



# تاریخ و تمدن اسلامی

نیم سال نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال شانزدهم، شماره سی و یک، بهار و تابستان ۱۳۹۹

تاریخ و تمدن اسلامی

# Islamic History and Civilization

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 16, No. 31, Spring & Summer 2020



- تبیین تاریخی ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم در عصر نزول (۳-۲۶)  
وحید باصری
- سیمای خدیجه (س) در تاریخ‌نگاری متقدم سنی: سنجش روایت‌های ابن‌سعد (د ۲۳۰هـ) (۲۷-۵۲)  
مجتبی سلطانی احمدی، سارا خاتمی و مصطفی گوهری فخرآباد
- امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی (۵۳-۷۸)  
محمد احمدی‌منش
- انتساب بنی امیه به قریش و واکاوی گزارش‌های نقیض (۷۹-۱۰۸)  
بشیر سراجی و محمد باغستانی کوزه‌گر
- تبیین جامعه‌شناختی علل پیوستن طبقات اجتماعی به شورش بابک خرم‌دین برضد عباسیان (با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر) (۱۰۹-۱۴۰)  
محمد آزع، فریدون الهیاری و علی اکبر کجیاف
- ابن صفار و پیشبرد نجوم اسلامی در اندلس:  
قبله‌یابی در کتاب العمل بالاسطرلاب و ساعت آفتابی «بلاطه» (۱۴۱-۱۷۴)  
فاطمه رضایی، یونس فرهمند، موسی اکرمی و قنبرعلی رودگر
- ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان (از سده سوم تا هفتم) درباره شگفتی‌های جهان: محوطه باستانی اهرام مصر (۱۷۵-۲۰۴)  
نگار ذیلابی و زهرا محشری
- فراز و فرود روابط بازرگانی مصر و ونیز در دوره ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳هـ) (۲۰۵-۲۲۰)  
احمدرضا متولی
- از سنت‌گرایی تا نوگرایی: تحولات نظام آموزشی در آسیای مرکزی (۲۲۱-۲۴۷)  
علی پرمو، حجت فلاح توتکار، اسماعیل چنگیزی اردهایی و محمدحسین فرجیهای قزوینی
- رهیافتی چپ‌گرایانه به تحولات سیاسی-اجتماعی ایران معاصر: دیدگاه‌های آواتیس میکائیلیان (سلطانزاده) (۲۴۹-۲۷۱)  
رضا صدیقی پاشاکی، حسین آبادیان، باقرعلی عادل‌فر و ذکرائله محمدی
- تبیین و بازنمایی کنش‌های معظوف به قدرت نهاد روحانیت در سفرنامه‌های عصر صفوی (۲۷۳-۲۸۸)  
مجتبی ذهابی
- نقد صوفیه در روزگار صفویه: مقایسه آراء ملا محمدطاهر قمی و علامه مجلسی (۲۸۹-۳۰۳)  
هلیا منشاری و فهیمه منبر دزفولی

سال شانزدهم، شماره سی و یک، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- The Prohibition of Almsgiving to Bani-Hashim in the Age of Revelation: A Historical Study (3-26)  
Vahid Baseri
- The Image of Khadījah in Early Sunni Historiography: A Study on the Narrations of Ibn Sa'd (27-52)  
Mojtaba Soltani Ahmadi, Sara Khatami & Mostafa Gohari Fakhraabad
- Shiite Imamate and Genealogical Legitimacy: An External Perspective (53-78)  
Mohammad Ahmadimaneh
- Attribution of the Bani Umayyah to the Quraysh: A Study on the Contradictory Reports (79-108)  
Bashir Seraji & Mohammad Baghestani Kozegar
- The Reasons for the Joining of Social Classes to Babak Khorramdin's Revolt against the Abbasids: A Social Study Based on the Theory of Relative Deprivation of Ted Robert Geer (109-140)  
Mohammad Azagh, Fereidoun Allahyari & Ali Akbar Kajbaf
- Ibn Saffār and the Development of Islamic Astronomy in Andalusia: Finding Qibla Direction in Kitāb al-'amal bi-l-asṭurlāb and Balāta Sundial (at the Cordova Museum) (141-174)  
Fateme Rezaei, Younes Farahmand, Musa Akrami & Qanbarali Roudgar
- The Mentalities of Muslim Geographers about The Wonders of the World (Third to the Seventh Centuries of Hegira): A Study on The Ancient Area of Egyptian Pyramids (175-204)  
Negar Zeilabi & Zahra Mahshari
- The Commercial Relations between Egypt and Venice in the Borji Mamluk Era (205-220)  
Ahmad Reza Motavalli
- From Traditionalism to Modernism: Developments in the Education System in Central Asia (221-247)  
Ali Parmou, Hojjat Fallah Tootkar, Ismail Changizi Ardehahi & Mohammad Hoseyn Farajih Farajini
- A Leftist Approach to the Socio-Political Developments of Contemporary Iran: The Views of Avatis Mikaelian (Sultanzadeh) (249-271)  
Reza Sedighi Pashaki, Hossein Abadian, Bagher Ali Adelfar & Zekrollah Mohammadi
- The Political Power of Shi'i 'ulama in Safavid Travelogues (273-288)  
Mojtaba Zahabi
- Sūfi Criticism in Safavid Era: A Comparison between Mullāh Muhammad Tahir Qumi and Allāmiḥ Madjlisī Points of View (289-303)  
Helia Menhari & Fahimeh Mokhber Dezfuli

## Islamic History and Civilization

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 16, No. 31, Spring & Summer 2020

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

**Managing Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Editor in Chief:** Younes Farahmand

**Editor:** Qanbarali Roudgar

**English Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Arabic Transliteration Editor:** Mazyar Rezace Hajidehi

**Administrating Manager:** M. Anoush

### Editorial Board:

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

**Art work:** M. Adli

**Typetting & Layout:** Seyyedeh Amine Hosseini

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

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

**Website:** jhc.in.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

نیم‌سال نامه علمی، سال شانزدهم، شماره سی و یک، بهار و تابستان ۱۳۹۹  
بر اساس مصوبه مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به اخذ اعتبار درجه علمی- پژوهشی شده است.

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

ویراستار نویسه‌گردانی کتابشناسی‌ها: مازیار رضایی حاجیدهی

مدیر داخلی: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی	استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن الویری	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)
احمد بادکوبه هزاوه	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران
هرمان بل	استاد دانشگاه اگزتر انگلستان
لیاقت نکیم	استاد دانشگاه مک ماستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم تکنولوژی 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 فرهمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhc.in.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک‌شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست

- 
- ۳ تبیین تاریخی ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم در عصر نزول  
وحید باصری
- ۲۷ سهیمای خدیجه (س) در تاریخ‌نگاری متقدم سنی: سنجش روایت‌های ابن سعد (د ۲۳۰هـ)  
مجتبی سلطانی احمدی، سارا خاتمی و مصطفی گوهری فخرآباد
- ۵۳ امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی  
محمد احمدی منش
- ۷۹ انتساب بنی امیه به قریش و واکاوی گزارش‌های نقیض  
بشیر سراجی و محمد باغستانی کوزه گر
- ۱۰۹ تبیین جامعه‌شناختی علل پیوستن طبقات اجتماعی به شورش بابک خرم‌دین برضد عباسیان  
(با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر)  
محمد آذغ، فریدون الهیاری و علی اکبر کجیاف  
ابن صفار و پیشبرد نجوم اسلامی در اندلس:
- ۱۴۱ قبله‌یابی در کتاب العمل بالاسطرلاب و ساعت آفتابی «بلاطه»  
فاطمه رضایی، یونس فرهمند، موسی اکرمی و قنبرعلی رودگر  
ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان (از سده سوم تا هفتم) درباره شگفتی‌های جهان:
- ۱۷۵ محوطه باستانی اهرام مصر  
نگار ذیلابی و زهرا محشری
- ۲۰۵ فراز و فرود روابط بازرگانی مصر و ونیز در دوره ممالیک برچی (۷۸۴-۹۲۳هـ)  
احمدرضا متولی
- ۲۲۱ از سنت‌گرایی تا نوگرایی: تحولات نظام آموزشی در آسیای مرکزی  
علی پرمو، حجت فلاح توتکار، اسماعیل چنگیزی اردهایی و محمدحسین فرجیهای قزوینی
- ۲۴۹ رهیافتی چپ‌گرایانه به تحولات سیاسی-اجتماعی ایران معاصر: دیدگاه‌های آواتیس میکائیلیان (سلطانزاده)  
رضا صدیقی پاشاکی، حسین آبادیان، باقرعلی عادلنفر و ذکراالله محمدی
- ۲۷۳ تبیین و بازنمایی کنش‌های معطوف به قدرت نهاد روحانیت در سفرنامه‌های عصر صفوی  
مجتبی ذهابی
- ۲۸۹ نقد صوفیه در روزگار صفویه: مقایسه آراء ملا محمدطاهر قمی و علامه مجلسی  
هلیا منشاری و فهیمه مخبر دزفولی
-



## تبیین تاریخی ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم در عصر نزول<sup>۱</sup>

وحید باصری<sup>۲</sup>

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

### چکیده

صدقه بر محمد(ص) و خاندان او روا نیست. این سخن منسوب به پیامبر(ص) است. دستور پرداخت صدقات یا همان زکات در سال نهم هجری صادر شد و پیامبر(ص) مأموران خود را برای دریافت آن به سوی اعراب تازه مسلمان اعزام و هم‌زمان صدقه را هم بر بنی هاشم ممنوع کرد. این گزارش که وثاقت تاریخی دارد، در فقه و کلام مسلمانان بازتابی گسترده و درازدامن یافته و تا امروز ادامه پیدا کرده است. درباره صدور این ممنوعیت سه علت عرضه شده است: فضیلت بنی هاشم، بی‌نیازی آنان از صدقات به سبب دریافت خمس، و ناپاکی اموال صدقه. اما یکایک این نظرات با ابهاماتی روبه‌رویند و با سیره پیامبر(ص) نیز سازگاری ندارند. نویسنده این مقاله با شیوه تبیین تاریخی، ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده که مؤلفه‌های تاریخی و فرهنگی زیست‌جهان اعراب در عصر نزول، از جمله ناخوشایندی و کراهتی که نسبت به پرداخت صدقات و زکات داشتند، علت صدور چنین ممنوعیتی از جانب رسول خدا بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** بنی هاشم، صدقات و زکات، عصر نزول، قبایل نومسلمان، گفتمان قبیله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱۴

۲. رایانامه: vahid.ba55@yahoo.com

### مقدمه

بنی هاشم به عنوان خویشاوندان پیامبر (ص) همواره در متن تحولات و جریان‌های سیاسی و اجتماعی اسلام بوده‌اند. حرمت دریافت صدقات و زکات (و وجوب دریافت خمس) بر هاشمیان و سادات در عصر پیامبر (ص) واقعیتی تاریخی و مورد پذیرش علمای مسلمان است. اگر نظر معدود مخالفان هر چند مشهور فریقین که قائل به موقت بودن این حرمت و وجوب‌اند نادیده گرفته شود،<sup>۳</sup> چنین پذیرشی در فقه و کلام فرقه‌های مختلف اسلامی بازتابی گسترده داشته و تا کنون هم ادامه یافته‌است. ناروایی مصرف زکات فطره مسلمان غیرهاشمی بر بنی هاشم که امروزه سادات خوانده می‌شوند، نمونه‌ای روشن از تداوم چنین باور و نگرشی است.

واژه‌شناسان زکات را به معنای رشد، طهارت، صلاح، لیاقت، برکت و مدح دانسته‌اند.<sup>۴</sup> بر پایه نوشته راغب اصفهانی، زکات چیزی است که انسان از حق خدا برای مسکینان و فقرا کنار می‌گذارد و از مال خود خارج می‌کند. اطلاق زکات به چنین مالی برای ایجاد این امید است که زکات دادن مایه برکت و فزونی مال یا زمینه‌ساز تزکیه نفس یا موجب این هر دو نیکی است.<sup>۵</sup> از این منظر زکات پرداخت هر نوع مال به قصد خیر و نیکی را شامل می‌شود. در میان اعراب جاهلی سابقه پرداخت‌های مالی به قصد تقرب به خدایان نشان وجود داشت. این پرداخت‌ها در قالب نذر، قربانی، منحه (هدیه و قرض)، قری (مهمانی) و رفاده (اطعام نیازمند) صورت می‌گرفت.<sup>۶</sup> اما محتوا و شکل آن با آنچه پیامبر (ص) به عنوان زکات تشریح کرد کاملاً متفاوت بود. مسلمانان از ابتدای دعوت پیامبر (ص) با واژه زکات و جنبه مالی آن به صورت عام آشنا شدند.

۳. نک. کدیور، ۲-۶.

۴. فراهیدی، ۳۹۴/۵؛ ابن منظور، ۳۵۸/۱۴.

۵. راغب اصفهانی، ۱۴۵/۲.

۶. جواد علی، ۱۸۶/۶.

در سیر تاریخی، واژه زکات نخستین بار در آیه: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَأُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا»<sup>۷</sup> در سوره مزمل آمده که سومین سوره قرآن به لحاظ ترتیب نزول است.<sup>۸</sup> این جمله امری بدون ذکر جزئیات یا ارائه برنامه‌ای برای اخذ صدقات، به صورت توصیه و سفارشی اخلاقی باقی ماند. نخستین مورد مشخص در تعیین و وضوح پرداخت‌های مالی، زکات فطره بود که در سال دوم هجری واجب شد.<sup>۹</sup> صدقه، واژه دیگر مرتبط با پرداخت اموال که ۱۴ بار در قرآن بازتاب یافته، از مهریه تا بخشش‌های مالی و اموالی را که آدمی قریه الی الله می‌بخشد، شامل می‌شود. صدقه اعم از زکات است و به پرداخت‌های مالی واجب و مستحب هر دو گفته می‌شود ولی زکات فقط شامل پرداخت‌های واجب است.<sup>۱۰</sup> در سال نهم هجرت با نزول آیات سوره توبه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»<sup>۱۱</sup> و «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا»<sup>۱۲</sup> مسلمانان مکلف به پرداخت صدقات شدند و پیامبر(ص) مأموران و عاملان خود را برای گرفتن صدقات اعزام کردند.<sup>۱۳</sup> این پرداخت‌ها که در تاریخ عصر نزول با عنوان صدقات بازتاب یافته است، همان زکات مصطلح و مراد این پژوهش است.

گزارش‌های تاریخی ممنوعیت پرداخت چنین صدقاتی را به بنی‌هاشم در زمان پیامبر(ص) تأیید می‌کند. اما آنچه منشأ ایجاد و تداوم چنین ممنوعیتی شده، این روایت منسوب به پیامبر(ص) است که «صدقه بر محمد(ص) و آل محمد(ص) روا نیست». آل

۷. سوره مزمل آیه ۲۰.

۸. معرفت، ۱۳۳/۱.

۹. ابن سعد، ۱۹۱/۱.

۱۰. قرشی، ۱۱۶/۴.

۱۱. سوره توبه، آیه ۶۰.

۱۲. سوره توبه آیه ۱۰۳.

۱۳. واقدی، ۹۷۳/۳؛ ابن سعد، ۱۲۱/۲؛ مقریزی، ۱۰۱/۲.

محمد(ص) در این عبارت بنا بر قول مشهور و اجماع و تأیید تاریخی، مفهومی خاندانی و دربرگیرنده تمامی بنی هاشم است و به معنای اصطلاح اهل بیت که در عهد پیامبر(ص) منحصر به افراد معدودی بود، نیست.<sup>۱۴</sup> منظور از بنی هاشم در این پژوهش، فرزندان و نوادگان عمرو (مشهور به هاشم) بن عبدمناف، جد دوم پیامبرند. چون نسل هاشم تنها از طریق فرزندش شیبۀ الحمد مشهور به عبدالمطلب ادامه یافت،<sup>۱۵</sup> به ایشان، بنی عبدالمطلب هم می‌گفتند. هاشم، عبدالمطلب و ابوطالب پیش از اسلام از بزرگان و سروران قریش بودند که شهرتشان از مکه فراتر رفته بود. با بعثت پیامبر(ص) عده‌ای از هاشمیان اسلام آوردند و گروهی دیگر اسلامشان را تا فتح مکه یا اندکی پیش از آن به تأخیر انداختند. اما همه آن‌ها غیر از ابولهب تحت رهبری ابوطالب از پیامبر(ص) در برابر قریش حمایت کردند.<sup>۱۶</sup> بنی هاشم پس از اسلام به‌عنوان خاندان پیامبر در متن حوادث و جریانات عصر نزول و صدر اسلام قرار گرفتند و مشهورتر از پیش شدند.

هدف اصلی این پژوهش بررسی ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم از دیدگاه تاریخی هنگام صدور این فریضه است. این پژوهش درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که علت اصلی صدور چنین ممنوعیتی از طرف پیامبر(ص) چه بود؟ شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول چه ارتباطی با صدور این حکم داشت؟ پاسخ به این پرسش خود به یافتن جواب

۱۴. نویسنده این مقاله در پژوهشی دیگر تفاوت واژه‌ها و اصطلاحات مرتبط با خاندان پیامبر(ص) مانند اهل بیت، ذوی القربی، آل محمد را در گفتمان عقیده و گفتمان قبیله بررسی کرده و نشان داده است در سیره رسول(ص) هر جا این اصطلاحات با فضیلت و کرامتی خاص مانند آیه تطهیر همراه باشد، در بین خاندان پیامبر(ص) علاوه بر ایشان در چهار تن دیگر، فاطمه(س)، علی(ع) و حسنین(ع) منحصر است و به دیگر هاشمیان تسری نمی‌یابد؛ از طرفی تمایل هاشمیان به ویژه خاندان عباس بن عبدالمطلب و همراهی خلیفه اول و دوم به دلایلی خاص، سبب شد که به تدریج بخش اعظمی از این فضایل به تمام بنی هاشم تسری پیدا کند (نک. باصری، «الخطاب القبلی و دوره فی التخییر الدلالی لمفهوم اهل البیت(ع) و ذوی القربی و تأثیره فی البحث عن الهوية الهاشمية»، ۳۷-۵۵).

۱۵. زبیری، ۱۴؛ سمعانی، ۳/۳۷۹.

۱۶. مهم‌ترین نمونه از این دست، جریان محاصره بنی هاشم در شعب ابی طالب بود. امام علی(ع) در نامه‌ای به معاویه به این موضوع اشاره کرده است (نک. نهج البلاغة، ۲۷۶).



برای پرسشی دیگر کمک می‌کند که تداوم چنین ممنوعیتی پس از عصر نزول تابع چه شرایطی بوده است؟

مدعا و فرضیه اصلی پژوهش این است: ناآگاهی و کراهت شدیدی که نسبت به مسأله نوظهور صدقات یا زکات در بین قبایل عمدتاً بادیه‌نشین تازه‌مسلمان و متأثر از گفتمان قبیله<sup>۱۷</sup> پدید آمده بود، سبب شد تا پیامبر(ص) برای زدودن هرگونه ذهنیت منفعت‌طلبی شخصی و خاندانی، ارتباط بنی‌هاشم با صدقات را ممنوع اعلام کند و سپس با تساهل و تسامح در چندوچون دریافت صدقات از اعراب نومسلمان، فرصتی فراهم آورد تا آن‌ها آن را بپذیرند. بنابراین ممنوعیت صدقات بر بنی‌هاشم به معنای قائل‌شدن فضیلت خاصی برای آنها و به‌جهت قرابت نسبی با پیامبر(ص) و هم‌چنین ناپاک بودن اموال صدقه‌نموده است. در این پژوهش که با روش تبیین تاریخی انجام شده، ابتدا به توصیف و بررسی و نقد گزارش‌ها و دیدگاه‌های مشهور پرداخته و سپس با ارائه شواهد تاریخی، این ممنوعیت علت‌یابی شده است.

#### پیشینه تحقیق

در یک دسته‌بندی کلی، پژوهش‌های انگشت‌شمار مرتبط با مسأله این مقاله به دو گونه تقسیم می‌شوند؛ پژوهش‌هایی که این مسأله به‌ضرورتی در حاشیه یک مسأله اصلی دیگر مثلاً در کنار مسأله خمس، بررسی شده است؛ و پژوهش‌هایی که مستقلاً این مسأله را بررسی کرده‌اند.

نویسنده پژوهش پیش رو در رساله دکتری‌اش با عنوان «دیدگاه و مواجهه هاشمیان با مسأله رهبری از سال ۱۱ تا ۱۳۲ هـ» که در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه تربیت مدرس دفاع شده،

---

۱۷. گفتمان قبیله به‌معنای فضا و چهارچوب فکری است که افراد یک قبیله بر اساس آن می‌اندیشیدند و رفتار می‌کردند. گفتمان قبیله در میان اعراب متأثر از مؤلفه‌هایی بود که تعصب و تفاخر نسبت به خاندان و منافع آن، از مهم‌ترینشان بود.

در بخش کوتاهی از فصل دوم رساله به بررسی تأثیر وجوب خمس و حرمت صدقه و زکات در منزلت‌افزایی بنی‌هاشم پرداخته‌است. این بخش کوتاه از رساله مذکور در پی علت‌یابی تاریخی و فرهنگی حرمت زکات بر بنی‌هاشم نبوده و بهره‌برداری برخی خاندان‌های بنی‌هاشم از جمله عباسیان از حرمت صدقه و به‌ویژه از وجوب خمس به نفع منزلت‌افزایی خود و به‌عنوان دستاویزی برای مشروعیت‌بخشی به اقداماتشان در به‌دست گرفتن حکومت نقد و بررسی شده‌است.

ابراهیم حسن‌زاده در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی نو درباره خمس و حرمت صدقه بر پیامبر(ص) در قرآن» در کنار مسأله خمس، حرمت صدقه بر بنی‌هاشم از منظر روایی را هم نقد و بررسی کرده‌است. او با اشاره به حرمت صدقات بر بنی‌هاشم غیر از آل ابی‌لهب، علت آن را بی‌نیازی بنی‌هاشم از به‌زکات به جهت بهره‌مندی از خمس می‌داند؛<sup>۱۸</sup> اما شواهدی تاریخی مبنی بر ارتباط این دو مسأله با یکدیگر ارائه نمی‌کند. اساساً پژوهش مذکور به بررسی آیات قرآن و روایات مرتبط با خمس می‌پردازد و به‌دنبال علت‌یابی حرمت صدقه واجب بر بنی‌هاشم نیست و در نتیجه هم به این موضوع اشاره نمی‌کند، و تنها حلیت صدقه مستحب بر بنی‌هاشم را نتیجه می‌گیرد.

در مقاله «بررسی فقهی و تاریخی حرمت صدقه بر سادات» نوشته محمدعلی خیراللهی به بررسی دیدگاه مشهور در حرمت صدقه بر سادات و دفاع از آن پرداخته شده- است. نویسنده این پژوهش که برخلاف عنوانش، رویکرد غالب کلامی دارد، به روایاتی برای تأیید این نظر استشهاد کرده‌است. او فلسفه این حرمت را این‌گونه مطرح می‌کند که صدقه هرچند از نظر معنوی ارزشمند است اما به افراد فرودست و فقیر همراه با ترحم پرداخت می‌شود: «از آن‌جا که علویین و نوادگان پیامبر(ص) به عنوان نژادی محترم شناخته می‌شوند، هرگونه نگرش تحقیرآمیز موجب رضایت حق تعالی نمی‌باشد».<sup>۱۹</sup> نویسنده

۱۸. حسن‌زاده، ۱۹۶.

۱۹. خیراللهی، ۱۲۰.

پژوهش پیش رو با این نظر موافق نیست؛ چه برتری و امتیاز نسبی و نژادی در گفتمان قبیله و میان اعراب پیش از اسلام مفهوم پیدا می‌کند و تعالیم پیامبر اسلام (ص) چنین نگرشی را برنمی‌تابد. از طرفی فضیلت‌های معنوی مانند آیه تطهیر مصداق‌های مشخصی دارد و همه هاشمیان را دربر نمی‌گیرد. این ممنوعیت تنها خاص نوادگان پیامبر (ص) و علویان نبوده و تمام هاشمیان از جمله فرزندان عباس و حارث بن عبدالمطلب را هم شامل می‌شده‌است.

پژوهش دیگر در این باره را محسن کدیور با عنوان «عدم تفاوت سادات و غیر سادات در زکات در زمان ما» انجام داده‌است. نویسنده هدف از پژوهش خود را چنین بیان می‌کند: «به اجماع علمای اسلام، در زمان پیامبر (ص) صدقه و زکات واجب بر ایشان و بنی هاشم حرام بوده‌است. به اجماع علمای امامیه، پس از پیامبر (ص) صدقه و زکات واجب بر ائمه اهل بیت (ع) و بنی هاشم حرام بوده‌است. این دو مسئله مفروغ‌عنه فرض شده و موضوع این رساله نیست. بحث در این است اعطای صدقه و زکات واجب غیر هاشمی به بنی هاشم پس از وفات پیامبر (ص) و غیبت امام (ع) و مشخصاً در زمان ما حکمش چیست؟»<sup>۲۰</sup> نویسنده از منظر فقهی با بررسی روایات مرتبط، به نقد آراء و فتاوی قائلان به حرمت زکات بر بنی هاشم در عصر غیبت پرداخته و با گزارش مستندات از فریقین که خلاف آراء مشهورند، کوشیده‌است چنین حرمتی را در نبود پیامبر (ص) و امام (ع) بلاموضوع بداند. او در بخشی از نتایج فرعی پژوهش، به این قرینه عقلی برای تأیید نظر خود اشاره می‌کند که اگر پیامبر (ص) زکات را خود و خانواده اش مصرف می‌کرد متهم به نفع شخصی می‌شد. نویسنده پژوهش پیش رو با این گزاره موافق است، اما نویسنده متن مذکور هیچ مستند و قرینه و تحلیل تاریخی برای اثبات این نظر ارائه نکرده و همان‌طور که خود گفته در پی اثبات چنین نظری نبوده‌است و مسأله پژوهش او بررسی فقهی تفاوت سادات و غیر سادات در دریافت زکات در دوران معاصر بوده‌است. شبیه چنین نظری را عابدینی پیش‌تر از کدیور در

مقاله‌ای با عنوان «امام خمینی، ساده زیستی و مسأله شأن» به صورت مختصر ذیل بررسی موضوع زکات انعکاس داد. نقطه اشتراک تمام پژوهش‌های مذکور یا غیر تاریخی بودن آن‌هاست یا علت‌یابی حرمت صدقات بر بنی‌هاشم در عصر نزول مسأله اصلی پژوهششان نیست.

### ارزیابی دو دیدگاه «فضیلت بنی‌هاشم» و «ناپاکی اموال صدقه»

مشهورترین دیدگاه در تعلیل ممنوعیت صدقات بر بنی‌هاشم، قائل شدن به فضیلت خاصی برای بنی‌هاشم به عنوان خاندان و خویشاوندان نسبی پیامبر (ص) و ناپاکی اموال صدقه-دهندگان است. به عبارت دیگر از آن‌جا که بنی‌هاشم خویشاوندان نسبی پیامبرند فضیلت دارند و چون اموالی که صدقه‌دهندگان می‌دهند پاک نیست پس شایسته نیست که خویشاوندان پیامبر (ص) از صدقات استفاده کنند. منشأ چنین دیدگاهی جریانی تاریخی در زمان حیات پیامبر (ص) است. این جریان را نخستین بار محمد بن عمر واقدی (د. ۲۰۷هـ) در کتاب المغازی گزارش کرده است که به جهت اهمیت، متن آن عیناً منعکس می‌شود:

«عبدالمطلب بن ربیع بن حارث (بن عبدالمطلب بن هاشم) می‌گفت: عباس بن عبدالمطلب و ربیع بن حارث با یکدیگر ملاقات کردند و گفتند: چه خوب است که این دو پسر (یعنی عبدالمطلب پسر ربیع و فضل پسر عباس) را به حضور رسول خدا (ص) بفرستیم و آن دو با پیامبر (ص) مذاکره کنند، تا شاید ایشان را متصدی صدقات بفرماید و آن دو اموال صدقه را (به فقرا) پرداخت کنند و بهره‌ای هم (برای خود) ببرند. [عبدالمطلب بن ربیع] گوید: من و فضل را فرستادند و ما بیرون آمدیم و به حضور رسول خدا رسیدیم و پیش از آمدن آن حضرت به خانه، مقابل حجره زینب ایستاده بودیم. پیامبر (ص) دست بر دوش ما نهاد و فرمود: آن چه در دل دارید بگویید. چون وارد خانه شدیم اظهار داشتیم آمده‌ایم که ما را مأمور جمع‌آوری صدقات کنید و هر قدر از صدقات که باید به مردم (فقرا) داده شود می‌دهیم و هر چه متولیان صدقات سهم داشته باشند ما هم برداریم. پیامبر (ص)

سکوت کرد و مدتی سقف خانه را نگریست. آن‌گاه روی به ما کرد و فرمود: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَلَا لِأَلِّ مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخِ النَّاسِ»؛ صدقه بر محمد و آل محمد (ص) روا نیست، صدقه مثل چرک مردمان است. سپس فرمود: «مُحَمِّمَةُ بْنُ جَزَاءِ رَبِيعِي وَ أَبُو سَفِيَانَ بْنِ حَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَأَى فَرَاخُونَ أَيْدِيَهُمْ. فَحَمَمَهُمْ بِمُحَمِّمَةَ فَرَمُودَ دَخْرَةَ رَأَى بِهَا هَمْسَرِي فَضَلَّ دَرَّأْرَ. بِهَا أَبُو سَفِيَانَ بْنِ حَارِثِ هَمَّ فَرَمُودَ، دَخْرَةَ رَأَى بِهَا هَمْسَرِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ رَبِيعَةَ دَرَّأْرَ. أُنْجَاهُ بِهَا مُحَمِّمَةَ فَرَمُودَ مَهْرِيَهُ هَرِّ دَوْرًا مِنْ دَرَّأْمِ خَمْسٍ كَمَا فِي دَرِّسِ تَوَسُّطِ بَرْدَاذٍ».<sup>۲۱</sup>

ابن سعد (د. ۲۳۰هـ) خبر بالا را همانند استادش واقدی با اندکی اضافه، و ابو عبید قاسم بن سلام (د. ۲۲۴هـ) آن را با اندکی تلخیص گزارش کرده‌اند.<sup>۲۲</sup> ابن سعد در جای دیگر از قول اسامة بن زید از عبدالملک بن مغیره چنین می‌گوید که پیامبر (ص) فرمود: «يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخِ النَّاسِ فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا».<sup>۲۳</sup> بلاذری با تفاوت اندکی این روایت را از عبدالمطلب بن ربیع نقل کرده و درباره حرمت صدقه از قول پیامبر آورده: «إِنَّ اللَّهَ أَيْ لَكُمْ يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْ يَطْعَمَكُمْ أَوْسَاخِ أَيْدِي النَّاسِ، أَوْ قَالَ غَسَالَةَ أَيْدِي النَّاسِ، وَ لَكِنْ لَكُمْ عِنْدِي الْحَبَاءُ وَ الْكَرَامَةُ».<sup>۲۴</sup> این روایت نیز در منابع روایی شیعی و سنی نیز انعکاس گسترده‌ای یافته است.<sup>۲۵</sup>

این که راوی اصلی گزارش تاریخی فوق عبدالمطلب بن ربیع هاشمی است از

۲۱. ای فرزندان عبدالمطلب صدقه چرک دست مردم است پس آن را مصرف نکنید و عاملیت آن را بر عهده نگیرید (واقدی، ۶۹۶/۲).

۲۲. ابن سعد، ۴۳/۴؛ قاسم بن سلام، ۴۱۴؛ شامی، ۴۰۹/۱۰.

۲۳. ابن سعد، ۲۹۸/۱.

۲۴. ای فرزندان عبدالمطلب خداوند نخواسته است که شما چرک دست مردم یا آب چرک دست مردم را مصرف کنید بلکه برای شما نزد من عطاء و کرامت است (بلاذری، ۲۵/۴).

۲۵. در منابع سنی نک. مسلم، ۱۱۹/۳؛ احمد بن حنبل، ۱۶۶/۴؛ در شیعی نک. کلینی، ۵۸/۴؛ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲۱۶/۲؛ مفید، ۲۷۷؛ طوسی، ۲۳۲/۴.

