تر معرفی شد؛ بنابراین، نتایج حاصل از آن بر ارتباط میان نظریه ابصار ابن‌هیثم و مناظر و مرایا در نگارگری ایرانی تأکید دارد. باتوجه به این مطلب علی‌رغم شباهت ظاهری عنوان این پایان‌نامه با عنوان پژوهش حاضر، نتایج آن پایان‌نامه کاملاً با طرح مسئله این پژوهش متفاوت است.

عنوان پایان‌نامه دیگر مبانی نظری پرسپکتیو در جهان اسلام و هنر رنسانس بر مبنای نظریه هانس بلتینگ است به قلم بویه سادات‌نیا در مقطع کارشناسی ارشد که در سال ۱۳۹۶ش در دانشگاه علامه طباطبایی از آن دفاع شده است. سرمشق این پایان‌نامه کتاب

فلورانس و بغداد، هنر رنسانس و علم عرب نوشته هانس بلتینگ، که پیش‌تر معرفی شد، بوده است؛ به این ترتیب، بخش اعظم این پایان‌نامه بازگویی مطالب بلتینگ و بیان شیوه پژوهش وی است. در این پایان‌نامه آنچه تحت عنوان مبانی نظری پرسپکتیو در جهان اسلام بر آن تأکید می‌شود، چگونگی انتقال نقوش هندسی از فضای دوبعدی (سطح)، به فضای سه بعدی در تزیینات معماری اسلامی است؛ این همان خصوصیتی است که پرسپکتو خطی داراست، یعنی انتقال از فضای سه بعدی به سطح دوبعدی تصویر. با این هدف، نویسنده تأکید اصلی را بر تحلیل ساختار مقرنس - نوعی تزیین حجمی در زیر گنبد‌ها یا نیم‌گنبد‌ها روی ایوان‌ها و درگاه‌های ورودی در معماری اسلامی - و مشربیه - پنجره‌های مشبک گره چینی - به عنوان صورت‌های سمبلیک پرسپکتیو در هنر اسلامی قرار داده است.

رساله دکتری با عنوان هستی‌شناسی پیدایش پرسپکتیو خطی در نقاشی ایرانی به قلم عبدالله آقایی و به راهنمایی مرضیه پیراوی ونک و بهار مختاریان در سال ۱۳۹۶ ش، در دانشگاه هنر اصفهان به انجام رسیده است. این رساله شکل پذیرش و اجرای تکنیک پرسپکتیو خطی را در نقاشی متأخر صفوی به عنوان نمودی از نخستین مواجهه‌های هنری ایران با «مدرنیته» تحلیل و تفسیر می‌کند. یافته‌های این رساله نشان می‌دهد که جریان اصلی نقاشی در اواخر عهد صفوی واجد فضایی «ترکیبی» یا «دوگانه» است و پرسپکتیو خطی در این نقاشی‌ها اغلب به صورت «ناقص» و «منطقه‌ای» اجرا شده است. که این «ترکیب تعارض‌آمیز» تجسم مواجهه دو هستی‌شناسی ناهم‌ساز است. این امر تصویرگر شکلی از مواجهه با مدرنیته است که در آن، دریافت صورت کالایی و تکنولوژیک مدرنیته مقدم بر استقرار طرح هستی‌شناسانه آن است. به طور کلی اهداف و محدوده تاریخی مورد مطالعه در این رساله که به بررسی آثار نقاشی ایرانی بعد از قرن دهم اختصاص دارد، با هدف و رویکرد این مقاله کاملاً متفاوت است.

۲. قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم

نقاشی‌های اوایل دوره رنسانس با تغییر در نحوه عمق‌نمایی در قالب فن پرسپکتیو خطی همراه بود، فنی که تمامیت تصویر را متأثر از رویکرد پرسپکتیوی به فضا می‌نمود (تصویر ۱)، نه بخش خاصی از تصویر آن‌گونه که در عهد باستان مرسوم بود.^۷

درباره فن پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس اغلب بر این باورند که در نقاشی آن دوره، پرسپکتیو خطی وسیله‌ای قدرتمند جهت بازنمایی فضا و روابط میان آن‌چه مشاهده می‌گردد فراهم می‌کند که با برخی قوانین هندسه بینایی که چگونه حرکت کردن نور و نهایتاً چگونه دیدن را تعیین می‌کند، هم‌خوانی دارد. در همین باره در منابع تاریخی گزارش‌هایی مبنی بر تأثیرگذاری نظریه ابصار ابن هیثم، بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس به چشم می‌خورد. در واقع فن پرسپکتیو خطی که ثبت برشی عمودی از مخروطی است که بازتاب شعاع‌های نور بین جسم و چشم ما تشکیل می‌دهند (تصویر ۲)، مستلزم دریافتی از ادارک بصری است که تا قبل از پژوهش‌های ابن هیثم به صورت شواهد تجربی و قابل سنجش وجود نداشت.

ابن هیثم نورشناس بزرگ مسلمان، دانشمندی که از روش مبتنی بر آزمایش در پژوهش‌های خود استفاده می‌کرد، نظریه‌ای پیرامون ابصار بر مبنای الگویی علمی و ریاضی از ساختمان چشم و اجزای آن و کارکرد هر یک از این اجزا در شکل‌گیری بینایی دارد (تصویر ۳) که حاصل آن در بخشی از کتاب المناظر او ارائه شده است.^۸ ترجمه این کتاب در قرون وسطی مورد توجه دانشمندان اروپایی و بعدها هنرمندان دوره رنسانس قرار گرفت که از دو جهت قابل طرح است: اول با ترجمه کتاب المناظر به زبان لاتین و آشنایی هنرمندان اروپایی با آن بخش از نظریات علمی ابن هیثم که او با ارائه مدل مخروط بصری، نحوه تشکیل تصویر در چشم را توضیح می‌دهد (تصویر ۴)؛ دوم با انتقال اتاق تاریک

۷. نک. دلفانی، «تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس».

۸. نک. همو، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی - اسلامی با نظریه ابصار ابن هیثم».

(تصویر ۵) ابداعی ابن هیثم در زمان جنگ‌های صلیبی به اروپا که به شدت مورد توجه نگارگران ایتالیایی در دوره رنسانس قرار گرفت و از آن برای طراحی دقیق چشم‌اندازها و دیدن دورنمای بهتر بهره بردند (تصویر ۶).^۹ در واقع ابن هیثم رویکردی انتزاعی فارغ از تصویر به نور داشت که او را قادر می‌ساخت حرکت شعاع‌های نور را به صورت مجزا توسط اتاق تاریک پی‌گیری کند. این اتاق تاریک علی‌رغم کاربرد مورد نظر ابن هیثم قابلیت نمایاندن تصاویر را نیز داشت. هرچند ابن هیثم در پی چنین کارکردی نبود، هنرمندان دوره رنسانس از آن به عنوان دستگاهی برای ثبت تصویر استفاده می‌کردند. به این ترتیب در دوره رنسانس اتحاد نقاشی و علم ابصار منجر به شکل‌گیری فن پرسپکتیو خطی شد، فنی که تا حدود زیادی بر ادراک بینایی انسان منطبق بود.^{۱۰} به نظر می‌رسد رواج این نوع پرسپکتیو در دوره رنسانس، مقدمات و ملزومات ویژه خود را اقتضا داشته‌است. این گونه از پرسپکتیو پاسخ دوره رنسانس بود به مسئله بازنمایی فضا که جهان‌بینی مردم ایتالیا در آن مقطع از تاریخ را به تصویر می‌کشید.

۳. نگرش قایم به سوژه در نقاشی دوره رنسانس

پرسپکتیو خطی نظامی وحدت‌بخش در گستره تصویر است که در آن، تمام محتوای تصویر به گونه‌ای «همگن و یک‌نواخت» به درون فضای کمی جذب می‌شوند. فضای حاصل از افکندن چنین طرحی به محتوای واقعیت بازنمایی شده بی‌توجه است. در این شرایط مقیاس‌های عددی و اندازه‌پذیر دقیقی مانند فاصله ابژه از بیننده یا بزرگی ابعاد آن اهمیت دارد.^{۱۱} از آن‌جاکه این نوع از پرسپکتیو، بازنمایی نسبی از دریافت‌های حس بینایی است می‌توان آن را نمود سوپژکتیویسم در گستره هنر تلقی نمود. سوپژکتیویسم طرز نگرشی در

۹. نک. همو، «تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس».

۱۰. نک. همو، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی - اسلامی با نظریه ابصار ابن هیثم».

۱۱. آقایی، «مواجهه دو مفهوم فضا در تماس نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس»، ۴۰.

فلسفه است که در عرصه شناخت، اخلاق، زیبایی‌شناسی و هنر مبنا را بر اصالت فاعل شناسنده، فاعل فعل اخلاقی، داور زیباشناختی و پدیدآورنده اثر هنری می‌گذارد.^{۱۲} در این زمینه توجه به «زیبایی‌شناسانه شدن طبیعت» در نقاشی منظره که به صورت نظام‌مند از دوره رنسانس به وجود آمد، حائز اهمیت است. از نظر ریتر^{۱۳} که یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌ها را در این موضوع دارد، فقط وقتی «طبیعت» به «منظره» دگرگون می‌شود که «نگاهی آزاد و مبتنی بر لذت» به آن (طبیعت) شود و این امر تنها زمانی ممکن شد که جهان‌بینی متافیزیک مسیحی کنار رفت و تسلط فنی بر طبیعت به صورت فزاینده‌ای آغاز گشت.^{۱۴} کاسیرر^{۱۵} درباره این تحول در دوره رنسانس، می‌نویسد:

طبیعت دیگر نه به معنای جهان فرم‌های جوهری و نه به معنای زمینه و بستر و حرکت و سکون عناصر، بلکه به معنای انتظام جهان‌شمول حرکت است که هیچ موجود خاصی نمی‌تواند از تبعیت [از] آن سر باز زند. مهم نیست که این موجود یا هستی از چه چیزی ساخته شده یا چه مقامی داشته باشد؛ زیرا فقط از طریق این انتظام و برپایه آن است که می‌توان هستی را درون نظم جهان‌شمول پدیدارها جا داد. با تصور این انتظام به منزله انتظام ایده‌آل و ریاضی و سپس آزمودن آن با داده‌های تجربه حسی، ارتباط تنگاتنگی میان ریاضیات با تجربه حسی پدیدار می‌شود.^{۱۶}

این نوع نگاه در دوره رنسانس رواج یافت، دورانی که طی آن بنیان‌های عصر مدرن ساخته شد. ضیمران در مقاله «نقدی بر موضوعیت ذهن برپایه تحلیل ماهیت علم و تکنولوژی» (۱۳۸۳ش) می‌گوید: هایدگر مدعی است که ظهور دانش و تکنولوژی جدید با موضوعیت یافتن ذهن آدمی و پدیدارشدن سوژکتیویته هم‌زمان بوده است. در نظر او

۱۲. بهشتی، ۷۲.

13. Joachim Ritter

۱۴. آقایی، «هستی‌شناسی پیدایش پرسپکتیو خطی در نقاشی ایرانی»، ۹۵.

15. Cassirer

۱۶. کاسیرر، ۲۶۲.

چیرگی علم و تکنولوژی در گستره مدرنیته بر این اساس تکوین یافت که گوهر انسان به سوژه ترجمه شود. این امر بدون موضوعیت یافتن انسان امکان پذیر نبود. در دوره رنسانس گروهی از اندیشمندان، مدعی شدند که پرستش حقیقی پروردگار مستلزم ستایش آفریده‌های اوست؛ از این رو اشرف مخلوقات و برگزیده آفریدگان خداوند، یعنی انسان شایسته تکریم است. به نوشته ضیمران «این دسته مدعی بودند که باید استعدادها و توانایی‌های انسان را به رسمیت شناخت و نباید چون کلیسایان کهنه‌اندیش با غوطه‌ور شدن در مقوله گناه فطری انسان، از برتری و ظرفیت‌های وی چشم پوشید».^{۱۷}

این تحول فکری که جنبش اومانسیم نام دارد، اصلی‌ترین مفهوم رنسانس بود که شکل‌گیری دیگر مفاهیم رنسانس نیز وابسته به آن بود. به این ترتیب ابداع و کاربرد اصول کلی پرسپکتیو خطی نیز به میزان قابل توجهی وابسته به تأکید اومانسیم بر جایگاه محوری انسان است؛ تاجایی که به نظر می‌رسد می‌توان پیدایش اصول پرسپکتیو خطی را نمود و تجلی این جنبش در نقاشی دانست. داوینچی در گفتاری جالب تا حدودی این نوع نگاه را در آن دوران آشکار می‌کند:

«هنرمند ارباب همه چیزهایی است که می‌تواند در اندیشه‌های نوع بشر پدید آید... اگر او دره‌ها را بخواهد، آن‌ها را می‌سازد؛ اگر در اوج قله کوه‌ها بخواهد پهنه دشت‌ها را ببیند و سپس کناره دریا را؛ او ارباب این آرزوست و بالعکس؛ [اگر بخواهد] می‌تواند از عمیق‌ترین دره‌ها بلندترین کوه‌ها را ببیند...».^{۱۸}

به راحتی می‌توان از این عبارت داوینچی میل به تسلط و لذت‌خواهی فردگرایانه را دریافت، که در قالب آن، مفهومی جدید از مواجهه انسان و طبیعت، و به عبارت دقیق‌تر مفهومی متفاوت از طبیعت برای انسان و ادراک انسان طرح می‌گردد. این مفاهیم که وابسته به مشاهده‌گر و ناظر می‌باشند، خوانشی متفاوت از واقعیت

۱۷. ضیمران، نگاهی به فلسفه روشنگری و بازتاب آن در هنر، ۲۴.

۱۸. آقایی، «هستی‌شناسی پیدایش پرسپکتیو خطی در نقاشی ایرانی»، ۹۵.

نسبت به قبل از رنسانس را پدید می آورد که امری محسوس و قائم به فاعل شناسنده است. به این ترتیب در نقاشی دوره رنسانس اهمیت رجوع به حس، به ویژه حس بینایی و طرز نگرش نقاش ضرورت می یابد. در این دوره، چشم به عنوان یک اندام حسی، جایگاه محوری برای درک اشیا و فضایی را داشت که نقاش در آن قرار می گرفت، و به عنوان یک نماد نماینده فردی بود که نگاه می کرد و این فعالیت را به تصویر می کشید.^{۱۹} بنابراین در این دوره تاریخی، چشم دارای ارزش شناختی، علمی و مطالعاتی بود.

«سوژه (انسان یا انسانیت) اکنون رویاروی ابژه (طبیعت یا کیهان)، که قوانین ویژه خود را داشت، می ایستد تا بیاموزد که چگونه این طبیعت را بشناسد و یکی از راه های پیدایش فردیت همین بود».^{۲۰}

این را می توان آغازی برای تفسیر و تعریف جهان از منظری انسانی دانست؛ به این معنا که همگام با موضع گیری اومانستی رایج در دوره رنسانس، عقل انسان نیز در عرصه علوم انسانی به جای الهیات و آموزه های دینی قرار گرفت و پیرو آن تبعیت از حس بینایی و منظر انسانی به عنوان اصلی اساسی در ساختار پرسپکتیو نقاشی آن دوره رواج پیدا کرد.

۴. قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری دوره صفویه (مکتب تبریز دوم)

با آن که از اوایل قرن هشتم در برخی از منابع اشاراتی به قواعد بصری و اصول نگارگری ایرانی شده است،^{۲۱} تا کنون تحقیقی جامع در خصوص این قواعد انجام نشده تا بر مبنای آن بتوانیم به تحلیل دقیقی از قواعد بصری، در نگارگری ایرانی دست یابیم؛ به همین دلیل در این پژوهش با اتکا بر منابع تصویری و شکل عینی و فیزیکی یک نگاره منتخب از مکتب

19. Belting, 211.

۲۰. موقن، ۲۰.

۲۱. نک. آژند.

تبریز دوم^{۲۲} به بررسی کیفیت عناصر بصری در نگارگری ایرانی می‌پردازیم. گفتنی است اصول کلی قواعد بصری در نگارگری ایرانی تا اواسط دوره صفویه تقریباً ثابت بوده‌است؛ با وجود این، در اوایل دوره صفویه و مکتب تبریز دوم، ظرافت‌های تصویری و پیچیدگی‌های بیشتری در روابط ترکیب‌بندی و ساختار پرسپکتیو آثار به‌کار می‌رود؛ تاجایی که اوج شکوفایی نگارگری ایرانی را در نگاره‌های یکی از بهترین نسخ خطی این مکتب یعنی شاهنامه تهماسبی^{۲۳} می‌توان مشاهده کرد. از میان آثار این شاهنامه اثری منسوب به دوست-محمد وجود دارد با چشم‌اندازی وسیع که آن را از مجموع آثار نگارگری ایرانی متمایز ساخته‌است. در این اثر که به تصویرگری داستان دختر هفتواد و ریسنده می‌پردازد، پشم-ریسی دختران در دامن کوه در حالی به تصویر درآمده که دختر هفتواد سببی را گاز زده‌است و شهر نیز با مردمان از دور پیداست (تصویر ۷). در این نگاره مانند جریان غالب نگارگری ایرانی، بازنمایی طبیعت و مردمان مبتنی بر دریافت‌های حس بینایی نگارگر نیست، بلکه بر مبنای زوایای دید متعدد قرار دارد، که بر اساس آن نمی‌توان نقطه‌ای کانونی برای آن تعریف نمود؛ به نظر می‌رسد نگارگر وظیفه داشته‌است ضعف‌های دید انسانی را که در قالب ساختار پرسپکتیو خطی و دید تک‌نقطه‌ای^{۲۴} رخ می‌دهد بپوشاند. این مطلب که ریشه در آداب و رسوم تصویرسازی مسلمانان دارد، تا حدود زیادی با جنبه روایی نگارگری ایرانی در ارتباط است؛ زیرا نگارگری ایرانی اغلب در بند روایت بوده‌است و دیدن آن نیز مستلزم حرکت

۲۲. نقاشی‌های دوره صفویه مانند قرن‌های گذشته برحسب نام شهرهای بزرگ تقسیم می‌شوند - پایتخت‌های بزرگی چون تبریز، قزوین و اصفهان، یا مراکز ولایاتی چون شیراز، مشهد، هرات و حتی یزد و سبزوار؛ باین وجود سه مکتب مهم نگارگری تبریز، قزوین و اصفهان شاخص‌های عمده نگارگری دوره صفویه را طی سلطنت سه شاه بزرگ، شاه اسماعیل، شاه تهماسب و شاه عباس اول مشخص می‌نمایند.