اهمیت آن نمی‌کاهد یا نشان جعلی بودن آن نیست؛ خاصه که ابن سعد از یک راوی دیگر هم این خبر را روایت کرده است. در واقع ممنوعیت صدقات بر بنی‌هاشم واقعیتی تاریخی است که دلیلی بر جعل آن در دست نیست. باری با فرض درستی این گزارش نکته‌های زیر قابل تأمل اند:

۱. در بادی نظر از گزارش فوق چنین برمی‌آید که چون صدقه چرک مردم یا چرک دست مردم است، پس مصرف آن برای بنی‌هاشم - که حرمتی ویژه دارند - ممنوع و برای بقیه مسلمانان جایز است. این برداشت که نوعی فخرفروشی، قبیله‌گرایی یا داشتن سرشتی متفاوت و فضیلتی ویژه برای بنی‌هاشم را جدای از دیگر مسلمانان به ذهن می‌رساند و در برخی منابع هم انعکاس یافته<sup>۲۶</sup> دارای ابهام و اشکال است. اگر بپذیریم که بنی‌هاشم بر دیگران به سبب نسب نزدیک‌تر به پیامبر (ص) برتری داشتند، باید قبول کنیم همین برتری را قریش بر دیگران و عرب بر عجم هم داشت؛ در حالی که چنین فضای تفاخر نسبی، خاص گفتمان قبیله و پیش از اسلام بود و مطابق تعالیم و سیره پیامبر (ص) پذیرفتنی نیست. قرآن در سوره حُجرات تفاخرات نسبی و امتیازات قبیله‌ای را منتفی و برتری را در پرهیزگاری می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ».<sup>۲۷</sup> در همین معنا امام علی (ع) می‌فرماید: «همانا دوست محمد (ص) کسی است که از او پیروی کند اگر چه نسبتش از او دور باشد و همانا دشمن محمد (ص) کسی است که خدا را عصیان کند گرچه قرابتش با پیامبر نزدیک باشد».<sup>۲۸</sup> پیامبر (ص) در خطبه حجة الوداع به صراحت امتیازات نسبی را منتفی اعلام کرد: «مردم در اسلام برابرند و به یک اندازه فرزند آدم و حوایند و عرب را بر عجم یا عجم را بر عرب برتری

۲۶. نک. بلاذری، ۲۵/۴؛ صدوق، الهدایه، ۱۷۶.

۲۷. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۲۸. نهج البلاغه، ۳۷۶.

نیست مگر به تقوا. نسب‌های خود را پیش من نیاورید بلکه اعمالتان را نزد من آورید».<sup>۲۹</sup> این نمونه و مواردی بیشتر از این<sup>۳۰</sup> که در منابع اسلامی درباره سیره پیامبر(ص) به‌گسترده‌گی بازتاب یافته است، برتری نسبی و داشتن امتیاز ذاتی مادی و معنوی را نفی می‌کند. گفتنی است فضایل و کرامت‌هایی که پیامبر(ص) برای دخترش حضرت فاطمه(س) علی(ع) و حسنین(ع) به‌عنوان اهل بیت ذکر کرده است، اولاً نه به‌جهت نزدیکی نسبی اینان به پیامبر(ص)، بلکه به‌سبب مجاهدت‌ها و مکارم اخلاقی ایشان و پیروی کاملشان از گفتمان وحی بوده است، و ثانیاً این فضایل همه بنی‌هاشم را در بر نمی‌گیرد.

۲. اوساخ جمع و سَخ به‌معنای چرک و آلودگی است، نه مال ناپاک.<sup>۳۱</sup> اوساخ‌الناس در اینجا تعبیری مجازی است.<sup>۳۲</sup> هر مسلمانی پرداخت‌های مالی واجب و مستحب دیگری از اموال خود، جز زکات، دارد؛ حال چرا در میان آن‌ها فقط صدقات ناپاک شمرده شود؟ آیه "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا"<sup>۳۳</sup> هم موهم ناپاکی اموال صدقه نیست، بلکه گویای آن است که خداوند صدقه را وسیله‌ای برای پاک‌سازی روح آدمی از گناهان قرار داده است.

این ترکیب، که در نخستین منبع به‌صورت اوساخ‌الناس و در منابع بعدی به‌صورت «اوساخ ایدی‌الناس» و فقط یک بار در پاسخ به هاشمیان که خواستار عاملیت و بهره‌بری از صدقات بودند، آمده است، می‌تواند حاکی از کراهت یا شبهه‌ای از طرف صدقه‌دهندگان و زکات‌پردازان، مشخصاً اعراب بادیه‌نشین، به‌جهت عدم شناخت کافی از حکمت صدقه و زکات باشد. چرک دست مردم بودن این اموال می‌تواند بدین معنا باشد که چون اعراب این

۲۹. یعقوبی، ۱۱۰/۲.

۳۰. باصری، «دیدگاه و مواجهه هاشمیان با مسئله رهبری از سال ۱۱ تا ۱۳۲ هـ»، ۹۱ به بعد.

۳۱. بستانی، ۹۸۴.

۳۲. زبیدی، ۳۲۴/۴.

۳۳. سوره توبه آیه ۱۰۳.

اموال را با سختی و زحمت بسیار از دسترنج خویش به دست می آورده اند، از پرداخت آن به دیگران ناراحت می شدند یا کراهت داشتند. در هر صورت اوساخ الناس نمی تواند به معنای ناپاکی مالی باشد که صدقه بدان تعلق گرفته است. اگر هم چنین باشد باز ابهام و اشکال طرح شده در قسمت پیشین مبنی بر ناروایی وضع امتیازات قبیله ای برای بنی هاشم، هم چنان پابرجاست.

۳. برداشت دیگری که ممکن است از گزارش مذکور به دست آید این است که چون نیاز مالی بنی هاشم از طریق خمس تأمین می شده، از صدقات منع شده اند. در پاسخ باید گفت گرچه پیامبر (ص) پیش و پس از ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم، نیاز مالی نیازمندان هاشمی را از خمس برآورده می ساختند، این دو لزوماً با هم مرتبط نیستند؛ زیرا اگر پذیرفته شود که تمام خمس دریافتی فقط به نیازمندان هاشمی پرداخت می شده است، در این صورت اشکال پیشین یعنی اختصاص امتیاز خاصی برای بنی هاشم جدای از دیگر مسلمانان پیش می آید. اگر گفته شود پیامبر (ص) خمس را علاوه بر نیازمندان هاشمی به دیگر مسلمانان هم می داد، که گزارش های تاریخی هم چنین نظری را تأیید می کند،<sup>۳۴</sup> آن گاه این پرسش پیش می آید که چرا این گروه از مسلمانان غیر هاشمی دریافت کننده خمس مانند بنی هاشم از گرفتن صدقات منع نشدند. بنابراین گرچه پیامبر (ص) در این مورد خاص و احتمالاً موارد مشابه نیاز نیازمندان هاشمی را از خمس برآورده کرده است، اما این مسأله نمی تواند ارتباطی با ممنوعیت صدقات داشته باشد.

۴. از همه نکته ها و برداشت های پیشین به این نتیجه می رسیم که ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم، چه در مصرف چه در تصدی گری آن، نمی تواند دائم و همیشگی بوده باشد. زیرا در صورت فرض دوام این ممنوعیت، اگر به هر دلیل بنی هاشم از خمس ممنوع

---

۳۴. مهم ترین سند تاریخی در این باره گزارش واقعی از چگونگی تقسیم خمس خیر توسط پیامبر (ص) است (واقعی، ۲/۶۹۲؛ برای اطلاعات بیشتر نک. باصری، «دیدگاه و مواجهه هاشمیان با مسئله رهبری از سال ۱۱ تا ۱۳۲هـ»، ۸۷؛ حسن زاده، ۱۸۳).



می شدند یا اگر خمسی در میان نمی بود، آن گاه به جهت ممنوع شدن از صدقات در زندگی دچار مشقت و سختی می شدند. خبری هم تأیید نمی کند که پس از پیامبر (ص) و در دوران خلفای راشدین خمس و زکات جداگانه در بیت المال جمع آوری و سهم نیازمندان بنی هاشم فقط از خمس پرداخت می شده است یا بنی هاشم از تصدی گری صدقات منع شده باشند؛ برعکس، امام علی (ع) بسیاری از بنی هاشم را در سال های خلافت خود به عنوان امیر و کارگزار به کار گرفت که قاعدتا صدقات را هم جمع و مانند سایر کارگزاران از آن مصرف هم می کردند.<sup>۳۵</sup> برخورد و مخالفت امام علی (ع) با درخواست برادرش عقیل<sup>۳۶</sup> و برادرزاده اش عبدالله بن جعفر<sup>۳۷</sup> که به جهت نیازمندی، کمک مالی بیشتر از سهم مقرری خود طلب کرده بودند، نمونه روشنی است که همیشگی نبودن صدقات بر بنی هاشم را تأیید می کند. زیرا در غیر این صورت امام علی (ع) اموالی از خمس را در اختیار این دو هاشمی قرارداد داده، نیاز آن ها را برطرف می کرد.

### بررسی گزارش های مبتنی بر کراهت اعراب از پرداخت صدقات

تا کنون منتفی بودن برخی علت ها و فرضیه ها در روان بودن صدقات بر هاشمیان اثبات شد، اما وثاقت تاریخی جریان ممنوعیت صدقات بر بنی هاشم پابرجاست، پس باید علل دیگری را بازجست. با دقت در گزارش های تاریخی بالا این نکته مهم فهمیده می شود که پیامبر (ص) صرفا مصرف صدقات را بر هاشمیان ممنوع نساخت بلکه عاملیت و جمع آوری آن را هم ممنوع کرد. در گزارش مذکور آن دو هاشمی از پیامبر (ص) خواستند که ایشان را مأمور جمع آوری صدقات کند تا سودی عایدشان شود نه این که صرفا از صدقات مصرف

۳۵. عبدالله بن عباس در بصره و عبیدالله بن عباس در یمن و قثم بن عباس در مکه و طایف و معبد بن العباس در مدینه کارگزاران امام علی بودند (نک. ابن اثیر، ۳/۳۹۸).

۳۶. نهج البلاغه، ۲۵۹.

۳۷. ابن ابی الحدید، ۲/۲۰۰؛ مجلسی، ۴/۴۹۵.

کنند. زیرا آن‌ها می‌توانستند مأمور جمع‌آوری صدقات شوند اما خود از آن مصرف نکنند و فقط دستمزدشان را که لزوماً نایستی از صدقات بوده باشد، دریافت کنند؛ اما پیامبر(ص) نپذیرفت. این موضوع نشان می‌دهد که حساسیتی در میان اعراب نومسلمان نسبت به پرداخت‌های مالی با عنوان صدقات وجود داشته‌است. در گزارش‌هایی که در ادامه آمده این مسأله بررسی شده‌است.

**گزارش یکم.** واقدی می‌نویسد: «بُسر بن سفیان برای جمع‌زکات بنی‌خزاعه حرکت کرد. گروهی از بنی‌تمیم هم به زمین‌های ایشان آمده بودند. مأموران زکات در منطقه عُسفان به قبیله خزاعه برخوردند و دستور دادند چارپایان آن‌ها را سرشماری کنند که زکات بگیرند. بنی‌خزاعه زکات خود را از همه‌جا جمع کردند که پردازند. بنی‌تمیم به این کار اعتراض کردند، گفتند این دیگر چه کاری است؟ چرا اموال شما گرفته شود؟ پس آماده جنگ شدند. خزاعی‌ها گفتند، ما مسلمانیم و این کار جزو دین ماست. تمیمیان گفتند به خدا قسم نباید مأمور زکات حتی به یک شتر دست یابد. مأمور زکات همین که ایشان را دید گریخت. اسلام هم هنوز میان اعراب رایج نشده بود و هنوز برخی از قبائل بودند که پذیرای آن نبودند. مأمور زکات به حضور پیامبر(ص) آمد و خبر را به اطلاع رساند. بنی‌خزاعه هم بنی‌تمیم را از سرزمین‌های خود بیرون راندند. پیامبر(ص) فرمود چه کسی از عهده این قوم که چنین کاری کردند بر می‌آید؟ عَیْنَةُ بن حصن فزاری به پا خاست و گفت به خدا قسم من چنین می‌کنم. پیامبر(ص) او را همراه پنجاه سوار روانه فرمود که همه از اعراب قبایل بیابان‌گرد بودند، در میان ایشان نه یک مهاجر بود نه یک نفر از انصار».<sup>۳۸</sup>

گفتنی است بنی‌خزاعه اسلام را پذیرفته و از هم‌پیمانان پیامبر(ص) در صلح حدیبیه بودند و تعرض به آن‌ها از طرف قریش عامل اصلی فتح مکه توسط پیامبر(ص) بود.<sup>۳۹</sup> اما بنی‌تمیم یکی از قبایل بزرگ و مهم مرکز جزیره العرب هنوز اسلام نیاورده بودند و با

۳۸. واقدی، ۹۷۳/۳؛ مقریزی، ۳۷/۲؛ شامی، ۲۱۲/۶.

۳۹. ابن هشام، ۳۱۸/۲.

پرداخت زکات و صدقات آشنایی نداشتند؛ به همین جهت پس از برخورد با عاملان جمع‌آوری صدقات، تعجب کرده، با عصبانیت پرسیدند این دیگر چه کاری است (ما هذا؟) و آن را کاری باطل شمردند و برای جنگ به نفع خزاعیان و ممانعت از دریافت صدقات آماده شدند. این نشان می‌دهد که اعراب به ویژه قبایل بادیه‌نشین نسبت به پرداخت صدقات کراهت و حساسیت داشتند که این ناخوشایندی و حساسیت حاصل ناآشنایی ایشان با چنین شیوه‌ای در پرداخت اموال و هم‌چنین عدم آشنایی با سیره و اخلاق و عدالت رسول خدا بود. تدبیر پیامبر (ص) در واکنش به این رفتار این بود که هیچ یک از مهاجران و انصار را همراه عینه برای مقابله با اعراب یاغی نفرستاد؛ بلکه اعراب بادیه‌نشین را اعزام کرد تا بنی تمیم با مشاهده همانندان خود موضوع زکات را شخصی و قبیله‌ای نپندارند و درک مسأله برایشان سهل شود.

**گزارش دوم.** واقدی می‌نویسد: «پیامبر (ص) ولید بن عُقبه را برای جمع‌آوری زکات بنی‌المصطلق اعزام فرمود. بیست مرد از بنی‌المصطلق همراه با چند شتر پرواری به استقبال او رفتند. آنان تا آن روز هرگز کسی را هم ندیدند که حتی یک شتر پیر یا گوسفند زکات بدهد (و لم یروا أحدا یصدق بعیرا قطّ و لا شاة). ولید همین‌که آن‌ها را دید به مدینه برگشت و به پیامبر (ص) گفت آن‌ها با سلاح میان او و جمع کردن زکات مانع شده‌اند. سپس همان‌ها که برای استقبال ولید رفته بودند به مدینه آمدند و خبر درست را به پیامبر (ص) دادند و گفتند، ای رسول خدا از او بپرسید که آیا با ما حرفی زده و سخنی گفته است؟ حالت وحی بر پیامبر (ص) عارض و آیه ششم سوره حجرات نازل شد: "یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بَنِیًّا فَتَبَیَّنُوا". پیامبر (ص) فرمود که عذر شما درست است و این آیه درباره ولید نازل شده- است. سپس فرمود دوست دارید چه کسی را بفرستم؟ گفتند عَبَّاد بن بشر را بفرستید. رسول خدا (ص) به عَبَّاد گفت همراه ایشان برو و زکات اموالشان را بگیر و زبده‌های اموال را برای خودشان بگذار. راوی گوید با عَبَّاد بیرون آمدیم، نه حقی از کسی ضایع کرد، نه از حق

فراتر رفت. ده روز پیش ما ماند و سپس خوشحال و راضی به حضور رسول خدا برگشت».<sup>۴۰</sup> عبارت «و لم یروا أحدا یصدّق بعیراً قطّ و لاشاة» در این گزارش به روشنی مشخص می‌کند که اعراب بنی‌المصطلق هیچ سابقه‌ای از زکات نداشتند و حتی یک مورد از پرداخت زکات را هم ندیده بودند. به همین جهت همواره حساسیت و احتمال زدو خورد درباره زکات وجود داشت. ترس ولید بن عقبه هم که با پیش‌داوری و خبری دروغ نزد پیامبر (ص) بازگشت، از همین جهت بود. در جریان مذکور پیامبر (ص) با عزل ولید و فرستادن عباد بن بشر که پیشنهاد اعراب بنی‌المصطلق بود، و سفارش به او در نگرفتن گزیده اموال زکات دهندگان، سعی در حساسیت‌زدایی و تبدیل زکات به امری طبیعی و پسندیده داشت.

**گزارش سوم.** این گزارش که تحت عنوان نامه به ملوک حمیر در منابع بازتاب یافته، سند تاریخی مهمی در تأیید مدعای این پژوهش است، متن کامل این نامه مهم را ابن هشام ثبت کرده‌است:

«به نام خداوند بخشنده مهربان، از محمد پیامبر و فرستاده خدا به حارث عبدکلال و نعیم بن عبدکلال و نعمان امیر ذی رعین و همدان و معافر. اما بعد، هنگام بازگشت از سرزمین روم فرستاده شما در مدینه ما را بدید و نامه شما را رسانید و خبر شما را بگفت و اعلام کرد که اسلام آورده‌اید و مشرکان را کشته‌اید، خدا شما را هدایت کرده به شرط آن‌که پارسایی کنید و مطیع خدا و پیامبر وی باشید و نماز کنید و زکات دهید و خمس خدا و سهم پیامبر وی را در غنیمت ادا کنید و زکات مقرر بر مؤمنان را بدهید. از حاصلی که با چشمه یا باران آبیاری شود ده یک و از آن‌چه با چاه آبیاری شود نیم‌ده یک، از چهل شتر، یک بچه شتر شیری ماده و از سی شتر، یک بچه شتر شیری نر و از هر پنج شتر یک بز و از هر ده شتر دو بز و از چهل گاو یک گاو و از سی گاو گوساله‌ای نر یا ماده و از چهل گوسفند یک بز. این زکاتی است که خدا مقرر ساخته‌است. و هر که بیشتر دهد برای او بهتر است و هر که همین

۴۰. واقدی، ۹۸۰/۳؛ بلاذری و مقریزی این جریان را به اختصار نقل کرده‌اند (نک. بلاذری، ۳۴۳؛ مقریزی، ۴۲/۲؛

طبری، تفسیر، ۷۶/۲۶).

را ادا کند و اسلام ظاهر کند و مؤمنان را یاری کند جزو مؤمنان است و از حقوق آن‌ها بهره‌ور است و هر تکلیفی برعهده مؤمنان است بر عهده او هم هست و در حمایت خدا و پیامبر اوست و هر کس از یهود و نصارا مسلمان شود از حقوق مسلمانان بهره‌ور است و تکالیفشان را به عهده دارد و هر که بر دین یهود و نصارا بماند وی را از دینش نگردانند و باید جزیه دهد که برای زن و مرد بالغ یک دینار کامل یا معادل آن است و هر که بدهد در پناه خدا و پیامبر است و هر که ندهد دشمن خدا و پیامبر است. اما بعد، پیامبر خدا، محمد، به زرعه ذویزن پیام می‌دهد که وقتی فرستادگان من، معاذ بن جبل و عبد الله بن زید و مالک بن عباد و عقبه بن نمر و مالک بن مرّه و یارانسان، پیش شما آمدند با آن‌ها نیکی کنید و صدقه و جزیه ولایت خویش را فراهم کنید و به فرستادگان من تسلیم کنید. سالار فرستادگان من معاذ بن جبل است و باید راضی بازگردند. اما بعد، محمد شهادت می‌دهد که خدایی جز خدای یگانه نیست و او بنده و فرستاده خداست، مالک بن مره رهاوی به من گفت که تو پیش از همه حمیریان اسلام آورده‌ای و مشرکان را کشته‌ای، تو را به نیکی مژده باد. با حمیریان نیکی کن و خیانت مکنید و زبون مشوید که پیامبر خدا مولای توانگر و مستمند شماست. صدقه بر محمد و خاندان وی حلال نیست، این زکات برای مؤمنان فقیر و به راه‌ماندگان است، مالک خبر آورد و حفظ الغیب کرد، با او نیکی کنید و من از صلحا و عالمان خاندان و اهل دینم کسان سوی شما فرستادم، با آن‌ها نیکی کنید که مورد نظرند، و السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته».<sup>۴۱</sup>

۴۱. ترجمه متن از ابوالقاسم پاینده است (نک. پاینده، ۱۲۵۰/۴). اصل متن عربی نامه چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله النبي إلى الحارث بن عبد كلال، وإلى نعيم بن عبد كلال، وإلى النعمان، قیل ذي رعين و معافر و همدان، أما بعد ذلكم، فأني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، فإنه قد وقع بنا رسولكم منقلبنا من أرض الروم، فلقينا بالمدينة، فبلغ ما أرسلتم به، و خيرا ما قبلكم، و أنبأنا بإسلامكم و قتلكم المشركين، و أن الله قد هداكم بهداه، إن أصلحتم و أطعتم الله و رسوله، و أقمتم الصلاة، و آتيتم الزكاة، و أعطيتم من المغانم خمس الله، و سهم الرسول و صفيه، و ما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار، عشر ما سقت العين و سقت السماء، و على ما سقى الغرب نصف العشر، و أن في الإبل الأربعين ابنة لبون، و في ثلاثين من الإبل ابن لبون ذكر، و في كلّ

نکات مهم این نامه بدین شرح است:

۱. پیامبر (ص) ضمن دستور به پرداخت خمس و صفایا و غنیمت درباره جزئیات آن توضیح نمی‌دهد. هرچند با نزول آیه ۴۱ سوره انفال: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، دستور به پرداخت خمس غنیمت داده شد و حکمت آن با آنچه پیش از اسلام تحت عنوان مربع متداول بود تفاوت داشت، اما اعراب با چنین مسأله‌ای ناآشنا نبودند. از عادات اعراب پیش از اسلام آن بود که هر گاه غنیمتی به دست می‌آوردند یک چهارم آن را به شیخ قبیله می‌دادند و آن را مربع می‌نامیدند. عبدالله بن عنمة الضبی شاعر جاهلی در این باره می‌گوید:

خمس من الإبل شاة، و في كل عشر من الإبل شاتان، و في كل أربعين من البقر بقرة، و في كل ثلاثين من البقر تبع، جذع أو جذعة، و في كل أربعين من الغنم سائمة وحدها، شاة، و أنها فريضة الله التي فرض على المؤمنين في الصدقة، فمن زاد خيرا فهو خير له، و من أدى ذلك و أشهد على إسلامه، و ظاهر المؤمنين على المشركين، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، و عليه ما عليهم، و له ذمة الله و ذمة رسوله، و إنه من أسلم من يهودي أو نصراني، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، و عليه ما عليهم، و من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها، و عليه الجزية، على كل حال ذكر أو أنثى، حرّ أو عبد، دينار و اف، من قيمة المعافى أو عوضه ثيابا، فمن أدى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فإن له ذمة الله و ذمة رسوله، و من منعه فإنه عدو لله و لرسوله. أما بعد، فإن رسول الله محمدا النبي أرسل إلى زرة ذي يزن أن إذا أتاكم رسلي فأوصيكم بهم خيرا: معاذ بن جبل، و عبد الله بن زيد، و مالك بن عباد، و عقبه بن نمر، و مالك بن مرة، و أصحابهم و أن أجمعوا ما عندكم من الصدقة و الجزية من مخاليفكم، و أبلغوها رسلي، و أن أميرهم معاذ بن جبل، فلا ينقلبن إلا راضيا، أما بعد. فإن محمدا يشهد أن لا إله إلا الله و أنه عبده و رسوله، ثم إن مالك بن مرة الزهاوي قد حدثني أنك أسلمت من أول حمير، و قتلت المشركين، فأبشر بخير و أمرك بحمير خيرا، و لا تخونوا و لا تخاذلوا، فإن رسول الله هو ولي غنيتكم و فقيركم، و أن الصدقة لا تحل لمحمد و لا لأهل بيته، إنما هي زكاة يزكى بها على فقراء المسلمين و ابن السبيل، و أن مالكا قد بلغ الخبر، و حفظ الغيب، و أمركم به خيرا، و إني قد أرسلت إليكم من صالح أهلي و أولى دينهم و أولى علمهم، و أمرك بهم خيرا، فإنهم منظور إليهم، و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته».

«لِكِ الْمَرْبَاعِ مِنْهَا وَالصَّفَايَا وَحُكْمِكِ وَالنَّشِيطَةَ وَالْفَضُولَ»<sup>۴۲</sup>

خطیب و شاعر بنی تمیم در حضور رسول خدا(ص) ضمن شمردن مفاخر قوم خود در ایام جاهلیت می‌گوید: «مِنَّا الْمُلُوكُ وَفِينَا تُقَسَّمُ الرَّبْعُ»؛<sup>۴۳</sup> پادشاهان از مایند و در میان ما یک‌چهارم غنیمت تقسیم می‌شود. از طرفی همان‌طور که گذشت، پیامبر(ص) خمس را هم تنها به بنی‌هاشم اختصاص نداد.<sup>۴۴</sup> مسلمانان خمس را از غنیمت، اما صدقه و زکات را از دسترنجشان می‌پرداختند که طبیعتاً برایشان سخت‌تر بود. به همین جهت در پرداخت خمس حساسیتی مانند زکات و جزیه که در این نامه توضیح داده شده، وجود نداشت.

۲. مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخش نامه مذکور درباره صدقات است. پیامبر با ذکر جزئیات، شرایط پرداخت زکات را توضیح می‌دهد<sup>۴۵</sup> که این خود ناآشنایی اعراب با چنین پدیده‌ای را می‌رساند. هم‌چنین ضمن هشدار درباره کوتاهی در پرداخت آن، به‌روشنی بیان می‌کند که این دریافت‌های مالی با عنوان صدقات به نیازمندان و درراه‌ماندگان اختصاص دارد و برای ایشان و خاندانش که در آن روز بنی هاشم بودند، حلال نیست. عین این معنا در نامه دیگری به عمیر ذی‌مران و نومسلمانان همدان نیز گزارش شده است.<sup>۴۶</sup>

ذکر یک استثنا. ابن هشام در خبری کوتاه نقل کرده پیامبر(ص) علی بن ابی طالب(ع) را برای دریافت صدقات و جزیه نجران به یمن اعزام کرد<sup>۴۷</sup> او در جای دیگری نوشته که

۴۲. بلاذری، ۳۸۰/۱۱؛ جاحظ، ۳۰۲/۱.

۴۳. ابن هشام، ۵۶۰/۲.

۴۴. مهم‌ترین سند تاریخی در این‌باره گزارش واقدی از چگونگی تقسیم خمس خیبر توسط پیامبر(ص) است، (واقدی، ۶۹۲/۲. برای اطلاعات بیشتر نک. باصری، ۸۷؛ حسن زاده، ۱۸۳).

۴۵. در نامه مفصل دیگری پیامبر(ص) ضمن توصیه‌های اخلاقی و آموزش نماز و اشاره کوتاهی به پرداخت خمس، به توضیح جزئیات و شیوه پرداخت زکات و جزیه می‌پردازد، (نک. طبری، ۱۳۸/۳؛ ابن طولون، ۱۳۵).

۴۶. یعقوبی، ۸۱/۲.

۴۷. ابن هشام، ۶۰۰/۲.

رسول خدا علی(ع) و خالد بن ولید را هم‌زمان برای جنگ به یمن فرستاد.<sup>۴۸</sup> طبری مأموریت علی بن ابی طالب(ع) را پس از اعزام خالد بن ولید به یمن و دریافت گزارش‌هایی از عدم توفیق خالد در دعوت به اسلام دانسته‌است.<sup>۴۹</sup> واقدی در گزارش این واقعه می‌نویسد پیامبر(ص) در رمضان سال دهم هجری علی بن ابی طالب(ع) را به یمن اعزام کرد و هنگام اعزام وی فرمود: «چون به سرزمین ایشان فرود آمدی تو شروع به جنگ مکن تا آن‌ها شروع کنند، و اگر شروع به جنگ هم کردند و یکی دو نفر از شما هم کشته شدند باز هم تو جنگ مکن! با آنان مدارا کن و گذشت و چشم پوشی خود را نشانمان بده، بعد به آن‌ها بگو، آیا موافقید و میل دارید که لااله الاالله بگویید؟ اگر گفتند آری، بگو آیا موافق‌اید که نماز بگذارید؟ و اگر گفتند آری، بگو آیا موافقید که از اموال خود صدقه‌ای پردازید که میان فقرای شما تقسیم شود؟ و اگر پذیرفتند انتظار دیگری از ایشان نداشته باش. به خدا سوگند اگر خداوند یک مرد را به دست تو هدایت کند برایت بهتر است از آن‌چه خورشید بر آن طلوع و غروب می‌کند».<sup>۵۰</sup>

از جمع گزارش‌های بالا این چنین برمی‌آید که مأموریت اصلی امام علی(ع) دریافت صدقات نبود. چون پیامبر(ص) گزارش‌هایی از عدم توفیق فرستادگان پیشین دریافت کرده بود، ضرورت داشت شایسته‌ترین نماینده خود را اعزام کند. عاملیت صدقه که در حاشیه این سریه به علی بن ابی طالب(ع) واگذار شده بود هم به این جهت است که احتمال خطا و اشتباه از جانب علی بن ابی طالب(ع) نمی‌رفت. براء بن عازب نقل کرده ۶ ماه همراه خالد در یمن بودیم و کسی اسلام نیاورد اما با اعزام علی بن ابی طالب(ع) تمام قبیله همدان در یک روز و با سخنان او اسلام آوردند.<sup>۵۱</sup> ابو سعید خدری هم نقل کرده: «همراه علی(ع) در

۴۸. همو، ۶۴۰/۲.

۴۹. طبری، ۱۲۸/۳؛ قس. ابن‌اثیر، ۳۰۰/۲.

۵۰. واقدی، ۱۰۷۹/۳.

۵۱. طبری، ۱۳۲/۳.



یمن بودیم (در گرفتن زکات) برای مردم مشقتی ایجاد نمی فرمود و با زکات دهندگان راه می آمد. گزرها را از مادرانشان جدا نمی ساخت. هر میش و گوسپندی را که می آوردند دستور می داد قبول کنند و کسی را مأمور می کرد که آن‌ها را جمع آوری کند و به چرا ببرد و بعد هم میان فقرای آن‌ها تقسیم شود».<sup>۵۲</sup> اعزام علی بن ابی طالب (ع) تدبیر و تأییدی عملی بر سخنان پیامبر (ص) بود تا حقیقت آیین مسلمانی از جمله مسأله حساس و نوپدید زکات و صدقات را به قبایل دوردست و با سابقه تمدنی در یمن نشان دهد.