۲۳. شاهنامه تهماسبی ۲۵۸ تصویر داشته و زمان آغاز و پایان تدوین آن روشن نیست، ولی در بالای یکی از صفحات مصور آن تاریخ ۹۳۴ هـ به چشم می‌خورد (پاکباز، ۸۷).

۲۴. نک. دلفانی، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی - اسلامی با نظریه ابصار ابن‌هیثم»، ۵۳-۵۹.

چشم در مسیر درک این روایت می‌باشد. به‌همین دلیل در نگارگری ایرانی نگاه بیننده از جزیی به جزء دیگر و از نقشی به‌سوی نقش دیگر می‌رود و به‌تدریج وارد فضای دوبعدی نگاره می‌شود. این نکته منجر به شکل‌گیری فضایی «منفصل و گسسته» می‌شود که براساس آن، صحنه‌ها کنار هم چیده می‌شوند (نک. تصویر ۷) نتیجه این نوع تصویرگری، هم‌ارزش بودن تمام اجزا و استقلال و خود مختاری آن‌ها در ترکیب‌بندی است که از جهت منطقی در نقاشی طبیعت‌گرا و غیر انتزاعی که برپایه ساختار پرسپکتیو خطی شکل می‌گیرد، ناممکن است (تصویر ۸). در واقع مبانی زیبایی‌شناسی نگارگری ایرانی براساس ادراک انتزاعی از جهان شکل گرفته و تکامل یافته‌است و نگارگر دنیای آمال و تصورات خویش را تصویر می‌کند. بر اساس این، او در رویارویی با جهان پیرامون، در پی تقلید از فضای سه‌بعدی، نور و سایه و شکل و رنگ اشیا نیست؛ زیرا او این نوع کاربرد دید بی‌واسطه را نشانه ضعف یا بی‌کفایتی تلقی می‌کند.^{۲۵}

همچنین براساس سنت تصویری نگارگری ایرانی، اشیا و پیکره‌ها با ابعادی یک‌سان، همواره در نزدیک‌ترین سطح به بیننده قرار می‌گیرند و از جهت دیداری از سطح و نزدیک چشم او دور نمی‌شوند (عدم وجود پرسپکتیو خطی)؛ زیرا فقط وقتی انسان از مجاورت اشیا می‌گذرد که دنیای اطرافش را پر کرده‌اند عقب می‌نشیند و از آن‌ها فاصله می‌گیرد، می‌تواند آن‌ها را به‌مثابه امری امتدادی در عمق سه‌بعدی و به‌صورت همگن درک کند. این درحالی است که در اثر منتخب و در مجموع آثار نگارگری دوره مورد نظر و پیش از آن، شاهد گرایش برای نزدیک شدن به کلیت ترکیب‌بندی در یک رابطه دوبعدی هستیم، ترکیبی که هم آن‌چه را که می‌بینیم و هم آن‌چه را که درباره شیء دیده‌شده می‌دانیم دربرمی‌گیرد، و حاصل آن گونه‌ای از بازنمایی است که از مفهوم فضایی زاویه دید^{۲۶} قائم سود می‌برد؛ بلتینگ معتقد

۲۵. گرابر، ۱۵۲.

۲۶. جابه‌جایی ناظر و زاویه دید او، نظام هندسی و روابط بین فرم‌های درون تصویر را دگرگون می‌کند. زاویه دید، یکی از عوامل شکل‌گیری معنا در تصویر است که هم در ترکیب‌بندی، ترتیب و توازن اثر و هم در کیفیت احساسی و

است جنبه روایی نگاره‌ها باعث شکل‌گیری این نوع زاویه دید یعنی دید از بالا^{۲۷} در ساختار ترکیب‌بندی آن‌ها می‌شود، که یک چشم‌انداز پانورامایی^{۲۸} - تصویری که همه اطراف را در برمی‌گیرد - از جهان پیش چشم بازدیدکننده نشان می‌دهد، که نه از منظر کسی بود که از تصویر بازدید می‌کرد، نه از نگاه نقاش. در عوض، این نوع نقاشی این امکان را به هر شخصی می‌داد تا دنیا را از همان جایگاه و از همان منظر «بخواند».^{۲۹} این کیفیت باعث می‌شود که بیننده این آثار نتواند زاویه تابش نور، سایه روشن، دوری، نزدیکی اجسام را آن - چنان که در نقاشی دوره رنسانس قابل درک است در نظر بگیرد؛ زیرا صحنه مورد نظر از تمام جهات و زوایا به یک‌سان و با یک فاصله ثابت تصویر می‌شد، فاصله‌ای که قابل تخمین نیست. این کیفیت بصری باعث می‌شود جریان اتفاقات در داستان با وضوح و شفافیت کامل ظاهر شوند. به این ترتیب نگارگر با حذف خود به عنوان یک مشاهده‌گر، تصویری از فضای مورد نظر ارائه می‌کند که مهم‌ترین ویژگی آن «نادیده انگاشتن منظر و زاویه دید ناظر» است. این ویژگی را می‌توان هم‌سو با نوعی ابژکتیویسم دانست که ماهیت اشیا و جهان دیداری را فارغ از منظر سوژه و حس بینایی او تصویر می‌نماید.

به‌طور کلی زاویه دید قائم کیفیتی ساده به اشکال داده، آن‌ها را به صورت هندسی نشان می‌دهد و از این جهت با ویژگی چکیده‌نگاری در نگارگری ایرانی هماهنگ است. این نوع زاویه دید را در هندسه پنهان‌نگاره منتخب می‌توان مشاهده نمود، مختصاتی هندسی که هنرمند براساس آن به ترکیب‌بندی عناصر اثر خود می‌پردازد و هدف از آن ایجاد یک کل منسجم است، به گونه‌ای که حاوی بیانی هنری باشد؛ این مختصات هندسی ظاهراً نمودی در اثر ندارد، با وجود این، هنرمند براساس آن به تناسبات و مختصات هندسی و سامان‌دهی

معنای آن نیز نقش مهمی ایفا می‌کند؛ به این معنی که یک موضوع واحد با زوایای دید مختلف، معانی و ویژگی‌های بصری‌اش دگرگون می‌شود.

27. bird's-eye perspective

28. Panorama

29. Belting, 83.

عناصر موجود در اثر خود می‌پردازد. بررسی هندسه پنهان در نگاره منتخب ما را به شکل اسپیرال^{۳۰} که مبتنی بر شکل دایره است، در لایه‌های زیرین اثر می‌رساند، ساختاری که پلی می‌شود برای حرکت چشم از عنصری به عنصر دیگر. مهم‌ترین ویژگی این ساختار هندسی در نگاره منتخب، نگاه از بالا، به ساختار ترکیب‌بندی است (تصویر ۹).

براساس این نوع زاویه دید، عناصر بصری بر روی ساختار هندسه پنهان نگاره از تمامی جوانب هم‌سان و به یک اندازه واضح و تأثیر گذارند. در این نوع ترکیب‌بندی، اشکال مختلف از پایین تا بالا، روی سطح نقاشی قرار گرفته‌اند و شخصیت‌ها و مناظر و در مجموع تصویر ارائه شده طوری است که به نظر می‌رسد از ارتفاعی کمابیش زیاد به آن می‌نگریم و افق در بالای فضای نقاشی قرار می‌گیرد (تصویر ۱۰). این نوع زاویه دید و ساختار هندسی شکل گرفته براساس آن را می‌توان از دوره پیش از اسلام و پس از ورود اسلام به ایران، هم در لایه‌های رویی آثار هنری و هم در ساختار و ترکیب‌بندی آن‌ها مشاهده نمود (تصاویر ۱۱-۱۲). علاوه بر این به نظر می‌رسد میان توصیف‌هایی که اندیشمندان و دانشمندان مسلمان درباره ساختار جهان ثبت نموده‌اند و تصاویری که براساس این توصیف‌ها ترسیم شده است، با اصول بنیادین ساختار ترکیب‌بندی براساس زاویه دید بالا در قالب اشکال هندسی شباهت‌هایی وجود دارد. در ادامه می‌توان به این پیشنهاد نزدیک شد که زاویه دید قائم که از اصول هندسی و ریاضی در الگو و ترکیب‌بندی پیروی می‌کند و در انواع هنرهای اسلامی در قالب ساختار هندسی قابل مشاهده است، ریشه در جهان‌بینی اسلامی دارد و از حد ساختار هندسی و صوری فراتر می‌رود.^{۳۱} در دنیای اسلام، متفکران مسلمان، در مقام کشف و شناخت جهان، در پی آن بوده‌اند تا به تصویری از جهان برسند که دانش و اعتقادشان را در آن جای دهند؛ چنین تحقیقاتی در چارچوب اصول جهان‌شناسی اسلام واقع می‌شود که مبتنی بر وحدت و درجات وجود است. پایه و اساس این

30. Spiral

۳۱. نک. دلفانی، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی اسلامی با نظریه ابصار ابن‌هیثم».

اصول کلی جهان بینی اسلامی از قرن چهارم و پنجم به نحوی ریخته شد که مسیر رشد و نمو این علم را در قرون بعدی معین ساخت.^{۳۲}

در جهان بینی اسلامی، دین دریچه ای برای بشر به سوی عالم غیب می گشاید، و از آفرینش جهان، هدف داری آن، ویژگی موجودات جهان آفرینش، رابطه جهان ماده با عالم ماوراء الطبیعی و انواع موجوداتی که بشر با اندیشه خود نمی تواند به آن ها علم پیدا کند سخن می گوید.^{۳۳} در بستر این نوع جهان بینی همه توجه معطوف به غرض غایی است، نه توصیف و پیش بینی و ضبط و مهار یک پدیده محدود - چنان که در علم مدرن از دوره رنسانس رایج شد - بلکه درک و دریافت معانی ای است که هر جزء در ارتباط با کل، و در درجه اول با خدا دارد. براساس این جهان بینی، هر چیزی در سلسله مراتب جهان هستی از جایگاهی خاص برخوردار است.

اصل سلسله مراتب در شاخه های مختلف علوم و معارف سنتی مسلمانان، از جایگاهی ویژه برخوردار است و از اصول بنیادین و زیربنایی به حساب می آید. سیدحسین نصر می نویسد: «این اصول نسبت به علوم اسلامی، همان منزلتی را دارند که فلسفه عقلی قرن هفدهم ... نسبت به علوم جدید داشته است».^{۳۴} به این ترتیب در جهان اسلام مانند مسیحیت در قرون وسطی، اعتقادات دینی و دانش علمی در چارچوب جامع جهان بینی دینی وحدت یافته بود و تعارضی میان علم و دین وجود نداشت. در این باره، مقایسه توصیفات منابع اسلامی از ساختار جهان، از دریچه چشم مروجان و بانیان این علوم در اعصار گذشته، با اصول بنیادین ایجاد ترکیب بندی در هنرهای اسلامی تطابق جالب و مشهودی دارد.^{۳۵} این نوع درک سلسله مراتبی از هستی در عالم اسلامی که از بدو تشکیل

۳۲. نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۲۷.

۳۳. نصری، ۲۵۹.

۳۴. نصر، علم و تمدن در اسلام، ۸۲.

۳۵. نک. دلفانی، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی اسلامی با نظریه ابصار ابن هیثم»،

جهان بینی اسلامی نقشی اساسی در آن اندیشه داشت، در حیات دینی و عقلی ایران تا دوره صفویه و اوایل دوره قاجار رواج داشت.^{۳۶}

۵. مقایسه نگرش قائم به ابژه در نگارگری ایرانی، با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم

پیش تر مشخص شد که در دوره رنسانس هم گام با تحول در جهان بینی، هنرمندان نیز به دنبال کاربرد نظام بصری ای در آثارشان بودند که دارای نقاط اشتراکی با نیروی بینایی انسان باشد. این مطلب در مقابل مهم ترین شاخصه نگارگری ایرانی قرار دارد که براساس آن به نظر می رسد نگارگر وظیفه داشت از محدودیت های زاویه دید انسانی دوری نماید. هانس بلتینگ که به مواجهه و رویارویی تاریخی بین این دو فرهنگ می پردازد، معتقد است ابن-هیثم به کمک ترکیب علم فیزیک و ریاضی، پایه ای برای محاسبه کردن مکانیزم احساس بینایی فراهم کرد که منجر به ترسیم یک سیستم هندسی برای پرتوهای نوری و پرتوهای رؤیت پذیر شد. هرچند ابن هیثم در خلال این مطالعات به دنبال ثبت تصاویر براساس هندسه بینایی نبود، حاصل مطالعات او برای اندیشمندان دوره رنسانس که علم را در محیطی آکنده از تصویر دنبال می کردند و تفکر خود را با تصاویر بیان می کردند، در حوزه ثبت تصاویر یک سکوی پرش قلمداد می شد؛ تا آن جاکه آن ها توانستند با تکیه بر دانش ابن-هیثم، شبکه ای از مختصات رؤیت ناپذیر را به عنوان زیربنای تصاویر به کار گرفته و تصاویری براساس مقیاس های دید انسان به وجود آورند.^{۳۷} به این ترتیب در دوره رنسانس، هندسه بینایی در غالب پرسپکتیو خطی به عنوان لایه زیرین تصاویر به کار گرفته شد، تا جهانی رؤیت پذیر را توصیف نماید. این نوع تصاویر همیشه با نگاه در پیوند بود، و براساس آن، اشیا پیوند

منظمی هم با ناظر و هم با یکدیگر برحسب جایگاه و زاویه‌شان به دست می‌آورند. همه این‌ها براساس شکل‌گیری مفهوم جدیدی از فضای ریاضیاتی در دوره رنسانس است که بر موقعیت قرارگیری جسم و نحوه ارتباط آن با میدان بینایی تأکید داشت. این تغییر نگرش در علوم مدرن نیز مشاهده می‌شود؛ در واقع هدف علوم مدرن از زمان گالیله دست‌یابی بدون پیش‌فرض و جهت‌گیری به قوانین طبیعت بود. گالیله اعتقاد داشت که طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است و قاعدتا علم نیز باید بدین نحو و زبان سخن گوید.^{۳۸} به این ترتیب در این دوره ریاضیات است که واقعیت عالم را تعیین می‌کند، «عالمی که عبارت است از اجرام مادی متحرک در زمان و مکان».^{۳۹} این علم در دوره رنسانس جهان را بر مبنا و ضوابط ریاضیاتی تفسیر نمود و در واقع «کشف و پیروزی افق‌های نامحدود ریاضیاتی» زمینه پیدایش دوران مدرن را به وجود آورد.^{۴۰} در مقابل این قانون ریاضیاتی، همه اجسام فارغ از سلسله‌مراتب و جایگاهشان همگن می‌شوند؛ به عبارتی مقابل این اجسام، تفاوت آسمانی و زمینی محو می‌شود. به این ترتیب معنا و حیطة ریاضیات که در دوران رنسانس کاملاً دگرگون شده، نقاشی آن دوران را نیز تحت تأثیر خود قرار داد؛ و استفاده از اصول و فنون ریاضیاتی باعث شد هنرمندان بتوانند هر چه دقیق‌تر توهمی از عمق را بر سطح دوبعدی نقاشی به وجود آورند که بر هندسه بینایی استوار است.

در ساختار هندسه بینایی، فضای خالی به عنوان یک فضای ریاضی تعریف می‌شود. در این فضای ریاضی بدن ناظر در مکان هندسی معین قرار دارد و مختصات فضای ریاضی و محل جای‌گیری اشیا به آن پیوند می‌خورد. در این نوع هندسه، مفهوم یک بدن و مفهوم فضا، هر دو در هندسه جای می‌گیرند.^{۴۱} مادام که به یک تصویر که ساختار پرسپکتیو آن

۳۸. آقایی، «هستی‌شناسی پیدایش پرسپکتیو خطی در نقاشی ایرانی»، ۹۱.

۳۹. برت، ۳۰۱.

۴۰. هوسرل، ۸۷.

بر مبنای هندسه بینایی شکل گرفته است نگاه می‌کنیم، از جای تعیین شده‌ای که خالق تصویر در آن جا حضور داشته و تصویر را از آن نقطه می‌دیده، تصویر را می‌بینیم. در واقع خالق تصویر ضمن ثبت جای اشیا در تصویر، حضور پنهان خود را نیز در تصویر ثبت کرده است. به همین دلیل بلتینگ این نوع از پرسپکتیو را با عنوان پرسپکتیو مرکزی معرفی می‌نماید و این نگاه را یک نقطه هندسی می‌نامد، نقطه‌ای که چشم در آن جای دارد بی‌آنکه واقعا در آن نقطه قرار داشته باشد؛ در واقع به جای چشم، نقطه‌ای وجود دارد که خطوط و زاویه‌ها در ارتباط با آن تنظیم می‌شوند. علاوه بر ضرورت وجود نقطه دید در ساخت این نوع پرسپکتیو، وجود یک نقطه گریز نیز ضروری است، این نقطه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان دادن به این ساختار هندسی دارند و به عنوان پایه‌ای برای اندازه‌گیری فاصله چشم با اشیا، و اشیا با اندازه‌شان در نسبت فرایند احساس بینایی _ نه اندازه‌شان آن‌طور که هست _ به کار گرفته می‌شوند. در این ساختار، اندازه‌ها و موقعیت اشیا در تصویر به وسیله خطوطی که به نقطه گریز می‌روند و خطوط عمود بر آن‌ها که شبکه فضایی پرسپکتیو را تشکیل می‌دهند، تعیین می‌شود. نتیجه کاربرد این نوع هندسه که در نهایت در اثر نقاشی ناپیداست، تصویری طبیعت‌گراست^{۴۲} (تصویر ۱۳) این نوع هندسه با هندسه‌ای که در هنر اسلامی به کار رفته، از اساس متفاوت است.