#### نتیجه

گفتمان مسلط در فضای فرهنگی اعراب پیش از اسلام قبیله‌گرایی بود. این گفتمان با ظهور اسلام از بین رفت و در میان قبایل بادیه‌نشین به جهت دوری از مدینه و شناخت کمتر پیامبر (ص) قوی‌تر و برجسته‌تر بود. اعراب تمایل شدیدی داشتند که تمام مسائل را از نگاه گفتمان فرهنگی مسلط یا همان قبیله‌گرایی ببینند. به همین جهت در مقابل برخی از پدیده‌ها و دستورات مقاومت نشان می دادند. شرایط سخت زندگی در شبه جزیره مقاومت و کراهت اعراب را در برابر پدیده‌هایی که مرتبط با اموال آن‌ها بود، شدیدتر ساخته بود. پدیده نوظهور زکات و صدقات در متن چنین موضوعی قرار داشت. در چنین فضایی این توهم در ذهن اعراب وجود داشت که پیامبر اسلام (ص) مانند فرمانده قبیله پیروز تحت عنوان زکات و صدقات از دیگر قبایل، اموالی دریافت کرده، به خود و خاندانش اختصاص می دهد. فرمان مدارا با زکات پردازان و بیان حکمت دریافت صدقات و اختصاص آن به نیازمندان همان قبیله، اقداماتی بود تا به اعراب مسلمان فرصت دهد چنین مسأله‌ای را بپذیرند. روا نبودن صدقات بر بنی هاشم از همین دیدگاه قابل درک و پذیرش است و به جهت ناپاکی اموال صدقات و یا تفاوت سرشت بنی هاشم یا امتیازات نسبی نبوده است. ممنوعیت صدقات بر

بنی هاشم، تدبیر شایسته پیامبر اسلام برای زدودن هرگونه شائبه و ذهنیت منفعت طلبانه در فرهنگ قبیله‌ای اعراب بود. پیامبر(ص) از هیچ یک از هاشمیانی که در فتح مکه مسلمان شدند یا سابقه‌ای در اسلام نداشتند، در هیچ مقامی استفاده نکرد. ممنوعیت صدقات هم صرفاً در مصرف آن نبود بلکه پیامبر(ص) هرگونه ارتباط بنی هاشم با مسأله صدقات را ممنوع کرد. اعزام علی بن ابی طالب(ع) به یمن که پیامبر(ص) در او احتمال اشتباه نمی‌داد، یک استثنا و ضرورت بود. قاعدتا با وفات پیامبر(ص) ممنوعیت موقت صدقات بر بنی هاشم می‌بایست منتفی می‌شد و ادامه نمی‌نیافت، همان‌طور که در دوران خلفا و حکومت امام علی(ع) هم چنین بود و مصرف و عاملیت بنی هاشم درباره صدقات ممنوع نبود. آنچه رسول خدا در این مورد از خود برجای گذاشت سیره و تدبیری شایسته برای حاکمان و رهبران بود که در برخورد با مسائل حساسیت‌زا در اذهان جامعه به‌ویژه شبهات مرتبط با اموال و امکانات مادی چگونه رفتار کنند. الگو نگرفتن از رفتار و سیره پیامبر(ص) دست کم در دو مقطع پس از ایشان مشکلات فراوانی را پدید آورد؛ یکی عدم انعطاف ابوبکر در دریافت زکات از قبایل، که درگیری‌های زیادی را در جنگ‌های موسوم به رده در عهد او ایجاد کرد؛ دیگری مشارکت افراط‌گونه و بهره‌برداری نزدیکان خلیفه سوم در منافع حکومتی که نارضایی و شورش و قتل او را در پی داشت.

### کتابشناسی

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاءالکتب العربیة، ۱۹۶۲م.

ابن اثیر، عز الدین ابو الحسن علی بن ابی الکریم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵م.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط الاولی، ۱۴۱۰هـ.

ابن طولون، محمد، اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین، تحقیق و تعلیق محمود الارناؤوط، دمشق، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳هـ.

- ابن کثیر الدمشقی، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۶م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴هـ.
- ابن هشام الحمیری المعافری، عبدالملک، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- ابو عبید، قاسم بن سلام الخزاعی، الاموال، تحقیق، محمد خلیل هراس، بیروت دار الفکر، ۱۴۰۸هـ.
- احمد بن حنبل، المسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
- بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- باصری، وحید، «الخطاب القبلی و دوره فی التعلیل الدلالی لمفهوم اهل البیت(ع) و ذوی القربی و تأثیره فی البحث عن الهویه الهاشمیه»، دراسات فی العلوم الانسانیة، شماره ۲۵، ۱۳۹۸ش.
- همو، «دیدگاه و مواجهه هاشمیان با مسأله رهبری از سال ۱۱ تا ۱۳۲هـ»، تهران، تربیت مدرس، ۱۳۹۳ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ط الأولى، ۱۴۱۷هـ.
- همو، فتوح البلدان، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۸م.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، البیان و التبیین، تحقیق علی أبو ملح، بیروت دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.
- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، دار الساقی، الطبعة الرابعة، ۱۴۲۲هـ.
- حسن زاده، ابراهیم، «نگاهی نو درباره خمس و حرمت صدقه بر پیامبر اکرم(ص) در قرآن»، سفیر، شماره ۱۴، ۱۳۸۹ش.
- خیراللهی، محمدعلی، «بررسی فقهی و تاریخی حرمت صدقه بر سادات»، فقه و تاریخ تمدن، شماره ۱۸، ۱۳۸۷ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد، مفردات ألفاظ القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴هـ.
- زیبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، محقق علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴هـ.
- زیبیری، عبدالله بن مصعب، نسب قریش، تحقیق! لینی بروفنیسال، قاهرة، دارالمعارف، ۱۹۸۹م.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف بن علی، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴هـ.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، الهدایة، تحقیق مؤسسه الامام الهادی(ع)، قم، ۱۴۱۸هـ.

- همو، عیون اخبار الرضا(ع)، تهران نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ط الثانية، ۱۳۸۷هـ.
- همو، تاریخ الطبری، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.
- همو، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲هـ.
- طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، تحقیق السید علی الخراسانی، قم، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴هـ.
- عابدینی، احمد، «امام خمینی، سادہ زیستی و مسألہ شأن»، فقه، شماره ۲۱ و ۲۲، ۱۳۷۸ش.
- فراہیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، بی تا.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران دار الکتب الاسلامیہ، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
- کدیور، محسن، «عدم تفاوت سادات و غیر سادات در زکات در زمان ما»، در: <https://kadivar.com>
- کلینی، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق السید ابراهیم المیانجی و محمد الباقر البهبودی، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳هـ.
- نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، بیروت دارالفکر، بی تا.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۶هـ.
- مفید، محمد بن نعمان، المغنعة، قم مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰هـ.
- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسى، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولى، ۱۹۹۹م.
- نہج البلاغہ، ترجمہ سید جعفر شہیدی، تهران، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ط الثالثة، ۱۹۸۹م.
- یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا.

## سیمای خدیجه(س) در تاریخ‌نگاری متقدم سنی:

سنجش روایت‌های ابن سعد (د ۲۳۰هـ)<sup>۱</sup>

مجتبی سلطانی احمدی

استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

سارا خاتمی<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

مصطفی گوهری فخرآباد<sup>۳</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

### چکیده

زندگانی حضرت خدیجه در منابع کهن تاریخی با اختلافاتی گزارش شده است که گاه عرصه را برای عرضه ادعاهایی نادرست درباره وی گشوده است. یکی از منابعی که حاوی شرح حال تقریباً مفصل خدیجه است، الطبقات الکبری تألیف محمد بن سعد بصری (د ۲۳۰هـ) است. پژوهش حاضر با بررسی موردی زندگانی خدیجه در این کتاب، به تبیین تفاوت‌های گزارش‌های مورخان متقدم و بررسی مواضع ابن سعد نسبت به این موضوع پرداخته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که گزارش ابن سعد در مورد برخی موضوعات مانند سن خدیجه، نحوه ازدواج او با رسول خدا صحیح به نظر می‌رسد. در مقابل، روایت‌های او دایر بر تردید داشتن پیامبر هنگام نزول اولین وحی یا اهمیت ازدواج با عایشه، قابل‌خنده است. ابن سعد از ذکر برخی از فضایل خدیجه خودداری کرده است تا راه را برای نشان دادن عایشه در صدر همسران رسول اکرم بگشاید.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ صدر اسلام، زندگانی خدیجه، الطبقات الکبری، همسران پیامبر.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Khatami110@gmail.com

۳. رایانامه: gohari-fa@um.ac.ir

### مقدمه

مطالعه تاریخ صدر اسلام با دشواری‌هایی برای محقق به همراه است که مهم‌ترین آن‌ها، اختلافات کلی و جزئی است که درباره حوادث این دوره و صحابه برجسته پیامبر به وقوع پیوسته است. این پدیده معلول عوامل متعددی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، اختلافات فرقه‌ای بین مذاهب مختلف فقهی و کلامی است که در عرصه تاریخ اسلام ظهور یافته است و خود را در قالب گزارش روایات مختلف و نوعاً متعارض درباره موضوعی واحد نشان می‌دهد. یکی از این موارد، اختلافاتی است که درباره ام‌المؤمنین خدیجه، همسر نخستین پیامبر، بروز کرده است.

یکی از منابعی که اطلاعاتی جامع درباره حضرت خدیجه در بر دارد الطبقات الکبری نوشته ابن سعد است. این کتاب از منابع کهن در بررسی زندگانی پیامبر و صحابه به‌شمار می‌آید. ابن سعد، محدث و مورخ سنی (د ۲۳۰هـ)، نوآورانه یک جلد از هشت جلد کتابش را به‌طور کامل به زنان اختصاص داده و در آن شرح حال همسران پیامبر را با تفصیل آورده است.<sup>۴</sup>

در این پژوهش کوشیده‌ایم با مبنا قرار دادن این کتاب، اخبار مربوط به خدیجه را با دیگر منابع مهم تاریخی - سنی و شیعه - تا قرن هفتم هجری، مقایسه کنیم تا در نهایت، صحت و سقم گزارش‌های ابن سعد معلوم گردد. این گزارش‌ها به ترتیب تاریخی مرتب شده است.

### پیشینه پژوهش

ابن سعد و دیدگاه‌های حدیثی او قبلاً توسط مصطفی گوهری فخرآباد در مقاله «نگاه اهل - حدیثی ابن سعد به تاریخ صدر اسلام: بررسی موردی شرح حال امام علی (ع) در کتاب

---

۴. درباره شرح حال ابن سعد و کتاب الطبقات الکبری، نک. گلشنی، «ابن سعد»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ Fuck, J., "IBN SA'D", *Encyclopedia of Islam*, Second edition.

الطبقات الكبرى»<sup>۵</sup> و سپس کتاب طبقات ابن‌سعد در ترازوی نقد<sup>۶</sup> بررسی شده‌است. به باور نویسنده، ابن‌سعد به عنوان یک محدّث - مورخ به سبب پای‌بندی به رعایت ضوابط و باورهای اهل حدیث، در توضیح وقایع صدر اسلام، گاه سیر حوادث را به گونه‌ای متفاوت از مورخان نشان داده‌است.

همین موضوع را حسینی نیز در مقاله «بررسی گزارش محمدبن‌سعد از زندگی و قیام امام حسین(ع)»<sup>۷</sup> خاطر نشان کرده‌است. به اعتقاد وی، محمدبن‌سعد گزارشی گزینشی و جهت‌دار از زندگی و قیام امام ارائه کرده و سیاق گزارش‌هایش چنان است که هیچ اتهام و تقصیری را متوجه بنی‌امیه و یزید نمی‌کند و بر مقدر بودن قتل امام حسین(ع) تأکید دارد. ضمن این‌که محتوای گزارش به‌نوعی، شتاب‌زدگی امام و نپذیرفتن نصیحت خیرخواهان را القا می‌کند؛ بدین‌رو نقل وی را می‌توان جانب‌داری از بنی‌امیه تلقی کرد.

درمورد جایگاه حضرت خدیجه در منابع سنی باید از مقاله «بازخوانی شخصیت حضرت خدیجه علیهاالسلام در منابع اهل سنت»<sup>۸</sup> یاد کرد. مؤلف که پژوهش خود را بر اساس منابع معتبر از نگاه اهل سنت مانند صحیحین قرار داده، بر این باور است که در این منابع شخصیت حضرت خدیجه گاه مورد اجحاف قرار گرفته‌است که این خود ناشی از تعصب و اعمال سلیقه شخصی با هدف بالا بردن جایگاه دیگر زنان پیامبر بوده‌است. درباره زندگانی خدیجه کتاب‌های بسیاری تألیف شده‌است که اغلب آن‌ها رویکردی

۵. کاظم‌بیگی، محمدعلی؛ مصطفی گوهری فخرآباد، «نگاه اهل حدیثی ابن‌سعد به تاریخ صدر اسلام: بررسی موردی شرح حال امام علی(ع) در کتاب الطبقات الكبرى»، مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، ش ۹۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش، ص ۵۷-۸۴.

۶. گوهری فخرآباد، مصطفی، طبقات ابن‌سعد در ترازوی نقد، تهران، سفیر اردهال، ۱۳۹۶ش.

۷. حسینی، سیدعبدالله، «بررسی گزارش محمدبن‌سعد از زندگی و قیام امام حسین(ع)»، سخن تاریخ، ش ۵، تابستان ۱۳۸۸ش، ص ۳۳-۷۸.

۸. بهرامی، معصومه، «بازخوانی شخصیت حضرت خدیجه علیهاالسلام در منابع اهل سنت»، نامه جامعه، ش ۱۳۰، تابستان ۱۳۹۸ش، ص ۶۷-۸۶.

تمجیدی و نگاهی کلامی دارند. تقریباً قریب به تمام این منابع منکر ازدواج‌های پیشین حضرت خدیجه شده و آن را با ادعای وجود این انکار در آثار بزرگان شیعه مانند سید-مرتضی (د ۴۳۶هـ) و شیخ طوسی (د ۴۶۰هـ)، رد کرده‌اند (استدلال‌های آن‌ها در این مقاله نقل و نقد شده‌است).<sup>۹</sup> کتاب سایبان آفتاب: بررسی تاریخی زندگی ام‌المؤمنین خدیجه سلام الله علیها<sup>۱۰</sup> گرچه از این رویکرد خالی است، اما اشکال عمده‌اش استفاده از منابع متأخر و معاصر<sup>۱۱</sup> علی‌رغم وجود همان مطالب در منابع کهن‌تر تاریخی است.<sup>۱۲</sup>

نسیحه حسین در پایان‌نامه خود<sup>۱۳</sup> درباره جایگاه خدیجه نزد مسلمانان معتقد است خدیجه، فارغ از تأثیرات زمانی، مکانی و ایدئولوژیکی مولفان و علی‌رغم حجم اندک اطلاعات موجود از وی در منابع تاریخ اسلام، جایگاه بالا و مثبتی دارد و این مهم متأثر از

---

۹. از جمله مهم‌ترین این آثار: محمدزاده، مرضیه، خدیجه، همتای بی‌همتا، تهران، روزنامه اطلاعات، ۱۳۹۷ش؛ تهرانی، حسین، خصائص ام‌المؤمنین خدیجة الكبرى - سلام الله علیها - قم، طوبای محبت، ۱۳۹۳ش؛ رفیعی، ناصر، شناخت‌نامه حضرت خدیجه - علیها السلام - قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۸ش؛ زهراوی، عبدالحمید، خدیجة ام‌المؤمنین، بی‌جا، دارالهلل، ۱۳۸۲هـ (نکته جالب درباره زهراوی این است که او برخلاف بقیه، ازدواج‌های پیشین خدیجه را پذیرفته‌است: ص ۱۱۰-۱۱۱)؛ القرشی، باقر شریف، ام‌المؤمنین حضرت خدیجه - سلام الله علیها - مترجم سید محمد صالحی، قم، دارالتهذیب، ۱۳۹۵ش؛ مجموعه مقالات همایش صدف کوثر حضرت خدیجه علیها السلام، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۶ش؛ از دو مقاله این کتاب (صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ داوود کاظم‌پور، «بررسی و تحلیل سن حضرت خدیجه در ازدواج با پیامبر (با تأکید بر منابع تاریخی)» و عالمی، سیدعلیرضا، «زیست‌نامه مستند حضرت خدیجه») در این پژوهش استفاده شد.

۱۰. محمودپور، محمد، سایبان آفتاب: بررسی تاریخی زندگی ام‌المؤمنین خدیجه سلام الله علیها، تهران، سلمان پاک، ۱۳۹۸ش.

۱۱. مانند بحار الانوار مجلسی، نهاية الارب نویری، عیون الاثر ابن سیدالناس، تاریخ اسلام حسن ابراهیم حسن و تاریخ پیامبر اسلام آیتی.

۱۲. کتاب حاضر پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده با مشخصات زیر است: محمودپور، محمد، نقش ام‌المؤمنین خدیجه در تاریخ اسلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ش.

13. Hussain, Naseeha S., "Khadija and Aisha: A Study of Premodern and Modern Scholarly Portrayals", Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, 2015.



آن است که او در نگاه غالب مسلمانان با ایدئولوژی‌های متفاوت از جایگاه رضایت‌بخشی برخوردار است.<sup>۱۴</sup>

اینک شرح حال حضرت خدیجه بر اساس کتاب الطبقات به ترتیب تاریخی خواهد آمد.

### ۱. سال تولد خدیجه

یکی از مهم‌ترین موضوعات در خصوص زندگی خدیجه ابهام در مورد سال تولد اوست که البته این موضوع با توجه به سنت شفاهی عرب و عدم ثبت تواریخ کاملاً طبیعی است. ابن‌سعد درباره تولد خدیجه دو روایت متفاوت آورده است. در روایت اول، تولد وی را پانزده سال پیش از عام الفیل<sup>۱۵</sup> و در روایت دیگر سه سال پیش از عام الفیل گزارش کرده است.<sup>۱۶</sup> در صورت پذیرش روایت اول که راوی اصلی‌اش برادرزاده خدیجه، حکیم‌بن‌حزام<sup>۱۷</sup> بوده، حضرت محمد (ص) پانزده سال از خدیجه جوان‌تر بود و در صورت صحت روایت دوم که از هشام‌بن‌محمد کلبی و با واسطه از ابن‌عباس نقل شده، خدیجه تنها سه سال از رسول اکرم بزرگ‌تر بوده است. به نظر می‌رسد ابن‌سعد با بیان روایت واقدی و تصریح بر این‌که «به عقیده او (واقدی) و تمامی اهل علم» روایت اول صحیح است، بر روایت نخست خود (اختلاف سنی پانزده‌ساله) تأکید کرده است.<sup>۱۸</sup>

اما برخی منکر روایت نخست شده، معتقدند راوی گزارش اول، یعنی حکیم‌بن‌حزام<sup>۱۹</sup> قابل‌اعتنا نیست؛ زیرا مصعب‌بن‌زبیر، که این روایت را از حکیم نقل کرده، عثمانی متعصب

#### 14. Hussain, 2.

۱۵. ابن‌سعد، ۱/۱۰۵، ۸/۱۲، ۱۴.

۱۶. همو، ۸/۱۳.

۱۷. حکیم‌بن‌حزام متولد سیزده یا دوازده سال پیش از عام الفیل است (ابن‌عبدالبر، ۱/۳۶۲).

۱۸. ابن‌سعد، ۸/۱۳.

۱۹. برای روایت تولد حکیم‌بن‌حزام در مکه نک. ابن‌عبدالبر، ۱/۳۶۲؛ ابن‌اثیر، ۱/۵۲۲.

و ضد علی (ع) و طرفدار عایشه بود و به نفع عایشه، سن خدیجه را بالا ذکر کرد تا عجزه بودن او را که عایشه طرح کرده بود، ثابت کند. مصعب هم چنین خبر تولد حکیم بن حزام را در خانه کعبه برای کم اهمیت جلوه دادن تولد علی (ع) در کعبه ساخته بود؛ از این رو قول منقول از حکیم بن حزام در مقایسه با قول راویان گزارش دوم، هشام بن سائب کلبی و ابن عباس، وزن و اعتبار چندانی ندارد. علما و تاریخ نگاران زیادی به علم و فضل هشام کلبی اعتراف داشته، او را عالم ترین فرد به علم انساب و اخبار جاهلیت و ایام العرب می دانند.<sup>۲۰</sup>

اما در نقد منکران روایت نخست باید گفت که اینان از این نکته غفلت کرده اند که دست کم مصعب دو نسل پیش از هشام این رخ داد را نقل کرده و به زمان وقوع آن نزدیک تر بوده است. ضمن آن که موضع عثمانی مصعب موجب بی اعتباری تمام روایات او نمی تواند باشد.

برخی دیگر از محققان شیعه بر مبنای اتفاق نظر مورخان متقدم بر قول اول، همان را صحیح می دانند. اینان که انتساب قول دوم به ابن عباس را نمی پذیرند، این گزارش را به ابن حماد دولابی<sup>۲۱</sup> منتسب و نیز فاقد سند می دانند. در نهایت این که معتقدند حکیم بن حزام به واسطه خویشاوندی نزدیک با خدیجه، به احوال او آگاه تر بوده است و نقل او را ترجیح می دهند.<sup>۲۲</sup> با این حال شهیدی ۲۸ ساله بودن خدیجه را هنگام ازدواج ترجیح داده، معتقد است که با توجه به شمار فرزندان پیامبر از خدیجه، می توان گفت که تاریخ نویسان عدد چهل را از آن جهت که عدد کاملی است برگزیده اند.<sup>۲۳</sup>

۲۰. صفری فروشانی، ۱/ ۲۲۴-۲۲۵.

۲۱. برای اطلاعات بیشتر درباره ابوبشر محمد بن احمد دولابی، نک. سمعانی، ۵/ ۴۱۳-۴۱۴.

۲۲. یوسفی غروی، ۱/ ۳۳۴-۳۳۶.

۲۳. شهیدی، زندگانی فاطمه زهرا (س)، ۲۳؛ همو، تاریخ تحلیلی اسلام، ۴۰.

## ۲. ازدواج‌های پیشین خدیجه

با این‌که خدیجه از شخصیت‌های محوری و مهم دوران بعثت به شمار می‌رود، گزارش‌های چندانی از حیات وی پیش از ازدواج با پیامبر در دسترس نیست. از محدود گزارش‌های مرتبط با این ایام روایت ازدواج‌های پیشین و فرزندان او از آن ازدواج‌هاست. به گزارش ابن‌سعد خدیجه ابتدا با پسرعموی خود، ورقه‌بن نوفل،<sup>۲۴</sup> نامزد کرد که به ازدواج نکشید.<sup>۲۵</sup> خدیجه سپس دو بار ازدواج کرد. به گفته ابن‌سعد، همسران خدیجه، هندبن تباش،<sup>۲۶</sup> ملقب به ابوهاله<sup>۲۷</sup> و عتیق‌بن عابد مخزومی بودند. درباره ترتیب این ازدواج‌ها و این‌که همسر اول خدیجه، کدام‌یک بوده‌اند، ابن‌سعد دو روایت متضاد آورده؛ او در جایی هند<sup>۲۸</sup> و در جایی دیگر عتیق را همسر اول خدیجه<sup>۲۹</sup> دانسته‌است.

منابع محدودی به ماجرای نامزدی او و پسرعمویش نوفل توجه کرده‌اند.<sup>۳۰</sup> اما

---

۲۴. به گزارش بلاذری، ورقه‌بن نوفل بن اسد بن عبدالعزی بن قصی، پسرعموی خدیجه، نصرانی شد و با همان دین در شام از دنیا رفت (بلاذری، ۱/ ۱۰۶). برخی معتقدند او پس از بعثت در مکه از دنیا رفت و همانجا دفن شد (همانجا). به تصریح بلاذری، نقل‌های دیگری هم در این خصوص وجود دارد (همانجا). مسعودی درباره ورقه نوشته‌است که او کتب پیشینیان را خوانده، علم آموخته و از بت‌پرستی بیزار بود (مسعودی، مروج الذهب، ۱/ ۸۷). بنابر گزارش او درباره ورقه اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند ظهور پیامبر را درک نکرد و نصرانی مرد و برخی گفته‌اند به دین اسلام گروید و پیامبر را مدح کرد (همانجا).

۲۵. ابن‌سعد، ۱۱/ ۸.

۲۶. نام کامل هندبن تباش را ابوهاله، زراره‌بن نباش بن حبیب بن صرد بن سلامه بن جریره بن اسید بن عمرو بن تمیم گفته‌اند (خلیفه‌بن خیاط، ۸۷/ ۱-۸۸). ابن‌عبدالبر او را هندبن ابی‌هاله اسیدی تمیمی نامیده، تذکر داده که در نام کاملش اختلاف نظر وجود دارد (ابن‌عبدالبر، ۴/ ۱۵۴۴).

۲۷. به گزارش ابن‌سعد، ابوهاله را پسر نباش بن زراره بن وقدان بن حبیب بن سلامه بن غوی بن جریره بن اسید بن عمرو بن تمیم نامیده‌اند. پدرش در میان قوم خود، از شرافت برخوردار بود. آنها به مکه کوچ کرده، با خاندان عبدالدار بن قصی هم‌پیمان شده بودند. در میان قریش ازدواج با هم‌پیمانان مرسوم بود (ابن‌سعد، ۱۱/ ۸).

۲۸. همانجا.

۲۹. همو، ۸/ ۱۷۴.

۳۰. سیط‌بن جوزی، ۲۷۱.

ازدواج‌ها مورد اتفاق نظر بیشترند و قول مشهور آن است که خدیجه پیش از ازدواج با محمد(ص)، دوبار ازدواج کرده بود.<sup>۳۱</sup> بررغم شهرت این ماجرا، عده‌ای از نویسندگان شیعی ازدواج‌های پیشین خدیجه را رد کرده‌اند. به نظر می‌رسد علت بیشتر این مخالفت‌ها اعتماد به گزارشی از ابن شهر آشوب باشد که گفته است: «احمد بلاذری و ابوالقاسم کوفی در کتاب‌های خود و سیدمرتضی در کتاب الشافی<sup>۳۲</sup> و ابوجعفر طوسی در کتاب تلخیص<sup>۳۳</sup> [الشافی] روایت کرده‌اند که خدیجه هنگام ازدواج با رسول خدا دوشیزه بود».<sup>۳۴</sup> درباره این گزارش ذکر دو نکته ضروری می‌نماید؛ اول آن‌که اگر منظور ابن شهر آشوب از احمد بلاذری، صاحب کتاب انساب الاشراف باشد، وی در کتاب خود ازدواج‌های پیشین خدیجه را ذکر کرده است؛<sup>۳۵</sup> دوم آن‌که ابن شهر آشوب درباره این موضوع، علاوه بر گزارش مذکور، گزارش‌های دیگری نیز دارد که حاکی از ازدواج‌های پیشین خدیجه است.<sup>۳۶</sup>

به گزارش ابوالقاسم کوفی که ابن شهر آشوب از او نام برده، زنان قریش پس از ازدواج خدیجه با محمد(ص) از آن بانو خشمگین شدند و او را تنها گذاشتند؛ زیرا معتقد بودند خدیجه به‌رغم تعدد خواستگاران از بزرگان قریش و اشراف آن‌ها، نبایستی با یتیم تهیدست ابوطالب ازدواج می‌کرد.<sup>۳۷</sup> کوفی پس از بیان این نکته این پرسش را پیش کشیده که چگونه

---

۳۱. ابن هشام، ۲/ ۶۴۳- ۶۴۴؛ بلاذری، ۱/ ۴۰۶؛ طبری، ۳/ ۱۶۱؛ ابن حماد دولابی، ۴۵- ۴۶؛ مقدسی، ۴/ ۱۳۸؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱/ ۵۸؛ ابن عبدالبر، ۴/ ۱۸۱۷؛ ابن شهر آشوب، ۱/ ۱۳۷؛ ابن عساکر، ۳/ ۱۹۰؛ طبرسی، ۱/ ۲۷۴؛ سبط بن جوزی، ۲۷۱؛ اربلی، ۱/ ۴۸۱.

۳۲. خبر مذکور یافت نشد.

۳۳. خبر مذکور یافت نشد. شیخ طوسی در الامالی، هندی بن ابی‌هاله را به عنوان فرزند خدیجه و ربیبه پیامبر(ص) ذکر کرده است (طوسی، ۴۶۳).

۳۴. ابن شهر آشوب، ۱/ ۱۳۸.

۳۵. بلاذری، ۱/ ۴۰۶.

۳۶. ابن شهر آشوب، ۱/ ۱۳۷. نویسنده در روایتی هندی بن ابی‌هاله را خواهر فاطمه(س) (ابن شهر آشوب، ۱/ ۱۲۳) خوانده و در معرفی همسران پیامبر نیز از عایشه به عنوان تنها همسر دوشیزه ایشان یاد کرده است (همو، ۱/ ۱۳۸).

۳۷. کوفی، ۱/ ۱۱۵.

ممکن است خدیجه که تمام خواستگاران متمول و بانسب را رد کرده بود، به ازدواج با عرب‌های بی‌نام و نشان از تمیم و مخزوم تن داده، آنان را بر اشراف قریش برتری داده باشد؟<sup>۳۸</sup> به نوشته او «هر فرد عاقل و فهمیده‌ای درمی‌یابد که این موضوع کاملاً محال و بی‌پایه است».<sup>۳۹</sup>

در مقابل، برخی در نقد روایت ابوالقاسم کوفی و تأیید روایت ابن‌سعد نوشته‌اند که دلیل کوفی استحسان عرفی و برداشت شخصی است و اگرچه استحسان و استنباط نسبتاً خوب و نکته قابل‌تأملی است، اما هیچ نصی دال بر آن وجود ندارد.<sup>۴۰</sup> ضمن این‌که بعید است زنی -مخصوصاً با موقعیت مالی و خانوادگی خدیجه- در آن روزگار تا چهل‌سالگی ازدواج نکرده باشد. تا دلیل قاطع و نصی صریح به نفع این مدعا نباشد، نمی‌توان از ظاهر نصوص و روایات مشهور دست شست.<sup>۴۱</sup>

مخالفان ازدواج‌های پیشین خدیجه می‌پرسند چطور او با وجود خواستگاران متعدد از اشراف و بزرگان قریش، به بادیه‌نشینی از قبیله تمیم پاسخ مثبت داد. اما در این باره باید چند نکته را بیان کرد؛ نخست آن‌که به گزارش ابن‌سعد، پدر ابو‌هاله تمیمی در میان قوم خویش، به شرافت شهره بوده است.<sup>۴۲</sup> این خاندان به مکه کوچ کرده، با خاندان عبدالداربن‌قصی هم‌پیمان شده بودند و در میان قریشیان ازدواج با هم‌پیمانان رسم غریبی نبوده است.<sup>۴۳</sup> بر این اساس شاید نتوان او را بادیه‌نشینی بی‌اصل و نسب شمرد. دوم آن‌که در گزارش‌ها مشخص

۳۸. همانجا.

۳۹. همانجا. این شیوه استدلال، یادآور یکی از انواع مغالطات موسوم به «تله‌گذاری» است. در این روش با تعریف کردن از مخاطب از او می‌خواهیم سخن ما را بپذیرید، مثلاً «از فرد تحصیل‌کرده و فهمیده‌ای مثل شما بعید است چنین مطلبی را نپذیرد» (خندان، ۱۲۷).

۴۰. میرشریفی، ۱۷.

۴۱. همانجا.

۴۲. ابن‌سعد، ۱۱/۸.

۴۳. همانجا.

نیست که وجود خواستگاران متعدد، مربوط به کدام دوره از زندگی خدیجه است. شاید بتوان احتمال داد که خواستگاری بزرگان قریش مربوط به دوران پس از آن دو ازدواج بوده باشد؛ زمانی که خدیجه بازرگان و تاجر ثروتمندی شده بود. علاوه بر این همان طور که خدیجه، بنا بر قول مشهور، به اشراف زادگان قریش پاسخ منفی داد و ازدواج با حضرت محمد(ص) را که از لحاظ مالی و جایگاه اجتماعی در وضعی پایین تر از خود بود، برگزید، درباره آن ازدواج ها هم شاید بتوان گفت که معیارهای وی با معیارهای معمول تفاوت داشته است.

مخالفتان ازدواج های پیشین خدیجه این پرسش را هم پیش کشیده اند که چرا قریش خدیجه را بابت ازدواج با محمد(ص) تحریم کردند، اما در ازدواج با همسری بادیه نشین سکوت کردند و به نکوهشش زبان دراز نکردند؛ چنان که در الامالی صدوق آمده<sup>۴۴</sup> است که زنان به علت ازدواج خدیجه با محمد(ص)، «یتیم فقیر ابوطالب» وی را تنها گذاشتند و حتی هنگام وضع حمل فاطمه(س)، زمانی که خدیجه برای کمک به دنبال زنان قریش و بنی هاشم فرستاد، حاضر به کمک نشدند.<sup>۴۵</sup> در پاسخ باید گفت که روایتی با مضمون تحریم خدیجه توسط زنان مکه و تنها گذاشتن او در زمان وضع حمل در الطبقات یافت نشد. به گزارش ابن سعد، خدیجه برای تولد هر فرزندش قابله ای داشت که کمکش می کرد.<sup>۴۶</sup> علاوه بر آن که بر اساس مشهور منابع شیعی، فاطمه(س) پس از بعثت به دنیا آمد<sup>۴۷</sup> و آخرین فرزند خدیجه بود. بنابراین چگونه این تحریم ها بر سر فرزند آخر صورت می گیرد و زمان فرزندان دیگر سخنی از این تحریم ها نبود؟ حتی اگر فاطمه(س) را تنها دختر دانسته، دختران دیگر ربیبه های پیامبر فرض شوند، از ازدواج خدیجه تا تولد فاطمه(س) پس از بعثت بیش از ده سال گذشته است. چگونه ممکن است که زنان پس از گذشت این همه سال از ازدواج خدیجه،

۴۴. صدوق، ۶۹۰-۶۹۱.

۴۵. برای موارد مشابه نک. ابن قتال نیشابوری، ۳۲۹/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۱۸/۳.

۴۶. ابن سعد، ۱۸۱/۸.

۴۷. طبرسی، ۲۹۰/۱.

به‌رغم صفات برجسته حضرت محمد(ص)، هم‌چنان سخن از ازدواج با یتیم و فقیر ابوطالب و تحریم خدیجه زده، به کمک او نیامده‌باشند؟ علاوه بر این، حتی اگر زنان مشرک خدیجه را تحریم کرده، حاضر به کمک به وی در تولد فاطمه(س) نشدند، زنان مسلمانی چون فاطمه بنت اسد، یا خواهران خدیجه (هاله و رقیقه) چرا به کمک او نیامدند؟ به‌نظر می‌رسد این روایات به بررسی بیشتری نیاز دارند. ظاهراً بخشی از تصدیق‌ها و تکذیب‌ها درباره دوشیزه-بودن خدیجه، حاصل رقابت و نزاع میان اهل سنت و تشیع و نزاع بر سر موضوع محبوبیت عایشه نزد پیغمبر(ص) باشد.<sup>۴۸</sup>

### ۳. ازدواج با پیامبر

درباره کیفیت ازدواج خدیجه با حضرت محمد(ص) ابن‌سعد هم‌چون دیگر منابع برآنست که این خدیجه بود که در ابتدا داوطلب ازدواج با حضرت محمد(ص) شد.<sup>۴۹</sup> در این‌که کدام‌یک از عموهای حضرت محمد(ص) به خواستگاری رفتند و خواستگاری از پدر یا عموی خدیجه صورت گرفت نیز اختلاف وجود دارد. ابن‌سعد بدون ذکر نام کسی فقط به بیان این خبر بسنده کرد که حضرت محمد(ص) همراه عموهایش به خواستگاری رفت<sup>۵۰</sup> و یکی از آن‌ها خطبه عقد را خواند.<sup>۵۱</sup> به روایت ابن‌سعد، از آنجاکه خدیجه خواستگاران زیادی از بزرگان قریش داشت، مجبور شد برای کسب رضایت پدر، او را مست کند تا بتواند در مستی رضایت او را جلب کند.<sup>۵۲</sup> گفتنی است که ابن‌سعد در ادامه، به نقل از واقدی این-گونه روایات را نادرست و مخدوش دانسته، تأکید کرده‌است تنها چیزی که از نظر آنان ثابت

۴۸. برای مطالعه بیشتر نک. محمدزاده، خدیجه؛ همتای بی‌همتا، ۳۵-۵۱.

۴۹. ابن‌سعد، ۱/۱۰۵؛ ابن‌هشام، ۱/۱۸۹؛ بلاذری، ۱/۹۸؛ طبری، ۲/۲۸۱.

۵۰. ابن‌سعد، ۱/۱۰۵.

۵۱. همو، ۸/۱۳.

۵۲. ابن‌سعد، ۱/۱۰۶.

است و از علما نیز نقل شده، آن است که خویلد، پدر خدیجه، پیش از جنگ فجار از دنیا رفت و عمویش، عمرو بن اسد، او را به ازدواج حضرت محمد (ص) درآورد.<sup>۵۳</sup>

صفری فروشانی در ردّ روایت مست کردن پدر خدیجه برای کسب رضایت ازدواج، این گونه استدلال می کند که فقط دختران دوشیزه یا زنان جوان بیوه به کسب اجازه از پدر نیاز داشتند و بازرگانی در آن سن و سال که مردان زیادی برایش کار می کردند، نیازی به کسب اجازه آن هم با توسل به هر حربه ای نداشت.<sup>۵۴</sup> بر فرض هم که چنین بوده باشد این عقد و ازدواج حتی با ملاک های جاهلی نیز نمی توانست سازگار افتد؛ زیرا بعدها ولیّ خدیجه می توانست مدعی شود که او راضی به این ازدواج نبوده است و بدین ترتیب مشروعیت آن را زیر سوال برد. علاوه بر این، اگر هم همه این ها درست باشد چگونه می توان پذیرفت پیامبر \_ که مظهر مکارم اخلاقی است \_ به چنین ازدواجی که از ابتدا با فریب بوده است تن داده باشد.

#### ۴. نقش خدیجه در زدودن تردیدهای حضرت محمد (ص) درباره بعثت

ابن سعد ضمن نقل اخبار مقدمات و نشانه های بعثت آورده است که هنگام نزول جبرئیل،<sup>۵۵</sup> حضرت محمد (ص) از ترس کاهن شدن، به خدیجه مراجعه کرد. خدیجه، که بر اساس این گونه روایات ظاهراً بیش از پیامبر خدا بر رسالت ایشان آگاهی داشت! همسر را دلداری داد و گفت: «پسر عمو! چنین مگو که خداوند هرگز با تو چنین نخواهد کرد. تو پیوندهای خویشاوندی را رعایت می کنی؛ همواره راست می گویی؛ امانت را ادا می کنی و خلق و

۵۳. ابن سعد، ۱۰۶/۱، ۱۳/۸.

۵۴. صفری فروشانی، ۲۰۹/۱-۲۱۰.

۵۵. برای اطلاع بیشتر در خصوص چگونگی نزول وحی از نگاه یکی از نویسندگان شیعه، نک. ابن شهر آشوب، ۴۱/۱.



خویت بسیار پسندیده است».<sup>۵۶</sup> به گزارش ابن‌سعد خدیجه پس از این نزد ورقه‌بن‌نوفل رفت و ورقه نیز نبوت حضرت را تصدیق کرد.<sup>۵۷</sup> ابن‌سعد تأکید کرده‌است که این نخستین باری بود که خدیجه نزد ورقه رفت و درباره نبوت رسول خدا از او اخباری شنید.<sup>۵۸</sup> ظاهراً تأکید ابن‌سعد بر روی «نخستین بار» از آن روست که به باور ابن‌هشام دوبار خدیجه به نوفل مراجعه کرده‌است. بار اول، پیش از ازدواج، هنگامی که حضرت محمد(ص) از شام بازگشت و خدیجه برای پسر عموی نصرانی خود ماجرای داستان راهب و سایه افکندن فرشتگان بر پیامبر را نقل کرد و او نیز پیامبری محمد(ص) را بشارت داد و بار دوم نیز پس از نزول جبرئیل بر حضرت محمد(ص) رخ داد.<sup>۵۹</sup>

یکی از محققان در نقد این ماجرا می‌نویسد: «از نظر تاریخی، اخبار مربوط به ورقه و نقش او در قوت قلب دادن به پیامبر در آغاز بعثت را باید با توجه به جایگاه تاریخی خاندان زبیر و امکان فضیلت‌تراشی برای طایفه بنی‌اسد در نظر گرفت که آل‌زبیر، ورقه و خدیجه از آن طایفه بودند.<sup>۶۰</sup> از بین مفسران، علامه طباطبایی داستان ورقه و مراجعه خدیجه به او را جهت تأیید نبوت همسرش و آرامش یافتن رسول خدا از صحبت‌های او را نادرست می‌داند».<sup>۶۱</sup> برخی نیز تردیدهایی را که هنگام نزول وحی به حضرت محمد(ص) نسبت داده‌اند مغایر با آیه ۱۱ سوره نجم \_ «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» \_ دانسته، تصریح کرده‌اند که نمی‌توان تصور کرد پیامبری به رسالت و مسؤولیت هدایت مردم مبعوث شده باشد، اما پیک

۵۶. ابن‌سعد، ۱/۱۵۳؛ نیز: بلاذری، ۱/۱۰۴.

۵۷. همانجا. نیز: ابن‌شهر آشوب، ۱/۴۲.

۵۸. ابن‌سعد، ۱/۱۵.

۵۹. ابن‌هشام، ۱/۲۳۷ - ۲۳۸.

۶۰. عالمی، ۱/۶۳.

۶۱. به نوشته علامه طباطبایی: «حق این است که نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان صد در صد شخص پیغمبر و رسول است. او قبل از هر کس دیگر یقین به نبوت خود از جانب خدای تعالی دارد و باید هم چنین باشد. روایات وارده از ائمه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) هم همین را می‌گویند» (طباطبایی، ۲۰/۵۵۷).

الهی را شناسد و پیام او را تشخیص ندهد و نیازمند تأیید دیگری باشد.<sup>۶۲</sup> از این‌ها گذشته، درباره زنده‌بودن ورقه هنگام بعثت حضرت محمد(ص) نیز تردید وجود دارد؛ چنان‌که از زُهری نقل شده که ورقه‌بن نوفل، پیش از این‌که پیامبر رسالت خویش را اظهار کند، از دنیا رخت بر بسته بود.<sup>۶۳</sup> در این میان، برخی بر این باورند که داستان خدیجه و ورقه در ارتباط با نبوت پیامبر که به‌نوعی تحت تأثیر اسرائیلیات ساخته شده، از عبید بن عمیر (د ۶۸هـ)، نخستین قصه‌خوان مکه است.<sup>۶۴</sup> به عقیده جعفریان، تأکید بر نقش ورقه‌بن نوفل، برای افزونی سهم بنی‌اسد در مسائل صدر اسلام بوده است و پذیرفتن این امر که رسول خدا در شرایطی مبعوث شد که آگاهی کافی درباره وضع خویش نداشت دشوار به نظر می‌رسد.<sup>۶۵</sup>

## ۵. اسلام خدیجه

برخی منابع در مورد نخستین مسلمان اختلاف نظر دارند. ابن‌سعد در چند روایت علی(ع) را نخستین مسلمان معرفی کرده، اما بعد از آن با نقل روایتی از ابن‌عباس و روایتی از واقدی خدیجه را نخستین مسلمان دانسته است. به گفته ابن‌عباس، نخستین مسلمان پس از خدیجه، علی(ع) بود.<sup>۶۶</sup> به نوشته واقدی: «این مسأله مورد اتفاق است که نخستین کس از اهل قبله که دعوت رسول خدا را پذیرفت، خدیجه دختر خویلد بود و پس از او درباره سه شخص اختلاف است که کدام‌یک نخست مسلمان شدند؛ ایشان ابوبکر، علی(ع) و زیدبن حارثه‌اند و صحیح‌ترین روایت در مورد سن علی(ع) هنگام اسلام یازده سال

۶۲. نصیری، ۷۹.

۶۳. مقدسی، ۱۴۳/۴.

۶۴. جعفریان، قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران، ۶۴-۶۵.

۶۵. همو، تاریخ سیاسی اسلام (۱): سیره رسول خدا، ۲۲۹.

۶۶. ابن‌سعد، ۱۵/۳.

است». <sup>۶۷</sup> ابن‌سعد در شرح حال خدیجه نیز نخستین مسلمان بودن خدیجه، نمازگزاردنش با رسول خدا و نماز خواندن او و علی (ع) پشت سر پیامبر <sup>۶۸</sup> را بیان کرده است. <sup>۶۹</sup> در این‌که خدیجه نخستین بانوی مسلمان بوده، اجماع وجود دارد؛ <sup>۷۰</sup> اما همان‌طور که ذکر شد، برخی منابع در این‌که اولین مسلمان خدیجه بوده یا علی بن ابی‌طالب، اختلاف نظر دارند. <sup>۷۱</sup> ابن‌عبدالبرّ نوشته است: «خدیجه اولین فردی بود که به خداوند و رسولش ایمان آورد و اجماع آن است که میان زنان و مردان او نخستین مسلمان بوده است». <sup>۷۲</sup> در این‌باره باید گفت اگرچه ابن‌سعد در چند گزارش تقدم خدیجه را در اسلام گوشزد کرده، اما در برخی گزارش‌ها سخنی از اسلام او به میان نیاورده است؛ مثلاً در نقلی از رسول خدا بدون ذکر خدیجه، نام هفت تن از نخستین افرادی که اسلام خود را ظاهر ساختند آورده، <sup>۷۳</sup> یا به نقل از واقدی، دختر خالد بن سعید، پدرش را پنجمین مسلمان معرفی کرده و پیش از او علی (ع)، ابوبکر، زید بن حارثه و سعد بن ابی‌وقاص را نام برده است. <sup>۷۴</sup> این موضوع بیش از آن‌که به

۶۷. همانجا.

۶۸. عباس، عموی پیامبر، محمد (ص)، علی (ع) و خدیجه را کنار مکه مشغول نماز دید و سوگند یاد کرد بر روی زمین کسی جز این سه تن را بر این آیین نمی‌داند (ابن‌سعد، ۸/ ۱۴؛ طبری، ۲/ ۳۱۱؛ طبرسی، ۱/ ۱۰۵). این روایت نه تنها از خدیجه تصویر یک زن دین‌دار را به نمایش می‌گذارد، بلکه نشانه آن است که او در راستای تبلیغ و گسترش دین اسلام در کنار همسر قرار گرفته بود (Hussain, 7).

۶۹. ابن‌سعد، ۸/ ۱۳-۱۴.

۷۰. نک. ابن‌هشام، ۱/ ۲۴۰؛ یعقوبی، ۲/ ۲۳؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۱۹۸؛ طبری، ۲/ ۳۱۱؛ ابن‌حماد دولابی، ۵۳؛ ابن‌عبدالبرّ، ۴/ ۱۸۲۱؛ مقدسی، ۴/ ۱۴۳؛ ابن‌عساکر، ۳/ ۱۹۱؛ طبرسی، ۱/ ۱۰۳.

۷۱. برای ملاحظه روایاتی که علی (ع) را نخستین مسلمان می‌داند، نک. ابن‌شهر آشوب، ۱/ ۲۸۹-۲۹۰.

۷۲. ابن‌عبدالبرّ، ۴/ ۱۸۱۹.

۷۳. به گزارش ابن‌سعد این هفت تن عبارتند از پیامبر، ابوبکر، بلال، خَبَّاب، صُهَیب، عمار و مادرش سمیه (ابن‌سعد، ۳/ ۱۷۶).

۷۴. همو، ۴/ ۷۲. نیز: به گزارش ابن‌سعد، عمرو بن عبسّه از رسول خدا پرسید چه کسانی در آیین اسلام همراه ایشان هستند؟ حضرت پاسخ داد فقط دو مرد با او هستند: ابوبکر و بلال. عمرو بن عبسّه همان هنگام اسلام آورد و خود را

اختلافات منابع تاریخی بازگردد ناشی از کم‌اهمیتی جایگاه زن در نگاه مورخان و محدثان بوده است که گاه حضرت خدیجه را به حساب نیاورده‌اند.

#### ۶. نقش خدیجه در شعب ابی طالب

ابن سعد در گزارش‌های خود درباره سال‌های حصر پیامبر و بنی‌هاشم، از حضور خدیجه دوشادوش پیامبر و کمک‌هایی که به واسطه او انجام می‌شد، یاد نکرده است. وی در یک نقل کلی آورده است که قریش در طول سه سال محاصره آنان در دره، هر نوع همکاری، خرید و فروش، ازدواج و حتی سخن‌گفتن با بنی‌هاشم را ممنوع کرده بودند.<sup>۷۵</sup> در برخی منابع به کمک‌های مخفیانه و شبانه حکیم بن حزام، برادرزاده خدیجه،<sup>۷۶</sup> یا ابوالعاص، خواهرزاده خدیجه<sup>۷۷</sup> به شعب‌نشینان در آن ایام بسیار سخت توجه شده است. منابعی نیز در تأکید بر حمایت‌های جانی و مالی خدیجه نوشته‌اند: «بنی‌هاشم و بنی‌مطلب سه سال در شعب ماندند<sup>۷۸</sup> تا آن‌که رسول خدا، ابوطالب و خدیجه تمام هستی و دارایی خود را از دست دادند و به سختی و ناداری افتادند».<sup>۷۹</sup> به گزارش ابن شهر آشوب، خدیجه در این دوران اموال فراوانی در راه پیامبر خرج کرد.<sup>۸۰</sup> گزارش طبرسی نیز مؤید انفاق تمام اموال خدیجه در آن ایام است.<sup>۸۱</sup> ابن جوزی نیز به نقل از زهری گزارشی مبنی بر انفاق اموال خدیجه به رسول

---

چهارمین مسلمان خواند (ابن سعد، ۲۸۳/۷).

۷۵. همو، ۱۴۸/۱.

۷۶. ابن هشام، ۳۵۳/۱-۳۵۴؛ بلاذری، ۲۳۵/۱؛ طبری، ۳۳۶/۲.

۷۷. ابن شهر آشوب، ۵۹/۱.

۷۸. مدت اقامتشان در حصار سه سال، به قولی، دو سال و نیم و به قولی دو سال بود (مسعودی، التنبیه و الاشراف،

۱۹۹-۲۰۰).

۷۹. یعقوبی، ۳۱/۲.

۸۰. ابن شهر آشوب، ۵۸/۱.

۸۱. طبرسی، ۱۲۵/۱.

خدا آورده است.<sup>۸۲</sup>

#### ۷. رحلت خدیجه و اندوه رسول خدا

اکثر منابع وفات خدیجه را در سال دهم بعثت، سال وفات ابوطالب، دانسته‌اند؛ اما در تاریخ دقیق رحلت او اختلاف وجود دارد.<sup>۸۳</sup> ابن‌سعد رحلت خدیجه را سی و پنج روز پس از درگذشت ابوطالب، یعنی سی و پنج روز پس از نیمه شوال سال دهم بعثت<sup>۸۴</sup> و به روایتی، اندکی پس از بیرون آمدن بنی‌هاشم از شعب ابوطالب، در رمضان سال دهم بعثت، در شصت و پنج سالگی<sup>۸۵</sup> گزارش کرده است. کتاب الطبقات چند خبر در این موضوع ذکر کرده است: مصیبت خواندن رحلت خدیجه، عدم تمایل پیامبر به خروج از منزل و افزایش آزارسانی قریش<sup>۸۶</sup> و ناراحتی محمد(ص) از رحلت همسر خود<sup>۸۷</sup> از جمله این روایات اند. ابن‌سعد در نقل برخی از این اخبار، ماجرا را به نفع عایشه بازگو کرده، او را بهترین جایگزین برای خدیجه و تسلی‌بخش رسول خدا معرفی کرده است.<sup>۸۸</sup> این در حالی است که اولین همسر پیامبر پس از خدیجه، عایشه نبوده، بلکه سوده بوده است.<sup>۸۹</sup> به روایت طبری، پیامبر پس از وفات خدیجه، عایشه را عقد کرد. محمد(ص) خوله دختر حکیم بن امیه را برای

۸۲. سبط‌بن جوزی، ۲۷۳.

۸۳. به گزارش یعقوبی، خدیجه سه روز پیش از وفات ابوطالب، در رمضان سه سال پیش از هجرت، از دنیا رفت (یعقوبی، ۳۵/۲). به گزارش مسعودی، ابوطالب و خدیجه به فاصله سه روز از یکدیگر و به قولی بیشتر درگذشتند (مسعودی، التنبيه و الاشراف، ۱۹۹ - ۲۰۰).

۸۴. ابن‌سعد، ۱/۱۰۰.

۸۵. همو، ۸/۱۵، ۱۷۴.

۸۶. همو، ۱/۱۶۴.

۸۷. همو، ۸/۴۶.

۸۸. همو، ۸/۶۲.

۸۹. همو، ۴/۱۵۴.

خواستگاری عایشه و سوده فرستاد<sup>۹۰</sup> و سوده را \_ که بیوه بود \_ پیش از عایشه به خانه برد.<sup>۹۱</sup> با این حال برخی منابع بدون اشاره به این که پیامبر ابتدا عایشه را عقد کرد تصریح دارند سوده اولین همسر پیامبر پس از رحلت خدیجه است.<sup>۹۲</sup>

ابن سعد به ذکر روایاتی نیز پرداخته است که ظاهراً بیش از آن که نشان محبت رسول خدا به خدیجه باشد، حاکی از جایگاه ویژه عایشه، نزد پیامبر است.<sup>۹۳</sup> ابن سعد ناراحتی پیامبر را از فقدان خدیجه ذیل مدخل عایشه،<sup>۹۴</sup> مطرح کرده، نوشته است: «پیامبر از مرگ خدیجه چنان افسرده و دلگیر شد که بر وجود عزیزش ترسیدند و سرانجام عایشه را به همسری برگزید». <sup>۹۵</sup> نیز در روایت داستان گونه دیگری که گویا در جهت بزرگ نمایی عایشه، گزارش شده، نوشته است: «خداوند جبریل را فرستاد تا عایشه را در گهواره پیش پیامبر آورد و فرمود: «ای رسول خدا! این دختر پاره‌ای از اندوه تو را خواهد زدود و همین جایگزین خدیجه خواهد بود و سپس او را برد».<sup>۹۶</sup> درباره این روایت باید پرسید دختر شش ساله‌ای که ایام ازدواج با پیامبر \_ به گفته خود \_ مشغول عروسک‌بازی و بازی با اطفال بوده،<sup>۹۷</sup> برای رفع اندوه ایشان چه فایده‌ای می‌توانست داشته باشد؟ به نظر می‌رسد راوی ضمن این که عایشه را تسلی دهنده رسول خدا در فقدان خدیجه نشان داده، او را همسر منتخب پیامبر از سوی خداوند نیز می‌نمایاند، تا با بالا بردن مقام عایشه نزد رسول خدا، جایگاه عایشه را نزد جامعه

۹۰. طبری، ۱۶۳/۳-۱۶۴.

۹۱. همو، ۱۶۳/۳.

۹۲. مقدسی، ۸/۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸/۳.

۹۳. نک. ادامه.

۹۴. ابن سعد، ۴۶/۸ - ۶۴.

۹۵. همو، ۴۷/۸.

۹۶. همو، ۶۲/۸.

۹۷. همو، ۴۷/۸.

مسلمین فرابرد.<sup>۹۸</sup> علاوه بر این که عایشه حدود سه یا چهار سال پس از عقد وی در مکه، در نه یا ده سالگی به منزل پیامبر رفت.<sup>۹۹</sup> بخاری در کتاب صحیح خود از قول عایشه آورده است که رسول خدا سه سال پس از وفات خدیجه مرا به ازدواج خود درآورد.<sup>۱۰۰</sup>

درباره سن عایشه هنگام ازدواج با رسول خدا هم نمی‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد. برخی منابع ما را به نتایج متفاوتی رهنمون می‌سازند؛ به‌عنوان نمونه در مورد خواهر عایشه، اسماء گفته شده است که او ده سال از عایشه بزرگ‌تر بود و ۲۷ سال پیش از هجرت زاده شده بود و در سال ۷۳هـ در صد سالگی از دنیا رفت.<sup>۱۰۱</sup> بنابراین اسماء در سال اول بعثت ۱۴ ساله و عایشه ۴ ساله بود؛ پس عایشه هنگام ازدواج با رسول خدا در سال ۱۳ بعثت، ۱۷ سال داشت. هم‌چنین با توجه به گفته ابن‌هشام و نووی - به نقل از ابن‌ابی‌حیثمه - که عایشه پس از ۱۸ تن از مسلمانان به اسلام گروید،<sup>۱۰۲</sup> باید او را به‌هنگام مسلمانی (در سال‌های ۱ یا ۲ بعثت) دختری دست‌کم تازه‌بالغ (حدود ۸-۹ ساله) دانست.

## ۸. فضایل خدیجه

گویا ابن‌سعد از کنار برخی روایات که مؤید جایگاه ویژه خدیجه و محبوبیت او نزد پیامبر است گذشته است؛ برای مثال، به یکی از برجسته‌ترین القاب خدیجه، طاهره، که در دوران جاهلیت به او اطلاق می‌شد، تصریح نمی‌کند و فقط در تک‌روایتی کوتاه، آن‌هم در خبر از نوه او، محمد، می‌نویسد: «به فرزندان و فرزندزادگان این محمد به احترام خدیجه "بنی طاهره" می‌گفتند»<sup>۱۰۳</sup> و بلافاصله پس از آن در دو روایت کنیه «ام‌هند» را ذکر کرده

98. Hussain, 16-17.

۹۹. ابن‌هشام، ۶۴۴/۲.

۱۰۰. بخاری، ۳۸/۵.

۱۰۱. ابونعیم اصفهانی، ۳۲۵۳/۶.

۱۰۲. ابن‌هشام، ۲۵۴/۱؛ نووی، ۳۵۱/۲.

۱۰۳. ابن‌سعد، ۱۲/۸.

است.<sup>۱۰۴</sup> او در سومین تکرار از این کنیه، شرح حال خدیجه را با این جمله به انتها رسانده است: «كانت تُكَنَّى أُمَّ هِنْدٍ بَوْلِدِهَا مِنْ زَوْجِهَا أَبِي هَالَةَ التَّمِيمِيِّ؛ او به سبب پسری که از همسرش ابوهاله تمیمی به دنیا آورد، کنیه اُمّ هند دارد».<sup>۱۰۵</sup> این در حالی است که منابع زیادی تصریح کرده‌اند که خدیجه لقب «طاهره» داشت.<sup>۱۰۶</sup>

ابن سعد بارها لقب «ام المؤمنین» را که در قرآن به تمام همسران پیامبر اطلاق شده، برای عایشه به کار برده است،<sup>۱۰۷</sup> اما نه تنها ذکری از این لقب برای خدیجه نکرده، بلکه القاب ویژه‌ای را که پیامبر درباره خدیجه گفته نیز بیان نکرده است؛ برای نمونه عبارت «افضل نساء اهل الجنة»،<sup>۱۰۸</sup> «خير نساء العالمين»،<sup>۱۰۹</sup> «سيدة نساء العالمين»،<sup>۱۱۰</sup> «سيدة نساء اهل الجنة»،<sup>۱۱۱</sup> «خير نساء هذه الامة»<sup>۱۱۲</sup> و «صدیقة أمتي».<sup>۱۱۳</sup> برخی منابع خدیجه و سه زن دیگر، مریم دختر عمران، فاطمه دختر محمد (ص) و آسیه، همسر فرعون، را چهار زن برتر بهشتی خوانده‌اند.<sup>۱۱۴</sup> به گزارش بلاذری، عایشه از پیامبر نقل کرد که «خدیجه بهترین زن دنیاست» و «در بهشت خانه‌ای از طلا برای اوست که در آن سختی و مشقت

۱۰۴. همانجا.

۱۰۵. همو، ۱۵/۸.

۱۰۶. بلاذری، ۹۷/۳؛ طبری، ۵۶۷/۷؛ ابن اثیر، ۷۸/۶؛ ابن عبدالبر، ۱۸۱۷/۴؛ ابن عساکر، ۱۳۱/۳؛ سبطین جوزی، ۲۰۱.

۱۰۷. برای نمونه نک. ابن سعد، ۳۱۰/۱، ۱۴۱/۶، ۷۰/۷.

۱۰۸. طبرسی، ۲۹۶/۱؛ ابن اثیر، ۸۳/۶.

۱۰۹. بلاذری، ۴۱۲/۱.

۱۱۰. ابن ابی الحدید، ۲۷۸/۱۵؛ ابن عبدالبر، ۱۸۲۱/۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۰۵؛ ابن عساکر، ۱۰۹/۷۰.

۱۱۱. «خدیجه دختر خویلد، فاطمه دختر محمد، مریم دختر عمران و آسیه دختر مزاحم، همسر فرعون» (ابن عبدالبر، ۱۸۲۱/۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۰۵).

۱۱۲. سبطین جوزی، ۲۷۲.

۱۱۳. ابن عساکر، ۱۱۸/۷۰.

۱۱۴. نک. ابن عبدالبر، ۱۸۲۳/۴؛ ابن اثیر، ۸۳/۶؛ طبرسی، ۲۹۵/۱؛ اربلی، ۴۲۸/۱؛ ابن ابی الحدید، ۲۶۶/۱۰.



وجود ندارد».<sup>۱۱۵</sup> در گزارش او، عایشه به برتری خدیجه اعتراف کرده، گفته‌است: «اَنِّي لَأَعْرِفُ فَضْلَهَا؛ من همانا به برتری او وقوف دارم».<sup>۱۱۶</sup> منابع بسیاری درباره سلام خداوند به خدیجه تصریح کرده‌اند که رسول خدا توسط جبرئیل، سلام پروردگار را به خدیجه رسانید و او را به خانه‌ای از دَر و لُولُو در بهشت بشارت داد که هیچ رنج و سختی در آن نخواهد بود.<sup>۱۱۷</sup>

در سرتاسر کتاب الطَّبَقَات، عبارت دعایی «رضی الله عنها» درباره عایشه به کار رفته، درحالی‌که این عبارت یک‌بار هم برای خدیجه استفاده نشده‌است.<sup>۱۱۸</sup> تردیدی نیست که عایشه در کتاب طَبَقَات ابن‌سعد از بالاترین جایگاه در میان همسران پیامبر برخوردار است. ابن‌سعد ضمن روایات خود به ذکر فضایل عایشه بسیار پرداخته‌است؛ مثلاً بر اساس خبری، عایشه امتیازاتی را برای خود را قائل شد که به موجب آن‌ها بر سایر همسران رسول خدا برتری داشت.<sup>۱۱۹</sup> عایشه گفته‌است: «با ده امتیاز بر دیگر زنان رسول خدا برتری داده شده‌ام». او فضایل خود را این‌گونه برشمرده‌است: «رسول خدا دوشیزه‌ای جز مرا به همسری نگرفته<sup>۱۲۰</sup> و زنی را که پدر و مادرش هر دو از مهاجران باشند، جز من برنگزیده‌است. خداوند حکم تبرئه مرا از آسمان نازل کرده‌است. جبرئیل تصویر مرا که بر پارچه حریری نقش بسته بود برای رسول خدا آورد و به آن حضرت گفت صاحب این چهره را به همسری بگیرد. من و

۱۱۵. بلاذری، ۴۱۲/۱.

۱۱۶. همانجا.

۱۱۷. یعقوبی، ۳۵/۲؛ ابن‌حماد دولابی، ۶۱؛ اربلی، ۳۵۰/۱.

۱۱۸. نک. ابن‌سعد، جم.

۱۱۹. همو، ۵۱/۸ - ۵۲.

۱۲۰. به گزارش ابن‌سعد، هنگامی‌که رسول خدا عایشه را در شش‌سالگی خواستگاری کرد، ابوبکر دخترش را به مطعم‌بن‌عدی‌بن‌نوفل بن‌عبدمناف وعده داده بود تا او را به همسری پسرش جُبیر بدهد. ابوبکر از رسول خدا فرصت خواست تا موضوع را لغو کند (ابن‌سعد، ۴۶/۸). او در گزارش دیگری بیان کرده که مطعم عایشه را برای پسرش جبیر نامزد کرده بود و جبیر عایشه را طلاق داد و رسول خدا به همسری گرفت (همو، ۴۷/۸).