هندسه در هنر اسلامی کلیدی برای خلق الگوهای پیچیده ریاضی بر روی سطوح است. ساختار این نوع هندسه نیز بر مبنای یک نقطه قرار دارد، اما این نقطه، با نقطه دید و نقطه گریز از اساس متفاوت است. کیت کریچلو^{۴۳} در کتاب تحلیل مضامین جهان‌شناختی نقوش اسلامی نشان می‌دهد که چگونه هندسه اسلامی از یک نقطه آغاز و به سطح گسترش پیدا می‌کند. در این باره او از نقطه‌ای سخن می‌گوید که آن را نقطه آغاز می‌نامد. این نقطه در اصطلاح هندسی به معنای مرکز _ نقطه تعیین‌کننده و دست‌نیافتنی همه اشکال _ است؛

42. Ibid, 32- 33.

43. Keith Critchlow

حرکت از این نقطه به عنوان مبدأ، مستلزم امتداد است؛ این امتداد در قالب خطی نمود می‌یابد که شعاع یک کمان را تشکیل می‌دهد؛ این کمان از جانب نقطه مرکزی هدایت می‌شود و گسترش می‌یابد (تصویر ۱۴) و با بسته شدن آن «سه‌گانگی آغازین» نمایان می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. نقطه مرکزی مبدأ که عنصر هدایت‌کننده است؛ ۲. حرکت از این مبدأ که به مثابه امتداد یا میدان است؛ ۳. مرزی که این قلمرو را احاطه کرده است. در این ساختار هندسی مرکز که همان نقطه مبدأ است از دید پنهان است و در خود میدانی را تشکیل می‌دهد که «مرکز آن به طور مداوم از جای‌گیر شدن در دقیق‌ترین اصطلاحات فیزیکی ظفره خواهد رفت». با کامل شدن دایره، وحدتی به وجود می‌آید که انعکاس وحدت نقطه مبدأ است.^{۴۴} این شکل دایره، زیباترین خاستگاه همه چندضلعی‌ها در هنر اسلامی است که هم آن‌ها را در برمی‌گیرد و هم زیرساخت آن‌ها به‌شمار می‌رود. پیش‌تر مشخص شد که این شکل هندسی بر ساختار اشکال در هنر اسلامی غلبه دارد و با نوع نگاه مسلمانان به جهان مربوط است. به این اعتبار هندسه در هنر اسلامی، شبکه‌ای از قواعد را نمایش می‌دهد، که بر جهان حکم فرماست. در این جا باید اذعان داشت که ساختار نقوش هندسی و پایه‌های نظری آن‌ها در انواع هنرهای بصری مسلمانان با تغییرات اندک مشاهده می‌شود، از جمله ساختار هندسه پنهان در نگارگری ایرانی که علی‌رغم این‌که دیده نمی‌شود، جایگاه اشکال مختلف را در ساختار کلی ترکیب‌بندی مشخص می‌نماید (نک. تصویر ۹). در این ساختار هندسی هنرمند مسلمان نسبت خویش با اشیا و طبیعت را ترسیم نمی‌کند؛ بلکه هدف او ترسیم آن شبکه هندسی است که او و تمام اشیا جهان را هم‌زمان در بر گرفته است. به همین دلیل برای آن‌ها رسیدن به دریافت ثابتی از جهان با اتکا بر یک نقطه دید ثابت امکان‌پذیر نمی‌شود.

به نظر می‌رسد در دنیای اسلام پیوند بین علوم ریاضی و روش‌های طراحی هندسی فراتر از اهداف صرفاً فنی بوده و زبان انتزاعی هندسه هم بر روش‌های طراحی و هم بر سلیقه

زیبایی‌شناسی مسلمانان تأثیر عمیقی گذاشته است. این نوع نقش‌های هندسی، اصل ثابت-بودن «دیدگاه» ناظر و تمایل وی به ثبت تصویر درون قابی محدود را، که اساس پرسپکتیو دوره رنسانس است نقض می‌کنند. در واقع نقوش هندسی اسلامی با نگاه طولانی مدتی که پرسپکتیو خطی طالب آن است، به کلی تباین دارد، و در عوض مستلزم «نظر متحرک و رام-نشدنی و بی‌قرار» است.^{۴۵} به این ترتیب دل‌مشغولی مسلمانان به هندسه اغلب موجب ایجاد روش‌های تصویر و تبیین مسائل طراحی و سلیقه‌های مشابهی می‌شد که به اشکال هندسی یا اشکال انتزاعی هندسی مقید بود؛^{۴۶} تا آن‌جا که هنرمندان مسلمان اغلب به آموختن علم هندسه که در کتاب‌ها ترویج می‌شد، روی می‌آوردند. یک نمونه از این کتاب‌ها متعلق به بوزجانی^{۴۷} است به نام اعمال ال‌هندسه (اواخر قرن چهارم هـ) که به حوائج صنعتگران می‌پردازد. بوزجانی در این کتاب شیوه‌هایی برای ترسیم و تقسیم متناسب و تکثیر متشابه اشکال هندسی مطرح می‌کند (تصویر ۱۵) که در هندسه مسطحه و فضایی مناسب هنرهای کاربردی بود.^{۴۸} این ترسیمات به گفته بوزجانی شامل «چیزهایی بودند که هنرمندان بایستی درباره ساختارهای هندسی می‌دانستند».^{۴۹} ترسیمات هندسی بوزجانی که به نظر می‌رسد از معدود منابع شناخته‌شده‌ای است که برای صنعتگران نوشته شده، معلوم می‌کند استادان صنعتگر تا حدودی با علم هندسه آشنا بودند. نکته حایز اهمیت درباره این ارتباط دو سویه که میان دانشمندان علوم اسلامی و هنرمندان و صنعت‌گران برقرار است، دل‌مشغولی آنان به علوم مختلف از جمله نجوم و علم افلاک است؛ به عنوان مثال، نظامی در هفت‌پیکر در ذکر معمار فرهیخته‌ای که برای بهرام گور ساسانی (حک. ۴۲۰-۴۳۸ م) کاخی هفت‌گنبد بر طبق نظام افلاک ساخته بود، او را صاحب کمال علم در هندسه و نجوم و طب و خطاطی و

۴۵. نجیب اوغلو، ۲۳۴-۲۳۵.

۴۶. همو، ۲۱۱.

۴۷. ابوالوفا محمد بوزجانی (۳۲۸-۳۸۸ هـ)، ریاضی‌دان و منجم بزرگ ایرانی.

۴۸. همو، ۱۸۲-۱۸۸.

نقاشی معرفی کرده است.^{۵۰}

بنابراین به نظر می‌رسد ساختار تجریدی علوم و جهان بینی اسلامی، زیربنایی برای هنرمند مسلمان در قالب نقوش هندسی مرتبط با جهان بینی آنان فراهم می‌نموده. این ساختار هندسی منجر به شکل‌گیری شیوه‌ای در طراحی اشکال می‌شود که می‌توان آن را به - عنوان کلیدی برای درک ساختار جهان تلقی نمود.^{۵۱} این نوع دریافت و تفسیر جهان که در همه مراحل علوم اسلامی قابل مشاهده است، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که «جهان مادی طبیعت تحت تسلط واقعیتی از تراز برتر است که نسبت به این طبیعت جنبه تعالی دارد».^{۵۲} براساس این نوع نگرش که به عنوان یک نگرش غالب تا اوایل دوره قاجار در ایران اسلامی رواج داشته است، تقابل و دوگانگی طبیعت با انسان که یادآورنده تقابل سوژه با ابژه است امکان تحقق پیدا نمی‌کند. در تأیید این نکته بلتینگ به یک نسخه خطی متعلق به دوره عثمانی اشاره می‌کند که در آن گفته شده قدرت حیاتی یک تصویر اسلامی از شیوه‌ای که از طریق آن «دنیا را از یک جایگاه اعلی و خداگونه با استفاده از هنر نقاشی توصیف می‌کند، ریشه می‌گیرد. در این گونه نقاشی‌ها یک خط افق در بالای نقاشی به چشم می‌خورد».^{۵۳}

نتیجه

معرفی نظریه ابصار ابن هیثم و مسیری که این نظریه علمی در ارتباط با ساختار پرسپکتیو در نقاشی دوره رنسانس طی کرده، مشخص نمود ابن هیثم در میانه قرون وسطی و در متن نظام کیفی و سلسله‌مراتبی جهان بینی اسلامی، رویکردی کمی و ریاضیاتی در قبال مطالعه چشم و سازوکار بینایی اتخاذ کرده بود. او با اتکا بر این رویکرد علمی، ساختار هندسی فرایند

۵۰. نجیب اوغلو، ۲۱۰.

۵۱. نک. نصر، علم و تمدن در اسلام.

۵۲. همو، ۸۳.

احساس بینایی را در خلال انجام آزمایش‌های تجربی تبیین نمود. حاصل مطالعات ابن‌هشیم که با رویکرد رایج در مطالعات علوم و جهان‌بینی دوره رنسانس هم‌سو بود، توسط دانشمندان و هنرمندان آن دوره، به‌عنوان زیربنای تصاویر به‌کار گرفته شد. این رویکرد علمی و نتایج حاصل از آن، هم‌زمان برای دانشمندان مسلمان که دریافت و تفسیر جهان برای آنان در یک نظام سلسله‌مراتبی و مستقل از فاعل شناسا ممکن می‌شد، درحاشیه قرار داشت. زیرا مفهوم فردیت در نسبت خاص میان «سوژه» و «ابژه» یا به‌عبارتی میان حوزه «سوبژکتیویسم» و «ابژکتیویسم» در دوران مدرن رشد کرده‌است. درحالی‌که در جهان‌بینی اسلامی به انسان نه به‌مثابه سوژه بلکه در درجه اول به‌عنوان مخلوق نگاه می‌شد، مخلوقی که اعتبارش همواره با عوالم بالا محفوظ بود؛ همین تفسیر بر دریافت‌های انسان از جهان نیز غلبه داشته‌است. متناظر با جهان‌بینی مسلمانان، در سنت نگارگری ایرانی هم کمتر می‌توان از «مکانی» خاص و به تبع آن «فردیت» نقاش در قالب پرسپکتیو خطی _ آن‌گونه‌که در نقاشی دوره رنسانس مشاهده می‌شود _ سخن به‌میان آورد. در چنین بستری نگارگر میان واقعیت موجود و آنچه توسط حس بینایی به‌عنوان واقعیت دیداری دریافت می‌نمود تمایز قائل می‌شود؛ چراکه حس بینایی دارای محدودیت‌هایی می‌باشد که صورت واقعیت را تغییر می‌دهد. از این‌رو فضای خاص نگارگری ایرانی ریشه در پرسپکتیوی سیال دارد که مستلزم تغییر مداوم زاویه دید است؛ براین‌اساس اشیا و پیکره‌ها فارغ از زاویه دید خاص نقاش ترسیم می‌شدند که ریشه در رسوم تصویری ایرانیان دارد. براساس این رسوم تصویری، نگارگران طبیعت را به‌مثابه یک منظره نمی‌دیدند تا تصویری از آن براساس یک زاویه دید واحد بسازند؛ بلکه آن‌ها طبیعت را به‌صورت نقشه‌ای تصویر می‌نمودند که درنهایت زوایای دید متعدد به‌کاررفته در ترسیم اشکال، در قالب زاویه دید بالا ترکیب می‌شد. در قالب این زاویه دید، هندسه خودش را به‌عنوان یک اصل کلی عرضه می‌کند، اصلی که بر موقعیت و جایی که در آن به‌کار گرفته می‌شود، اولویت دارد. با اتکا بر این ساختار هندسی، نگارگر ایرانی از منظر سوژه و محدودیت‌های آن دوری می‌نماید. به‌این‌ترتیب نقش قاب و مفهوم

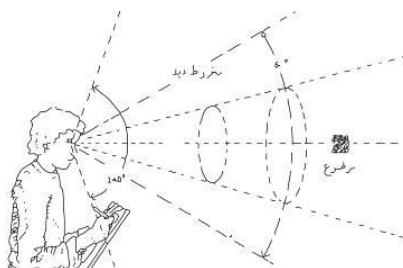
پنجره - پنجره دید - که در نقاشی دوره رنسانس نقش کلیدی در صورت بستن تصویر ایفا می نمود در تصاویر نگاره های ایرانی که دارای اشکال گسترده و تکرار شونده اند قابل پی گیری نیست و پرهیز از کاربرد منظر بینایی انسان مهم ترین وجه تمایز قواعد بصری حاکم بر نگارگری ایرانی در قیاس با قواعد بصری منتج از نظریه ابصار ابن هیثم قلمداد می شود.

در مقابل، نقاشی دوره رنسانس که می توان آن را محصول اتحاد نقاشی و هندسه بینایی در ایتالیای دوره رنسانس دانست، مستلزم فرض ناظری با «دیدگاه» ثابت است. در نقاشی این دوره، هدف هنرمند شبیه سازی طبیعتی بود که به نگاه فرد پیوند می خورد و با نقطه ای مرتبط بود که بیننده آن جا می ایستاد. این زاویه دید در قالب پرسپکتیو خطی این امکان را فراهم نمود تا هنرمندان جهان را به عنوان یک تصویر همانند آنچه دوربین عکاسی ثبت می کند، بفهمند و ثبت کنند. این فرایند مفهوم تازه ای از جهان در دوره رنسانس ارائه می کند: به عنوان چیزی که هم قابل اندازه گیری است و هم با مشاهده کننده آن در ارتباط است. در این مختصات، جهان برای فرد مشاهده کننده رؤیت پذیر است، کسی که خود را با جهان تطبیق می دهد و آن را با مکانی که چشمانش ادراک می کند، یکسان فرض می کند. همان گونه که پیش از این ذکر شد با طلوع رنسانس در اروپا، تمام نیروهای فکری و عقلی، به تحقیق کمی درباره سیماهای مختلف اشیاء معطوف شد. این انقلابی علمی بود که بر همه شاخه های علوم تأثیر گذاشت و نتیجه آن تغییر کلی تری در نحوه نگریستن انسان به خویش و جهان پیرامونش بود. در چنین زمینه ای، رویکرد علمی ابن هیثم مورد توجه دانشمندان و هنرمندان دوره رنسانس قرار گرفت و ساختار هندسه بینایی به عنوان یک زیرمجموعه یا یک شبکه نامرئی برای ترسیم تصاویر، مورد توجه هنرمندان قرار گرفت. مطابق آنچه پیش تر گفته شد، این مقدمات در جهان بینی عالم اسلامی که تا دوره صفوی نیز رواج داشت، فراهم نشد. به دلیل همین شکاف عمیق در بنیادهای نظری است که نگارگر ایرانی نمی تواند ساختار پرسپکتیو خطی را که محصول نگاه علمی و تجربی یک دانشمند به فرایند احساس بینایی است در کار خود بپذیرد.

حاصل کلام این که دریافت معنای یک اثر نقاشی در دوره‌ها و فرهنگ‌های گوناگون بسیار متفاوت است، بنابراین برای فهم درست از نگارگری ایرانی، باید چهارچوب‌های ادراکی زمانه‌ای را که این آثار در آن تولید شده‌است، دریافت.



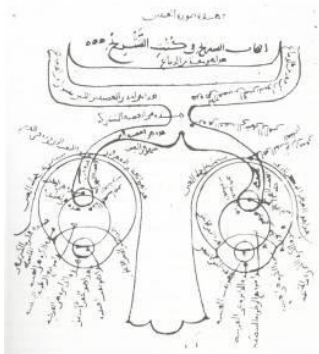
تصویر ۵۴



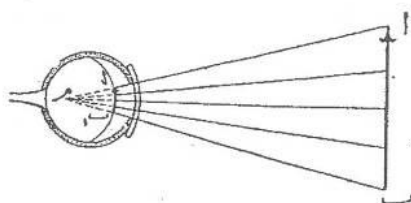
تصویر ۵۵

۵۴. فرآندرنای پتسو، ستایش قدیس ایناتسیو، ۱۶۹۱-۱۶۹۴ م. (پاکباز، بعد از صفحه ۶۶۸ تصاویر رنگی).

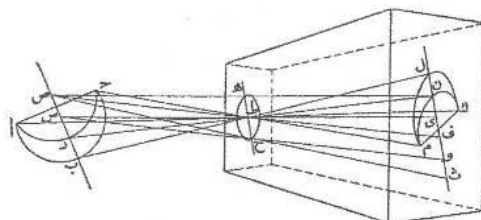
۵۵. پرسپکتیو خطی و ثبت برش عمودی از بازتاب شعاع‌های نور بین جسم و چشم (ترکی شریف آبادی، ابراهیمی، ۲۴).



تصویر ۵۶۳



تصویر ۵۷۴



تصویر ۵۸۵

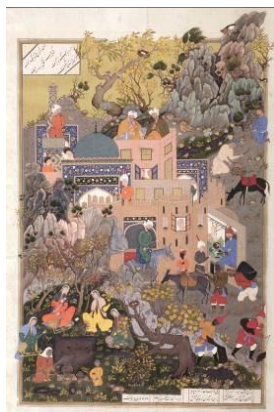
۵۶. ساختار تشریحی چشم بنا بر نظر ابن هیثم از قدیمی ترین نسخه خطی المناظر (Belting, 97).

۵۷. دریافت شعاع‌های نور توسط ساختمان چشم از نظر ابن هیثم (نظیف، ۲۴۳).

۵۸. اتاق تاریک (همو، ۲۱۱).



تصویر ۵۹

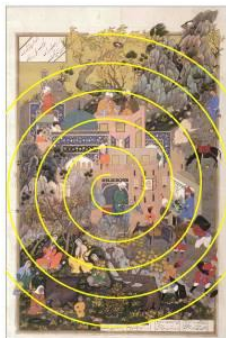


تصویر ۶۰

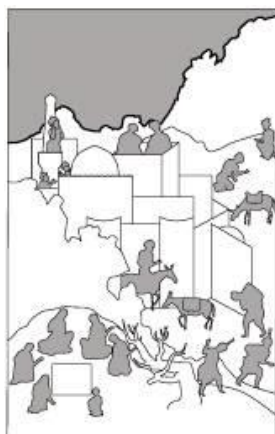


تصویر ۶۱

-
۵۹. دستگاه آلبرشت دورر، که بر اساس تعلیمات آلبرتی برای ترسیم تصاویر ساخته شد (Damisch, 36).
۶۰. دختر هفتواد و ریسنده، اثر دوست محمد، برگی از نسخه خطی شاهنامه فردوسی، تبریز ۹۴۶-۹۲۶ هـ. مجموعه سابق آ. هوتن (رجبی، مقبلی، ۳۵۶).



تصویر ۶۲۹

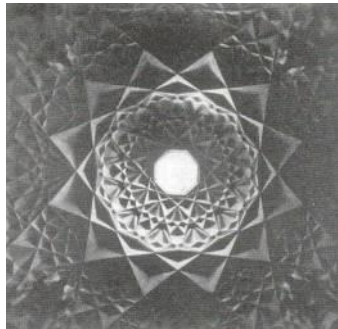


تصویر ۶۳۱۰

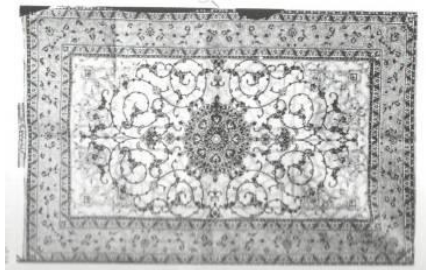
۶۱. ساختار پرسپکتیو خطی در تصویری فرضی از نگاره دختر هفتواد و ریسنده (نگارنده).

۶۲. ترسیم نمای زاویه دید قائم در نگاره دختر هفتواد و ریسنده (همو).

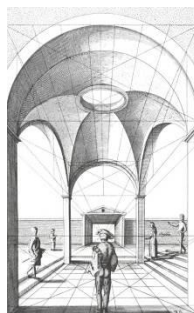
۶۳. ترسیم خط افق در بالای تصویر (همو).



تصویر ۶۴۱



تصویر ۶۵۱۲

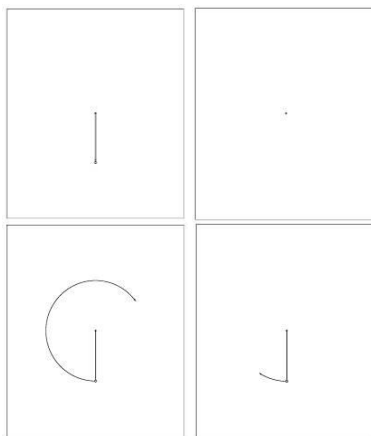


تصویر ۶۶۱۳

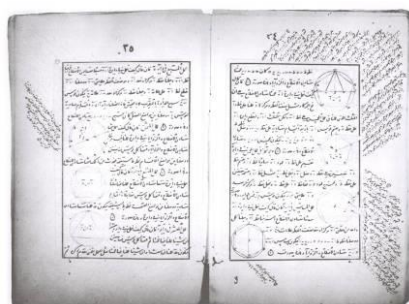
۶۴. طراحی هندسی در گچ‌کاری معماری اسلامی (اردلان، بختیار، ۶۸).

۶۵. قالی ایرانی (همو، ۷۰).

۶۶. نمودار هندسه بینایی، حکاکی روی مس (Belting, 243).



تصویر ۶۷۱۴



تصویر ۶۸۱۵

۶۷. نقطه، خط، کمان مرزی، دایره (کریچلو، ۲۰).

۶۸. صفحاتی حاوی متن و اشکال هندسی از کتاب ابوالوفا بوزجانی، اواخر قرن چهارم ه استانبول کتابخانه سلیمانیه (نجیب اوغلو، ۱۸۴).

کتابشناسی

- آزند، یعقوب، هفت اصل تزئینی هنر ایران، تهران، پیکره، ۱۳۹۳ ش.
- آقایی، عبدالله، «مواجهه دو مفهوم فضا در تماس نگارگری ایرانی با نقاشی رنسانس»، متافیزیک، سال ششم دوره جدید، ش ۱۸، ۱۳۹۴ ش.
- همو، «هستی‌شناسی پیدایش پرسپکتیو خطی در نقاشی ایرانی»، پایان‌نامه دکتری رشته پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، ۱۳۹۶ ش.
- اردلان، نادر، لاله بختیار، حس وحدت (نقش در سنت معماری ایرانی)، ترجمه و نداد جلیلی، تهران، علم معمار، ۱۳۹۱ ش.
- برت، ادوین آرتور، مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
- بهشتی، محمدرضا، «سراغزهای سوپژکتیویسم در فلسفه و هنر»، فلسفه، ش ۱، ۱۳۸۵ ش.
- پاکباز، رویین، دایرة المعارف هنر، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۹ ش.
- ترکی شریف آبادی، داریوش، ندا ابراهیمی، علم مناظر و مرایا، تهران، مدرسه، ۱۳۸۴ ش.
- دلفانی، پروانه، «تأثیر نظریه ابصار ابن هیشم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۸، ۱۳۹۷ ش.
- همو، «مقایسه قواعد بصری حاکم بر طراحی در نگارگری ایرانی - اسلامی با نظریه ابصار ابن هیشم»، پایان‌نامه دکتری رشته تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشگاه هنر تهران، ۱۳۹۸ ش.
- رجبی، محمدعلی، آناهیتا مقبلی، شاهنامه شاه‌طهماسبی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۲ ش.
- ضیمران، محمد، «نقدی بر موضوعیت ذهن بر پایه تحلیل ماهیت علم و تکنولوژی»، زیباشناخت، ش ۱۰، ۱۳۸۳ ش.
- همو، نگاهی به فلسفه روشنگری و بازتاب آن در هنر، تهران، نقش جهان، ۱۳۹۳ ش.
- کاسیرر، ارنست، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران، ماهی، ۱۳۹۳ ش.
- کریچلو، کیت، تحلیل مضامین جهان‌شناختی نقوش اسلامی، ترجمه سیدحسن آذرکار، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
- گرابر، اولگ، مروری بر نگارگری ایرانی، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، متن، ۱۳۹۰ ش.
- موقن، یدالله، مقدمه مترجم بر کتاب فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، تهران، ماهی، ۱۳۹۳ ش.
- نجیب اوغلو، گل‌رو، هندسه و تزئین در معماری اسلامی، طومار تویقاپی، ترجمه مهرداد قیومی

بیدهندی، تهران، روزنه، ۱۳۸۹ش.

نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ش.

همو، صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲ش.

همو، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۳ش.

نظیف، مصطفی، ابن‌هشام دانش نورشناسی، آراء و اکتشافات، ترجمه فاطمه موحدی طوسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ش.

هوسرل، ادموند، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه غلام‌عباس جمالی، تهران، گام نو، ۱۳۸۸ش.

Belting, Hans, *Florance and Baghdad Renaissance Art and Arab Science*, Translated by Deborah Lucas Schneider, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Belknap Press of Harvard University, 2011.

Damisch, Hubert, *The Origin of Perspective*, Translated by Jhone Goodman, Cambridge, Massachusset: The MIT Press, 1995.

سفرنامه هیه‌چو و ارزش آن در مطالعات تاریخ ایران و اسلام^۱

ایمان تاجی^۲

پژوهشگر مستقل تاریخ صدر اسلام، ایران

این مقاله مروری است بر سفرنامه هیه‌چو، راهبی کره‌ای که در قرن هشتم میلادی/دوم هجری، برای زیارت اماکن مقدس بودایی به هند سفر کرد. اما سفرش به هند محدود نشد و او از هند به سمت غرب و شمال تا افغانستان و پاکستان و نیز منطقه ماوراءالنهر و آسیای مرکزی سفر کرد. به‌علاوه او در این سفر تا فارس و شام نیز رفت و سپس در اواخر سال ۷۲۷ م/ ۱۰۹ هـ. به مناطق شرقی چین بازگشت و به‌کار ترجمه متون بودایی سرگرم شد. سفرنامه هیه‌چو کمتر شناخته‌شده است و با این‌که حجم کمی داشته و فقط قسمت‌هایی هم از آن به‌دست ما رسیده، واجد اطلاعات مفیدی است. این سفرنامه مخصوصاً از این نظر اهمیت دارد که هیه‌چو شاهد معاصر فتوحات اعراب و گسترش اسلام در آن دوران بوده است. در این نوشته، بخش‌هایی از این کتاب که از نظر تاریخی در مطالعات ایران و اسلام اهمیت دارد بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری اسلامی، سفرنامه هیه‌چو، فتوحات اعراب در شرق، منابع غیر اسلامی، هیه‌چو.

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

۲. رایانامه: imantaji@gmail.com

مقدمه

هیچ‌چو یا هوی‌چائو،^۳ راهب بودایی اهل گره، در قرن هشتم میلادی / دوم هجری با هدف زیارت مکان‌های مقدس بودایی به هند و نواحی اطراف آن سفر کرد. نسخه خطی کتاب سفرنامه هیچ‌چو یا خاطرات زیارت پنج ناحیه از هند،^۴ در سال ۱۹۰۸ کشف شد. او قبل از سال ۷۲۴ م / ۱۰۶ هـ سفرش را از راه مناطق جنوبی چین آغاز کرده، پس از حدود سه سال، در اواخر ۷۲۷ م / ۱۱۰ هـ به مناطق شرقی چین بازگشت. او پس از رفتن به هند، به مناطق غربی تر تا افغانستان و پاکستان و زابلستان امروزی و در شمال تا بخارا و سمرقند و در غرب تا فارس، سوریه و ترکیه امروزی نیز سفر کرد. هرچند آن‌چه از کتاب هوی‌چائو برجای مانده، مطالبی بسیار موجز و کم‌حجم و قطعه‌قطعه است، اما مطالعه آن همچنان می‌تواند برای محققان، داده‌های گران‌بهایی را به ارمغان آورد.

متن کتاب خاطرات هیچ‌چو به همت چند تن از محققان تصحیح شده و ترجمه انگلیسی آن به همراه متن کره‌ای در سال ۱۹۸۴ به چاپ رسیده است.^۵ این کتاب علاوه بر نکات مهم تاریخی در باب مذهب بودایی و همچنین مناطق جغرافیایی و مطالب تاریخی مرتبط با هند و چین، کتاب مهمی از نظرگاه تاریخ اسلام و ایران است. اهمیت ویژه کتاب در مطالعه تاریخ اسلام و ایران از همین روست؛ چه یکی از مشکلات اساسی در زمینه تاریخ اسلام، نبود مدارک کافی معاصر با وقایع است. متونی که از مورخان مسلمان باقی مانده همگی سال‌ها پس از وقایع اصلی نوشته شده و قدیم‌ترین آن‌ها از قرن نهم میلادی / سوم هجری آغاز می‌شود. مشکل دیگری که متون اسلامی از لحاظ تاریخی با آن مواجهند، نوشته‌های بعضا جانب‌دارانه و گاه متعصبانه است. برخی وقایع ذکر نمی‌شود و برخی روی داده‌ها با تغییراتی نقل می‌شود؛ برای مثال اگر فقط به متون اسلامی تکیه کنیم اطلاعات زیادی درباره جزئیات شکست

3. Hyecho / Hoichao

4. Memoir of the pilgrimage to the five regions of India.

5. Hyech'o., *The Hye Ch'o diary: memoir of the pilgrimage to the five regions of India*. Jain Publishing Company, 1984.

مسلمانان در جنگ با روم شرقی در قسطنطنیه پیدا نمی‌کنیم.^۶ بدین رو دست‌یابی به منابع معاصر که عموماً نوشته غیرمسلمانان است_ هرچند مشکلات خاص خود را دارد_ می‌تواند دیدگاه بازتر و افق گشاده‌تری را به روی مورخ تاریخ اسلام باز کند. رابرت هویلند مورخ اسلام در کتاب معروف و مرجع خود، دیدن اسلام آن‌گونه که دیگران دیده‌اند^۷، بسیاری از این منابع را فهرست کرده و توضیحاتی پیرامون آن‌ها داده است. اما سفرنامه هیه‌چو از کتاب او جا افتاده و ذکری از آن نیامده است. هویلند البته بعدها در ۲۰۱۵ از این منبع در نوشتن کتاب در راه خدا^۸ در باب تاریخ فتوحات اعراب استفاده کرد.

وضع فتوحات مسلمانان در زمان سفر هیه‌چو

قتیبۀ بن مسلم در فاصله سال‌های ۷۰۵-۷۱۵ م/ ۸۶-۹۱ هـ پیروزی‌های بسیاری در آسیای مرکزی به دست آورد. پس از مرگ خلیفه، ولید اول (حک ۹۶-۹۹ هـ)، که از حامیان او بود این فتوحات متوقف شد و قتیبه در پی شورییدن برضد خلیفه جدید، سلیمان (حک ۸۶-۹۶ هـ)، به قتل رسید. چند سال بعد یعنی در سال‌های ۷۱۷ تا ۷۱۸ م/ ۱۰۹-۱۱۰ هـ در خلافت عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ هـ) نیروهای مسلمان به طمع فتح قسطنطنیه بیشتر در جبهه غربی مستقر شدند؛ اما پس از چند نبرد از دست‌اندازی به قسطنطنیه ناتوان مانده، شکست سختی متحمل شدند. در این خلأ قدرت، حاکمان محلی در سمرقند و دره سُرخاب دست نیاز به حکومت قدرتمند چین دراز می‌کنند تا از دادن خراج به اعراب و از دست رفتن اموال منطقه تحت حکمرانی خود خلاص یابند. در ماوراءالنهر نیز ترکان جنگ‌هایی را برضد اعراب به راه می‌اندازند. اما در سال ۷۲۲ م/ ۱۰۴ هـ فرغانه و مناطق اطراف آمودریا دوباره به دست مسلمانان افتاد. دره رود سِند، در پاکستان امروزی و مکران نیز در این سال‌ها تحت سلطه

6. Hoyland RG., *In God's path: the Arab conquests and the creation of an Islamic empire*, Oxford University Press, USA, 2015.

7. Hoyland R., *Seeing Islam as others saw it*, Gorgias Press, 2019.

۸. نک. پانویس شماره ۲.

مسلمانان اداره می‌شد. در سال ۷۲۶ م / ۱۰۸ هـ خزری‌ها حاکم عرب ارمستان را به قتل رساندند و در سال ۷۲۸-۷۳۰ م / ۱۱۰-۱۱۲ هـ نیز نافرمانی‌هایی در منطقه ماوراءالنهر روی داد. سال‌های سفر هیه‌چو مصادف با چنین نابه‌سامانی‌ها و معاصر با خلافت یزیدبن عبدالملک بود که از سال ۷۲۰ تا ۷۲۴ م / ۱۰۲-۱۰۶ هـ حکمرانی می‌کرد.

زندگی هیه‌چو

اطلاعات زیادی از زندگی هیه‌چو در دست نیست. سال تولد او ۷۰۰ یا ۷۰۴ م / ۸۱ یا ۸۵ هـ تخمین زده شده‌است. می‌دانیم او پس از آن‌که به چین بازگشت در کنار مترجمان دیگر به کار ترجمه متون بودایی به چینی پرداخت. سال‌های حضور او در میان مترجمان معروف آثار بودایی مصادف بود با ورود تانترا^۱ یا وجره‌یانه^۱ از مکاتب بزرگ بودایی به چین. او تا هنگام حیاتش در ترجمه این‌گونه آثار بودایی نقش داشته‌است. زمان مرگ او نیز مشخص نیست؛ اما با توجه به شواهد و مدارکی که وجود دارد باید در زمان کوتاهی پس از سال ۷۸۰ م / ۱۶۴ هـ از دنیا رفته باشد.

اشارات هیه‌چو در باب اسلام و ایران

قسمت‌های زیادی از کتاب هیه‌چو از دست رفته‌است. آنچه باقی مانده بخش‌های پراکنده و مختصری است که مشاهدات او را در مناطق مختلف نشان می‌دهد. سفر او از کره به سمت جنوب شرقی آسیا آغاز شده، به مناطق شرقی هند می‌رسد. از آن‌جا به شمال و غرب هند می‌رود و پس از آن به پاکستان و افغانستان و ماوراءالنهر سفر می‌کند. او سپس از ایران گذشته، به عراق می‌رسد و تا قسطنطنیه پیش می‌رود. در راه برگشت نیز از طریق ایران و سپس ماوراءالنهر و ختن به شمال شرقی چین رفته، باقی عمر خود را در آن‌جا می‌گذراند.

9. Tantric Buddhism

10. Vajrayana Buddhism

اولین جایی که هیه‌چو از اعراب^{۱۱} سخن می‌گوید در بخش هند غربی است. او درباره حکومت هند غربی می‌گوید که منطقه تحت سلطه پادشاه آن‌جا وسیع است و از غرب به دریای غربی^{۱۲} می‌رسد. به نوشته هیه‌چو در زمان سفر او نصف این سرزمین تحت حمله اعراب قرار داشته است.^{۱۳} می‌دانیم که حجاج بن یوسف در سال ۷۱۰م/ ۹۱ هـ محمد بن قاسم را به سمت مکران روانه کرده بود. او پس از فتح مکران به شهر دایبول^{۱۴} رفته، آن‌جا را تصرف و مجسمه‌های بودا را ویران کرد و سپس به کرانه‌های رودخانه سند رفته، حاکم آن منطقه، داهیر^{۱۵}، را در سال ۷۱۲م/ ۹۳ هـ شکست داد و کشت. سه پسر داهیر می‌کوشیدند قدرت را در منطقه به دست بگیرند. حاکمی که هیه‌چو در هند غربی از آن سخن می‌گوید احتمالاً از پسران داهیر باشد.

سپس هیه‌چو به مناطق جنوب غربی کشمیر سفر می‌کند، جایی که نام سیندهوکولا^{۱۶} به آن می‌دهد. او یادآور می‌شود که نصف این سرزمین نیز زیر یورش اعراب قرار گرفته است. هیه‌چو پس از طی مناطق مختلف و گذر از بامیان به تخارستان می‌رسد. این منطقه امروزه ناحیه‌ای مشتمل بر قسمت‌هایی از ازبکستان، تاجیکستان و افغانستان است. در منابع یونانی این منطقه را باکتريا^{۱۷} می‌نامند. هیه‌چو می‌گوید اینک پاکترا، پایتخت این منطقه، زیر سلطه اعراب است و پادشاه قبلی مجبور به ترک پایتخت و رفتن به بدخشان شده است. او می‌افزاید که البته بدخشان نیز تحت سلطه اعراب است. می‌دانیم که پیش از ورود هیه‌چو، آن

۱۱. در چینی به اعراب ta-shih گفته می‌شود که تغییر یافته واژه فارسی تازیک/تاجیک است. این واژه ریشه آرامی tayayya و عربی tayyi دارد که نام قبیله‌ای در مرزهای غربی پادشاهی ساسانی بوده است (Hoyland, 2015, p. 268).

12. Western sea. که منظور از آن احتمالاً دریای عمان است.
13. Hyech'o, 1984, p.44.
14. Daybul. در اطراف کراچی.
15. Dahir
16. Sindhukula. احتمالاً منظور ولایت سند در پاکستان است.
17. Bacteria

مناطق سال‌ها در اختیار مسلمانان بوده است. گزارش جالبی که هیه‌چو به ما می‌دهد آن است که هرچند این مناطق تحت تصرف اعراب اداره می‌شود، اما پادشاه آن همچنان از خود مردمان آن منطقه است. به نوشته او «پادشاه، بزرگان و مردم همگی بر آیین بودایند. معابد و راهبان زیادی نیز در این سرزمین یافت می‌شوند و دین دیگری در میان آن‌ها رواج ندارد».^{۱۸} این گزارش نشان می‌دهد که این مناطق هرچند سال‌ها زیر تصرف اعراب بوده و به آن‌ها خراج پرداخت می‌کرده‌اند، اما همچنان آزادانه آیین و رسوم خود را نگه داشته و حاکمان محلی خود را نیز حفظ کرده بوده‌اند.