رسول خدا از آب یک ظرف غسل می‌کردیم و این کار را پیامبر نسبت به هیچ‌یک از زنان خود انجام نمی‌داد. در حالی که در خانه نماز می‌گزارد، من از مقابل او رفت‌وآمد می‌کردم و این کار را هم نسبت به هیچ‌یک از همسران خود انجام نداده‌است. پیامبر هنگامی که با من بود، وحی بر او نازل می‌شد و هنگامی که با زن‌های دیگرش بود، وحی بر او فرود نمی‌آمد. خداوند او را قبض روح فرمود، درحالی‌که میان سینه و گلوی من تکیه داده بود، و در آن شبی رحلت کرد که نوبت من بود و در حجره من به خاک سپرده شد.<sup>۱۲۱</sup>

ابن سعد روایات دیگری دال بر جایگاه ویژه و منحصر به فرد عایشه آورده‌است؛ از جمله روایات محبوب‌ترین مردم نزد رسول خدا،<sup>۱۲۲</sup> وضع مقرری بیش‌تر از سوی عمر در مقایسه با همسران دیگر پیامبر به دلیل محبوبیت بیشتر وی نزد رسول خدا،<sup>۱۲۳</sup> سلام رساندن جبرئیل به عایشه<sup>۱۲۴</sup> و معرفی عایشه<sup>۱۲۵</sup> و حفصه،<sup>۱۲۶</sup> به‌عنوان همسران بهشتی رسول خدا. همان‌طور که ملاحظه شد، ابن‌سعد از کنار برخی اخبار خدیجه که در منابع به اشکال مختلف ذکر شده، عبور کرده، در عوض با چینش روایات و نشان دادن جایگاه ویژه عایشه، دختر خلیفه اول، و پس از آن بزرگ‌و‌انمودن نقش ابوبکر در زمان رسول الله<sup>۱۲۷</sup> مخاطب را بدین سمت سوق می‌دهد که به لیاقت وی در ماجرای سقیفه و جانشینی پیامبر اذعان کند.

۱۲۱. ابن‌سعد، ۵۰/۸-۵۱. به این روایت نقل‌های زیادی وارد است، برای نمونه نک. محمدزاده، زنان پیامبر

اکرم(ص) و زنان با پیامبر اکرم(ص)، ۶۸.

۱۲۲. ابن‌سعد، ۵۳/۸.

۱۲۳. همانجا.

۱۲۴. همو، ۵۴/۸.

۱۲۵. همو، ۵۲/۸.

۱۲۶. همو، ۶۷/۸.

۱۲۷. گوهری، ۸۵-۹۹.

### نتیجه

۱. گزارش ابن‌سعد در مورد سن خدیجه و نحوه ازدواجش با پیامبر هم‌سو و مطابق با بیشتر منابع است و از این رو نمی‌توان با آراء برخی نویسندگان شیعی هم‌داستان شد.
۲. گزارش طبقات درباره تردید پیامبر در مواجهه با نزول اولین وحی قابل‌خنده و احتمالاً ساخته‌فُصّاص است.
۳. ابن‌سعد خدیجه را نخستین مسلمان معرفی می‌کند که با توجه به زندگی مشترک وی با پیامبر کاملاً معقول می‌نماید.
۴. ابن‌سعد از نقش پررنگ خدیجه در شعب ابی‌طالب یادی نکرده و نیز او را ام‌المؤمنین نخوانده و عبارت دعایی «رضی الله عنها» را در پی نام او نیاورده است؛ درحالی‌که برای دیگر همسران پیامبر چنین کرده است. او می‌کوشد پس از رحلت خدیجه بالاترین جایگاه را در بین همسران پیامبر به عایشه دختر ابوبکر اختصاص دهد که با واقعیات تاریخی مطابقت ندارد.

### کتابشناسی

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ.
- ابن‌اثیر، أبو الحسن علی بن محمد جزری، اسد الغابة فی معرفة الصحابة بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹هـ/ ۱۹۸۹م.
- ابن‌سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰هـ/ ۱۹۹۰م.
- ابن‌شهر آشوب، مناقب آل‌ابی‌طالب، تصحیح لجنة من اساتذة، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶هـ/ ۱۹۵۶م.
- ابن‌عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۲هـ/ ۱۹۹۲م.

- ابن العبري، ابوالفرج، تاريخ مختصر الدول، تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت، دارالشرق، ١٩٩٢م.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمرو بن غرامه العمري، بيروت، دارالفکر، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ابن فتال نيشابوري، محمد بن حسن، روضة الواعظين و بصيرة المتعظين، قم، دليل ما، ١٤٢٣هـ.
- ابن مشهدى، ابو جعفر محمد بن جعفر بن علي الحائري، اقرار الصحابه بفضل امام الهدى و القرابه، بي جا، مكتبه العلامة المجلسي، ١٤٣٩هـ.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري المعافري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، بيروت، دارالمعرفة، بي تا.
- ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبد الله، معرفة الصحابة، رياض، دارالوطن للنشر، ١٤١٩هـ.
- اربلي، ابو الحسن علي بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، قم، رضی، ١٤٢١هـ.
- اصفهاني، ابوالفرج علي بن الحسين، مقاتل الطالبين، تحقيق سيد احمد صقر، بيروت، دارالمعرفة، بي تا.
- بخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، بي جا، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- بلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دارالفکر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- تهراني، حسين، خصائص ام المؤمنين خديجة الكبرى سلام الله عليها: ويژگي هاي حضرت خديجه كبرى سلام الله عليها، قم، طوباي محبت، ١٣٩٣ش.
- جعفریان، رسول، قصه خوانان در تاريخ اسلام و ايران، قم، دليل ما، ١٣٧٨ش.
- همو، تاريخ سياسی اسلام (١): سيره رسول خدا، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش.
- حاكم نيشابوري، ابو عبد الله محمد بن عبد الله، فضائل فاطمة الزهراء عليها السلام، تحقيق و ترجمه محمود نعمتي، تهران، نشر سخن، ١٣٩٦ش.
- خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط الشيباني العصفري، طبقات خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دارالفکر، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- خندان، علي اصغر، مغالطات، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٤ش.
- سبط بن جوزي، شمس الدين ابوالمظفر، تذكرة الخواص، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٨هـ.
- سمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، الأنساب، تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني و ديگران، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.

- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی‌بن‌حسین الموسوی، الشافی فی الإمامة، تحقیق السیدعبدالزهره الحسینی الخطیب، تهران، مؤسسة الصادق علیه السلام للطباعة و النشر، بی‌تا.
- شهیدی، سیدجعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- همو، زندگانی فاطمه زهرا (س)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۶ش.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن‌علی‌بن‌حسین‌بن‌موسی‌بن‌بابویه القمی، الامالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة - مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷هـ.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله و داوود کاظم‌پور، «بررسی و تحلیل سن حضرت خدیجه در ازدواج با پیامبر (با تأکید بر منابع تاریخی)»، مجموعه مقالات همایش صدف کوثر حضرت خدیجه، قم، جامعه المصطفی‌العالمیه، ۱۳۹۷ش.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، آل‌البتیت، ۱۴۱۷هـ.
- طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷هـ / ۱۹۶۷م.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن‌بن‌علی‌بن‌حسن، تلخیص الشافی، تحقیق سیدحسین بحرالعلوم، نجف، بی‌نا، ۱۳۸۳هـ.
- همو، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۴هـ.
- عالمی، سیدعلیرضا، «زیست‌نامه مستند حضرت خدیجه»، مجموعه مقالات همایش صدف کوثر حضرت خدیجه، قم، جامعه المصطفی‌العالمیه، ۱۳۹۷ش.
- عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۴۲۶هـ / ۱۳۸۵ش.
- کوفی، ابوالقاسم علی‌بن‌احمد، الاستغاثه فی بدع الثلاثه، تهران، اعلامی، ۱۳۷۳ش.
- گوهری فخرآباد، مصطفی، طبقات ابن‌سعد در ترازوی نقد: بررسی اخبار خلفای راشدین در کتاب الطبقات الکبری، تهران، سفیر اردهال، ۱۳۹۶ش.
- محمدزاده، مرضیه، خدیجه سلام الله علیها؛ همتای بی‌همتا، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۷ش.
- همو، زنان پیامبر اکرم (ص) و زنان با پیامبر اکرم (ص)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۵ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین‌بن‌علی، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم،

دارالهیجرة، ۱۴۰۹ هـ.

همو، التنبيه و الإشراف، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهرة، دارالصاوي، بی تا.  
مقدسی، مطهرین طاهر، البدء و التاريخ، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.  
میرشریفی، سیدعلی، پیام آور رحمت، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها  
(سمت)، ۱۳۸۵ ش.

نصیری، محمد، تاریخ تحلیلی صدر اسلام، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹ ش.  
نوی، ابوزکریا یحیی بن شرف، تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.  
یعقوبی، احمد بن اسحاق بن جعفر بن وهب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارصادر، بی تا.  
یوسفی غروی، شیخ محمد هادی، موسوعة التاريخ الاسلامي، قم - تهران، مجمع الفكر الاسلامی،  
۱۴۱۷ هـ.

Hussain, Naseeha S., “*Khadija and Aisha: A Study of Premodern and Modern Scholarly Portrayals*”, Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, 2015.

## امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی<sup>۱</sup>

محمد احمدی منش<sup>۲</sup>

عضو هیأت علمی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران

### چکیده

مشروعیت تبارشناختی، یعنی خویشاوندی با رسول خدا حضرت محمد(ص)، یکی از پایه‌های نظریه امامت شیعی در کنار نص و فضیلت‌های شخصی است و از آن‌جاکه اهمیت مفهوم خویشاوندی برای عموم مسلمانان قابل درک و پذیرش بود، جایگاه مهمی در بحث‌ها و مجادله‌های سیاسی و فرقه‌ای پیامون امامت پیدا کرد. مسأله مقاله حاضر به‌طور کلی عبارت از این است که از چشم‌انداز فرهنگ خویشاوندی و نظام حقوقی پیشااسلامی عرب‌ها، جانشینی علی(ع) پس از پیامبر چگونه سنجیده می‌شد و دیدگاه علویان و شیعیان درباره انتقال رهبری امت از پیامبر به علی(ع) و سپس فرزندان او و فاطمه(س) با چه دشوارهایی روبه‌رو بود؟ به سخن دیگر آیا مطابق معیارهای عرف پیشااسلامی، علی(ع) و فرزندان او از دختر پیامبر میراث‌بران طبیعی جایگاه پیامبر به شمار می‌آمدند یا نه؟ بررسی این مسأله پیش از هر چیز در گرو شناخت روابط و اصطلاح‌های خویشاوندی در فرهنگ اعراب و هم‌چنین شناسایی موقعیت علی(ع)، فاطمه(س) و سپس حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) در شبکه مناسبات تبارشناختی و سرانجام واکاوی دشواره‌های مربوط به آن است، کاری که همراه با توضیح دو گزارش تاریخی مربوط به سده دوم هجری انجام خواهیم داد.

**کلیدواژه‌ها:** آل محمد، امامت، اهل بیت، تشیع، جانشینی پیامبر، خویشاوندی، ذریه، عترت، عَصَبه، مشروعیت تبارشناختی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۳۱

۲. رایانامه: mam.ahmadimanesh@gmail.com

### مقدمه

در ساختار قبیله‌ای عرب، هم‌چون بسیاری از جوامع تاریخی، نسبت‌های خویشاوندی و تبارشناختی اهمیت فراوانی از جمله برای مشروعیت‌بخشی به انواع سروری و سیادت داشته‌است. جامعه عرب پیش از اسلام جامعه‌ای پدرتبار<sup>۳</sup> بود که در آن تبار از راه پدر و خویشاوندان پدری انتقال پیدا می‌کرد. در تحولات تاریخ اسلام، مسأله تبار با جانشینی پیامبر و با امامت و خلافت گره خورد و موضوع پاره‌ای کشاکش‌های سیاسی و فرقه‌ای گردید. این امر به‌ویژه از آن‌رو دارای اهمیت است که در یکی از مهم‌ترین مذاهب اسلامی یعنی تشیع، جنبه‌های تبارشناختی و خویشاوندی امامان با پیامبر از مهم‌ترین پایه‌های امامت را تشکیل می‌دهد. در باورهای شیعی، پس از درگذشت پیامبر، عموزاده و دامادش علی بن ابی طالب که یکی از نخستین گروندگان به پیامبر بود، شایسته‌ترین فرد برای جانشینی اوست. در فرایند تکوین امام‌شناسی شیعیان، این باور بر سه پایه اصلی استوار گردید: سابقه درخشان و نقش بی‌بدیل علی(ع) در روزگار آغازین اسلام، خویشاوندی نزدیک او با پیامبر (عموزاده و همسر تنها دختر پیامبر که هنگام وفات رسول خدا در قید حیات بود) و نص آشکار (بنا بر عقیده امامیه و اسماعیلیه) یا تلویحی (بنا بر عقیده بیشتر زیدیه) پیامبر درباره جانشینی و وصایت علی(ع). پس از علی(ع) نیز دو پسر او از فاطمه(س) یعنی حسن(ع) و حسین(ع) به ترتیب امامان برحق بوده‌اند. با این حال برای تبیین چگونگی انتقال امامت به علی(ع) و پس از او به حسنین و سپس به فرزندان ایشان دشواره<sup>۴</sup>ها و شیوه‌های گوناگونی پدید آمد. هر یک از این سه مرحله اصلی در انتقال امامت موضوع احتجاج‌های درونی و بیرونی شیعیان و غیرشیعیان به‌ویژه با معتزله قرار گرفت. در این مقاله به بررسی جنبه‌های مهم تبارشناختی دشواره امامت در بافت فرهنگی و اجتماعی عربی و پاره‌ای از مباحثی که پیرامون آن پدید آمد خواهیم پرداخت.

### 3. Patrilineal

۴. معادل پروبلک‌ماتیک (Problematic)



### امامت و جنبه‌های تبارشناختی

در محیط قبیله‌ای پیش از اسلام، سروری اجتماعی و سیاسی از جمله سیادت بر قبیله از دو دسته معیارها، یکی معیارهای عام سیادت (از جمله کهن‌سال‌بودن و برخورداری از شایستگی‌های اخلاقی و اجتماعی ممتاز مانند توانایی رهبری و صفاتی چون بخشندگی و مهمان‌نوازی) و دیگری قواعد متعلق به ارث و وصیت پیروی می‌کرد. نمی‌توان دانست کدام یک از این دو معیار بر دیگری برتری داشته‌است؛ ولی مطلوب‌ترین حالت آن بود که هر دو ویژگی در فردی جمع شده باشد. در این میان سازوکار مبتنی بر قواعد ارث تا اندازه‌ای بر مفهوم «وصایت» تکیه داشت. وصی فرد متوفی به دو شیوه تعیین می‌شد: در حالت نخست فرد پیش از مرگ، کسی از نزدیکان خود را به‌عنوان وصی خویش بر می‌گزید؛ در حالت دوم و در صورتی که وصی از پیش معین نشده بود، بنا بر قواعد خویشاوندی، نزدیک‌ترین مرد از عَصَبَه فرد وصی او شناخته می‌شد. وصی به‌طور نظری در مرده‌ریگ مادی و معنوی و حتی افراد زیر تکفل فرد درگذشته دارای اختیار کامل بود و به سخن دیگر حق سرپرستی و تصمیم‌گیری درباره همه آن‌چه را فرد متوفی از خود بر جای نهاده بود، داشت؛<sup>۵</sup> اگرچه در شرایط واقعی، برخی عوامل محدودکننده دامنه آن را محدود می‌کردند.

در تحولات آغازین اسلام مشکل جانشینی از آن‌جا آغاز گردید که حضرت محمد(ص) فرزند پسر نداشت تا دشواره جانشینی در حیات او راه حلی بیابد. از همین رو پس از درگذشت پیامبر، دشواری‌هایی در جانشینی‌اش پدید آمد که با گذشت زمان ابعاد و پیامدهای گوناگونی پیدا کرد. اگرچه جانشینی پیامبر به خویشاوندان او واگذار نشد، اما در دوره‌های پسین، خاندان پیامبر یعنی بنی‌هاشم به‌ویژه علویان خود را سزاوار امامت مسلمانان - که اینک هر دو معنای سیاسی و معنوی را شامل می‌شد - می‌دانستند. از جنبه نظری در میان خویشاوندان نزدیک پیامبر بیش از یک نفر و به‌طور مشخص عباس بن

عبدالمطلب، حضرت فاطمه (س) و علی بن ابی طالب (ع) به طور بالقوه نامزد تصاحب میراث پیامبر شمرده می شدند. نخستین پرسش این است که توضیح جانشینی علی (ع) پس از پیامبر توسط شیعیان از جنبه های تبارشناختی با چه دشواری هایی روبه رو بود و چگونه تبیین می گردید؟ دامنه این پرسش به فرزندان علی (ع) از فاطمه (س) هم کشیده می شود و این که آیا ایشان نیز با معیارهای تبارشناختی سهمی در میراث پیامبر داشتند یا نه؟ سرانجام این که آموزه های شیعی چگونه به توضیح جنبه های تبارشناختی مشروعیت امامان خود از طریق دو نواده پیامبر از نسل فاطمه (س) می پرداختند؟

این پرسش ها کمابیش از دهه های پایانی سده نخست هجری در محافل شیعی به ویژه در عراق پدید آمدند. اما مخصوصا از چند دهه بعد، یعنی هنگامی که نظریه های امامت نزد شیعیان صورت بندی می شد، این پرسش ها اهمیت بیشتری پیدا کرد و دست مایه ای برای اختلاف نظر میان امامیه، زیدیه و همچنین هواداران عباسیان که اینک بر تخت خلافت نشسته بودند، گردید. از زمان خلافت منصور (۱۳۶ - ۱۵۹) یکی از ادعاهای عباسیان این بود که نیای آن ها عباس بن عبدالمطلب وارث و وصی راستین پیامبر بوده است.<sup>۶</sup> نمونه هایی از مجادله عباسیان و علویان بر سر وصی بودن عباس بن عبدالمطلب بر جای مانده است. اما تا آن جا که به کشاکش میان زیدیه و امامیه مربوط است، دشواره اصلی نه اولویت علی (ع) بر عباس، بلکه مبنای امامت علی (ع) و تداوم یافتن آن در فرزندان او از فاطمه (س) بود. از سده سوم به بعد بخش بزرگی از این نزاع پیرامون حدیث معروف ثقلین در گرفت که هر دو گروه اعتبار آن را پذیرفته بودند. دشواره اصلی در این جا معنای دو مفهوم اهل بیت و عترت بود که زیدیه و امامیه تلاش می کردند آن ها به ویژه اصطلاح عترت را چنان تعریف کنند که با نظریه امامت خودشان هماهنگ باشد.

۶. ازدی، ۲۳۰؛ نیز نک. احمدی منش، ۸۹-۹۳. در آغاز کار عباسیان، گروه راوندیه و فردی به نام ابوهریره راوندی همین عقیده را داشتند (نوبختی، ۹۰؛ اشعری قمی، ۶۵؛ ناشیء الاکبر (جعفر بن حرب)، ۳۵-۳۶؛ اشعری، ۹۶/۱).

### مصطلحات حاوی مفهوم خویشاوندی

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، برای درک بهتر ماهیت دشواره‌ها و سرشت جدال‌هایی که در این زمینه شکل گرفت، باید ماهیت روابط خویشاوندی در جامعه عرب پیشااسلامی را که کمابیش در دوران اسلامی هم امتداد یافت واکاوی کنیم. این روابط در قالب اصطلاح‌های حاوی مفهوم خویشاوندی بازتاب یافته‌است؛ از این‌رو شناخت این اصطلاح‌ها و معنای آن‌ها در بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه عرب ضروری است.

**اهل و اهل بیت:** تازیان پیش از اسلام واژه «بیت» را که برگرفته از ریشه مشترک سامی بوده افزون بر خانه‌های شخصی، برای پرستشگاه‌های خدایان که به‌نوعی اقامت‌گاه آنان انگاشته می‌شد به‌کار می‌بردند.<sup>۷</sup> پیش از اسلام در مکه ساختمان کعبه بیت الله و به-اختصار بیت خوانده می‌شد و مکیان به‌ویژه قریش «اهل البیت» نامیده می‌شدند.<sup>۸</sup> این عنوان بر دیگر کسانی که کعبه را عبادت می‌کردند نیز اطلاق می‌شده‌است. رودی پارت<sup>۹</sup> و موشه شارون<sup>۱۰</sup> گرایش بدان دارند که کاربرد اهل البیت در آیه معروف به تطهیر<sup>۱۱</sup> را نیز در همین چارچوب تفسیر کنند.<sup>۱۲</sup> باین‌حال دو کاربرد دیگر این اصطلاح در قرآن با چنین خوانشی هماهنگ نیست. در آیه ۷۳ سوره هود، مراد از «اهل البیت» خاندان ابراهیم (ع) است. در آیه ۱۲ سوره قصص، از زبان خواهر موسی (ع) به فرعون و همسرش گفته شده که آیا می‌خواهید شما را به «اهل بیت»ی رهنمون شوم تا نوزاد از آب گرفته‌شده یعنی موسی (ع) را شیر دهند؟ در این‌جا مراد از اهل بیت، خانواده به معنای معمول آن است.

۷. جواد علی، ۶/ ۳۹۸-۴۰۱؛ ۱/ ۱۱۳۹، E.I.2.: 1/ 1139. Lecerf, "BAYT",

۸. همان‌ها. نیز نک. ابیات شاعر عصر جاهلی شحنة بن خلف جرهمی در: مسعودی، ۲/ ۴۴.

9. Rudi Paret

10. Moshe Sharon

۱۱. «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳).

12. Sharon, "People of the House", E.Q: 4/ 48-53.

واژه اهل هم به معنای خانواده فرد و نزدیک‌ترین خویشاوندان اوست و هم ساکنان یک شهر یا سرزمین را در بر می‌گیرد. به‌طور خاص اهل الرجل به معنای همسر یا همسران مرد است.<sup>۱۳</sup>

مادلونگ اهل بیت پیامبر را در وهله نخست خویشاوندان نسبی او یعنی بنی‌هاشم و در وهله دوم همسران پیامبر دانسته‌است.<sup>۱۴</sup> به نظر نگارنده این تعریف مادلونگ از تأثیر معنای پسینی این اصطلاح برکنار نمانده‌است و از همین رو با معنای عمومی اصطلاح اهل بیت نزد عربان هم‌روزگار پیامبر هم‌خوانی ندارد. نکته مهم و کلیدی این است که معنای نخستین اهل بیت به‌عنوان اصطلاحی خویشاوندی بیش از هر چیز بر پایه مفهوم سرپرستی حقوقی و حتی اقتصادی بنا شده بود و به کسانی گفته می‌شد که زیر سرپرستی یک فرد مذکر قرار داشتند. این مضمون در حدیثی منسوب به پیامبر به چشم می‌خورد: «كُلُّكُمْ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فالأمرُ الذي على الناسِ فهو راعٍ عليهم و هو مسؤولٌ عنهم، و الرَّجُلُ رَاعٍ على أهل بيته و هو مسؤولٌ عنهم...».<sup>۱۵</sup> به همین ترتیب، بردگان و آزادشدگان نیز در شمار اهل بیت او بودند و از همین رو نقل شده که برخی از موالی پیامبر مانند مهران<sup>۱۶</sup> و ثوبان<sup>۱۷</sup> در شمار اهل بیت او قلم‌داد می‌شدند.<sup>۱۸</sup> پیامبر در نامه‌ای به ابوصمیره آزادشده خود که خاندان

۱۳. خلیل بن احمد، ۹۶/۱؛ ابن فارس، ۱۵۱/۱.

۱۴. مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ۴۳-۴۴.

۱۵. بخاری، ۶۱۸/ش ۲۵۵۴.

۱۶. أم كلثوم دختر علی بن ابی طالب (ع) سخن زیر را از مهران وابسته پیامبر (ص) نقل کرده‌است: «حدثنا إسحاق بن ابراهيم الدبري عن عبدالرزاق عن الثوري عن عطاء بن سائب حدثني أم كلثوم بنت علي وأتيتها بصدقة كان أمر بها فقالت: إحدّر شبابنا فان ميمونا أو مهرانا مولی النبي صلى الله عليه اخبرني انه مر على النبي صلى الله عليه فقالت: يا ميمون أو مهران إنّا اهل البيت نهينا عن الصدقة و أن موالينا من أنفسنا فلا تأكل الصدقة» (طبرانی، ۳۵۴/۲۰؛ نیز نک. عبدالرزاق، ۵۱/۴-۵۲، ش ۶۹۴۲؛ ابن حجر، ۱۸۳/۶، ش ۸۲۸۰). در صورت‌های دیگری از این حدیث به‌جای اهل البيت، آل محمد آمده‌است (نک. ابن حنبل، ۴۷۸/۲۴، ش ۱۵۷۰۸).

۱۷. ثوبان خود را از اهل البيت می‌دانست (ابن حجر، ۵۲۸/۱، ش ۹۶۹).

۱۸. سلمان فارسی که آزادشده پیامبر بود نیز توسط ایشان از اهل بيت شمرده شد. مشهور است، پیامبر در ماجرای

او از بزرگان عرب بودند، به وی اختیار داد تا یا به وطنش بازگردد یا نزد رسول خدا بماند و در شمار اهل بیتش جای گیرد.<sup>۱۹</sup> اهل بیت هم‌چنین به‌طور ویژه و در معنایی احترام‌آمیز برای خانواده شیوخ و سران قبایل و هم‌چنین خلیفگان، امیران و شاهان عرب و غیرعرب به‌کار می‌رفته‌است.<sup>۲۰</sup> با این حساب و با درنظر داشتن پیوند اصطلاح اهل بیت با مفهوم سرپرستی، اهل بیت یک مرد عرب در معنای اولیه، همسران او و فرزندان او را که ازدواج نکرده بودند و زیر سرپرستی او بودند دربر می‌گرفت. با توجه به نظام چندهمسری و متنوع و پرشمار بودن فرزندان در این نظام، می‌توان حدس زد که در شرایط کلی، فرزندان همسر و حتی فرزندان ازدواج‌کرده و نوادگان درون تعریف اهل بیت قرار نمی‌گرفتند. به همین ترتیب می‌توان حدس زد که این امتیاز شامل همه آزادشدگان که ممکن بود پرشمار هم باشند، نمی‌شد. در همین حال در شرایط اختصاصی و در معنای ثانوی ممکن بود برخی از

---

کندن خندق پیرامون مدینه پیش از نبرد احزاب و در میان هم‌چشمی مهاجران و انصار درباره انتساب سلمان به خود، فرمودند سلمان منا اهل البیت (ابن‌هشام، ۱۷۵/۳؛ ابن‌سعد، ۷۷-۷۶/۴؛ طبری، ۵۶۷/۲-۵۶۸). منابع تاریخی علت جدال مهاجران و انصار بر سر سلمان را فضایل او می‌دانند، اما گویا مشارکت هر دو گروه در بازخریدشدن سلمان از بندگی ارباب یهودی او هم نقشی در این ماجرا داشته‌است. به هر ترتیب فضایل و شخصیت برجسته سلمان ناسازگار با این نیست که او هم‌چنین به‌سبب نقش اساسی پیامبر در آزادی‌اش از اهل بیت ایشان شمرده شده باشد. این امر در برخی گزارش‌های منابع بازتاب یافته‌است. از جمله ابوبکر بغدادی پس از شرح چگونگی آزادی سلمان گوید: «... و قد بریء محمد بن عبدالله رسول الله لثمن سلمان الفارسی و ولاؤه لمحمد بن عبدالله رسول الله و اهل بیته فلیس لأحد علی سلمان سبیل» (بغدادی، تاریخ بغداد، ۵۱۷/۱-۵۱۸).

۱۹. متن این نامه که ابن‌سعد آورده چنین است: «بسم الله الرحمن الرحیم، کتاب من محمد رسول الله لأبی ضَمیرَةَ و اهل بیته إنهم كانوا اهل بیت من العرب و كانوا ممّا أفاء الله علی رسوله فأعتقهم رسول الله، ثم خیرَ أبا ضَمیرَةَ إن أحبَّ أن یلحق بقومه قد أذنَ له رسول الله و إن أحبَّ أن یمکث مع رسول الله فیکونون من اهل بیته. فاختار الله و رسوله و دخل فی الإسلام، فلا یرض لهم أحد إلا بخیرٍ و من لقیهم من المسلمین فلیستوص بهم خیراً، و کتب أبی بن کعبٍ.» (ابن‌سعد، ۱۰۳/۵؛ درباره وی هم‌چنین نک. بلاذری، ۱۲۷/۲).

۲۰. نک. نامه نقل شده در پانوشت پیشین. هم‌چنین طبری خاندان شاهان و اشراف ساسانی را «اهل البیوتات» نامیده‌است (طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۷۱/۲-۷۲).

خویشاوندان نزدیک به این تعریف افزوده شوند.

معنای اهل البیت در آیه ۳۳ سوره احزاب یکی از مباحث مورد اختلاف مفسران و علما بوده است. برخی آن را بر همسران پیامبر<sup>۲۱</sup> و برخی به ویژه مفسران شیعه با استناد به حدیث نقل شده از اُم سلمه، بر پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم السلام) تطبیق داده اند.<sup>۲۲</sup> باید یادآوری کرد که در نظام حقوقی عربان مفهوم اهل بیت در زمینه وصیت و تقسیم ارث از امتیاز ویژه ای برخوردار نبوده و چنان که خواهیم گفت در این موارد آنچه اهمیت داشت، مفهوم عَصَبَه بود. اهل بیت بیشتر مفهومی متناسب با نسب، منزلت و جایگاه اجتماعی فرد به شمار می آمد. بهره مندی از ارث و مفهوم وصیت چنان که خواهیم گفت پیش از هر چیز با مفهوم عصبه پیوند داشت.

آل: بر پایه لغت نامه های کهن عربی، آل صورت مصغّر اهل یا اهل است.<sup>۲۳</sup> این واژه بارها در قرآن در معنای پیروان<sup>۲۴</sup> و هم چنین به معنای خاندان مانند آل ابراهیم، آل هارون و آل موسی به کار رفته است. اما آل به عنوان اصطلاح خویشاوندی به معنای گروهی است که تا سه یا چهار نسل دارای نیای مشترک باشند. این مفهوم در برخی منابع لغت شناسی هم بازتاب یافته و بدین ترتیب می توان چنین نتیجه گرفت که آل یک فرد در بر گیرنده اعقاب مذکر یا مؤنث او تا چند نسل و به طور معمول سه یا چهار نسل اند. بنابراین می توان آن را معادل «دودمان» یا «طایفه»<sup>۲۵</sup> دانست؛ یعنی گروهی در درون یک کلان<sup>۲۶</sup> یا قبیله و متشکل

۲۱. مقاتل بن سلیمان، ۴۸۸/۳-۴۹۰؛ زمخشری، ۶۷/۵؛ محلی و سیوطی، ۴۲۲.

۲۲. طبرسی، ۵۵۹/۸-۵۶۰. طبری هر دو قول را بدون برتری دادن یکی بر دیگری نقل کرده است (نک. طبری، جامع البیان، ۱۷۸/۶). سیوطی و واحدی نیز اخبار مربوط به هر دو قول را نقل کرده اند (نک. واحدی، ۳۶۸-۳۷۰؛ سیوطی، ۶۰۳/۶-۶۰۷).

۲۳. أبوهلال عسکری، ۲۸۱؛ راغب، ۹۸.

۲۴. مانند آل فرعون در أنفال(۸): ۵۴؛ أعراف(۷): ۱۳۰، ۱۴۱.

25. lineage, lignage

26. clan

از افرادی که بر اساس قاعده خویشاوندی تک خطی دارای نیای مشترکی اند.<sup>۲۷</sup> با توجه به آن چه گفته شد، برای نمونه بنی هاشم یا آل هاشم یک آل در درون قبیله قریش به شمار می- آیند که هاشم بن عبدمناف نیای مشترک آن ها بود. دو عبارت آل احمد و آل النبی در چکامه شاعر معروف کمیت بن زید اسدی (۶۰-۱۲۶هـ) به چشم می خورد و در آن جا بنی هاشم آل پیامبر قلمداد شده اند.<sup>۲۸</sup> از این رو می توان پیشینه کاربرد آن در ادبیات شیعی را تا اواخر سده نخست هجری ره گیری نمود.