هییه‌چو پس از یک ماه مسافرت به سمت غرب از تخارستان به پارس^{۱۹} می‌رسد. به دلیل احتیاج سفرنامه هییه‌چو بر مطالبی سودمند در بخش پارس و عرب و روم، ترجمه این قسمت‌ها عیناً در زیر می‌آید. هییه‌چو در سفرنامه خود به خوراک و پوشاک و تولیدات صنعتی و تجاری و همچنین گرایش‌های مذهبی مردمان هر سرزمین اهمیت می‌دهد و آن‌ها را ذکر می‌کند. از این رو می‌تواند منبعی برای تحقیقات در حوزه تاریخ اجتماعی ایرانیان در اوایل قرن دوم هجری باشد.

پارس (بخش ۲۶)

«از تخارستان به مدت یک ماه به سمت غرب سفر کردم تا به سرزمین پارس رسیدم. در گذشته، پادشاه این سرزمین بر اعراب حکومت داشت. عرب شتربانی^{۲۰} در سرزمین پارس شورش کرده، شاه را به قتل رساند و خود را به عنوان حاکم معرفی کرد. به همین سبب است که اکنون پارس تحت سلطه اعراب قرار گرفته.

لباس مردمان این سرزمین پیراهن کتان گشاد است. مردم ریش و موهای خود را کوتاه

18. Hyech'o, 1984, p.43.

19. Persia

20. The camel keeper, camel herder

می‌کنند. اهالی این سرزمین کلوچه^{۲۱} و گوشت می‌خورند. حتی اگر برنج داشته باشند آن را آسیاب کرده، به کلوچه تبدیل می‌کنند و آن را می‌خورند. محصولات این سرزمین، شتر، قاطر، گوسفند، اسب، الاغ‌های بزرگ، لباس‌های کتان و اشیای قیمتی است. زبان آنان با دیگر کشورها متفاوت است.

بومیان این مناطق در تجارت ید طولایی دارند. آن‌ها پیوسته به سمت دریای غربی دریانوردی می‌کنند و از آن‌جا به دریای جنوب، و اشیای قیمتی را از سرزمین سیلان می‌آورند؛^{۲۲} ولی ادعا می‌کنند که این سرزمین^{۲۳} همه چیزهای قیمتی را خودش تولید می‌کند. آن‌ها همچنین طلا را از مجمع‌الجزایر مالای^{۲۴} گرفته، از آن‌جا به سمت چین دریانوردی می‌کنند و مستقیماً به کانتون^{۲۵} رفته، پارچه‌ها و تکه‌های ابریشم و نظایر آن را خریداری می‌کنند.^{۲۶} این سرزمین کتان ظریفی تولید می‌کند. ساکنان آن علاقه به ذبح حیوانات دارند.

21. Pastry

۲۲. در کتاب اخبارالصین و الهند که بخش اول آن در نیمه اول قرن سوم هجری نوشته شده آمده که در جزیره سیلان (سرندیب یا سری‌لانکای امروزی) معادن یاقوت سرخ و زرد و مروارید و همچنین صدف‌های دریایی بسیار بوده که به عنوان کالاهای تجاری استفاده می‌شده است. همچنین این سرزمین یکی از منابع تولید آهن در دوران میانه بوده و در منابع مختلف، از جمله رساله کندی در شمشیر و انواع آن در اوایل قرن سوم یا الجماهر فی الجواهر ابوریحان بیرونی در قرن پنجم به این مسئله اشاره شده است. نک.

Hoyland, Robert G., Brian Gilmour, *Medieval Islamic Swords and Swordmaking: Kindi's Treatise "On Swords and Their Kinds*, Oxford: Gibb Memorial Trust, 2006.

۲۳. منظور پارس است.

۲۴. اندونزی امروزی.

25. Canton, Guangzhou

۲۶. مسیری که هیه‌چو برای دریانوردی مردمان پارس توصیف می‌کند دقیقاً با مسیری که از بندر سیراف در حاشیه خلیج فارس تا گوانگ‌ژو در دیگر منابع توصیف شده تطبیق می‌کند. این مسیر مخصوصاً تا قبل از شورش هوانگ‌چانو در نیمه اول قرن نهم میلادی مسیر بسیار پر رفت و آمد تجاری بوده است. بخش اول کتاب اخبارالصین و الهند که قبل از سال ۸۵۱ م/ ۲۳۷ هـ یعنی حدود ۱۲۰ سال پس از هیه‌چو نوشته شده به خوبی این مسیر تجاری را توصیف می‌کند؛ نک.

به آسمان خدمت می‌کنند^{۲۷} و از بودیسم هیچ اطلاعی ندارند.

اعراب (بخش ۲۷)

از سرزمین پارس به سمت شمال حرکت کردم و پس از ده روز به سرزمین اعراب رسیدم.^{۲۸} پادشاه این کشور در سرزمین خود نبود. او اکنون در فو-لین کوچک^{۲۹} مستقر شده، زیرا آن‌جا را تصرف کرده است. به علاوه آن سرزمین همانند جزیره‌ای است و استحکامات قوی دارد و به همین سبب پادشاه در آن‌جا سکونت گزیده است.

محصولات این کشور شتر، قاطر، گوسفند، اسب، کتان، فرش‌های پشمی و کالاهای قیمتی است. لباس مردمان پیراهنی گشاد از کتان ظریف است. قطعه دیگری از کتان نیز به-عنوان روجامه بر روی این پیراهن می‌اندازند. بین پادشاه و مردم معمولی تفاوتی وجود ندارد و هر دو همسان لباس می‌پوشند. زن‌ها نیز پیراهن گشاد می‌پوشند.

Mackintosh-Smith, Tim, Tim, A. Z., Montgomery. *Two Arabic Travel Books: Accounts of China and India and Mission to the Volga*, NYU Press, 2015.

27. They serve heaven

نام‌گذاری دین زرتشتی به نام دین آسمان (xian یا tian) و زرتشتیان به نام کسانی که به آسمان خدمت می‌کنند در منابع چینی سابقه دارد. برای مثال در منابع چینی قرن دهم میلادی به طور مشخص بنیان‌گذار دینی که در آن پرستش آسمان صورت می‌گیرد زرتشت خوانده شده است (Aoki, 2015, p.149 و Grente, 2015, p.145). اطلاق زرتشتیان به «پرستندگان آتش و آسمان» نیز در منابع چینی آمده است (Azarnoush and Grente, 2007). هیه‌چو در همین رساله از زرتشتیان به نام پرستندگان آتش نیز ذکر می‌کند. او دین اعراب را نیز دین آسمان معرفی می‌کند.

۲۸. با توجه به فاصله کوتاه طی شده از پارس تا سرزمین اعراب به نظر می‌رسد منظور او از پارس مناطق مرکزی و جنوب غربی ایران و منظور او از سرزمین اعراب، عراق امروزی باشد.

29. Lesser Fu-lin

در منابع چینی به سرزمین مسیحیان به طور کلی فو-لین گفته می‌شود. فولین کوچک سوریه فعلی و مناطق اطراف آن را شامل می‌شود؛ نک.

Hirth, Friedrich, "The mystery of Fu-lin", *Journal of the American Oriental Society* 30.1 (1909), 1-31.

مردان موهای خود را کوتاه می‌کنند، اما ریش خود را نگه می‌دارند. زن‌ها موهای خود را نگه می‌دارند.^{۳۰} وقتی که غذا می‌خورند بین ارباب و رعیت تفاوتی نیست. همگی با دست خود از یک بشقاب غذا برمی‌دارند. همچنین از قاشق و چوب نیز استفاده می‌کنند. چیزهای آماده را اصلاً دوست ندارند. آنان معتقدند که اگر کسی گوشتی را بخورد که خودش با دست خودش آن را ذبح کرده، شگون زیادی دارد. ساکنان این منطقه علاقه زیادی به ذبح کردن دارند. به آسمان خدمت می‌کنند و هیچ اطلاعی از بودیسم ندارند. در قوانین کشور، هیچ قانونی برای روسپی‌گری وجود ندارد.

فو-لین بزرگ^{۳۱} (بخش ۲۸)

در شمال غربی فو-لین کوچک، در کناره ساحل دریا، کشور فو-لین بزرگ قرار دارد. پادشاه ارتش بزرگ و قدرتمندی دارد. به هیچ کشوری سر تعظیم فرو نمی‌آورد. اعراب چندین حمله به آن‌جا کرده‌اند که موفق نبوده‌است. ترک‌ها نیز برای حمله تلاش کرده‌اند که آن نیز ناموفق بوده‌است. این سرزمین کالاهای قیمتی زیادی دارد و شتر، قاطر، گوسفند، اسب و نظایر آن خیلی فراوان است. لباس آن‌ها مانند پارس‌ها و اعراب است. زبان‌شان متفاوت است.

شش کشور آسیای مرکزی (بخش ۲۹)

از کشور اعراب به سمت شرق، همه کشورها متعلق به مردمان هو^{۳۲} است. این کشورها

۳۰. کوتاه نمی‌کنند.

۳۱. قسطنطنیه و مناطق دیگر آن در خاک اروپای امروزی.

32. Hu people

لفظ هو حدوداً از قرن سوم پیش از میلاد در نوشته‌های چینی استفاده می‌شده‌است. مراد از مردمان هو در این نوشته‌ها بسیار متفاوت است و در دوره‌ها و زمان‌های متفاوت معناهای گوناگونی گرفته‌است (Yusheng, 2016). با تشدید روابط چینیان و ایرانیان در هزاره اول میلادی و شکل‌گیری امپراتوری‌های بزرگ در این دو سرزمین موارد زیادی از کاربردهای هو در نوشته‌های چینی به ایرانیان باز می‌گردد. اما باید توجه کرد که مراد از این کلمه به‌طور کلی هرگونه

عبارت‌اند از: بخارا، کاپوتانا، کیش^{۳۳}، شی-لو^{۳۴}، مایمارگ^{۳۵} و سمرقند. گرچه هر کشور خود پادشاهی دارد، همه آن‌ها زیر سلطه اعراب‌اند. این کشورها کوچک و دارای ارتش محدودند و قادر به حفاظت از خود نیستند. محصولات این سرزمین‌ها شامل شتر، قاطر، گوسفند، اسب و کتان می‌شود. لباس آن‌ها پیراهن و شلوار کتان و پشم حیوانات است. زبان آن‌ها با دیگر کشورها متفاوت است.

به‌علاوه تمام این شش کشور دین آتش دارند. هیچ اطلاعاتی از بودیسم ندارند. فقط در سمرقند یک معبد هست و راهبی دارد که او هم نمی‌داند چه طور احترام بگذارد (آیین‌ها را درست انجام دهد). در این کشورهای مردمانِ هو، ریش و موها کوتاه می‌شود. مردم علاقه دارند کلاه‌های سفید کتانی بپوشند. یکی از سنت‌های خیلی بد آن‌ها ازدواج با محارم است. مرد می‌تواند با مادر یا خواهر خودش ازدواج کند. پارس‌ها نیز مادر خود را به همسری می‌گیرند.

در کشور تخارستان، کاپیشا^{۳۶}، بامیان و زابلستان، دو، سه، پنج و حتی ده برادر هم‌زمان با یک زن ازدواج می‌کنند. به آن‌ها اجازه داده نمی‌شود که جداگانه ازدواج کنند، چون می‌ترسند که ازدواج جداگانه معیشت آنان را از بین ببرد.

مردمان خارجی یا غیرچینی بوده‌است. برای مثال برخی گیاهان با پیشوند هو برای توصیف گیاهانی با منشأ مغولی یا قبایل تبت در نوشته‌های چینی وجود دارد (Laufer, 2019, p. 199, 201). هیه‌چو مشخصاً مردمان هو را از مردمان پارس جدا می‌کند. در نتیجه به‌نظر می‌رسد که منظور او در این جا بیشتر ساکنان شرقی ایران یا آسیای میانه است.

۳۳. شهر سبز در ازبکستان امروزی. در منابع اسلامی با نام کَش یا کِش نیز از آن یاد شده‌است (نک. الأعلام النفیسه ابن‌رسته، ۱۰۵، کتاب‌البلدان یعقوبی، ۲۹۳ در De Goeje, 1892).

۳۴. شاش تاشکند.

۳۵. در خاک ترکمنستان امروزی.

۳۶. در افغانستان امروزی.

ادامه سفر هیه‌چو به سمت شرق

در ادامه هیه‌چو به سمت شرق سمرقند، فرغانه می‌رود. در آن جا بیان می‌کند که پادشاه جنوب رودخانه آمودریا تسلیم اعراب شده‌است، اما پادشاه شمال آن جا تحت سلطه ترکان است. سپس به سمت شرق به خُتَل می‌رسد و می‌گوید باین که پادشاه این منطقه ترک است، پادشاه و بزرگان و تمام مردم بر دین بودیسم‌اند. باین حال این منطقه تحت سلطه اعراب اداره می‌شود. گزارش هیه‌چو از واخان در شرق افغانستان امروزی نیز جالب توجه است که در آن، مقدار خراج این منطقه را گزارش می‌کند: «پادشاه این منطقه که همگی بر آیین بودایی‌اند، هر ساله سه‌هزار تخته^{۳۷} ابریشم به اعراب می‌دهد».

آن چه گفته شد منحصر ا اطلاعاتی است که هیه‌چو مستقیماً درباره اسلام و ایران گفته؛ اما از دیدگاه تاریخی، اطلاعاتی که در متن نیامده نیز جای بحث و تحقیق دارد. برای مثال باین که کاشغر در حدود سال ۷۱۲-۷۱۵م/ ۹۳-۹۶هـ به فرماندهی قتیبه بن مسلم گشوده شد و او اختیار این شهر را در دست گرفت، هیه‌چو هیچ اطلاعی از حضور اعراب در آن جا نمی‌دهد و شهر را در اختیار نیروهای چینی می‌داند. احتمال دارد که شورش‌های مکرری که در این مناطق صورت می‌گرفته باعث شده باشد که در سال حضور او در این شهر، نیروهای چینی بر آن جا حاکمیت داشته باشند. در واقع بسیاری از این حکومت‌های محلی، همین که می‌دیدند حکومت قدرتمندتری در منطقه حضور دارد خود را تسلیم او می‌کردند و به آن‌ها خراج می‌دادند. در منطقه ماوراءالنهر این گونه کشمکش‌ها میان ترک‌ها، چینی‌ها و اعراب وجود داشته‌است، چنان که در منطقه سند میان اعراب و هند و در منطقه قفقاز میان خزران، بیزانس و اعراب.

نتیجه

در این مقاله سفرنامه هیه‌چو، راهبی کره‌ای که در اوایل قرن دوم هجری از ایران و سرزمین‌های

اطراف آن دیدار کرد، معرفی شد و قسمت‌هایی که به طور مستقیم با ایران و اسلام مربوط می‌شود، عیناً ترجمه گردید. گزارش هیه‌چو، به‌رغم حجم کم حاوی اطلاعات ذی‌قیمتی از زندگی و آداب و رسوم مردم، کالاهای مورد استفاده و گرایش‌های مذهبی و همچنین وضعیت فتوحات اعراب در آسیای میانه است و از این منظر می‌تواند منبع مناسبی در بررسی‌های تاریخ اجتماعی قرن اول و دوم هجری باشد.

کتابشناسی

- Aoki, Takeshi, "Zoroastrianism in the Far East", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons, 2015.
- De Goeje, M.J., *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Vol.7, Brill, 1982.
- Grenet, Frantz, "Zoroastrianism in Central Asia", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons, 2015.
- Hirth, Friedrich, "The mystery of Fu-lin", *Journal of the American Oriental Society* 30.1 (1909), 1-31.
- Hoyland, Robert G., Brian Gilmour, *Medieval Islamic Swords and Swordmaking: Kindi's treatise: On Swords and Their Kinds*, Oxford: Gibb Memorial Trust, 2006.
- Hoyland Robert G., *In God's path: the Arab conquests and the creation of an Islamic empire*, Oxford University Press, USA, 2015.
- Hyech'o, *The Hye Ch'o diary: memoir of the pilgrimage to the five regions of India*, No. 2., Jain Publishing Company, 1984.
- Laufer, Berthold. *Sino-iranica*, Chicago: Field Museum, 1919.
- Lopez Jr, Donald S. *Hyecho's Journey*, University of Chicago Press, 2017.
- Mackintosh-Smith, Tim, A. Z., Montgomery, A. I, *Two Arabic Travel Books: Accounts of China and India and Mission to the Volga*, NYU Press, 2015.
- Yusheng, Li, "Study of tombs of hu people in late 6th century northern China", *Newsletter di Archeologia CISA*, Vol. 7, 2016.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

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.

**Hyecho's Diary and Its Implications for the Historical Studies of
Iran and Islam**

Iman Taji¹

Free Researcher of Early History of Islam, Iran

This article reviews the most important implications of the Hyecho's diary for the historical studies of Iran and Islam. Hyecho was a Korean monk who travelled to India, central Asia, and Iran in the 8th century. Although what is remained from his book is just some fragmented parts, it contains important information regarding with historical studies of Iran and Islam. In fact, he was a contemporary observer of the Arab's conquests in Iranian plateau which make his observations valuable for the historians. In this paper, parts of this book which are related to the Iran and Islam will be reviewed.

Keywords: Arab's conquests, Islamic Historiography, Hyecho's diary.

1. Email: imantaji@gmail.com

Technology”, *Zibashenakht*, Issue. 10, Pages. 425- 440, 1383AH/ 2004 AD.

Deīmaran, Moḥammad, *A Look at the Philosophy of the Enlightenment and Its Reflection in Art*, Tehran, Naqsh Jahan, 1393 AH/ 2014 AD.