**عَصَبَة:** در نظام پدرتباری، افراد به گروه خویشاوندی پدر خود تعلق دارند و خویشاوندی در درجه نخست از طریق مردان انتقال پیدا می کند. مفهوم عصبه نزد عربان نمایانگر همین ساخت اجتماعی پدرتبار است. عَصَبَة دربرگیرنده خویشاوندان مذکری است که از طریق نسبتی مردانه با یک فرد پیوند داشتند و شامل پدر، نیای پدری (پدر پدر)، برادرها و پسران آن ها، عمو و پسران عمو می شدند که می توانست هم چنان در سلسله مراتب طولی از طریق اعقاب مذکر ادامه پیدا کند.<sup>۲۹</sup> شمار عصبه را بین ده تا چهل نفر نوشته اند.<sup>۳۰</sup> واژه عصبه در قرآن نیامده، اما عَصَبَة که به مردان یا گروهی از مردان نیرومند اشاره دارد، در چند آیه آمده است.<sup>۳۱</sup> به هر روی، مفهوم عَصَبَة با مفهوم هم ریشه آن یعنی «عَصَبِیت» که بنیان ساختار قبیله ای و نظام حقوقی و خویشاوندی بر آن استوار بود، پیوندی تنگاتنگ دارد و مهم ترین عنصر تبارشناختی نزد تازیان به شمار می آمد. عَصَبَة بیش از هر چیز از آن رو اهمیت دارد که مبنای حقوقی تقسیم ارث، مفهوم وصی و وصیت و حتی انتقال سروری بود. هرگاه کسی می مُرد، سرپرستی میراث او به نزدیک ترین فرد از عَصَبَة او واگذار می شد و

۲۷. پانوف و پرن، ۱۸۲-۱۸۳.

۲۸. کمیت بن زید و ابن ابی الحدید، ۲۸؛ نیز نک. مادلونگ، هاشمیات کمیت و تشیع هاشمی.

۲۹. ابن منظور، ۶۰۵/۱؛ خلیل بن احمد، ۱۶۷/۱؛ ابن فارس، ۳۳۹/۴؛ خوارزمی، ۲۵.

۳۰. همانجاها.

۳۱. این آیه ها عبارت اند از: یوسف، ۸، ۱۴؛ نور، ۱۱؛ قصص، ۷۶؛ نک. راغب، ۵۶۸.

هرگاه پیش از مرگ اقدام به تعیین وصی نکرده بود، نزدیک‌ترین خویشاوند از میان عَصَبَه وصی او می‌شد. چنین فردی نه تنها دارایی فرد متوفی را تصاحب می‌کرد، بلکه حق سرپرستی بر سرنوشت همسران و فرزندان نابالغ او را هم به دست می‌آورد.<sup>۳۲</sup> این برتری در مواردی موقعیت‌های قبیله‌ای و سیاسی را هم شامل می‌شد. با وجود افرادی از عَصَبَه، دیگر خویشاوندان یک فرد مانند دختران و دخترزادگان و هم‌چنین خویشاوندان مادری او از ارث محروم بودند.<sup>۳۳</sup>

**عترت:** واژه عترت در قرآن به کار نرفته است. معنای اصطلاحی عترت بیش از واژه‌های دیگر ابهام دارد که بخش بزرگی از این ابهام به احتمال بسیار ناشی از تطور معنای آن در پی کشاکش‌های مذهبی و حتی سیاسی دوره اسلامی است. ابهام در معنای عترت را در تعریف‌های گوناگونی که لغت‌شناسان از آن به دست داده‌اند و زبیدی بسیاری از آن‌ها را گرد آورده، می‌توان یافت. در این متون، عترت مرد چنین معرفی شده است: «تَسَلُّ الرَّجُلُ وَ أَقْرَبَاؤُهُ مِنْ وَلَدٍ وَ غَيْرِهِ»<sup>۳۴</sup> و «رَهْطُهُ وَ عَشِيرَتُهُ الْأَدْنَوْنَ، أَي الْأَقْرَبُونَ مِمَّنْ مَضَى وَ غَبَرَ»<sup>۳۵</sup> و «وَلَدُ الرَّجُلِ خَاصَّةً»<sup>۳۶</sup> و «أُسْرَتُهُ، وَ فَصِيلَتُهُ، رَهْطُهُ الْأَدْنَوْنَ»<sup>۳۷</sup> و «أَخْصُ أَقَارِبِهِ»<sup>۳۸</sup> و «وَلَدُهُ وَ ذُرِّيَّتُهُ وَ عَقَبُهُ مِنْ صُلْبِهِ»<sup>۳۹</sup> و «الْأَقْرَبُونَ وَ الْبَعْدُونَ مِنْهُمْ»<sup>۴۰</sup> و «أَقْرَبَاؤُهُ مِنْ وَلَدٍ عَمَّهُ دُنْيَا»<sup>۴۱</sup> و

۳۲. جواد علی، ۵۶۲/۵-۵۶۳.

۳۳. ابن حبیب، ۳۲۴، ۳۳۰؛ جواد علی، ۵۶۲/۵.

۳۴. «نسل یک مرد و هم‌چنین بستگان وی از جمله فرزندان او و دیگر نزدیکان».

۳۵. «خاندان فرد و نزدیک‌ترین عشیره او، یا نزدیک‌ترین کسان از آن‌هایی که درگذشته و از دنیا بیرون رفته‌اند».

۳۶. «فرزند/فرزندان فرد به‌طور خاص».

۳۷. «خانواده، تیره و نزدیک‌ترین خاندان مرد».

۳۸. «خاص‌ترین نزدیکان».

۳۹. «فرزندان و ذریه و اعقاب مرد از پشت وی».

۴۰. «دورترین تا نزدیک‌ترین آنان (یعنی همه خویشاوندان دور و نزدیک)».

۴۱. «بستگان مرد از میان عموزادگان نزدیک مرد».



«عترۃ الرّجل أقرباؤه من ولده و ولد ولده و بنی عمّه دنیا».<sup>۴۲</sup>

در این تعریف‌ها دو روی‌کرد را می‌توان تشخیص داد. بنا بر تعریف نخست و کلان‌تر، عترت گروه بزرگ‌تری از خویشاوندان حتی طایفه و قبیله فرد را نیز در بر می‌گیرد. برای تأیید این برداشت، این سخن نسبت داده شده به ابوبکر بن ابی قحافه که در سقیفه گفته بود گواه آورده شده است: «نَحْنُ عِتْرَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي خَرَجَ مِنْهَا، وَبَيَّضَتْهُ الَّتِي تَفَقَّأَتْ عَنْهُ، وَإِنَّمَا جِيبَتِ الْعَرَبُ عَنَّا كَمَا جِيبَتِ الرَّحَى عَنْ قُطْبِهَا».<sup>۴۳</sup> هم‌چنین به نظر می‌رسد تلاش‌هایی برای گنجاندن عباس بن عبدالمطلب نیای خلفای عباسی در شمار عترت پیامبر نیز وجود داشته که این کوشش‌ها هم در تعریف این واژه تأثیر نهاده است. بنا بر برخی اخبار و احادیث خاندان علی (ع)، جعفر و عقیل، فرزندان ابوطالب، و هم‌چنین عباس بن عبدالمطلب نیز در شمار عترت پیامبر معرفی شده‌اند.<sup>۴۴</sup> این اخبار گرچه از تأثیر گروه‌های ذی‌نفع در امان نمانده، نمایانگر برداشت کهن‌تری از مفهوم «خاندان پیامبر» است.

در برداشت دوم، عترت فقط خویشاوندان نزدیک مانند فرزندان و نوادگان فرد از مرد و زن را شامل می‌شود. با این حال معنای عترت و «ذریه» یکسان نیست. عترت بر خلاف ذریه تنها اعقاب خونی مرد را شامل نمی‌شود، بلکه دیگر خویشاوندان نزدیک، مانند همسر

۴۲. «عترت یک مرد عبارت‌اند از بستگان او شامل فرزندان و فرزندزادگان و عموزادگان نزدیک او». برای این

تعریف‌ها نک. خلیل بن احمد، ۹۲/۳؛ ابن فارس، ۲۱۷/۴؛ أبوهلال عسکری، ۲۸۲؛ زبیدی، ۱۸۶/۷-۱۸۷.

۴۳. زبیدی، ۱۸۶/۷؛ نیز برای نقل‌های ناقص این روایات نک. أبوهلال عسکری، ۲۸۲؛ بیهقی، ۲۷۴/۶؛ ابن الأثیر،

۵۹۱. در بررسی نویسنده مقاله این سخن در منابع تاریخی کهن از جمله سیره ابن هشام، تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، أنساب الأشراف بلاذری و نیز منابع حدیثی چون مسند ابن حنبل یافت نشد و از این رو به‌نظر می‌رسد از روایاتی باشد که برای مقابله با شیعیان بر ساخته‌اند.

۴۴. ۴۳/۱. در صورت کهن‌تر این خبر، این‌ها در شمار آل یا اهل بیت پیامبر (ص) قلم‌داد شده‌اند (نک.

عبدالرزاق، ۵۲/۴؛ ش ۶۹۴۳؛ مسلم بن حجاج، ۱۱۳۰-۱۱۳۱، ش ۲۴۰۸؛ همو، ۱۱۳۰، ش ۲۴۰۸). در منابع امامی

برای نمونه در خبری که از عبدالله بن عباس نقل شده و جابر بن یزید از روایتگران آن است، حمزة بن عبدالمطلب و

جعفر بن ابی طالب در شمار اهل بیت یاد شده‌اند (نک. مفید، ۳۷/۱).

دختر یا همسرِ پسر را هم در بر می‌گرفته‌است.

روی هم‌رفته به نظر می‌رسد اصطلاح عترت در میان اصطلاح‌های خویشاوندی قدیمی عربان کمتر رواج داشته‌است. آنچه موجب اهمیت یافتن آن شد، حدیث ثقلین بود که مطابق آن پیامبر «کتاب الله» و خاندان خود («عترتی اهل بیتی») را بسان دو میراث گران-سنگ در میان مسلمانان بر جای گذاشته‌است. این حدیث را مصادر غیر شیعه نیز نقل کرده‌اند، با این تفاوت که در آن‌ها خاندان پیامبر تنها با عبارت «اهل بیتی» و بدون اشاره به عبارت «عترتی» معرفی شده‌است.<sup>۴۵</sup> در پی آن این پرسش پدید آمد که این حدیث کدام یک از خویشاوندان پیامبر را دربر می‌گیرد. گاه عترت پیامبر همان ذی القربی دانسته شده که بنا بر آیه ۴۱ سوره انفال<sup>۴۶</sup> از خمس غنایم سهم دارند.<sup>۴۷</sup>

از نظر اهل سنت، از جمله معتزله، اگرچه خویشاوندی با پیامبر در امامت و جانشینی او جایگاه مهمی نداشت، اما در برابر استدلال‌های شیعیان گرایش بدان داشتند که آل یا عترت پیامبر را برابر با همه قریش یا دست‌کم بنی‌هاشم بدانند. چنین ایستاری برای عباسیان هم کمابیش پذیرفتنی بود. در آن سو، زیدیه و امامیه هر یک به شیوه خود دامنه معنایی واژه عترت را محدود کرده و مترادف با علی(ع)، فاطمه(س) و فرزندان آن‌ها یا گروهی از ایشان می‌دانستند.<sup>۴۸</sup>

**ذریه:** روشن‌ترین و کم‌ابهام‌ترین اصطلاح خویشاوندی ذریه است. ذریه یک فرد مردان و زنانی‌اند که به‌طور مستقیم از نسل یک تن (مرد یا زن) باشند، یعنی فرزندان و فرزندزادگان و نسل‌های پس از ایشان.<sup>۴۹</sup> بدین ترتیب اصطلاح ذریه با مذکر یا مؤنث بودن

۴۵. برای نمونه: مسلم بن حجاج، ۱۱۳۰/ش ۲۴۰۸.

۴۶. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

۴۷. زبیدی، ۱۷۶/۷.

۴۸. ابن بابویه، کمال‌الدین، ۱۸۶/۱-۲۳۳؛ منصور بالله، ۳۸/۲.

۴۹. ابن‌الأثیر، ۳۲۵؛ أبو‌هلال عسکری، ۲۸۲-۲۸۳.

هر یک از افراد هر دو طرف این اصطلاح هیچ بایستگی ندارد. در فرهنگ پیشاسلامی، مفهوم ذریه به طور عام از جنبه ارث اهمیت چندانی نداشت و از این رو به خودی خود در انتقال رهبری و سیادت نقش مهمی بازی نمی کرد؛ چرا که دختران و دخترزادگان گرچه جزو ذریه به شمار می آمدند، اما ارث به آنان تعلق نمی گرفت. هم چنین پدر، برادر و عمو که در ارث سهم داشتند، بیرون از قلمرو آن قرار داشتند. باین حال در پیامبرشناسی قرآن از آن جا که الگوی چیره در انتقال نبوت میان پیامبران، از زنجیره پدرفرزندی پیروی می کند، این اصطلاح اهمیتی کلیدی دارد. اهمیت دیگر ذریه در قرآن از آن جا سرچشمه می گیرد که انتساب عیسی (ع) به زنجیره پیامبران و خاندان ابراهیم (ع) تنها از طریق مادر و به سخن دیگر بنا بر مفهوم ذریه امکان پذیر است. در قرآن، جز کاربردهای عمومی واژه ذریه، از ذریه ی آدم (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، یعقوب (ع) و زکریا (ع) و هم چنین ذریه پیامبران یاد شده است؛ هم چنین گفته شده که نبوت در ذریه آدم (ع)، نوح (ع) و ابراهیم (ع) نهاده شده است.<sup>۵۰</sup>

**أولوا الأرحام یا ذوو الأرحام:** چنان که از ظاهر این اصطلاح می توان دریافت، ذوو الأرحام شامل مردان و زنانی است که تنها از طریق زنان با یکدیگر خویشاوندی دارند؛ مانند خواهرِ مادر (خاله)، برادرِ مادر (دایی)، خاله زادگان، دایی زادگان، عمه زادگان و مانند آنان. در جامعه عرب پیشاسلامی این ها از یکدیگر ارث نمی بردند و به طور کلی خویشاوندی از طریق زنان موجب حقی در ارث نمی شد. باین حال با توجه به سهمی که قرآن برای زنان و خویشاوندی از طریق زنان در نظر گرفته، صحابه دیدگاه های گوناگونی درباره سهم بردن ذوو الارحام داشتند.<sup>۵۱</sup>

با توجه به تعریف هایی که از اصطلاح های خویشاوندی به دست دادیم، عضویت هر یک از خویشاوندان نزدیک فرد در قلمرو شمول هر یک از آن مصطلحات را می توان به

۵۰. عنکبوت، ۲۷؛ حدید، ۲۶؛ مریم، ۵۸.

۵۱. نک. عبدالرزاق، کتاب الولاء، ۲۰/۹-۲۳.

صورت جدول زیر نشان داد؛ با این حال باید یادآوری کرد که در شرایط عینی و مناسبات واقعی همواره ممکن بود که موقعیت فرد در نظام خویشاوندی دچار تغییر شود. هم‌چنین معنای اصطلاح عترت با توجه به این که به دلایل پیش گفته دچار تغییرهای فراوانی شده و از اینرو تعیین دقیق معنای نخستین آن در آغاز اسلام و پیش از آن به سادگی امکان پذیر نیست، از جدول زیر حذف شده است.

جدول ۱. عضویت خویشاوندان در قلمرو معنایی اصطلاح‌های خویشاوندی (بنا بر فرهنگ عرب پیشااسلامی)

ذوالأرحام	ذریه	عَصَبَه	آل	اهل بیت	
				✓	همسر - همسران
	✓	✓	✓	✓	پسر - پسران
	✓		✓	✓	دختر - دختران
	✓	✓	✓		پسرِ پسر
	✓		✓		دخترِ پسر
✓	✓		✓		دخترزادگان (پسر و دختر)
		✓			پدرِ پدر (نیای پدری) - پدر
		✓	✓		برادر - پسرِ برادر - برادرِ پدر (عمو) - پسرِ عمو
			✓		همسرِ دختر (صهر، داماد)
✓					برادرِ مادر (خال، دایی) - داییِ زادگان - خواهرِ مادر (خاله) - خالهِ زادگان
				✓	آزادشدگان (زن و مرد)

با توجه به جدول فوق، می‌توان نسبت‌های خویشاوندی علی(ع)، فاطمه(س) و دو فرزند پسرشان یعنی حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) را نیز به شرحی که در جدول

زیر می‌آید ترسیم نمود. باید یادآوری کرد که این صورت‌بندی از نسبت‌های خویشاوندی با دیدگاه شیعه منطبق نیستند و گذشته از آن، بر پایه اصطلاح‌های خویشاوندی، آن‌گونه که در عرف هنجارین جامعه عرب پیشااسلامی شناخته می‌شد تعیین شده و از این رو عرف رایج به‌شمار می‌آمده‌است نه قواعد سفت و سخت و تغییرناپذیر. به سخن دیگر همان‌گونه که گفته شد، در موارد خاص و بنابر مناسبات ویژه میان افراد این امکان وجود داشت که نسبت‌ها دچار تغییر شوند؛ همان‌گونه که در واقع درباره خویشاوندان پیامبر چنین شرایطی پیش آمد و مفاهیم خویشاوندی مربوط به نزدیکان پیامبر مورد بازتعریف قرار گرفتند.

جدول ۲. عضویت خویشاوندان پیامبر در دامنه معنایی اصطلاح‌های خویشاوندی (بنابر فرهنگ خویشاوندی پیشااسلامی)

ذریه	عصبه	آل	اهل بیت	
	✓ <sup>۵۲</sup>			علی بن ابی طالب(ع)
✓		✓	✓	حضرت فاطمه(س)
✓		✓		حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع)

### دشواریه تبارشناختی

در سده نخست و اندکی پس از آن، اصل عام و مشترک گروه‌های شیعه به معنای کلان عبارت بود از باور به اولویت و نه به‌ضرورت حق انحصاری خاندان پیامبر برای در دست گرفتن رهبری امت. در سده دوم تأکید بیشتری بر حق انحصاری یا نیمه‌انحصاری شاخه‌ای خاص از خاندان پیامبر یعنی علویان و در واقع گروهی از آنان برای امامت و رهبری مسلمانان صورت گرفت و سرانجام به یکی از آموزه‌های اصلی گروه‌های شیعه تبدیل گردید. اما اصل خاص‌تری که بیشتر شیعیان بدان اعتقاد پیدا کردند این بود که پس از درگذشت

۵۲. به عنوان عموزاده پیامبر(ص).

پیامبر، علی بن ابی طالب (ع) شایسته‌ترین فرد برای جانشینی ایشان بوده و این اعتقاد همان‌طور که گفتیم بر سه پایه اصلی استوار بود.

در بررسی دشواره‌های تبارشناختی، باید دو مرحله اصلی را تفکیک نمود. در نخستین مرحله که از درگذشت پیامبر تا اوایل سده دوم هجری را در بر می‌گیرد و بازه مورد توجه این مقاله است، مسائل تبارشناختی دارای پیامدهای عینی و عملی بود و به سخن دیگر آن مسائل در مناسبات سیاسی واقعی که آن هم زیر تأثیر ذهنیت‌های عمومی مسلمانان قرار داشت، تأثیر می‌نهاد؛ اما در مرحله پسین، یعنی از نخستین دهه‌های سده دوم و به‌ویژه از آغاز عصر عباسی به بعد، این موضوع بیش از هر چیز در اثر رقابت‌های سیاسی و مذهبی به‌ویژه در محافل عالمان و متکلمان اهمیت نظری پیدا کرد و با توجه به تغییرات فرهنگی و اجتماعی و هم‌چنین پدید آمدن انگیزه‌های مذهبی تازه، معنای اصطلاح‌های خویشاوندی دستخوش تغییر شد. به‌ترتیب در طول این بازه از جنبه‌های تبارشناختی، در مورد جانشینی علی (ع) و هم‌چنین امامت دیگر برگزیدگان علوی دشواره‌هایی پدید آمد و با در نظر داشتن تفکیک یاد شده می‌توان آن‌ها را به گونه زیر صورت‌بندی کرد:

۱. علی (ع) داماد و عموزاده پیامبر بود و هنگام درگذشت پیامبر، عمویش عباس بن عبدالمطلب نزدیک‌ترین عصبه پیامبر به‌شمار می‌آمد. چنان‌که گفتیم در فرهنگ پیشااسلامی و پس از آن، شوهر دختر یعنی داماد حقی در میراث فرد متوفی نداشت. اگرچه پیامبر عموزادگان دیگری غیر از علی (ع) هم داشت، ولی از چشم‌انداز عرف اولیه اسلامی هیچ‌کدام از نظر سابقه در اسلام و نیز ویژگی‌های شخصیتی هم‌سنگ با علی (ع) نبودند. باین‌حال به‌دلیل زنده‌بودن عباس بن عبدالمطلب، علی (ع) نزدیک‌ترین فرد از عصبه پیامبر به‌شمار نمی‌آمد و بنابر قواعد جاری وصی و وارث حضرت محمد (ص) قلم‌داد نمی‌شد. البته این برداشت جدا از معرفی علی (ع) توسط پیامبر به عنوان وصی خویش است. با تعریفی که از اصطلاح اهل بیت به دست داده‌ایم، علی (ع) به‌عنوان داماد و عموزاده پیامبر در معنای رایج در شمار اهل بیت آن حضرت هم نبود. باین‌همه، پیامبر در ماجرای مربوط به حدیث

کسا، به روشنی علی(ع) را در شمار اهل بیت خویش معرفی فرمود و بدین ترتیب دست به بازتعریف اهل بیت خویش به گونه‌ای متفاوت با باورهای رایج زد.<sup>۵۳</sup> اما این که این اقدام تا چه اندازه و با چه روندی بر ذهنیت عمومی درباره خویشاوندان نزدیک پیامبر تأثیر نهاد نیازمند بررسی جداگانه است.

۲. چنان که گفتیم، در فرهنگ جاهلی دختران از ارث محروم بودند و به همین ترتیب میراث یک فرد به دختر و دخترزادگان تعلق نمی‌یافت؛ اگرچه قرآن این رویه را تعدیل نمود و برای زنان نیز در ارث حقی قرار داد،<sup>۵۴</sup> اما در این جا هم هنجارها و نگرش‌های قدیم تا مدت‌ها هم‌چنان نیرومند بودند. بر پایه این هنجارها فاطمه(س) دختر پیامبر بهره‌ای از میراث او نداشت و حتی دو پسرش حسنین نیز از آن بی‌بهره انگاشته می‌شدند. بدین ترتیب بنا بر عرف هنجارین عربی، امامت به‌عنوان مرده‌ریگ سیاسی یا دینی پیامبر از طریق فاطمه(س) به دو فرزند او که دخترزادگان پیامبر بودند انتقال نمی‌یافت. با توجه به آن چه در بند پیشین گفتیم، حسنین به طریق اولی از طریق پدر خود علی بن ابی طالب(ع) نیز به امامت دست نمی‌یافتند. بدین ترتیب امامت حسن(ع) و حسین(ع) از چشم‌انداز نظام خویشاوندی و تبارشناختی قبیله‌ای موضوعی بغرنج و چالش‌برانگیز قلمداد می‌شد.<sup>۵۵</sup>

۳. امامت حسن(ع) و حسین(ع) از نظر تبارشناختی بنیادهایی دوگانه داشت. این دو امام از یک سو فرزندان فاطمه(س) و در نتیجه دخترزادگان پیامبر و ذریه او بودند و از سوی دیگر فرزندان علی بن ابی طالب(ع) بودند که عقیده به امامت او یکی از مهم‌ترین باورهای تمایزبخش گروه‌های شیعه بوده است. از این رو این پرسش قابل طرح است که نزد شیعیان مشروعیت تبارشناختی امامت این دو امام بیشتر بر خویشاوندی آن‌ها با پیامبر استوار بود یا بر نسبتشان با علی بن ابی طالب(ع) با توجه به محبوبیت فراوان محمد بن حنفیه نزد

۵۳. سیوطی، ۶۰۳/۶.

۵۴. نساء، ۷؛ نیز نک. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۴۰۰/۲؛ واحدی، ۱۴۸.

۵۵. برای نمونه: پاسخ منصور عباسی به نامه محمد بن عبدالله (طبری)، تاریخ الرسل و الملوک، ۵۶۸/۷.

بسیاری از هواداران علی(ع) در سده نخست و در دهه‌های آغازین سده دوم هجری<sup>۵۶</sup> می‌توان دریافت که تبار علی(ع) حتی مستقل از خویشاوندی نزدیک او با پیامبر دارای اهمیت چشمگیری بوده است. می‌توان حدس زد که از سده دوم به این سو گرایش غالب نزد شیعیان غیرکیسانی، یعنی زیدیه و امامیه این بود که مشروعیت امامت حسن(ع) و حسین(ع) را پیش از هر چیز بر پایه نسبت آن‌ها با پیامبر تبیین نمایند. این در حالی است که از نظر تبارشناختی، این دو نواده پیامبر جایگاهی متفاوت از پدر خود داشتند، یعنی علی(ع) از عصبه درجه دوم پیامبر بود و دو فرزندش ذریه پیامبر به میانجی دختر او بودند و البته از عصبه حضرت محمد(ص) به‌شمار نمی‌آمدند. اگرچه نوادگان خویشاوندانی نزدیک‌تر از عموزاده به‌شمار می‌روند، اما در فرهنگ عربان، افراد عصبه (به ترتیب قرابت) بودند که می‌توانستند میراث یک فرد را طلب نمایند. شیعیان و علویان گاه از سوی دیگران این‌گونه به چالش کشیده می‌شدند که امامت از پیامبر به فاطمه(س) و دو پسر او که نزدیک‌ترین خویشاوندان پیامبر بودند انتقال می‌یابد، نه به علی(ع).<sup>۵۷</sup> گاه نیز در برابر این استدلال قرار می‌گرفتند که حسن(ع) و حسین(ع) ذریه پیامبر بودند، نه عصبه او و بنابراین هیچ حقی در میراث پیامبر از جمله مرده‌ریگ سیاسی و دینی یعنی امامت مسلمانان نداشتند. نمونه‌هایی از این‌گونه استدلال‌ها را در همین مقاله خواهیم آورد.

۴. درباره سازوکارهای تداوم امامت در فرزندان حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) نیز دشواره‌هایی به‌ویژه میان امامیه، زیدیه و معتزله پدید آمد. از جمله این‌که چرا، بنا بر باور امامیه، امامت فقط در فرزندان حسین بن علی(ع) آن‌هم به شیوه پدرفرزندی قرار می‌گیرد و فرزندان حسن(ع) از آن بی‌بهره‌اند؛ درحالی‌که از نظر تبارشناختی میان آن‌ها تفاوتی نیست.<sup>۵۸</sup> البته چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، در کنار عناصر تبارشناختی که مورد

۵۶. قاضی، ۱۶۸-۱۹۶.

۵۷. نک. گفت‌وگوی مأمون و علی بن موسی الرضا(ع) در صفحات بعد همین مقاله (ابن عبدربه، ۲/۲۲۴).

۵۸. برای نمونه: قاسم رسی، ۵۴۴/۱.



توجه این نوشتار است، اصول دیگری مانند نص، وصیت و فضیلت‌های شخصی نیز در صورت‌بندی نظریه امامت نقش داشتند. به هر ترتیب در این‌جا بحثی پردامنه میان امامیه و زیدیه پدید آمد که معتزله هم در آن شرکت می‌کردند.

### شواهد تاریخی

پیش از راه‌یافتن دشواره‌های تبارشناختی به نظریه‌های کلامی و اعتقادی پیرامون امامت در سده سوم هجری، این دشواره در گفت‌وگوها و مجادله‌هایی که گاه میان علویان و رقیبان سیاسی آن‌ها درمی‌گرفت مطرح می‌شده‌است. از این میان می‌توان به دو نمونه اشاره کرد. نخستین و معروف‌ترین آن‌ها، نامه‌نگاری‌های میان منصور دومین خلیفه عباسی و رقیب علوی اش محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه است<sup>۵۹</sup> و دو دیگر، گفت‌وگوی مأمون عباسی با علی بن موسی الرضا(ع) است که در صورت اصالت داشتن، به دو زمان جداگانه با نیم‌قرن فاصله مربوط می‌شود. هر دو گزارش، فضای مجادله میان عباسیان و علویان را بازتاب می‌دهند و از این‌رو می‌توان آن‌ها را مجادله‌هایی درون تشیع هاشمی (میان تشیع عباسی و تشیع علوی) ارزیابی نمود. روشن است که در اصالت تاریخی هر دو گزارش می‌توان تردید کرد و البته این مجادلات موضوع این مقاله نیست. با این حال این‌ها و دیگر اشاره‌های پراکنده در منابع دست‌کم نشان می‌دهند که پس از روی‌کار آمدن خلافت عباسی، گفت‌وگوهایی بر سر ادعاهای علویان میان ایشان و رقیبان‌شان جریان داشته‌است.

مشهورترین نمونه کشاکش درباره حق امامت علی(ع) در نامه‌های میان محمد بن عبدالله از نوادگان امام حسن(ع) و ابوجعفر منصور، خلیفه عباسی که چند منبع متن کامل یا بخشی از آن را آورده‌اند، بازتاب یافته‌است.<sup>۶۰</sup> درباره اصالت این نامه‌ها بحث‌هایی پدید

۵۹. نک. صفحات بعد همین مقاله.

۶۰. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۵۶۷/۷-۵۷۱؛ بلاذری، ۹۵/۳-۱۰۲؛ ازدی، ۱۸۲-۱۸۷؛ مبرد، ۳۰۲/۳-۳۰۶؛ نیز نک. ابن الجوزی، ۲۰۰-۲۰۶.

آمده است.<sup>۶۱</sup> در این جا متن موجود در تاریخ طبری را اساس کار قرار داده ایم و به ارزیابی اصالت تاریخی این متن نمی پردازیم. آنچه برای ما اهمیت دارد شکل و صورت استدلال - های هر دو طرف است که پیشینه آن به سده دوم باز می گردد. محمد بن عبدالله، در نامه خود به منصور، علی بن ابی طالب (ع) را «امام» و «وصی» پیامبر و دیگر علویان را میراث - بران علی (ع) معرفی کرده و از این رو آنان را افراد شایسته برای خلافت بر مسلمانان می - دانسته است. در نامه اشاره ای نمی توان یافت که محمد بر چه مبنایی علی (ع) را وصی پیامبر انگاشته است. هر چه هست می توان به روشنی دریافت که مشروعیت تبارشناختی بن مایه اصلی استدلال او را تشکیل می دهد. محمد بر تبار مادری علویان هم تأکید فراوان کرده - است: فاطمه مادر علی (ع) و فاطمه (س) دختر پیامبر و همسر علی (ع) برترین زنان بنی - هاشم بودند و علویان نیز از اعقاب ایشان اند. هم چنین به شرافت والای علویان در میان بنی هاشم نیز اشاره کرده و سرانجام چنین نتیجه گرفته که در جاهلیت و اسلام پدران و مادران او برترین مردمان بوده اند که هم در اسلام فضل و سابقه ای درخشان داشتند و هم تبار آن ها با خون غیر عربان (عجم) و کنیزان (أمهات الأولاد) آمیخته نشده است.

پاسخ منصور به ادعاهای محمد بر عرف پیشا اسلامی استوار است. یک محور اصلی پاسخ او این است که خویشاوندی و تبار زنان هم تراز خویشاوندی مردانه نیست.<sup>۶۲</sup> بررسی جنبه های دیگر پاسخ منصور در این مجال نمی گنجد و موضوع این نوشتار نیست. آنچه به کار ما می آید این بخش از پاسخ منصور به محمد است که اگرچه فاطمه (س) دختر پیامبر بود، ولی این خویشاوندی سبب میراث نمی شود و از این رو ولایت (الولاية) و امامت (الإمامة) از این طریق به فرزندان فاطمه (س) یعنی علویان و بالمآل به خود محمد نخواهد رسید؛ چنان که به گمان منصور علی (ع) هم نتوانست دیگر مسلمانان را مجاب کند که فاطمه (س) این ها را از پیامبر به ارث برده تا خود از این طریق آن ها را به دست آورد. منصور

۶۱. نک. Elad, 176-178؛ احمدی منش، ۶۲.

۶۲. «لم يجعل الله النساء كالعُمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء».