- Theory*, Ph.d Thesis in Comparative and Analytical Historial of Islamic Art, University of Art, 1398 AH/ 2019 AD.
- Grabar, Oleg, *Mostly mimiatures: An Introduction to Persian Painting*, Translated by Mehrdad Vaḥdatī Daneshmand, Tehran, Matn, 1390 AH/ 2011 AD.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Translated by Gholam Abbas Jamālī, Tehran, Gam nw, 1388 AH/ 2009 AD.
- Moqen, Yadallah, Introduction to the Translator of the book of the *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Tehran, Mahī, 1393 AH/ 2014 AD.
- Naşr, Seyed Ḥosseīn, *Şadr Al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Translated by Ḥosseīn Suzanī, Tehran, Sūhrawardī research and publishing Office, 1382 AH/ 2003 AD.
- Idem, *Science & Civilization in Islam*, Translated by Aḥmad Aram, Tehran, E'lmī Farhangī, 1384 AH/ 2005 AD.
- Idem, *Conceptions of Nature in Islamic Thought*, Tehran, University of Tehran Press, 1395 AH/ 2016 AD.
- Naşrī, Abdallah, *Human Expectation from Religion*, Tehran, Danesh and Andīsheh Mo'aser, 1383 AH/ 2004 AD.
- Nazīf, Moştafa, *Al- Ḥassan ibn al- Haytham, his Optical researches discoveries*, Translated by Faṭemeh Movvaḥedī Moḥaşşel Ṭosi, Tehran: University of Tehran, 1394 AH/ 2015 AD.
- Necipoglu, Gülru, *The Topkapi Scroll- Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, Translated by Mehrdad Qaīomi Bīdhendī, Tehran, Rozaneh, 1389 AH/ 2010 AD.
- Pakbaz, Ruyīn, *Encyclopedia of Art*, Tehran: Farhang mo'aser, 1389 AH/ 2010 AD.
- Rajabī, Moḥammad Ali, Moqbelī, Anahīta, *Shahnameh of Ṭahmasebi*, Tehran, Farhangestan Honar, 1392 AH/ 2013 AD.
- Turkī Sharīfabadī, Darīush, Ebrahīmī, Neda, *Science Of Landscapes and Mirrors*, Tehran, madreseh, 1384 AH/ 2005 AD.
- Deīmaran, Moḥammad, "A Critique of the subject matter of the Mind based on an Analysis of the nature of Science and

References

- Aqaī, Abdallah, “The Metaphysic of Encounter of Space at The Meet of Persian Miniature with Renaissance Painting”, *Metaphysic*, vol. 50, Issue. 18, pages. 33-48, 1394 AH/ 2015AD.
- Idem, *Ontology of Appearance of linear Perspective in Persian Painting*, Ph.d Thesis in Art Research, Art University of Işfahan, 1396 AH/ 2017 AD.
- Ardalan, Nader, Bakhtīar, Laleh, *The Sense of Unity(The Sufi Tradition in Persian Architecture)*, Translated by Vandad Jalīlī, Tehran, ‘Elm Me’mar, 1391 AH/ 2012 AD.
- Azhand, Ya’qoub, *Seven Decorative Principles of Iranian Art*, Tehran, Peikareh, 1393 AH/ 2014 AD.
- Beheshtī, Moḥammad Reḍa, “The Beginnings of Subjectivity in Philosophy and Art”, *Falsafeh*, Vol.1, Pages. 71- 86, 1385 AH/ 2006 AD.
- Belting, Hans, *Florange and Baghdad Renaissance Art and Arab Science*, Translated by Deborah Lucas Schneider, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Belknap Press of Harvard University, 2011 AD.
- Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Translated by Abd al-karīm soroūsh, Tehran, Elmī Farhangī, 1369 AH/ 1990 AD.
- Cassirer, Ernst, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Translated by Yadallah Moqen, Tehran, Mahī, 1393 AH/ 2014 AD.
- Critchlow, Keith, *Islamic Patterns/ Analytical and cosmological Approach*, Translated by Seīed ḥassan Adharkar, Tehran, Ḥekmat, 1389 AH/ 2010 AD.
- Damisch, Hubert, *The Origin of Pespective*, Translated by Jhone Goodman, Cambridge, Massachusset: The MIT Press, 1995 AD.
- Delfanī, parvaneh, Banīardalan, Esma’el, “The Effect of Ibn al-Haytham’s Vision Theory on the Prevalence of Linear Perspective in the Renaissance Painting”, *Islamic History and Civilisation*, Vol.14, Issue. 28, Pages. 159- 183. 1397 AH/ 2018 AD.
- Delfanī, Parvaneh, *Comparison of Visual Principles Governing Design in Islamic-Iranian Paintings with Ibn Al- Haytham’s*

**Visual Principles of Design in Islamic-Iranian Paintings and
Visual Principles of Ibn al-Haytham's Vision Theory; A
Comparative Study**

Parvaneh Delfani¹

Assistant Professor of Painting, University of Zanjan, Zanjan, Iran

Esmael Baniardalan

Associate Professor of Art Research, University of Art, Tehran, Iran

According to the model of European painting realism, the structure of perspective in Iranian painting is inexpertly described, while the ability of an Iranian painter to represent the world should be examined on the basis of other principles. The purpose of this research is to explain the reasons of avoidance from representation of perspective and visual geometry in the procedure of Persian Painting production, in comparison with visual principles resulted from Ibn al-Haytham's vision theory as linear perspective. This research indicates that the visual principles resulted from vision theory of Ibn al-Haytham has a quantitative characteristic based on the geometry of sight. This geometrical structure as a linear perspective demonstrates a kind of subjective representation aligned with theoretical paradigm of science and ideology of Renaissance. The structure of perspective in Persian Painting, by contrast, doesn't fit visual geometry; and it is a kind of objective representation according to which objects and visual world are depicted, regardless of subject's view, from various viewpoints and are finally combined into the form of pure geometry structure and right angle view. This kind of angle of view, made possible by perceiving and interpreting the world hierarchically and independently of knowing subject in Islamic ideology, didn't let the linear perspective techniques, which are resulted from a quantitative approach to study the procedure of visual sensation, to initiate and develop within inside.

Keywords: Ibn al-Haytham, Perspective, Vision Theory, Persian Painting.

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

References

- Al-Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al- Jam ‘ Bayna Ra ’yay al- Hakīmayn*, Iran, Tehran, maktebato al-zahra, 1405/1985.
- Idem, *Al-Siyāsa al-Madaniyya*, Edited by Ali Bumolhem, Lebanon, Beirut, Dār maktebato al-helāl, 1996.
- Idem, *Al-Ta ’līkāt*, in *Al-A ’mālo Al-Falsafiya*, Edited by Jafar al-Yasin, Lebanon, Beirut, Dār al-Manāhel, 1413/1992.
- Idem, *Al-Tanbīh ’lā Sabīl Al-Sa ’āda*, Edited by Jafar al-Yasin, Iran, Tehran, Hekmat, 1412/1991.
- Idem, *Ārā ’ Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, Edited by Ali Bumolhem, Lebanon, Beirut, Dār maktebato al-helāl, 1995.
- Idem, *Falsafato Aflāṭūn wa A ’ğzā ’ohā*, in *Aflāṭūn fī al-Islam*, Edited by Abdel Rahman Badawi, Lebanon, Beirut, Dār Al-Andaloss, 1418/1997.
- Idem, *Fuṣūl Muntaza ’a*, Edited by Fauzi M. Najjar, Iran, Tehran, maktebato al-zahra, 1405/1985.
- Idem, *Iḥṣā al- ’Ulūm*, Lebanon, Beirut, Dār wa maktebato al-helāl, 1994.
- Idem, *Kitāb al-Milla wa Nuṣūṣ Ukhṛā*, Arabic text edited by Muhsin Mahdi, Lebanon, Beirut, Dār al-mašreḳ, 1991.
- Idem, *Taḥṣīl al-sa ’āda*, in *Al-A ’mālo Al-Falsafiya*, Edited by Jafar al-Yasin, Lebanon, Beirut, Dār al-Manāhel, 1413/1992.
- Idem, *Talḥīṣ al-Nawāmīs Aflāṭūn*, in *Aflāṭūn fī al-Islam*, Edited by Abdel Rahman Badawi, Lebanon, Beirut, Dār Al-Andaloss, 1418/1997.
- Emami Koupaei, Amirhossein & Saeid Edalatnejad & Reza Najafzade, “Al-Fārābī: A Philosophical Evaluation of Jihād”, *The Journal of Islamic History and Civilisation*, Vol. 15, Issue 30: 33-69, 1398/2019/2020.
- Emami Koupaei, Amirhossein, “Peace-loving Régime, Virtuous, or Ignorant? Reflecting on a Sample of Contemporary Studies on Al-Fārābī”, *The Journal of Political Thought in Islam*, Vol. 6, Issue 23: 7-22, 1399/2020.

Al-Fārābī's Theory of Just War

Amirhossein Emami Koupaei¹

PhD Student of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Al-Fārābī might be considered the only philosopher of war in Islamic civilization. A philosopher who developed his philosophy of war as a component of his political philosophy. He tried to formulate his theory of just war- focused on *jus ad bellum*- by preparing a normative system of ontological, epistemological, and ethical requirements for warfare. This study is to explain the philosophical foundations of Al-Fārābī's thoughts on war through reflection on the two fields of Al-Fārābī's theory of human and justice. This philosophical explanation provides an appropriate theoretical basis for presenting a comprehensive and coherent reading of Al-Fārābī's theory of warfare. In addition the theoretical formulation of Al-Fārābī's thoughts is formed in the application of Textual Reading theory and internalist approach in the history of ideas. Appropriate methodological tools that can use the conceptual reserves of contemporary theories of philosophy of war. The result of the study is that Al-Fārābī was neither an anti-war philosopher nor a militant thinker. Rather, Al-Fārābī's views on war are centered on his theory of virtue and in line with his theory of welfare.

Keywords: Al-Fārābī, political philosophy, philosophy of war, theory of just war.

1. Email: amirhossein.ek@gmail.com

- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al- Mu'jam al- Awsaṭ*, Revised by Ṭāriq b. 'Awaḍ Allāh & 'Abd al- Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Cairo, Dār al-Ḥaramayn, 1415 AH/1995.
- Ṭabarī Āmulī Saḡhir, Muḥammad b. Jarīr b. Rustam, *Dalā'il al- Imāma*. Qom, Bi'that, 1st ed., 1413 AH/1992.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Ta' rīkh al-Umam wa 'l-Mulūk*. Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al- Turāth, 2nd ed., 1387 AH/1967.
- Ṭabrisī, Aḥmad b. 'Alī, *al-Iḥtijāj 'Alā Ahl al-lijāj*, Mashhad, Nashr- i Murtiḍā, 1st ed., 1403 AH/1982.
- Idem. I'lām al-Warā bi-A'lām al-Hudā*, Tehran, Islāmiyya, 3rd ed., 1390 AH/ 1970.
- Ṭarīhī, Fakhr al- Dīn, *Majma' al- Baḥrayn*, Tehran, Kitāb Furūshī- yi Murtaḍawī, 3rd ed., 1416 AH/1995.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*, Revised by Khersaan, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 4th ed., 1407 AH/ 1986.
- Idem, al-Ghayba(Kitāb al- al-Ghayba li- Hujja)*, Qom, Dār al- Ma'arif al- Islāmiyya, 1st ed., 1411 AH/1990.
- Idem, Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*, Beirut, Maw'assisa Fiqh al- Shī'a, 1st ed., 1411 AH/1990.
- 'Umar, Fārūq, *Buḥūth fī al- Ta' rīkh al- 'Abbāsī*, Beirut, Dār al- Qalam, 1977.
- Idem, "Farhang- i Mahdawiyat dar Laqab- hā- yi Khulafā- yi 'Abbāsī"*, Trans. Gholam Hasan Muharrami, *Tārīkh- i Islām dar Āyina- yi Pazhūhish*, Vol.1, No.1, Spring 1393/2014.
- Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar, *al- Maghāzī*, Revised by Marsden Jones, Beirut, Maw'assisa al- 'Ilmī, 3rd ed., 1409 AH/ 1988.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Yāqūt b. 'Abd Allāh, *Mu'jam al-Buldān*, Beirut, Dār Ṣādir, 2nd ed., (Und.).
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb, *Ta' rīkh al- Ya'qūbī*, Beirut, Dār Ṣādir, (Und.).
- Yazdī al-Ḥā'irī, 'Alī b. Zayn al- 'Ābidīn, *Ilzām al-Nāṣib fī Ithbāt al- Hujja al-Ghā'ib*, Beirut, Maw'assisa al- 'Ilmī li- Maṭbū'āt, 1st ed., 1422 AH/2001.

- Qāḍī Nu‘mān, Muḥammad b. Ḥayyūn, *Sharḥ al- Akhbār fī Faḍā’il al- A’imma al- Aṭhār*, Qom, Society of Seminary Teachers, 1st ed., 1409 AH/1988.
- Raghib Isfahani, al-Hussein b. Muhammad, *Muḥāḍarāt al- ‘Udabā’ wa Muḥāwarāt al-Shu‘arā’ wa ‘l- Bulaghā’*, Revised by ‘Umar Fārūq, Beirut, *shirkat al- Arqam b. Abī al- Arqam*, 1420 AH/ 1999.
- Sadeghi, Mustafa, *Tahlīl- iTārīkhī- yi Nishāna- hā- yi Zuhūr*, Qom, Daftar-i Tabliḡhāt- i Islāmī, 2nd ed., 1385/2006.
- Sadeqi Tehrani, Mohammad, *Bishārāt- i ‘Ahdāyn*, Tehran, *Shukrāna*, 1396/2017.
- Sadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Babawayh, *Ilal al- Sharā’*, Qom, Kitāb- Furūshī- yi Dāwarī, 1966.
- Idem*, *‘Uyūn Akhbār al- Riḍā*, Tehran, Nashr- i Jahān, 1st ed., 1378 AH/1958.
- Idem*, *Kamāl al- Dīn wa Tamām al- Ni‘ma*, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 2nd ed., 1359/1980.
- Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Baṣā’ir al-Darajāt fī Faḍā’il Āl Muḥammad*, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library, 2nd ed., 1404 AH/1983.
- Ṣāhib b. ‘Abbād, Ismā‘īl b. ‘Abbād, *al-Muḥīt fī al-lughā*. Beirut, ‘Ālam al- Kutub, 1st ed., (Und.).
- Salimian, Khodamorad, *Farhang- Nāma- yi Mahdawiyyat*, Tehran, Bunyād- i Farhangī- yi Ḥaḍrat- i Mahdī- yi Maw‘ūd, 1st ed., 1388/2009.
- Samani, Seyed Mahmoud, “Pazḥūhishī dar Mūqi’īyyat- i Baydā’ wa Rūydād- hā- yi Wāqi’ dar Ān Az Maḥal- i Iḥrām tā Furūnishast- i Ān az Manzar- i Farīqayn”, *Pazḥūhish- hā yi Mahdawī*, Issue 29, Summer 1398/2019.
- Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abd al- Karīm, *al- Milal wa al- Niḥal*, Qom, al- Sharīf al- Raḍī. 3rd ed., 1364/ 1985.
- Shimshāṭī, ‘Alī b. Muḥammad b. Muṭahhar al- ‘Adwī, *al- Anwār wa Maḥāsin al- Ash‘ār*, Baghdad, Dār al- Ḥurriyya li- Ṭibā‘a, 1396 AH/ 1976.
- Shushtarī, Qāḍī Nūr Allāh Mar‘ashī, *Iḥqāq al- Ḥaqq wa Izhāq al- Bāṭil*, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library, 1st ed., 1409 AH/ 1988.

- Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī, *Imtā‘ al-Asmā‘ bi-Mā li-l-Rasūl min al-Anbā‘ wa-l-Aḥwāl wa-l-Ḥafadah wa-l-Matā‘*, Revised by Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd al-Namīsī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., 1420 AH/ 1999.
- Mas‘ūdī, Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Alī, *al-Tanbīh wa ‘l-Ishrāf*, Edited by Abdullah Ismail al-Sawi, Cairo, Dār al-Ṣawī, (Und.).
- Idem*, *Murūj al-Dhahab wa- Ma‘ādin al- Jawhar*, Revised by As‘ad Dāghir, Qom, Dār al- Hijra, 2nd ed., 1409 AH/ 1988 AD.
- Maw‘assasa- yi Ma‘ārif- i Islāmī, *Mu‘jam Aḥādīth al- Imām al- Mahdī*, Qom, Holy Mosque of Jamkaran, 2nd ed., 1428 AH/2007.
- Modarressi Tabatabai, Seyed Hossein, *Maktab dar Farāyand- i Takāmul*, Trans. Hashem Izadpanah, Tehran, Kawīr, 1386/2007.
- Muṣṭafawī, Ḥasan, *al- Taḥqīq fī Kalamāt al- Qur‘ān al- Karīm*, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 3rd ed., (Und.).
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Ikhtisās*, Qom, World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufīd, 1st ed., 1413 AH/1992.
- Idem*, *al-Irshād fī Ma‘rifat Hujaj Allāh ‘Ala l-‘Ibād*, Qom, World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufīd, 1st ed., 1413 AH/1992.
- Idem*, *al-Jamal wa al-Nuṣra li- Sayyid al- ‘Itra fī ḥarb al-Baṣra*, Revised by ‘Alī Mīr Sharīfī, Qom, World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufīd, 1st ed., 1413 AH/ 1992.
- Nūbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, *Firaq al- Shī‘a*, Qom, Dār al- Awdā‘, 2nd ed., 1404 AH/ 1983.
- Nu‘mānī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Ghayba*, Tehran, Maktaba al-Ṣadūq, 1st ed., 1397 AH/1977.
- Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī, *al-Najm al-Thāqib fī Aḥwāl al- Imām al-Ghā‘ib*, Revised by Sadegh Barzegar, Qom, Holy Mosque of Jamkaran, 10th ed., 1384/2005.
- Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al- Wahhāb, *Nihāyat al- ‘Arab fī Funūn al- ‘Adab*, Cairo, Dār al- Kutub wa al- Wathā‘iq al-Qawmiyya, 1st ed., 1423 AH/ 2002.

- Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād, *al-Ṣiḥḥāḥ: tāj al-lughat wa-ṣiḥḥāḥ al-'Arabiyya*, Beirut, Dar El Ilm Lilmalayin, 1st ed., 1376 AH/ 1956.
- Juwaynī Shāfi'ī, Ibrāhīm b. Sa'd al- Dīn, *Farā'id al-Simṭayn fī Fadā'il al-Murtaḍā wa 'l-Batūl wa 'l-Sibṭayn wa al-A'imma min Dhurrīyyatihim*, Revised by Muḥammad Bāqir al- Maḥmūdī, Beirut, Maw'assisa al- Maḥmūd, 1st ed., 1400 AH/ 1980.
- Kermani Kajour, Mohammad & Hamed Montazeri Moghaddam, "Criticism: Investigating the Nature of Jabir's Hadith and Its Position in Proving the Names of the Twelve Imams", *Tārīkh- i Islām dar Āyina- yi Pazḥūhish*, No.45, Fall & Winter 1397/ 2018-2019.
- Khaṣṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān, *al- Hidayā al- Kubrā*, Beirut, Maw'assisa al- Balāgh, 1st ed., 1419 AH/ 1998.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī, *Ta'riḫ-i Baghdād Aw Madīna al-Salām*, Beirut, Dār al- kitāb al- 'Ilmiyya, 1st ed., 1417 AH/ 1997.
- Khazzāz Rāzī, 'Alī b. Muḥammad, *Kifāyat al-Aṭhar fī al- Naṣṣ 'Alā al- A'imma al- Iḥnā 'Ashar*, Qom, Bīdār, 1401 AH/ 1981.
- Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr Furāt al-Kūfī*, Tehran, Maw'assasat al- Ṭab' wa 'l-Nashr fī Wizārat al-Irshād al-Islāmī, 1st ed., 1410 AH/ 1990.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb b. Ishāq, *al-Kāfī*, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 4th ed., 1407 AH/ 1986.
- Kūrānī, 'Alī, *al- Mu'jim al- Mawḍū'ī li- Aḥādīth al- Imām al- Mahdī*, Beirut, Dār al- Murtaḍā, 1st ed., 1430 AH/ 2009.
- Maaref, Majid & Mahin Khomarloo, "A study on sacred Louh Tradition by Hazrat Zahra", *Safīneh*, Issue 35, Summer 1391/ 2012.
- Mahdavi Rād, Muhammad-Ali & Others, "A Comparative Study of the Yamani Traditions from the Viewpoints of the two Schools", *Journal of Hadith Studies*, Vol.6, No.12, Autumn & Winter 1393/ 2014- 2015.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2nd ed., 1403 AH/1983.
- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad' wa al-Ta'riḫ*, Revised by Būr Sa'id, Maktaba al- Ṭhaqāfa al- Dīniyya, (Und.).

- Ibn Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Jamharat al- Nasab*, Revised by Naji Hasan, (Und.), 'Ālam al- Kutub, 1st ed., 1407 AH/ 1986.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- 'Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414 AH/ 1993.
- Ibn Munādī, Aḥmad b. Ja'far, *al-Malāḥim*, Qom, Dār al- Sīra, 1st ed., 1418 AH/ 1997.
- Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad, *Kāmil az-Ziyārāt*, Najaf, Dār al- Murtaḍawiyya, 1st ed., 1356/ 1977.
- Ibn Qutayba al- Dīnawarī, 'Abdallāh b. Muslim, *al- Imama wa 'l- Siyāsa (Ta' rīkh al- Khulafa')*, Revised by 'Alī Shīrī, Beirut, Dar-al- aḍva' Press, 2nd ed., 1410 AH/ 1989.
- Idem*, *'Uyūn al-Akḥbār*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1418 AH/ 1997.
- Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Revised by 'Abdul Qādir 'Attā', Beirut, Dār al-Kitab al-'Ilmiyya, 1410 AH/ 1990.
- Ibn Shu'ba Ḥarrānī, Ḥasan b. 'Alī, *Tuḥaf al- 'Uqūl 'an Āl al- Rasūl*, Qom, Maw'assisa- yi Nashr- i Islāmī, 2nd ed., 1404 AH/ 1983.
- Ibn Sīdah, 'Alī b. Ismā'īl, *al- Muḥkam wa al- Muḥīt al- A'zam*, Beirut, Dār al-Kitab al-'Ilmiyya, 1st ed., (Und.).
- Idem*, *al- Mukhaṣṣaṣ*, Beirut, Dār al-Kitab al-'Ilmiyya, 1st ed., (Und.).
- Ibn Ṭāwūs, 'Alī b. Mūsā, *al-Tashrīf bi-al- Minan fī al- Ta' rīf bi-al- Fitan (al-Malāḥim wa- 'l-Fitan)*, Qom, saheb-e-amr, 1st ed., 1416 AH/ 1995.
- Idem*, *Malāḥim wa- 'l-Fitan Fī Zuhūr al- Ghā'ib al- Muntazar*, Qom, al- Sharīf al- Raḍī, 5th ed., 1398 AH/ 1978.
- Ibn 'Uqda Kūfī, Aḥmad b. Muḥammad, *Faḍā'il 'Amīr al- Mu'minīn*, Qom, Dalīl- i Māh, 1st ed., 1424 AH/ 2003.
- Irabilī, 'Alī b. 'Īsā, *Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-A'imma*, Tabriz, Banī Hāshimī, 1st ed., 1381/2002.
- Ja'far b. Manṣūr, Abū al- Ḥasan Ja'far b. Ḥasan b. Ḥawshab, *Kitāb al- Kashf*, Revised by Muṣṭafā Ghalib, Beirut, Dār al- Andalus, 1404 AH/1983.

- Ḥimayrī, Nashwān b. Sa'īd, *Shams al-'Ulūm wa-Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm*, Damascus, Dār al- Fikr, 1st ed., 1420 AH/ 1999.
- Husseinian Moghaddam, Hussein, “Munāsibāt- i Mecca wa Medina Pīsh az Islām dar Āshm- Andāz- i Rawābiṭ Qaḥṭānī- 'Adnānī”, *Nāma- yi 'Ulūm- i Insānī*, Vol.2, No.6, Winter 1381/ 2002- 2003 & Spring 1382/ 2003.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. Ḥasan, *Tārīkh Madīna Dimashq*, Beirut, Dār al- Fikr, 1st ed., 1415 AH/ 1994.
- Ibn A'tham, Aḥmad b. A'tham al- Kūfī , *al-Futūḥ*, Revised by 'Alī shīrī, Beirut, Dar-al-aḍva' Press, 1411 AH/ 1990.
- Ibn al-Athīr, 'Alī b. Abī al- Karam, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Beirut, Dār Ṣādir, 1965/ 1385 AH.
- Ibn Bābwayh, 'Alī b. Ḥusayn, *al- Imāma wa al- Tabṣara min al- Ḥayra*, Qom, Madrasat al- Imām al- Mahdī, 1st ed., 1404 AH/ 1983.
- Ibn Durayd, Abū bakr Muḥammad b. al Ḥasan b. Durayd al- Azdī, *al- Ishtiqāq*, Cairo, 3rd. ed., 1378 AH/ 1958.
- Idem*, *Jamharat al- Luḡa*, Beirut, Dar El Ilm Lilmalayin, 1st ed., 1988.
- Ibn Ḥabīb, Abū Ja'far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umayya, *Kitāb al- Muḥabbar*, Revised by Ilse Liechtenstein, Beirut, Dār al- Āfāq al- Jadīda, (Und.).
- Ibn Ḥammād, Nu'aym b. Ḥammād, *al- Fitān*, Revised by Majdī b. Mansūr al-Shūrī, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 2nd. ed., 1423 AH/ 2002.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad, *Musnad al- Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Beirut, Maw'assisa al- Risāla, 1st. ed., 1416 AH/ 1995.
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, *Jamharat Ansāb al-'Arab*, Revised by Science committee, Beirut, Dār al- kutub al- 'Ilmiyya, 1st. ed., 1403 AH/ 1982.
- Ibn Hishām al- Ḥimayrī, 'Abd al- Malik, *al- Sīrat al- Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā al- Saqqā & Others, Beirut, Dār al- Ma'rafat, (Und.).

- Behnia, Mohammad Kazem, *Nām- Nāma- yi Haḍrat- i Mahdī*, Tehran, Rāyiha, 1376/1997.
- Daftari, Farhad, *Tārīkh wa 'Aqāyid- i Ismā'īliyyān*, Trans. Fereydoon Badreyee, Tehran, Farzanpublishers, 5th ed., 1386/2007.
- Idem*, "Ḥujjat", *The Great Islamic Encyclopedia*, Haddad-Adel (as supervisor), Vol. 12.
- Dānī, Abū 'Amr 'Uṭhmān b. Sa'īd, *al- Sunan al- Wārida fī al- Fitan wa- Ghawā'ilihā wa al-Sā'a wa Ashrāṭihā*, Revised by Riḍā' Allah Muḥammad Idrīs al-Mubārakfawrī, Riyad, Dār al- 'Āshima, 1416 AH/ 1995.
- Dīnawārī, Aḥmad b. Dawud, *al- Akhbār al- Ṭiwāl*, Revised by 'Abd al- Mun'im 'Āmir & Jamāl al- Dīn Shaiyāl, Qom, Manshūrāt al- Raḍī (Pub), 1368/1989.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al- 'Ayn*, Qom, Nashr- i Hijrat, 2nd ed., (Und.).
- Farmanian Arani, Mahdi & Hamed Qeraati, "Functional Typology Messianic Concept Relying on Historical Records", *Mashriq- i Maw'ūd*, No. 30, Summer 1393/ 2014.
- Feqhhy-zadeh, Abdulhadi & Seyed Jafar Sadeghi, "The role of Abbasid in Forging and falsifying the accounts of Mahdism", *Mashriq- i Maw'ūd*, No. 29, Spring 1393/ 2014.
- Ghafoori, Mohammad, "A survey on the nature of hadith about jaber and its status in verifying the name of twelve imams (s.a.)", *Scholarly- Technical Journal on Sira Studies of Ahl-e- Bait*, No. 4, Spring & Summer 1396/ 2017.
- Ḥākīm Nayshābūrī, Muḥammad b. 'Abdallāh, *Mustadrak al- Ṣaḥīḥayn*, Revised by Muṣṭafā 'Abd al- Qādir 'Aṭā', Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1st ed., 1411 AH/ 1990.
- Hakim, Sayed Mohammad Hassan, "Hamsānī- yi Mafhūm- i Pāyih "Ḥujjat" Dar Luḡhat Bā Qur'ān wa Dāniṣh- hā- yi Islāmī", *Knowledges and teachings of Quran and Hadith*, Vol.1, NO.3, Winter 1397/ 2019.
- Ḥimayrī, 'Abd Allāh b. Ja'far, *Qurb al- Asnād*, Qom, Maw'assisa- yi Āl al- Bayt, 1st ed., 1413 AH/ 1992.

References

Qur'ān-i Karīm.

Aḥdayn.

Abū 'l- Faraj Iṣfahānī, 'Alī b. 'l-Ḥusayn, *al- Aghānī*, Beirut, 1st ed., 1415 AH/ 1994.

Idem, Maqātil al- Ṭālibiyyīn, Revised by Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Beirut, Dār al- Ma'rafāt, (Und.).

Akhbār al-dawla al- 'Abbāsiyya wa-ḥi- Akhbār al- 'Abbās wa-wuldi- hi, Revised by 'Abd al- 'Azīz al-Dūrī & 'Abd al-Jabbār al- Muṭṭalibī. Beirut, Dār al- Ṭalī'a, 1391 AH/ 1971.

Ansari, Hasan, "Abū Sahl Nawbakhtī", *The Great Islamic Encyclopedia*, Kazem Mousavi Bojnourdi (as supervisor), Vol. 5.

Ash'arī Qumī, Sa'd b. 'Abd Allāh , *al-Maqālāt wa al-Firaq*, Tehrān, Markaz Intishārāt- i 'Ilmī va Farhangī, 2nd ed., 1360/ 1981.

'Askarī, Najm al- Dīn Ja'far, *al-Mahdī al-Maw'ūd al-Muntaẓir, 'And 'Ulamā' Ahl al- Sunnat wa al- Imāmiyya*, Qom, Maw'assisa al- Imām al- Mahdī, 1st ed., 1360/ 1981.

Ayati, Nosratollah, "Khasf - e – Byda", *Mashriq- i Maw'ūd* , No.14, Summer 1389/ 2010.

'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Tafsīr al- 'Ayyāshī*, Tehran, al- Maṭba'a al- 'Ilmiyya, 1st ed., 1380 AH/ 1960.

Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tahdhīb al- Lughā*, Beirut, Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1st ed., 1421 AH/ 2000.

Azim- Zadeh, Tahereh, "Reference to Ḥusayn b. Rūḥ Nawbakhtī in Earlier Sources (4th/10th to 8th/14th Centuries)", *Journal of History and Culture*, No. 89, Fall & Winter 1391/ 2012- 2013.

Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir, *Ansāb al- Ashrāf*, Revised by Suhayl Zakkār & Riyāḍ Ziriklī, Beirut, Dār al- Fikr, 1st. ed., 1417 AH/ 1996.

Baradaran, Reza & Others, "Analytical review of the Omavian approaches to the issue of Mahdism", *Quarterly Research Journal of Islamic History*, Issue 24, Winter 1395/ 2016.

Bayhaqī, Aḥmad b. al- Ḥusayn, *Dala'il al- Nubuwwa wa Ma'rafat Aḥwāl Ṣāhib al- Sharī'a*, Revised by 'Abd al- Mu'ṭī Ḳal'ajī, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1985/1405 AH.

Historical Analysis of the Titles Related to Mahdi (with Emphasis on “Mansûr”, “Saffâh” and “Hojjat”)

Reza Baradaran¹

PhD of Islamic Studies Education, University of Islamic Sciences, Qom, Iran

Nimatullah Safari Foroushani

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

Khodamorad Salimian

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

One of the focal points of apocalyptic news goes back to the titles that have been used for the promised savior or the characters around him. In this research, three titles namely “Mansur”, “Saffâh” and “Hojjat” have been studied with a historical processing approach. The necessity and purpose of using such an approach, which is rarely seen in Mahdavi and historical works, is to reconstruct the mentality of Muslims in the first centuries on Mahdism and to present new interpretations of the promised endeavors, especially in the half of the second century A.H. That will be obtained by finding the roots, semantics and research application of the titles and by studying the earlier historical and hadith sources and presenting documentary analyzes. It seems that the mentioned titles, which were used by different parties and currents, had significant historical functions, especially in the first centuries of Islam. Because the titles Mansur and Safah later found a prominent place in the Abbasid movement and Hojjat also became a common title among the Shiites, Twelvers and the Isma’ilis, with different utilizations.

Keywords: Isma’ilis, Twelvers, Hojjat, Mahdi, Saffâh, Abbasids, Mansûr.

1. Email (corresponding author): r.baradaraan@gmail.com

- Dixon, A. A., “Kalb b. Wabra (Islamic Period)”, *EI*², Leiden, Brill, 1997, 4/493-494.
- Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Routledge, 3rd ed. 2002.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. Ḥasan, *TārīḲh Madīnat Dimashq*, Beirut, Dār al-Fikr 1994.
- Ibn abī Ṭāher, Aḥmad, *Balāghāt al-Nīsā’*, ʔum, *Sharīf al-Raḍī*.
- Ibn al-‘Adīm, ‘Umar b. Aḥmad, *Bughyat al-Ṭalab fī TārīḲh Ḥalab*, ed.: Suhail Zakkār, Beirut, Dār al-Fikr.
- Ibn al-Aḥīr, Alī, *al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb*, Beirut, Dār al-Ṣadir, 1993.
- Ibn al-Ḥazm, *Djamharat Ansāb al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1983.
- Ibn al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Mathālib al-‘Arab*, ed.: Nadjah al-Ṭā’ī, Beirut, Dār al-Hudā, 1998.
- Ibn al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Nasab Ma‘ad wa al-Yaman al-Kabīr*, ed.: Ḥasan Nādjī, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 2004.
- Ibn *Khayyāt* al-‘Uṣfurī, Abu ‘Amr, *TārīḲh Ḳhalīfa*, eds.: Mustafā Nadjīb Fawwāz & Ḥikmat *Kishlī* Fawwāz, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1995.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *al-Ṭabaḳāt al-Kubrā*, ed.: Abd al-Ḳādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1990.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *al-Ṭabaḳāt al-Kubrā: al-Ṭabaḳāt al-Ḳhāmisah min al-Ṣaḥāba*, ed.: Muḥammad b. Ṣāmil al-Sulamī, Ṭā’if, Maktabat al-Ṣiddīq.
- Lammens, H., “Bahdal b. Unayf b. Waldja b. Kunafa”, *EI*², Leiden, Brill, 1986, 1/919-920.
- Lammense, H., “al-Djabīyah”, *EI*², Leiden, Brill, 1991, 2/360.
- Marsham, Andrew, *The Umayyad World*, London, Routledge, 2021.
- Naṣr b. Muzāḥim al-Minḳarī, Abu l-Faḍl, *Waḳ‘at Ṣiffīn*, ʔum, Ayat Allah Mar‘aṣhī Nadjafī Library press, 1983.
- Rihan, Mohammad, *The Politics and Culture of an Umayyad: Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*, London, I.B.Tauris, 2014.
- Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz*, De Gruyter, 1960.

(685-705), this tribe also played an influential role in suppressing various uprisings in the Syria, Jazira, Irāq and Persia. During this period, the Baḥdal family's role gradually diminished, but the Abu-Umāma family had the upper hand in stabilizing the government leading Shāmi forces.

Keywords: Baḥdal, Abū-Umāma, Umayyads, Arab tribes, Kalb, Arab Commanders, succession, First century AH.

References

- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ‘Alī b. Muḥammad, al-Basa’ir wal-dhaḲhā’ir, ed.: Widād Ḳādi, Beirut, Dār al-Şādir, 1998.
- Abū l-Faradj al-Işfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusayn, al-Aghānī, ed.: Editor Office in Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1994.
- al-Bakrī, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-‘Azīz, Mu’djam mā ’Ustu’djim fi Asmā’ al-Bilād wa al-Mawaḍi‘, ed.: Mustafā Saḳḳā, Beirut, ‘Alam al-Kutub, 1983.
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, Ansāb al-Ashrāf, eds.: Suhail Zakkār & Riyāḍ Ziriklī, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
- al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad, al-AḲhbār al-Ṭiwāl, eds.: ‘Abd al-Mu’min ‘Āmir & Djamāl al-Din Şhayyāl, Ḳum, Manshurāt al-Rādī, 1989.
- al-Dīnawarī, Aḥmad b. Marwān, al-Mudjālasa wa Djawāhir al-‘Ilm, ed.: Maşḥur Ḥasan Salmān, Baḥrain, Djām’iyat-ul-Tarbīyat-ul-Islamīyya, 1998.
- al-Mas’ūdī, ‘Alī b. al-Ḥusayn, al-Tanbīh wal-Ishrāf, ed.: ‘Abd allah al-Şāwī, Cairo, Dār al-Şāwī.
- al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd, al-Muḳtaḍab, eds.: Emīl Ya’ḳub & Ḥasan Muḥammad, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1999.
- Al-Nuwayrī, Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb, Nihāyat al-Arab fi Funūn al-Adab, Wizarat al-Thaḳafa (Ministry of Culture) press.
- al-Şafadī, Ḳhalīl b. Aybak, al-Wāfi bil-Wafayāt, Beirut, Dar al-Naṣr, 1981.
- al-Şahābī, Ḳutayba, Mu’djam Dimashḳ al-TarīḲhī, Damascus, Wizarat al-Thaḳafa (Ministry of Culture), 1999.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. djarīr, TarīḲh al-Rusul wa al-Mulūk, ed.: Abu al-Faḍl Ibrahīm, Beirut, Dar al-Turāth, 2nd ed, 1967.