در این جا ادعا کرده که میان مسلمانان اختلافی در این نیست که نیای مادری و دایی و خاله بهره‌ای از ارث ندارند.<sup>۶۳</sup> منصور در این نامه سخن از آن به میان نیاورده که علی (ع) به سبب آن که عموزاده و از عَصَبه پیامبر بود حقی در میراث ایشان داشته و آن را طلب کرده‌است. او چنین ادعایی را به محمد هم نسبت نداده و در نامه خود محمد هم چنین ادعایی به چشم نمی‌خورد؛ اما این ادعا را پیش کشیده که هنگام درگذشت پیامبر، عباس بن عبدالمطرب تنها عمو و نزدیک‌ترین عَصَبه حضرت محمد (ص) بود که هنوز زنده بود و از این رو میراث پیامبر به وی می‌رسید. آن چه در این دو نامه به چشم می‌خورد این پیش‌فرض است که علویان مشروعیت تبارشناختی ادعاهای خود را به علی (ع) به عنوان وصی پیامبر و فاطمه (س) به عنوان دختر او نسبت می‌داده‌اند؛ ولی تصریحی نمی‌توان یافت که علی (ع) بر چه پایه‌ای وصی شمرده می‌شد.

شاهد تاریخی دیگر گفت‌وگویی است که میان مأمون عباسی (خلافت: ۱۹۸-۲۱۸ هـ) و علی بن موسی الرضا (د. ۲۰۳ هـ) درگرفته‌است. در گزارش کوتاه از این گفت‌وگو مأمون ادعا کرده که اگر ادعای امامت علویان بر پایه خویشاوندی نزدیک علی (ع) با پیامبر استوار بوده، پیامبر خویشاوندان نزدیک‌تری \_ که بی‌گمان مراد مأمون، عباس عموی پیامبر است \_ هم داشت و اگر بر مبنای نسبت فاطمه (س) با پیامبر است، این حق نه از آن علی (ع)، بلکه متعلق به حسن (ع) و حسین (ع) خواهد بود و در حیات این دو برای علی (ع) حقی نخواهد بود.<sup>۶۴</sup> بنا بر این گزارش، مأمون اشاره‌ای بدان نکرده که فاطمه (س) و به همین ترتیب فرزندان او از پیامبر ارثی نمی‌برده‌اند. در منابع امامیه، عیون أخبار الرضا از ابن بابویه گزارش مفصل‌تری از این گفت‌وگو به دست داده‌اند<sup>۶۵</sup> که بازتاب‌دهنده پاسخ‌های مفصل امامیه در دوره‌های پسین است.

۶۳. «و لقد جاءت السنّة التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أن الجدّ أبا الأمّ و الخال و الخالة لا يرثون».

۶۴. ابن عبدربه، ۲/۲۲۴.

۶۵. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۱/۲۳۰-۲۴۰.

### نتیجه

مشروعیت تبارشناختی یکی از پایه‌های نظری شیعی امامت، در کنار نص و ویژگی‌های معنوی، است و گروه‌های گوناگون شیعه هر یک به شیوه‌ای امامت پیشوایان خود را بر پایه عواملی از جمله نسبت خویشاوندی ایشان با پیامبر تبیین می‌کردند. اگرچه دستگاه اعتقادی اسلامی و سپس تشیع در روند تکامل خویش دست به بازتعریف نسبت‌های خویشاوندی و تبارشناختی زد، اما در صورتی که فرهنگ و اصطلاح‌های خویشاوندی رایج پیشااسلامی که در دوران اسلامی نیز تا دیرزمانی در شکل‌دهی به ذهنیت عموم مسلمانان هم‌چنان دارای تأثیر نیرومند بود مبنای داوری قرار گیرد، می‌توان دریافت که مشروعیت تبارشناختی امامان شیعه از این چشم‌انداز با چالش‌هایی روبه‌رو بوده‌است. در این مقاله ساختار و اصطلاح‌های خویشاوندی در جامعه پیشااسلامی و پس از آن و هم‌چنین دشواره‌های مربوط به صورت‌بندی شیعیان از این اصطلاح‌ها و مناسبات برآمده از آن را توضیح دادیم. این دشواره‌ها در سده دوم و با روی کار آمدن عباسیان، یعنی هنگامی که ادعاهای سیاسی بنی‌هاشم وارد مرحله تازه‌ای گردید، به‌گونه‌ای جدی‌تر مطرح شدند و بر خلاف انتظار در اختلاف‌های درونی میان گروه‌های شیعه که عباسیان نیز تا دهه‌های آغازین حکومت خود هنوز در درون آن جای می‌گرفتند اهمیت بیشتری پیدا کرد. از اواخر سده دوم و پس از آن، این موضوع به دست‌مایه کشاکش نظری درازدامن میان زیدیه، امامیه و معتزله تبدیل گردید و اثر آن را می‌توان در آثار دانشمندانی چون قاسم بن ابراهیم الرسی، ابن قبه رازی، ابوزید علوی، شیخ صدوق، شیخ مفید شریف مرتضی و قاضی عبدالجبار ملاحظه کرد و امید است در نوشتار دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

## کتابشناسي

- ابن الأثير، مجدالدين ابوالسعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث و الأثر، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- ابن بابويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، تهران، جهان، ١٣٧٨هـ.
- همو، كمال الدين و تمام النعمة، به كوشش منصور پهلوان، قم، دارالحديث، ١٣٨٠ش.
- ابن حبيب، ابوجعفر محمد بن حبيب، المحبّر، تحقيق: ايلزه ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- ابن حجر عسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي، الإصابة عن تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- ابن عبدربه، أبو عمر احمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: محمد مفيد قميحه، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م.
- ابن فارس، أبوالحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، بي تا.
- أبو هلال عسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، قاهرة، دارالعلم و الثقافة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- احمدى منش، محمد، فراز و فرود عباسيان: پژوهشي در ساختار و تحول اقتصاد، ايدنولوژی و نهاد نظامي، تهران، سمت، ١٣٩٧ش.
- أربلي، أبوالحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأنمة، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، تبريز، مكتبة بني هاشمي، ١٣٨١هـ.
- أزدى، الشيخ أبوزكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم، تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، قاهرة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.
- اشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، مكتبة العصرية، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- اشعري قمى، سعد بن عبدالله أبوخلف، كتاب المقالات و الفرق، تصحيح: محمدجواد مشكور، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦١ش.

- بخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل، الصحيح، دمشق و بيروت، دار ابن كثير، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- بغدادى، أبو بكر احمد بن على بن ثابت الخطيب، تاريخ مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- بلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- بيهقى، أبو بكر احمد بن الحسين بن على بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- پانوف، ميشل و ميشل پرن، فرهنگ مردم شناسى، ترجمه اصغرى عسكرى خانقاه، تهران، سمت، ١٣٨٢ش.
- جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، جامعة بغداد، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- خليل بن أحمد الفراهيدى، كتاب العين، تحقيق: عبدالحميد هندواوى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- خوارزمى، ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف كاتب، مفاتيح العلوم، ترجمه حسين خديوجم، تهران، علمى، ١٣٦٢ش.
- راغب اصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، دمشق، دارالقلم، بيروت، الدار الشامية، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- زيدى، سيد محمد مرتضى الحسينى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: على هلالى، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ألكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود و على محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- سبط بن الجوزى، يوسف بن قرأعلى بن عبدالله البغدادي، تذكرة الخواص، تحقيق: سيد محمد صادق بحر العلوم، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، بى تا.
- سيوطى، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين، تفسير الدر المنثور فى التفسير المأثور، بيروت، دارالفكر، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م.
- طبرانى، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، بى تا.

- طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
- طبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، القاهرة، دارالمعارف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: بشار عواد معروف و عصام فارس الحرستاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- عبدالرزاق، أبوبكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، جنوب أفريقيا، المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- كميت بن زيد الأسدي و ابن ابى الحديد، الروضة المختارة: شرح القوائد الهاشميات، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٩٧٩م.
- قاسم رسي، قاسم بن ابراهيم، مجموع كتب و رسائل الامام القاسم الرسي، تحقيق عبدالكريم بن احمد جدبان، صنعاء، دارالحكمة اليمانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- قاضي، و داد، الكيسانية في التاريخ و الادب، بيروت، دارالثقافة، ١٩٧٤م.
- مادلونگ، ويلفرد، جانشيني حضرت محمد، احمد نمايي و ديگران، مشهد، بنياد پژوهش هاي اسلامي، ١٣٨٥ش.
- همو، «هاشميات كميت و تشيع هاشمي» باراني، محمد رضا (گردآورنده)، تشيع و خاورشناسان، قم، خاكريز، ١٣٨٨ش.
- مبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة و الأدب، تحقيق: عبدالحميد هنداو، مملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الاسلامية و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- محلّي، جلال الدين و جلال الدين سيوطي، تفسير الجلالين الميسر، تحقيق: فخرالدين قباوة، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- مسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: كمال حسن مرعي، بيروت، مكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.
- مسلم بن حجاج النيسابوري، الصحيح، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الرياض، دار طيبة، ١٤٢٦هـ.
- مفيد، ابو عبدالله محمد بن النعمان العكبري، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- مقاتل بن سليمان، تفسير، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

منصور بالله، مجموع رسائل الامام المنصور بالله، صنعاء، مؤسسة الامام زيد بن على، ١٤٢٢ هـ.  
ناشىء الأكبر (جعفر بن حرب؟)، مسائل الإمامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات، تحقيق:  
يوسف فان اس، بيروت، ١٩٧١ م.

نويختى، حسن بن موسى، الفرق الشيعة، بيروت، منشورا الرضا، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م.  
واحدى، أبو الحسن على بن احمد، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيونى زغلول، بيروت، دارالكتب  
العلمية، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.

Lecarf, J., "BAYT", *EF*. v.1, p.1139.

Sharon, M., "People of the House", *E.Q*, v.4, pp.48-53.

Elad, Amikam, *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762 (Talibis and Early Abbasis in Conflict)*, Leiden, Boston, Brill, 2016.



## انتساب بنی امیه به قریش و واکاوی گزارش‌های نقیض<sup>۱</sup>

بشیر سراجی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

محمد باغستانی کوزه گر<sup>۳</sup>

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه هنر و تمدن اسلامی، مشهد، ایران

### چکیده

بنی امیه به‌عنوان دودمانی حکومتگر، تأثیرات فراوانی بر تاریخ شرق و غرب جهان اسلام گذاشتند. به‌رغم وجود منابع فراوان درباره زندگی مشاهیر این خاندان، نسب آن‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مسأله اصلی این است که گزارش‌های مرتبط با اصالت انتساب یا عدم اصالت انتساب آن‌ها به قریش تا چه اندازه‌ای دارای اعتبارند. باین‌که قدرتمندی و نفوذ امویان مانع بزرگی برای ذکر مطالبی برخلاف نسب مشهور آن‌ها در منابع نخستین تاریخ اسلام بوده، برخی عالمان و مورخان شیعه مدعی‌اند که دلایل و مصادر معتبری برای نپذیرفتن این انتساب دارند. باین‌همه آراء موافقان نسبت آن‌ها با قریش، در بینش تاریخی از مقبولیت بیش‌تری برخوردار است. در این پژوهش، ضمن نقل دلایل موافقان و مخالفان این انتساب، به بررسی و تحلیل استدلال‌های آن‌ها با روش توصیفی - تبیینی اهتمام گردیده و با توجه به کافی نبودن دلایل مخالفان، امکان اثبات عدم اصالت انتساب ضعیف شمرده شده، اما وجود ابهامات فراوان در گزارش‌های مشهور، تردیدها را درباره این انتساب افزایش داده است.

**کلیدواژه‌ها:** امیه، انساب، قریش، نسب بنی امیه/امویان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): bashir.seraji@yahoo.com

۳. رایانامه: m.baghestani@isca.ac.ir

## ۱. مقدمه

تبار امویان در میان دو دیدگاه حقیقی بودن انتساب امیه (جد آن‌ها) به عبدالشمس بن عبدمناف قرشی و فرزندخواندگی وی قرار گرفته که نخستین دیدگاه، شهرت فراوان داشته<sup>۳</sup> و دومی نامشهور است.<sup>۴</sup> در این میان انتساب معاویه به ابوسفیان به عنوان یکی از افراد مشهور این خاندان و بنیان‌گذار خلافت اموی نیز با تردیدهایی روبه‌روست که به نفی نسب دیگر امویان نمی‌انجامد.<sup>۵</sup> برپایه دیدگاه مشهور، نسب بنی‌امیه و بنی‌هاشم در عبدمناف به یکدیگر می‌پیوندند که خود دلیلی بر اشتباه خویشاوندی این دو خاندان است.

وجود حدیث یا احادیثی منسوب به پیامبر در منابع حدیثی سنی و شیعه با مضمون مشروط‌شدن تبار خلیفه مسلمانان به قبیله قریش<sup>۶</sup> و نیز بهره‌گیری ابزاری از جایگاه خویشاوندی با پیامبر برای تضعیف موقعیت اهل بیت رسول خدا که به ایجاد باوری ویژه در میان اهالی شام نسبت به امویان به عنوان تنها خویشاوندان<sup>۷</sup> انجامیده،<sup>۸</sup> مورد انتقاد تند آروی دختر عبدالمطلب نیز قرار گرفته و توسط تاریخ‌نگاری علاقه‌مند به امویان نقل شده<sup>۹</sup> و زمینه‌ساز تعبیر جنگ خانوادگی از رخداد کربلا را برای بعضی فراهم آورده است.<sup>۱۰</sup> از سوی دیگر، در رقابت سیاسی با اهل بیت، گاه امویان بنا بر مصالح خویش اشتراک تبار خود با

۳. ابن سلام، ۱۹۸-۱۹۹؛ ابن قتیبه دینوری، المعارف، ۷۲-۷۴؛ بلاذری، انساب‌الاشراف، ۷/۵، ۳۸۳/۹؛ ابن حزم، ۷۴.

۴. کوفی، ۱/۷۴.

۵. کلبی، ۷۱؛ سبط بن جوزی، ۱۱۶؛ طبری، کامل بهائی، ۵۴۷؛ صیمری بحرانی، ۹۶.

۶. الاثمه کلهم من قریش (مسلم، ۱۹۱/۲؛ ترمذی، ۴۵/۲؛ سجستانی، ۲۰۷/۲).

۷. ظاهراً دلایل اصلی امویان برای ادعای خویشاوندی، نسب مشترک، ازدواج‌های عثمان با دختران پیامبر و ازدواج ام‌حبیبه دختر ابوسفیان با پیامبر (ص) بوده که بدین دلیل معاویه را خال المؤمنین لقب دادند.

۸. مسعودی، ۴۳/۳؛ مقریزی، ۲۷؛ ذهبی، ۳۴۹/۵.

۹. ابن عبدربه، ۳۴۶/۱-۳۴۷.

۱۰. رک. <http://shobhe.net> (۱۲ آبان ۱۳۹۷ - ۲۰:۱۷)

ایشان را یادآور شده‌اند، چنان‌که معاویه در نبرد صفین با امام علی (ع) چنین رفتار کرد<sup>۱۱</sup> و در رقابت با امام حسن (ع) با استناد به شیوه انتخاب خلیفه اول در سقیفه، بدون این‌که انتساب به پیامبر اکرم (ص) را منکر شود، آن را برای خلافت کافی ندانست.<sup>۱۲</sup> نقل انتساب بدون تردید امویان به قریش و داشتن نیای مشترک با هاشمیان در منابع موجود سده‌های نخستین و ابراز تردید نویسندگان در درستی این انتساب از سده چهارم هجری تا سده‌های پسین به‌ویژه سده هفتم که ابن‌ابی‌الحدید را به پاسخ‌گویی واداشته<sup>۱۳</sup> نیز می‌تواند اهمیت انجام این بررسی تاریخی را آشکار سازد.

## ۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی مستقل درباره تردیدها در نسب «امیه» جد امویان صورت نگرفته‌است؛ گرچه کتابی با عنوان نسب بنی‌امیه از محمدعبدالله الخزرچی در بیروت (انتشارات حاره حریک، ۱۴۱۶هـ/ ۱۹۹۶م) منتشر شده که به نسب امویان اختصاص یافته‌است. در این کتاب که ۱۲۵ صفحه دارد، فقط در هفت صفحه به «امیه» پرداخته شده و بیش‌تر آن سؤالاتی درباره ازدواج عبدشمس است. نویسنده سعی کرده با بررسی سن عبدشمس و زمان ازدواج او و مطابقت دادن آن با حوادث زمان امیه و اقدامات او، در این‌که عبدشمس پسری داشت تردید وارد کند. دیگر استدلال او برای طرح این تردید، مستند به شعر ابوطالب است. درنهایت با همین شواهد اندک، براساس رسم جاری پسرخواندگی در دوره جاهلیت، امیه را ملحق‌شده به عبدشمس دانسته‌است. مابقی کتاب به بنی‌امیه در قرآن و متون حدیثی، شعر و تاریخ و هم‌چنین به رفتارهای سنت‌شکنانه آن‌ها برخلاف رسوم عرب پرداخته‌است. نوشتاری در سال ۱۳۴۴ش، به‌صورت پرسش و پاسخ و با عنوان «احتجاجات و

۱۱. نک. نامه ۱۷ نهج‌البلاغه .

۱۲. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل‌الطالبیین، ۶۶؛ ابن‌اعثم، ۲۸۴/۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۳۶/۱۶.

۱۳. ابن‌ابی‌الحدید، ۸۲/۱۵.

سؤالات و توضیحات» در مجله یغما چاپ شده است. ظاهراً این نوشتار نخستین پژوهش درباره نسب امویان است که نویسنده تلاش کرده اشکالات وارد از طرف مخالفان انتساب بنی امیه به قریش را رفع کند. مقاله «نیمه پنهان بنی امیه» از محمدعلی مروجی طبسی که به سال ۱۳۸۸ش در مجله فرهنگ کوثر انتشار یافته، صفحاتی را به نسب بنی امیه اختصاص داده و با دلایلی ضعیف، در رد قریشی بودن آنها کوشیده است.

### ۳. مخالفان شیعی انتساب بنی امیه به قریش

مخالفان شیعی انتساب امویان به قریش را می توان در دو گروه جای داد؛ گروهی که با ادعای استناد به مجموع شواهد و دلایل حاصل از بازکاوی متون تاریخی و حدیثی، نظر مشهور درباره نسب بنی امیه را قابل اعتماد نمی دانند و وجود هرگونه خویشاوندی میان بنی هاشم و بنی امیه را با تردیدهای فراوان و بسیار جدی روبه رو دانسته، جعلی بودن انتساب آنها به قبیله قریش و قوم عرب را نزدیک به واقع می دانند.<sup>۱۴</sup> گروهی دیگر پا را فراتر برده و جعلی بودن نسب امویان را حتمی گرفته اند.<sup>۱۵</sup>

این گروه ها معتقدند که هیچ ارتباط نسبی میان عبدشمس و امیه برقرار نیست و امیه غلام عبدشمس بوده که از روم (شام) خریداری شده بوده است. بنابراین امویان دارای اصالت رومی اند و به قریش الحاق شده اند. این مطالب در کتاب های ذیل آمده است: الاستغاثه<sup>۱۶</sup> کوفی (قرن چهارم)، کنزالفوائد کراچی (د. ۱۴۴۹هـ) به دو طریق یکی از ابن عقیله<sup>۱۷</sup> (د. ۳۳۲هـ) و دیگر از ابن جحام<sup>۱۸</sup> (قرن چهارم)، کامل بهائی یا الکامل فی

۱۴. مروجی طبسی، «نیمه پنهان بنی امیه»، ۲.

۱۵. کوفی، ۱/۷۴؛ طبری، کامل بهائی، ۲۷۲، ۵۲۳ و....

۱۶. علامه مجلسی در بحار به اشتباه این کتاب را تألیف ابن میثم بحرانی (د. ۶۸۹هـ) دانسته است.

۱۷. ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید همدانی که زیدی مذهب است.

۱۸. محمد بن العباس الماهیار صاحب تفسیر قریب.

السقیفة از عمادالدین طبری (قرن هفتم)، الزام النواصب ابن صلاح صیمری بحرانی<sup>۱۹</sup> (د. ۹۰۰هـ)، تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين ملافتح‌الله کاشانی (د. ۹۸۸هـ)، حدیقة الشیعة منسوب به مقدس اردبیلی (د. ۹۹۳هـ)، تفسیرالصافی فیض کاشانی (د. ۱۰۹۰هـ) و شاگرد او اسدالله شبستری (قرن یازدهم یا دوازدهم) در ذیل تفسیر وی، تفسیر برهان بحرانی (د. ۱۱۰۷هـ)، بحارالانوار مجلسی (د. ۱۱۱۰هـ) و شاگرد وی میرزا عبدالله افندی (د. ۱۱۳۰هـ) در کتاب مزبور به‌عنوان یکی از تدوین‌گران، نقدالرجال شیخ عبدالنبی کاظمی (د. ۱۲۵۶هـ)، شفاءالصدور فی شرح زیارة العاشور ابوالفضل بن ابوالقاسم طهرانی (د. ۱۳۱۶هـ)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة هاشمی خوئی (د. ۱۳۲۴هـ)، سفینة البحار عباس قمی (د. ۱۳۵۹هـ)، جنة المأوی از کاشف‌الغطاء (د. ۱۳۷۳هـ)، ترجمه و شرح نهج البلاغه فیض الاسلام اصفهانی (د. ۱۳۶۴ش)، شرح زیارت عاشورا سیداحمد میرخانی (د. ۱۳۷۲ش)، صراع قریش مع النبی (ص) از علی کورانی، سخنرانی‌هایی توسط الحاج حسین الشاکری (د. ۱۴۳۰هـ)، احمد راسم النفیس<sup>۲۰</sup> نویسنده مصری<sup>۲۱</sup> و حسین کریمو پژوهشگر سوری،<sup>۲۲</sup> مقاله «نیمه پنهان بنی‌امیه» از محمدعلی مروجی طبسی و درس خارج مهدویت نجم‌الدین مروجی طبسی در حوزه علمیه قم و کتاب وی با عنوان سفیانی و در بسیاری از آثار، مقالات، سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهای دیگران. بنابراین، این ادعا دست‌کم از قرن چهارم به‌صورت مکتوب وجود داشته و تا عصر کنونی ادامه یافته‌است.

ظاهراً نخستین کسی که تبار امویان را به‌چالش کشیده، ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی<sup>۲۳</sup> (د. ۳۵۲هـ) بوده که با ادعای نقل خبر از دانشوران شیعی در کتاب خود<sup>۲۴</sup> به طرح

۱۹. مفلح بن حسن صیمری بحرانی مشهور به محدث بحرانی یا ابن‌صلاح بحرانی.

۲۰. احمد راسم که ابتدا سنی بود، ظاهراً با خواندن کتاب‌هایی چون ابناء الرسول فی کربلا و نیز کتاب لماذا اخترت مذهب الشیعه از علامه امین انطاکی، مذهب شیعه را پذیرفت.

۲۱. در برنامه «حقایق التاریخ» شبکه جهانی الکوثر.

۲۲. در گفت‌وگو با شبکه الکوثر.

۲۳. پدر او موسی نسب به امام جواد(ع) می‌برد.

این موضوع پرداخته است.<sup>۲۵</sup> عمادالدین طبری با استناد به کتاب البدیع<sup>۲۶</sup> از محمد بن عبدالرحمن بن محمد اصفهانی، از نویسندگان قرن چهارم و پنجم هجری، همین مطالب را تکرار کرده است.<sup>۲۷</sup> مقدس اردبیلی،<sup>۲۸</sup> فیض کاشانی،<sup>۲۹</sup> هاشم بن سلیمان بحرانی (د. ۱۱۰۷هـ)،<sup>۳۰</sup> کاشف الغطاء،<sup>۳۱</sup> عباس قمی،<sup>۳۲</sup> سید محمدعلی قاضی طباطبائی<sup>۳۳</sup> و هاشمی خوئی<sup>۳۴</sup> به این نکته اشاره کرده اند و عمادالدین حسین اصفهانی (عماده زاده) از نویسندگان معاصر هم با متنی رمان گونه همین ادعا را با قلم خود پرورده است.<sup>۳۵</sup>

#### ۴. برخی دلایل مخالفت با گزارش مشهور نسب بنی امیه

دلایل نظرهای مخالفان انتساب بنی امیه به قریش در دوره های مختلف تاریخی را می توان چنین دسته بندی کرد:

۱. تردید در نسب امویان با استناد به رواج رسم فرزندخواندگی در زمان جاهلیت:

۲۴. کتاب الاستغاثه به اسم بدع ثلاثه در رجال نجاشی نیز ذکر شده است. ظاهراً از دیگر مصنفات علی بن احمد کوفی، کتاب انبیا و کتاب اوصیا است.

۲۵. کوفی، ۱/ ۷۴.

۲۶. براساس نقل قول کتاب هایی که به البدیع (التواریخ) دسترسی داشتند، این کتاب از منابعی است که حضرت خدیجه (س) را در زمان ازدواج با پیامبر (ص) دوشیزه دانسته است.

۲۷. طبری، کامل بهائی، ۵۲۳-۵۲۵.

۲۸. منسوب به مقدس اردبیلی، ۱/ ۴۷۴-۴۷۵.

۲۹. فیض کاشانی، ۴/ ۱۲۷.

۳۰. بحرانی، ۴/ ۲۳۵؛ مجلسی، ۳۳/ ۱۰۶.

۳۱. کاشف الغطاء، ۱۸۸-۱۸۹.

۳۲. قمی، سفینه البحار، ۱/ ۱۷۴.

۳۳. طباطبائی از علمای تبریز است که در نظام جمهوری اسلامی به دلیل ترور توسط گروهک فرقان به اولین شهید محراب شناخته می شود؛ همو، ۱۸۹.

۳۴. خوئی، ۵/ ۲۴۴ و ۱۸/ ۲۷۵.

۳۵. عمادالدین حسین اصفهانی، زندگانی امام حسین، ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۴۹.

سنت فرزندخواندگی در دوره جاهلیت میان مردم جزیره العرب و حتی سرزمین‌های متمدن آن روز مانند روم و ایران رواج داشت. بر اساس این سنت، برخی کودکی را به‌عنوان فرزند انتخاب می‌کردند و او را پسر یا دختر خود می‌خواندند. با توجه به رایج بودن چنین سنتی به‌ویژه در فضای جاهلیت، نمی‌توان به‌مجرد شهرت انتساب فرزندی به شخصی، فرد منتسب را فرزند صُلبی، حقیقی و نسبی دانست. پس با توجه به وجود اخبار و روایاتی که در نسب امویان تردید وارد کرده‌است، صرف شهرت انتساب امیه به عبدشمس کافی نیست. رسم عرب این بود که چون غلامی را آزاد کنند، او را به نام شخص آزادکننده بخوانند، چنان‌که زید بن حارثه را زید بن محمد خواندند.<sup>۳۶</sup>

۲. محرومیت بنی‌امیه از سهم ذوی‌القربی نشان قریشی نبودن آن‌ها: بنابر منابع معتبر روایی اهل سنت، پیامبر هنگام تقسیم سهم «ذوی‌القربی» هیچ سهمی برای فرزندان عبدشمس و فرزندان نَوفل در نظر نگرفت و آن را فقط به بنی‌هاشم و بنی‌مطلب اختصاص داد.<sup>۳۷</sup> این شیوه تقسیم، اعتراض عثمان بن عفّان و جُبیر بن مُطعم را که به‌ترتیب از خاندان بنی‌امیه و بنی‌نَوفل بودند، برانگیخت. رسول خدا(ص) در پاسخ به آن‌ها، تنها بنی‌هاشم و بنی‌مطلب را مانند یکدیگر عنوان کرد.<sup>۳۸</sup> بنابراین عدم بهره‌مندی بنی‌امیه از سهم «ذوی‌القربی» به این معنا بود که آن‌ها هیچ‌گونه قرابت صلبی با رسول خدا(ص) نداشتند.

۳. انکار عرب‌بودن «امیه» در برخی منابع تاریخی و اشعار عرب که این نکته در منابع و شواهد زیر قابل ردگیری است: الاستغاثة ابوالقاسم علی بن احمد کوفی که بر رومی‌بودن امیه تصریح کرده‌است؛<sup>۳۹</sup> الاغانی ابوالفرج اصفهانی که در مورد نسب ساختگی

۳۶. مروجی طوسی، «نیمه پنهان بنی‌امیه»، ۲؛ مقدس اردبیلی (منسوب)، ۱/ ۴۷۵.

۳۷. بخاری، ۵/ ۷۹.

۳۸. «انما بنو هاشم و بنوالمطلب شیء واحد»؛ بخاری، ۴/ ۱۵۵؛ ابن حنبل، ۴/ ۸۱؛ سجستانی، ۲/ ۲۶.

۳۹. کوفی، ۱/ ۷۴.

امویان مطالبی دارد؛<sup>۴۰</sup> اشعار علی بن عبدالوصیف درباره استلحاق امیه به قریش؛<sup>۴۱</sup> استشهداد عمر بن خطاب در جنگ بدر از مثلی خطاب به عقیبة بن ابی معیط درباره رد قریشی بودن او؛<sup>۴۲</sup> اشعار ابوطالب در اثبات غلام بودن امیه؛<sup>۴۳</sup> اثبات برده بودن امیه به تصریح عبدالله بن جعفر در حضور معاویه؛<sup>۴۴</sup> غلام شمرده شدن امیه توسط هشام بن محمد کلبی<sup>۴۵</sup> و نامه ۲۸ نهج البلاغه با ایراد ضرب المثل «قد حن قدح» به معنای تیری که صدای متفاوتی دارد یا تیری که با تیر مسابقه فرق دارد، اشاره‌هایی به عدم تعلق امویان به نسب مشهور دارند.

۴. نامه شماره ۱۷ نهج البلاغه: امام علی (ع) در پاسخ به نامه معاویه می‌فرماید: «وَأَمَّا قَوْلُكَ إِنَّا بَنُو عَبْدِ مَنَافٍ فَكَذَلِكَ نَحْنُ وَ لَكِنَّ لَيْسَ أُمِيَّةُ كَهَاشِمٍ وَ لَا حَرْبٌ كَعَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَ لَا أَبُو سُفْيَانَ كَأَبِي طَالِبٍ وَ لَا الْمُهَاجِرُ كَالطَّلِيقِ وَ لَا الصَّرِيحُ كَاللَّصِيقِ؛ اما گفته تو که ما فرزندان عبدمنافیم، درست است که تبار ما یکی است، اما امیه در پایه هاشم نیست و حرب را با عبدالمطلب در یک رتبت نتوان آورد، و ابوسفیان را با ابوطالب قیاس نتوان کرد. آن که در راه خدا هجرت نمود چونان کسی نیست که رسول خدایش آزاد فرمود، و خاندانی را که حسبی است شایسته، هم چون کسی نیست که خود را بدان خاندان بسته». این نامه به گونه‌ای افشاگری در باره نسب امویان دانسته شده، چه در شرح‌ها و ترجمه‌هایی از نهج البلاغه چون نمونه‌ای از ترجمه قرن پنجم و ششم هجری از نویسنده‌ای نامعلوم که «لا الصریح» را غیر صحیح النسب معنا کرده است.<sup>۴۶</sup> ابن ابی الحدید معتزلی هم در ذیل عبارت

۴۰. این ارجاع در واقع ادعای مخالفان نسب مشهور است که در مسیر مقاله بررسی می‌شود.

۴۱. طهرانچی، ۴۴۰.

۴۲. همانجا.

۴۳. «قدیماً ابوهام کان عبداً لجدنا - امیه شهلا جاش بها البحر»؛ ابن ابی الحدید، ۱۶۰/۱۵.

۴۴. همو، ۱۵۷/۱۵-۱۵۸.

۴۵. همو، ۱۶۰/۱۵.

۴۶. ترجمه نهج البلاغه، ۱۹۹/۲.