The Role of the Kalb Tribe in the Political Crises of the Umayyad Period: The Transfer of Power from the Sufyānī Branch and Its Consolidation in the Marwānī Branch (683-705), Emphasizing the Role of the Baḥdal and the Abū Umamah Family

Mehran Esmaili¹

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

Meisam Habibikian

PhD Student in Islamic Studies Education, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

The Umayyads were rulers with Arab inclinations. During this period, the Arab tribes played an important role in governmental and military affairs, especially in the conquests. The relations of the Arab tribes with the the Umayyads were not on the same level. The tribe of Kalb, the tribe descended from the Al-Ḳuḍa'a, was one that had close relations with the Umayyad rulers, especially the Sufyānī branch. Kalb tribe had a long history of living in the deserts of Syria and a large population, which led to Mu'āwīyah marrying a Kalbi woman in order to gain the support of this tribe. The mother of Yazīd, Muāwīyah's successor, was a Kalbi woman, which led to the rise of the Kalb's political position. This article seeks to look at the role of the Kalb tribe in the period of Instability and crises that occurred after the death of Muāwīyah II, until the end of the rule of 'Abd al-Malik by focusing on the Baḥdal and Abū-Umāmah families of the Banu Hāritha bin Janāb clan of the Kalb tribe. The results obtained show that these two families reached the highest levels of military administration during the period of Yazīd bin Muāwīyah and in the period of crisis, and despite the fall of four of the five region (Jund) in Syria in the hands of the forces belonging to al-Zubayr, they were able to manage the situation and lead the forces loyal to the Umayyads and bring them back to power. At this point, the Kalb tribe and its leaders from the Banu Hāritha bin Janāb clan, particularly the Baḥdal family, played a crucial role. During the reign of 'Abd al-Malik ibn Marwān

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

- Mālik b. Anas, *al- Muwaṭṭa'*, Revised by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bākī, Bayrūt, Dār Iḥya' al- turāth al- 'Arabī, 1406.
- Idem, *al- Mudawwanat al- Kubrā*, Bayrūt, Dār Iḥya' al- turāth al- 'Arabī.
- Mizzī, Abi al-Ḥadjjādī Yūsuf, *Tahdhīb al- Kamāl fī Asmā' al- Riḍjāl*, Revised by Baḥshār 'Awwād Ma'rūf, Bayrūt, 1406.
- Mas'ūdī, *al- Tanbīh wa al- Ishrāf*, Bayrūt, Dār Ṣa'b.
- Muslim, b. Ḥadjjādī- i Nishābūrī, *Ṣaḥīḥ*, Bayrūt, Dār al- Fikr.
- Mughnīa, Muḥammad Djawād, *al- Tafsīr- al- Kāshif*, Kum, Dār al- Kitāb al- Islāmī, 1424.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān, *al- Irshād fī Ḥudjadj Allāh 'Ala- l'Ebād*, Revised by Mu'assasat Āl al- Bayt li- taḥkīk al- Turāth, Bayrūt, Dār al-Mufīd, 1414.
- Muḳātil b. Sulaymān, *Tafsīr- u Muḳātil*, Revised by 'Abd Allāh Maḥmūd *Shahhāta*, Bayrūt, Dār Iḥya' al- turāth al- 'Arabī, 1423.
- Nasa'ī, Aḥmad b. *Shu'ayb*, *Sunan al- Nasa'ī*, Bayrūt, Dār al- Fikr lil- ṭibā'at wa al- nashr wa al- tawzi', 1348.
- Ḥākim-i Nishābūrī, Abū Muḥammad b. 'Abdullāh, *Ma'rifat- u 'Ulūm al-Ḥadīth*, Bayrūt, Manshūrāt- u Dār al- Āfāk al-Ḥadīth, 1400.
- Wākidī, Muḥammad b. 'Umar, *Kitāb al- Maghāzī*, Revised by Marsden Johnson, Dānīsh-i Islāmī Press, 1405.
- Ya'kūbī, Aḥmad b. abī Ya'kūb, *Ta' rīkh al- Ya'kūbī*, Bayrūt, Dār Ṣadir Press.
- Barakat Aḥmad, *Muḥammad and the Jews: A Re-examination*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1979.
- Motzki, Harald, *Dating Muslim Tradition: A Survey*, Brill, 2005.
- Schöllner. Marco, *Encyclopedia of the Quran*, "Qurayza (Banū)" Brill, 2004.
- W. N. Arafat, *New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina*, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1976.
- Watt. W. Montgomery, "MUḤAMMAD", *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- Salām, Maḥmūd Salām, *Huṣūn- u Khaybar fī al- Djāhiliyyat wa ‘Aṣr al- Rasūl*, Iskandariyya, Munsha’at al-Ma’ārif.
- Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al- ‘Ulūm*, Bayrūt, Dār al- Fikr, 1416.
- Sam’ānī, ‘Abd al- Karīm b. Muḥammad, *al Ansāb*, Revised by ‘Abd Allāh ‘Umar al- Bārūdī, Bayrūt, Dār al- Djinān lil- ṭibā‘at wa al- naṣhr wa al- tawzi’, 1408.
- Suyūtī, Djalāl al- Dīn, *Is’āf al- Mubatta’ Bi-Ridjāl al- Muwaṭṭa’*, Revised by Muwaffaq Fawzī Djabr, Bayrūt, Dār al- Hidjra, 1410.
- Shāfi’ī, Muḥammad b. Idrīs, *al- ‘Umm*, Bayrūt, Dār al- Fikr, 1403.
- Shahidī, Sayyid Dja’far, *Tārīkh-i Tahlīlī- i Islām*, Tehrān, Markaz-i Nashr- i Dānishgāhī, 1362.
- Şan’ānī, ‘Abd al- Razzāk b. Hammām, *al- Muşannaḥ*, Revised by Ḥabīb al- Raḥmān A’zamī.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al- Mu’ḍjam al- Kabīr*, Revised by Ḥamdī ‘Abd al-Ḥamīd al- Salafī, Bayrūt, Dār Iḥya’ al- turāth al- ‘Arabī.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Maḍjma’ al- Bayān fī Tafsīr al- Qur’ān*, Tehrān, Naşir Khosrow press. 1372.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Ta’rīkh al- Ṭabarī*, Bayrūt, Mu’assasat al- A’lamī lil- Maṭbū‘āt, 1403.
- ‘Āmilī, Sayyid Dja’far Murtaḍā, *al- Şahīḥ min Sīrat al- Nabiyy al- A’zam*, Qum, Dār al- Ḥadīth lil- ṭibā‘at wa al- naṣhr, 1426.
- ‘Asḳalānī, Ibn Ḥadjar, *Taḳrīb al- Tahdhīb*, Revised by ‘Abd al-Ḳādir ‘Atā, Bayrūt, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1415.
- Idem, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Bayrūt, Dār al- Fikr lil- ṭibā‘at wa al- naṣhr wa al- tawzi’, 1404.
- Idem, *Fath al- Bārī*, Bayrūt, Dār al- Ma’rifa lil- ṭibā‘at wa al- naṣhr.
- ‘Uḳaylī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Ḍu‘afā’ al- Kabīr*, Revised by ‘Abd al- Mu’ṭī Amīn Ḳal’adjī, Bayrūt, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1418.
- ‘Aynī, Badr al- Dīn, *Umdat al- Ḳārī Sharḥ- u Şahīḥ- i Bukhārī*, Bayrūt, Dār Iḥya’ al- turāth al- ‘Arabī.
- Ḳummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al- Ḳummī*, Revised by Mūsawī Djazāyerī, Qum, Dār al- Kitāb, 1363.

- Baydāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, *Anwār al- Tanzīl wa Asrār al- Ta’wīl*, Revised by Muḥammad ‘Abd al- Raḥmān Mar‘ashlī, Bayrūt, Dār Iḥya’ al- turāth al- ‘Arabī, 1418.
- Bayhaḳī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Dala’il al- Nubuwwa wa Ma’rifat-u Aḥwāl- i Şāhib al- Sharā*, Revised by ‘Abd al- Muḥī Ḳal‘adjī, Bayrūt, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1405.
- Idem, *al- sunan al- Kubrā*, Dār al- Fikr.
- Pārsā, Forough, *Ḥadīth dar nigah-i Khāwarshināsān*, Tehrān, Azzahrā University Press. 1389.
- Tirmidhī, Muḥammad b. ‘isā, *Sunan al- Tirmidhī*, Revised by ‘Abd al- Wahhāb ‘Abd al- Laṭīf, Bayrūt, Dār al- Fikr lil- ṭibā‘at wa al- nashr wa al- tawzi’, 1403.
- Tha’labī, *al- Kashf wa al- Bayān ‘an Tafsīr al- Ḳur’ān*, Revised by Abī Muḥammad b. ‘Āshūr, Bayrūt, Dār Iḥya’ al- turāth al- ‘Arabī, 1422.
- Ḥalabī, *al- Sīrat al- Ḥalabiyya*, Bayrūt, Dār al- Ma’rifa, 1400.
- Dārimī, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al- Raḥmān, *Sunan al- Dārimī*, Dimashḳ, Maṭba‘at al- I’tidāl, 1349.
- Dashtī, ‘Alī, *23 Sāl*, Revised by Bahrām Chūbine, pdf version.
- Dḥahabī, Shams al-Dīn, *Ta’riḳh al- Islām*, Revised by ‘Umar ‘Abd al- Salām Tadmorī, Bayrūt, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1409.
- Idem, *al- Kāshif fī Ma’rifat- i man lah- u Riwayāt- un fī al- Kutub al- Sitta*, Revised by Muḥammad ‘Awama Aḥmad Muḥammad Namir al- Khaṭīb, Djadda, Dār al-Ḳibla lil- Ṭhaḳāfat al-Islāmiyya, 1413.
- Idem, *al- Muḡhnī fī al- Ḍu‘afā’*, Revised by Nūr al- Dīn ‘Atar, Ḳaṭar, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Sāmānī, Sayid Maḥmūd, *Dāirat al-Ma’ārif Ḳur’ān- i Karīm*, “Banī Ḳurayza”, Ḳum, Būstan- i Kitāb Press, 1386.
- Idem, *Dānishnāme- yi Ḥaḍj wa Ḥaramayn Sharīfayn: “Banī Ḳurayza”*, Tehrān, Mash‘ar, 1392.
- Sirmīnī, Muḥammad Anas, *‘uḳūbat- u I’dām- i Banī Ḳurayza fī Daw’ al- sīrat al- nabawiyya al- Şahīha: Dirāsāt- un Ḥadīthiyyat- un- Taḥlīliyyat- un Mawḍūiyya*, Istanbul, Madjallat- u Djāmi‘at al- Shāriḳat lil- ‘Ulūm al- Shar‘iyya wa al- Dirāsāt al- Islāmiyya, vol.15, No.1, 1439/ 2018.

- Ibn 'Asakir, abi 'l- Kāsim 'Ali b. al- Ḥasan, *Ta'riḫ Madīnat Dimashq*, Bayrūt, Dār al- Fikr lil- ṭibāat wa al- nashr wa al- tawzi', 1415.
- Ibn. 'Uḳba, Mūsā, *al- Maḡhāzī*, Revised by Muḥammad Bākshīsh, Maktabat Dār al-Minhādj.
- Mughlaṭāy ibn Ḳalīj, Abū 'Abd Allāh, *Ikmāl-u Tahdhīb al- Kamāl*, Revised by Abī 'Abd al- Raḥmān 'Ādil b. Muḥammad, Ḳāhira, al- Fārūḳ lil- ṭibāat wa al- nashr, 1422.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl, *al- Bidāyat wa al-nihāya*, Revised by 'Alī Shīrī, Bayrūt, Dār Iḥya' al- turāth al- 'Arabī, 1408.
- Idem, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā 'Abd al- Wāhid, Bayrūt, Dār al- Ma'rifat lil- ṭibā'at wa al- nashr wa al- tawzi', 1396.
- Ibn Warrāḳ, *Islām wa Musalmānī*, Translated by Mas'ūd Anṣārī, 1378.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā al- Saḳḳā wa ..., Bayrūt, Dār al- Ma'rifat.
- Idem, *Sīrat- u Rasūl Allāh*, Translated by Rafī' al- Dīn Ishāḳ b. Muḥammad Hamadānī Ḳāḏī Abarḳūh, Revised by Aṣḡhar Mahdawī, Tehrān, Ḳhwārazmī Press, 1377.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yousof, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Bayrūt, Dār al- Fikr, 1420.
- Abū 'ubayd, Ḳāsim b. Sallām, *al- Amwāl*, Revised by Muḥammad Ḳhalīl Harās, Bayrūt, Dār al- Fikr, 1408.
- Adāk, Ṣabīr, *Raḥmat-i nabawī wa Ḳhushūnat-i Djāhilī*, Kawīr Press, Tehrān, 1392.
- Akbarābādī, Sa'īd Aḡmad, *al- Mu'tamar al- 'Ālamī al- Thālīth "Baḥth- un ḡawl- a Ḳhazwat- i Banī Ḳurayza"*, Revised by 'Abd Allāh b. Ibrāhīm, al- Anṣārī, Bayrūt, Manshūrāt al- maktabat al- 'Aṣriyya, 1401.
- Albānī, Muḥammad Naṣir al- Dīn, *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīdj- i Aḡādīth- i Manār al- Sabīl*, Bayrūt, al- Maktab al-Islāmī, 1405.
- Buḳhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl, *al- Ta'riḫ al- Kabīr*, Diyārbakir, al- maktabat al-Islāmiyya.
- Idem, *Ṣaḡīḥ*, Dār al- Fikr lil- ṭibā'at wa al- nashr wa al- tawzi', 1401.

References

- Āqāeī, Sayyid ‘Alī, *Tārīkhgodhārī- i Ḥadīth; Raweshhā wa Nemūnehā*, Tehrān, Hikmat Press, 1394.
- Āhanchī, Ādhar, *Daneshnāme- yi Djahān- i Islām: “Banī Qurayza”*, Tehrān, Bunyād- i Dāirat al-Ma‘ārif- i Islāmī, 1393.
- Aḥmar Baḍjalī, Abān b. ‘Uṯmān, *Al- Mab‘ath wa al- Maghāzi wa al- Wafāt wa al-Sakīfa wa al- Ridda*, Revised by Rasūl Dja‘fariān, Qum, Markaz al- nashr al- tābi‘ li- Maktab al- i‘lām al- Islāmī, 1417.
- Ibn Abī Ḥātim Rāzi, ‘Abd al-Raḥmān, *Al- Djarḥ wa al- Ta‘dīl*, Bayrūt, Dār Iḥya’ al- turāth al- ‘Arabī, 1371.
- Ibn Abī ‘Aṣim, Daḥḥāk, *al- Āḥād wa al- Mathānī*, Revised by Bāsim Feysāl Aḥmad al- Djawābira, Bayrūt, Dār al- Dirāya lil- ṭibā‘at wa al- nashr wa al- tawzi‘, 1411.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ-i Nahḍj al- Balāgha*, Revised by Muḥammad Abū al- Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥya’ al- kutub al- ‘Arabī, 1378.
- Ibn Idrīs, ‘Abd Allāh ‘Abd al- ‘Azīz, *Mudjtma‘ al- Madīna fī ‘Ahd al- Rasūl*, Rīyaḍ, ‘Imarat- u sho‘ūn al- Maktabāt, Djāmiat al- Malik Su‘ūd, 1402/ 1982.
- Ibn Djawzī, ‘Abd al- Raḥmān, *al- Muntazam fī Ta‘rīkh al-Umam wa al- Mulūk*, Bayrūt, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1412.
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad, *al- Thiḳāt*, Ḥaydarābād, Dāirat al-Ma‘ārif al- ‘Uṯmāniyya, 1393.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad*, Bayrūt, Dār Ṣadir Press,
- Ibn Zandjawayh, Ḥamīd b. Mukhlid, *Al- Amwāl*, Bayrūt, 1427.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *al- Ṭabaḳāt al- Kubrā*, Bayrūt, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, Revised by Muḥammad ‘Abd al- Ḳādir ‘Aṭā, 1410/ 1990.
- Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *‘Uyūn al- athar fī Funūn al- Maghāzi wa al-Shama‘il wa al- Siyar*, Bayrūt, Mu‘ssasat ‘Iz al- din lil- ṭibā‘at wa al- nashr, 1406.
- Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. ‘Alī, *Manāḳib- i Āl- i Abī Ṭālib*, Naḍjaf, al- Maktabat al- Ḥaydariyya, 1376.
- Ibn Ṭalḥa, Muḥammad, *Maṭālib al- Sa‘ūl fī Manāḳib-i ‘Āl al- Rasūl*, Revised by Mādjid b. Aḥmad al- ‘Aṭiyya.

Abstracts

**Statistics of the Victims of the Bani Qurayzah Ghazwah: A Study
Based on the Method of Document-Text Analysis**

Mahdi Malek Mohamadi¹

*PhD Student of Teaching Knowledge with an Orientation of Qur'ān and
Islamic Texts, University of Qur'ān and Hadith, Qom, Iran*

Mohammad Kazem Rahman Setayesh

*Associated Professor at Department of Quran and Hadith Studies, Qom
University, Qom, Iran*

Islamic narrative sources provided different statistics on the number of Jews killed in the Bani Qurayzah battle, mostly between 400 and 900. Except for a few, the other narrations are “mursal” and not *musnad*. Some historians and scholars have looked at the statistics with confirmation, some have denied them, and some have remained silent about them. In this article, we intend to date the mentioned statements as much as possible based on the method of document-text analysis, and determine the period and context of their emergence. In the next step, using some other narrations related to that battle and related historical information such as the number of tribes, we will analyze and evaluate the statistics. From all the studies, we can conclude that the relevant narrations, at least after the killing of Bani Qurayzah was accepted among Muslims, spread to various Islamic regions such as Mecca, Medina, and Kufa in the first half of the second century, and a little later. It has spread to cities like Baghdad and Basra.

Keywords: Jews in the Age of the Prophet, the Battle of Bani Qurayzah, the Statistics of the Killed of Bani Qurayzah, the History of Hadith.

1. Email (corresponding author): mahdimm1360@gmail.com

In the name of God

Table of Contents

Statistics of the Victims of the Bani Qurayzah Ghazwah: A Study Based on the Method of Document-Text Analysis	3
<i>Mahdi Malek Mohamadi & Mohammad Kazem Rahman Setayesh</i>	
The Role of the Kalb Tribe in the Political Crises of the Umayyad Period: The Transfer of Power from the Sufyānī Branch and Its Consolidation in the Marwānī Branch (683-705), Emphasizing the Role of the Baḥdal and the Abū Umamah Family	37
<i>Mehran Esmaili & Meisam Habibikian</i>	
Historical Analysis of the Titles Related to Mahdi (with Emphasis on “Mansûr”, “Saffāh” and “Hojjat”)	65
<i>Reza Baradaran, Nimatullah Safari Foroushani & Khodamorad Salimian</i>	
Al-Fārābī's Theory of Just War	95
<i>Amirhossein Emami Koupaei</i>	
Visual Principles of Design in Islamic-Iranian Paintings and Visual Principles of Ibn al-Haytham's Vision Theory; A Comparative Study	129
<i>Parvaneh Delfani & Esmael Baniardalan</i>	
Hyecho's Diary and Its Implications for the Historical Studies of Iran and Islam	163
<i>Iman Taji</i>	