«و لا الصریح کاللیق» با طرح این سؤال که آیا در نسب معاویه شبهه‌ای هست؟<sup>۴۷</sup> با اشاره به موضوع نسب، تردیدی را درباره صحت انتساب امویان به‌راه انداخته‌است. فتح‌الله کاشانی (د ۹۸۸هـ) تردید او را درباره واژه لسیق شرح داده<sup>۴۸</sup> و مجلسی نیز همین را تکرار کرده‌است.<sup>۴۹</sup> در دوره معاصر محمدجواد مغنیه صریح را واضح النسب و لسیق را کسی می‌داند که به کسی جز پدرش منتسب شده‌است.<sup>۵۰</sup> مکارم شیرازی نیز «لا الصریح» را غیر صحیح النسب معنا کرده‌است.<sup>۵۱</sup> قرشی نیز در مفردات نهج البلاغه لسیق را چسبیده به کسی یا بسته‌شده به خاندانی دانسته‌است.<sup>۵۲</sup>

این بخش از نامه گویا واجد این معناست که اولاً اگر ادعای معاویه دایر بر انتساب به عبدمناف، پدر هاشم و جد اعلای حضرت محمد(ص) موجب فخرفروشی و مثبت فضیلتی برایش شده‌است، علی بن ابی طالب(ع) نیز چنین انتسابی را دارد؛ ثانیاً از کلمه «لکن» که برای استدراک و دفع توهم است و نیز به قرینه تقابل فضایل موهوم معاویه و فضایل واقعی علی(ع)، فهمیده می‌شود که انتساب معاویه به عبدمناف روشن و قطعی نیست؛ چراکه می‌فرماید «هرگز الصریح یعنی کسی که نسبش آشکار و صحیح است، مانند اللسیق نیست که خود را به غیر پدرش بسته‌است».<sup>۵۳</sup>

۵. وجود تردیدها درباره صحت انتساب امویان در منابع اهل سنت: یکی از دلایل اصلی تردیدکنندگان در نسب بنی‌امیه، استناد به تردیدها در مصادر و کتب اهل سنت است که به اختصار بدانها اشاره می‌شود: ابوعطاء سندی در اشعارش (نیمه سده دوم)، علی بن

۴۷. ابن‌ابی‌الحدید، ۸۲/۱۵.

۴۸. ملافتح‌الله کاشانی، ۳۱۰/۲.

۴۹. مجلسی، ۴۵۸/۳۱.

۵۰. مغنیه، ۴۲۶/۳.

۵۱. مکارم شیرازی، ۵۷۴/۳.

۵۲. قرشی، ۹۳۸/۲.

۵۳. مروجی طیبی، «نیمه پنهان»، ۵.

ناصر سرخسی<sup>۵۴</sup> (قرن ششم) در اعلام نهج البلاغه،<sup>۵۵</sup> مقریزی (د. ۸۴۵هـ) در النزاع و التخاصم، عباس محمود عقاد (د. ۱۳۸۳هـ) نویسنده و مورخ سنی مصری در کتاب ابوالشهداء، محمد عبده مصری (د. ۱۳۲۳هـ) در شرح نهج البلاغه، صبحی صالح (د. ۱۴۰۷هـ) در تحقیق خود بر نهج البلاغه به نحوی نسب امویان را تضعیف نموده‌اند. برای نمونه گفته شده محمد عبده در تعریف واژه‌های «صریح و لصیق» در این نامه به گونه‌ای مخالفت خود را با نسب امویان ابراز داشته‌است. ظاهراً او «صریح» را کسی که صحیح النسب باشد و «لصیق» را کسی که بیگانه باشد و او را به خاندان و قبیله‌ای ملحق سازند، دانسته‌است. محمود عقاد داستانی را نقل می‌کند که دَعْفَل نَسَابَه<sup>۵۶</sup> به صراحت قریشی بودن معاویه را در حضور او نفی نموده‌است. او ماجرای انتساب ذکوان به امیه را نقل کرده و با توجه به این ماجرا ریشه امویان را مخدوش دانسته‌است.<sup>۵۷</sup>

۶. زناکار بودن امیه نیای امویان: برخی با برجسته‌سازی زناکاری امیه، جد امویان، نسب این خاندان را زیر سؤال برده‌اند.<sup>۵۸</sup> اینان اشاره می‌کنند که نفیل بن عبدالعزی در نتیجه داوری میان عبدالمطلب و حرب پسر امیه و جد معاویه به حرب گفت: «پدر تو امیه مرد

---

۵۴. در منابع و پژوهش‌ها از احوال و زندگانی سرخسی اطلاعات زیادی در دست نیست، اما با توجه به قراین می‌توان او را در شمار اهل سنت آورد.

۵۵. سرخسی، ۲۳۴.

۵۶. در پاورقی و متن ادامه این مقاله ذکر می‌شود که دَعْفَل نَسَابَه درباره انتساب ذکوان به امیه سخن گفته و ارتباطی به نسب امیه جد امویان و شخص معاویه ندارد.

۵۷. عقاد، ۱۲۱.

۵۸. براساس گزارش‌ها، امیه مرد بدنامی بود که متعرض زنان می‌شد و به فحشا و زنا معروف بود. او بعد از محکومیت به ده سال جلای وطن و ترک مکه، به شام رفت. در آن‌جا با زن یهودی شوهرداری زنا کرد و آن زن در فراش شوهر یهودی‌اش پسری آورد، اما امیه او را به خود ملحق کرد و ذکوان نامید و به ابوعمر و مکتی ساخت و یکی از زنان خود را به او داد. این ذکوان پدر ابی معیط و جد عقبه پدر ولید بن عقبه (برادر مادری عثمان بن عفان) است (نک. ابن ابی الحدید، ۲۳۲/۱۵).

زناکار و پدر عبدالمطلب پاکدامن و عفیف بود.<sup>۵۹</sup>

۷. تطبیق دادن «شجره ملعونه» در قرآن با امویان: امویان در آیات و روایات شجره ملعونه دانسته شده‌اند.<sup>۶۰</sup> از آنجاکه درخت از ریشه‌اش جدا نیست، نمی‌توان درخت را بدون احتساب اصل و ریشه‌اش ملعون دانست. بنابراین ریشه بنی‌امیه با پیامبر مشترک نیست، چون قرآن و روایات در تمثیل خطا نمی‌کنند.

۸. سخنان ابن‌عباس در گفت‌وگو با معاویه: در برخی منابع نقل شده که عبدالله بن عباس در جواب معاویه که پرسیده بود: آیا ما از شاخه‌های یک درخت نیستیم، گفت: «هرگز ای معاویه، هاشم اصیل و بزرگوار بود و پست و بدنسب نبود». آن‌چه در این نقل مورد توجه است، عبارت «ان هاشما کان صمیما کریمما و لم یکن لثیما و لا زنیما» است. «صمیم» به معنای اصیل و خالص، «لثیم» به معنای ضد کریم و پست است. واژه مهم‌تر «زنیما» است که مساوی با الدعی یعنی فرزندخوانده است و شواهدی هم در قرآن دارد.<sup>۶۱</sup>

۹. طرفداری ابوسفیان از رومی‌ها: طرفداری ابوسفیان از رومی‌ها را می‌توان نشانی از رومی‌بودن تبار او دانست. ابوسفیان که در جنگ یرموک شرکت داشت، چون رومی‌ها پیروز می‌شدند، بدانان تبریک می‌گفت و چون مسلمانان غالب می‌شدند آهسته می‌گفت: پادشاه اگر می‌خواهید، فقط پادشاهان روم.<sup>۶۲</sup>

۱۰. مصداق «الروم» شمرده‌شدن امویان در تفاسیر: در برخی تفسیرهای روایی، بنی‌امیه مصداق «الروم» دانسته شده‌است، مانند روایت ابوبصیر به نقل از امام صادق(ع)؛<sup>۶۳</sup> روایتی از ابن‌عقده کوفی<sup>۶۴</sup> و روایتی از علی(ع).<sup>۶۵</sup>

۵۹. أَبُوكَ مُعَاهِرٌ وَأَبُوهُ عَفٌّ - وَذَادُ الْفَيْلِ عَنْ بَلَدِ حَرَامٍ؛ مقریزی، ۵۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۲۰۷/۱۵.

۶۰. مقدس اردبیلی(منسوب)، ۴۷۵/۱.

۶۱. فراهیدی، ۳۷۵/۷؛ بن فارس، ۲۹/۳؛ فیومی، ۲۵۷/۱؛ طریحی، ۱۴۰/۱، ۸۱/۶؛ قلم، ۱۳؛ احزاب، ۴.

۶۲. مروجی طبسی، درس خارج مهدویت ۱۳۹۴/۵/۳۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱۶/۴.

۶۳. استرآبادی، ۴۲۶-۴۲۷.

۶۴. ابن‌عقده کوفی، ۲۰۸.

## ۵. شماری از موافقان انتساب امویان به قریش

از جمله نویسندگان متقدم موافق انتساب امویان به قریش اینانند: زبیری (۲۳۶هـ)، بغدادی (۲۴۵هـ)، مبرّد (۲۴۷هـ)، ابن قتیبه (د. ۲۷۶هـ)، بلاذری (د. ۲۷۹هـ)، طبری (د. ۳۱۰هـ)، ابن دُرید (۳۲۱هـ)، مقدسی (د. ۳۵۵هـ)، ابن حزم (۴۵۷هـ)، نُویری (۷۳۳هـ)، ابن اثیر (د. ۶۳۰-۲هـ).

از نگاه موافقان قریشی بودن بنی امیه، تشکیک در صحت نسب بنی امیه روا نیست؛ چراکه نه تنها در هیچ یک از مراجع معتبر ذکری از طعن بر نسب ایشان نیامده است، بلکه بسیاری از کتب انساب، تاریخ و تراجم، قریشی بودنشان را تأیید کرده اند. اینان خاطر نشان می کنند که بسیاری از مورخان مانند زبیری و بلاذری از دشمنان بنی امیه اند و بیشتر این کتاب ها در زمان عباسیان نوشته شده است. بنابراین اگر نسب امویان خدشه ای می داشت، محال بود کسی به تفصیل به آن نپردازد. گذشته از این، حتی سایر قریشیان نیز بر خویشاوندی خود با بنی امیه تصریح کرده اند.

## ۶. برخی پاسخ های احتمالی به اشکالات مخالفان انتساب مشهور

۱. درباره دلیل رایج بودن فرزندخواندگی در دوره جاهلیت می توان گفت همان اندازه که احتمال دارد شخص مشکوک النسب، فرزندخوانده کسی باشد، محتمل است که فرزند حقیقی او نیز باشد. پس دلیل رواج فرزندخواندگی و تعمیم آن به امویان دلیل محکمی نیست، زیرا شواهد تاریخی فرزندخواندگی امویان، بسیار کم تر از شواهد صحیح بودن نسب آن هاست.

۲. برای در نظر نگرفتن سهم ذی القربی برای بنی امیه، چند علت یا دلیل می شود فرض کرد: ۱. خروج بنی امیه از پیمان فرزندان عبدمناف و پیروان آن ها (حلف المطّیین<sup>۶۶</sup>)؛ ۲.

۶۵. بحرانی، ۲۳۵/۴.

۶۶. پیمانی بود که پیش از اسلام، بین بنی عبدمناف و چند طایفه از قریش، در نزاع بر سر مناصب کعبه، بر ضد بنی

دچار فقر نبودن بنی‌امیه برخلاف بنی‌هاشم و بنی‌مطلب؛<sup>۳</sup>. یاری ندادن بنی‌امیه به پیامبر؛  
۴. محاربه و دشمنی بنی‌امیه با پیامبر؛<sup>۵</sup>. این محروم کردن از اختیارات پیامبر بود؛<sup>۶</sup>. عدم  
قرابت نسبی؛

البته در نقد علت اخیر می‌توان گفت همیشه چنان نبوده که به همه کسانی که قرابت  
نسبی داشتند سهمی تعلق گیرد، چنان‌که به بنی‌نوفل که از لحاظ نسبی و پدری با بنی‌هاشم  
یکی بودند نیز سهمی تعلق نگرفت. از سوی دیگر به زبیر بن عوام باین‌که از هاشمیان نبود،  
در فتح خیبر سهم «ذی‌القربی» تعلق گرفت.

درباره علت دوم هم باید گفت اگر بحث فقر در میان می‌بود، عباس عموی پیامبر که  
فردی متمول بود نباید سهمی می‌گرفت. به‌نظر می‌رسد دلایلی چون دشمنی دیرینه بنی‌امیه،  
خارج شدن آن‌ها از پیمان خانوادگی، اسلام‌آوری ظاهری و برخی عوامل دیگر سبب تعلق  
نگرفتن خمس به آن‌ها بوده باشد.

۳. ابوالاعلی بن احمد کوفی از غلات شیعه<sup>۶۷</sup> و از مخالفان دودمان اموی است،  
بنابراین نمی‌توان سخن او را بر ضد امویان پذیرفت، چون از موضع خصم قلم دوانیده‌است.  
ثانیا در ماجرای تفاخر معاویه به قریشی بودن که برخی ساختگی بودن نسب او را  
برداشت کرده‌اند، چند نکته وجود دارد، یکی این‌که وقتی که معاویه فضیلت اجداد خود را  
می‌شمارد، غرض اصلی او تأکید و تفاخر بر اصل و نسب نبود. عالم نسب‌شناسی نیز که به  
وی اعتراض کرد، منظورش این نبود که قریشی بودن امویان ساختگی است، بلکه فضیلت-  
هایی را که معاویه نقل می‌کرد ساختگی می‌دانست و امیه جد امویان را ذم می‌کرد. ظاهرا در  
دلایل مخالفان نسب بنی‌امیه برداشتی نادرست از داستان دَعْفَل نسابه و ذکوان صورت  
گرفته‌است. ابوالفرج در این ماجرا ذکوان را ملحق به امیه دانسته و این ماجرا خدشه‌ای به

عبد الدار بسته شد.

۶۷. این اتهام از زبان موافقان انتساب امیه به قریش است، نه نظر نویسندگان.

نسب امیه و همه امویان وارد نمی‌کند.<sup>۶۸</sup>

ثالثاً درباره شعری که ادعا شده یاقوت حموی در معجم‌الادباء آورده، مهدوی دامغانی واژه «دخول» را نادرست دانسته و به جای آن «ذحول»<sup>۶۹</sup> را صحیح می‌داند و از نظر وی تعلق «بالدخول» به «امیه»، برفرض صحت، از لحاظ تجزیه و ترکیب غیرممکن است. در شعر منسوب به کتاب یاقوت، برخلاف متن کتاب او، در بیت اول «امیه» با الف و لام معرفه آورده شده و نام شاعر «علی بن عبدالله بن وصیف الناشیء» نیز به اشتباه «علی بن عبدالوصیف» ذکر گردیده است.<sup>۷۰</sup>

رابعا ابوالفرج اصفهانی، داستان عقبه بن ابی معیط را به نقل از کتاب المثلث هیشم بن عدی آورده است. در ذکر این داستان از قول ابوالفرج، تردیدها و ابهاماتی وجود دارد؛ از جمله این که ابوالفرج خود از نسل امویان بوده و در ابتدای کتاب، خود را قرشی خوانده است. شاید بتوان گفت که قرشی بودن را می‌توان به بعد از امیه نسبت داد، مانند همه فرزندان که در شهر دیگر متولد می‌شوند و بعد از چند قرن خود را متعلق به آن شهر و آن قوم می‌دانند، اما دلیلی برای این ادعا در مورد ابوالفرج موجود نیست. موضوع دیگر این که ابوالفرج در کتابش بارها ترکیب «امیه بن عبدشمس» را به کار برده که بعید است فقط به سبب شهرت الصاق یا رواج بدین صورت بوده باشد.<sup>۷۱</sup>

خامسا اشعار ابوطالب که در شرح ابن ابی الحدید آمده شش بیت است، در حالی که شمار آن در سیره ابن هشام ۱۱ بیت است و عبارت «قدیما...» در آن موجود نیست و عبارت «اری اخوینا من ابینا و امنا» وجود دارد<sup>۷۲</sup> که معنایی وارونه را بازتاب می‌کند. این که

۶۸. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۵/۱.

۶۹. جمع ذحل به معنای خونخواهی و کینه‌توزی.

۷۰. طهرانچی، ۴۴۲؛ یاقوت حموی، ۲۸۴/۱۳.

۷۱. اصفهانی، الاغانی، ۱۵/۱.

۷۲. ابن هشام، ۲۶۹/۱-۲۷۰.

ابن‌ابی‌الحدید این ابیات را از کدام منبع آورده و این‌که چرا با اشعار موجود در متن ابن‌هشام متفاوت است مشخص نیست، اما از لحاظ قدمت، منبع ابن‌هشام ترجیح دارد.

سادسا ماجرای عبدالله بن جعفر معلوم نیست از کدام کتاب واقدی، توسط ابن‌ابی‌الحدید نقل شده است. براساس این گزارش، ماجرا این بوده که عبدالمطلب با امیه مسابقه اسب‌سواری دادند و جایزه پیروزی، صد شتر، ده غلام و ده کنیز، بردگی یک سال و تراشیدن موی جلوی سر تعیین شد. اسب عبدالمطلب پیشی گرفت و امیه پذیرفت به‌جای تراشیدن موی جلوی سر، ده سال غلام و برده عبدالمطلب باشد.<sup>۷۳</sup> بنابراین به گفته ابن‌ابی‌الحدید ماجرای بردگی امیه در شعر ابوطالب مربوط به این ماجراست.

سابعا این‌که ابن‌ابی‌الحدید، امیه را غلام دانسته مربوط به بعد از مسابقه‌ای است که طبق گزارش وی، امیه با عبدالمطلب انجام داده است. او از هشام کلبی این ماجرا را روایت کرده و با عبارت «لما كان غلاما» بیان کرده که منظورش بازه موقتی بوده که امیه غلام شده است.

ثامنا برداشت مخالفان قریشی بودن امویان از ضرب‌المثل «قد حن قدح» در نامه ۲۸ نهج البلاغه، درست نمی‌نماید. اگر مقصود ابن‌ابی‌الحدید از ذکر این مثل، رد قریشی بودن امویان بود، در ادامه از نسب معاویه دفاع نمی‌کرد. ضمن این‌که به تصریح عمده شارحان، مقصود از قدح، اسلام و ایمان بوده و مفهوم ضرب‌المثل مزبور، بیگانه‌بودن نسبت به اسلام سبقت‌گیرندگان و مهاجران است.<sup>۷۴</sup>

۴. برداشتی که مخالفان قریشی بودن از واژه‌های «صریح» و «لصیق» کرده‌اند، درست نمی‌نماید و این‌که مقصود نسب باشد صراحت ندارد. در نسخه‌های قدیم‌تر مصادر نامه ۱۷ نهج البلاغه، این دو واژه وجود ندارند و به‌جای آن «ولا المحق کالمبطل» آمده است. اگر حضرت می‌خواست نسب معاویه و امویان را زیر سؤال ببرد، پس از آن‌که

۷۳. ابن‌ابی‌الحدید، ۱۵۸/۱۵-۱۵۹.

۷۴. طهرانچی، ۴۴۲.

اجداد خود و معاویه را نام برد، موضوع نسب را عنوان می‌کرد، نه این که در میان بحث‌های مربوط به اسلام و ایمان آن را مطرح کند.

درست است که ابن‌ابی‌الحدید در ابتدا به ماجرای نسب اشاره کرده، ولی بلافاصله مطلب را به سمت ماجرای اسلام‌آوری سوق می‌دهد.<sup>۷۵</sup> بیضون هم «لصیق» را مربوط به الصاق معاویه به ابوسفیان دانسته است و گفته که پدر معاویه مشخص نیست.<sup>۷۶</sup> بنابراین آن‌هایی که متن نامه را مربوط به نسب دانسته‌اند، در مورد تردید در نسب جد امویان اتفاق نظر ندارند. به گفته برخی نیز عبارت «فکذلک نحن» در کلام حضرت علی (ع) کافی است تا نشان دهد ایشان یکسانی نسب را پذیرفته‌اند.

۵. برخلاف ادعایی که درباره محمد عبده شد، او در نهایت صریح و لصیق را راجع به دین می‌داند. درست است که او در ابتدا از لحاظ لغوی تصریح کرده که صریح یعنی صحیح‌النسب و لصیق یعنی چسبانده‌شده به یک خاندان یا قبیله، اما در ادامه گفته که منظور از صریح کسی است که از روی اخلاص و اختیار ایمان آورده و لصیق کسی است که از خوف شمشیر یا برای دنیا اسلام آورده است.<sup>۷۷</sup>

ابوعطاء سندی از شاعران سده دوم، دل‌بسته امویان بود و حتی یک‌بار در جنگی بر ضد سیه‌جامگان شرکت کرد. او در جنگی دیگر که بین امویان و ضحاک خارجی در گرفت، یکی از یاران ضحاک را به باد انتقاد گرفت.<sup>۷۸</sup> در دوره تسلط عباسیان چون کار بر او دشوار شد و دیگر نمی‌توانست راه به جایی ببرد، شعری اغراق‌آمیز در مدح ابوالعباس و بنی‌هاشم سرود و در آن به اکراه امویان را هجو کرد.<sup>۷۹</sup> ماجرای هم که عقاد از دَعْفَل نسابه نقل کرده،

۷۵. ابن‌ابی‌الحدید، ۱۱۹/۱۵.

۷۶. بیضون، ۵۵۱.

۷۷. عبده، ۱۷/۳.

۷۸. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۳۳۰/۱۷؛ طبری، تاریخ‌الرسول، ۳۲۰/۷-۳۲۱.

۷۹. ابن‌قتیبه (منسوب)، الامامه و السیاسة، ۶۵۴/۲؛ بلاذری، انساب، ۱۶۴-۱۶۵/۳.



- درباره الحاق ذکوان به بنی‌امیه است و ارتباطی به نسب خود امویان ندارد.
۶. اثبات زناکاری امیه نیز ارتباطی به غلام بودن و فرزندخواندگی او ندارد، نهایت نکته‌ای که با توجه به این گزارش می‌توان مطرح کرد این است که بعضی از امویان از راه نامشروع متولد شده‌اند و اموی بودن آن‌ها زیر سؤال نمی‌رود.
۷. مصداق شجره ملعونه به صورت مستقیم در قرآن اشاره نشده و فقط در بعضی تفاسیر شیعی به آن پرداخته شده است. روایات موجود درباره شجره ملعونه نیز اشکالات سندی دارند و برفرض صحت مصداق شجره ملعونه، دلالتی بر رومی بودن و غیرقریشی بودن امویان ندارد.
۸. الفاظ صمیم، لنیم و زنیم بر این‌که معاویه و امویان غیر قریشی‌اند، دلالت ندارد، بلکه می‌تواند به این معنا باشد که شخص معاویه شریف نیست یا زنازاده است.
۹. به‌صرف حمایت ابوسفیان از رومی‌ها، نمی‌توان او را متمایل به آنان دانست، چه رسد به این‌که از نژاد رومیان بوده باشد. گزارش ابن‌عبدالبر نیز اشاره‌ای به نسب ابوسفیان و دلالتی بر تمایل او بر رومی‌ها ندارد و فقط شدت دشمنی او را نسبت به مسلمانان و تمایل به شکست آنان را در آن زمان نشان می‌دهد.
۱۰. درباره مصداق «الروم»؛ سند روایت ابوبصیر به شدت ضعیف است. حسن بن محمد بن جمهور، امامی و ثقة است، اما پدرش، محمد بن جمهور، به شدت تضعیف شده و مذهب و احادیث او فاسد اعلام شده است. جعفر بن بشیر و شاء و محمد بن العباس نیز مجهول‌اند.<sup>۸۰</sup> فارغ از ضعف سندی این روایت، زمان حادثه پیروزی و شکست روم و بنی‌امیه، با وقایع تاریخی مطابقت ندارد.
- سند روایت ابن‌عقده به دلیل مجهول و مهمل بودن سلسله روات آن ضعیف است. ابن‌عقده (احمد بن محمد بن سعید) زیدی جارودی، ولی ثقة است،<sup>۸۱</sup> اما حسن بن

۸۰. نجاشی، ۳۳۷؛ طوسی، رجال، ۳۶۴؛ ابن‌داود حلی، ۵۰۲؛ حسن بن یوسف حلی، رجال، ۲۵۱.

۸۱. نک. پاکتنجی، ۳۱۸ و صفحات بعد.

القاسم، علی بن ابراهیم بن المعلی و فضیل بن اسحاق مجهول‌اند.<sup>۸۲</sup> دلالت این روایت نیز بر رومی بودن نژاد بنی‌امیه روشن نیست.

سند روایت بحرانی در تفسیر برهان به دلیل مهم‌بودن راویان و نیز به دلایل ذیل دارای ضعف است: افرادی مانند محمد بن عباس، احمد بن محمد بن سعید، حسن بن القاسم و بسیاری دیگر مجهول‌اند. شمار افراد سلسله راویان، با وجود یازده قرن بسیار اندک است و نمی‌تواند سلسله کاملی باشد. از لحاظ تاریخی نیز فاصله زیاد زمانی مانع پذیرش این روایت می‌شود.

#### ۷. ارزیابی کلی آراء موافقان و مخالفان

در بخش‌های پیشین نظرات و دلایل مخالفان و موافقان آورده شد. مشخص شد که بیشتر مخالفان نسب مشهور بنی‌امیه با مذهب تشیع ارتباط دارند و تأییدکنندگان و موافقان قریشی بودن امویان، برخی از نویسندگان سنی سده‌های نخستین‌اند. البته این بحث‌ها به نویسندگان متأخر نیز کشانده شده که به صورت مشروح بدان پرداخته شد. با این همه در نظرات و دلایل موافقان و مخالفان نوعی یکسونگری و جزمیت نمودار شده و تصویری سیاه یا سفید ارائه گردیده است. بعضی از نظرات و دلایل دارای ضعف‌ها و نواقص آشکار است و برخی نیز نشان از جعل و تاریخ‌سازی دارد. بنابراین به نظر می‌رسد که جای روی‌کرد میانه درباره نسب بنی‌امیه خالی است. از این رو برخی از آراء موافقان و مخالفان محل نقد و تأمل است که ذیلاً مطرح می‌شود:

۱. از آنجاکه ماجرای سفر یا تبعید امیه به شام می‌تواند یکی از عوامل به‌اشتباه واداشتن مورخان یا محرکی برای طرح مبحث رومی بودن امویان محسوب شود، بررسی گزارش‌های این ماجرا ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس گزارش‌ها، از آنجاکه هاشم بن عبدمناف (جد دوم پیامبر) به سبب کارهای شایسته‌اش، منزلت اجتماعی فوق‌العاده‌ای یافته

۸۲. در کتب رجالی نام و نشانی از این افراد وجود ندارد.

بود، مورد حسادت امیه قرار گرفت. سرانجام این حسادت‌ها به نزاع کشیده شد که با داوری کاهنی از قبیله خزاعه (کاهن عسفان) به نفع هاشم پایان یافت و امیه به مدت ده سال، بر اساس شرط از پیش تعیین شده به شام تبعید شد.<sup>۸۳</sup> گزارش مشابه ماجرای هاشم و امیه درباره حرب فرزند امیه نیز وجود دارد که وی پس از آن که به مقام و موقعیت عبدالمطلب بن هاشم حسادت ورزید به نزاع پرداخت و در نهایت همانند پدرش تبعید شد.<sup>۸۴</sup> با وجود این مشخص می‌شود که ابن ابی‌الحدید، امیه و حرب را اشتباه گرفته، چون امیه را در مقابل عبدالمطلب قرار داده است.

ماجرای مسابقه عبدالمطلب با امیه که ابن ابی‌الحدید بیان کرده، بدون در نظر گرفتن گزارش‌های کهن و فاصله سنی امیه و عبدالمطلب است. گویی این گزارش در دوره اموی جعل شده تا حقیقتی را کتمان کند، اما این که حقیقت چه بوده که حاضر شده‌اند ثبت بردگی و ده سال تبعید را بپذیرند، مشخص نیست. با پذیرش این گزارش نیز نمی‌توان شعر ابوطالب را به غلام بودن امیه از ابتدای زندگی‌اش تفسیر کرد، اما این که چرا شعر موجود در شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید با شعر موجود در سیره ابن هشام متفاوت است، جای تأمل دارد. آیا نمی‌توان قائل به دست‌کاری و حذف و اضافه ابیاتی از شعر توسط ابن هشام شد؟ آیا نمی‌توان پذیرفت که ابن ابی‌الحدید از منبعی دست‌اول بهره برده است؟ هرچند ابن ابی‌الحدید در ادامه به صراحت امیه را فرزند عبدالشمس عنوان می‌کند، اما شعری که به ابوطالب منسوب کرده معنایی دیگر دارد. روایتی که او از هشام کلبی آورده نیز مشخص نیست از کدام منبع بوده و این که آیا واقعا مقصود کلبی از غلام شدن امیه پس از باختن در مسابقه بوده یا نه نیز معلوم نیست. با این حال گزارش مسابقه به دلیل اشکالات تاریخی و سندی مشکوک است.

شاید بتوان گفت که حضور ده‌ساله امیه در شام سبب شده او را به رومی‌ها نسبت دهند

۸۳. ابن سعد، ۶۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۲/۲۵۳؛ ابن جوزی، المنتظم، ۲/۲۱۲-۲۱۳.

۸۴. بلاذری، انساب الاشراف، ۱/۸۰؛ طبری، تاریخ، ۲/۲۵۳.

یا ظن رومی بودن او تقویت شود. با وجود این برخی محققان گزارش‌های مربوط به تبعید و سفر را به افسانه شبیه دانسته و آن را انکار کرده‌اند و عدم نقل از سوی مورخانی چون یعقوبی، ابن هشام و مسعودی را دلیل بر جعلی بودن آن دانسته‌اند.<sup>۸۵</sup> البته نگاه اخیر به گزارش‌های تاریخی مفسده‌هایی در پی دارد که از جمله آن‌ها، کنار گذاشته شدن بیشتر گزارش‌های تاریخی موجود است، چون هر مورخ بر اساس ارزش‌گذاری مدنظر خود، مطلبی را نقل می‌کند و عدم نقل به معنای انکار یا جعلی دانستن نیست، بنابراین با ابهامات موجود، قطعیتی درباره صحت انتساب امویان به قریش برداشت نمی‌شود.

۲. این‌که ابوالقاسم کوفی با امویان دشمنی دارد و بر اثر همین دشمنی، گزارش دروغین ارائه داده، فرضی نادرست است. اگرچه برخی مانند نجاشی، ابن غضائری و خوئی،<sup>۸۶</sup> وی را متهم به غلو کرده‌اند و جعفر بن محمد را به‌عنوان راوی گزارش او تضعیف نموده‌اند، اما طوسی بسیاری از آثار کوفی را می‌پسندد، چون عقیده دارد که بیشتر آن‌ها را در زمانی که مورد اتهام نبوده نوشته‌است.<sup>۸۷</sup> در دیگر متون کهنی که به آثار و شخصیت صاحبان آثار پرداخته‌اند، مطلب چندانی که به‌طور قطعی درباره کوفی اظهارنظر کرده باشند، وجود ندارد. باین‌حال میرزا حسین نوری (د. ۱۳۲۰هـ) کتاب الاستغاثه را ارزیابی کرده و در ظاهر بسیاری از اخبار آن را درست دانسته‌است.<sup>۸۸</sup> بنابراین برفرض پذیرش غالب‌گری او و اتهاماتی چنین، نمی‌توان همه گزارش‌های تاریخی او را به‌راحتی کنار گذاشت. هرچند در سخنان کوفی جز استناد به تأویل آیه قرآن دلیلی ارائه نشده و گزارشی مکتوب دیگری پیش از تألیف این کتاب در دست نیست، اما از آنجاکه گزارش‌های طبری به‌عنوان منبعی قرن چهارمی، در نزد اهل سنت اعتبار دارد، گزارش کوفی نیز به‌عنوان منبعی

۸۵. زرگری نژاد، ۹۵.

۸۶. برای نمونه رک. نجاشی، ۲۶۵-۲۶۶.

۸۷. طوسی، الفهرست، ۹۱/۱-۹۲.

۸۸. نوری، مستدرک، ۳/۳۱۱ و ۳۲۳.

متعلق به همین قرن باید مدنظر قرار گیرد. اگر گزارش کوفی کنار گذاشته شود، با توجه به اثر کراجکی، می‌توان به گزارش‌های ابن‌عقده و ابن‌جحام در همین قرن استناد کرد. کراجکی از شاگردان شیخ طوسی و سید مرتضی مورد وثوق بسیاری از علما مانند حر عاملی، شهید اول، علامه مجلسی و دیگران بوده‌است. کتاب کنز الفوائد او از زمان نگارش تا زمان حاضر، پیوسته، مورد توجه علما و فقهای شیعه قرار گرفته و برای آگاهی از بسیاری از مباحث مهم اسلامی، کتابی ارزشمند و قابل توجه است. مؤلف به بسیاری از منابع معتبر دسترسی داشته که این خود بر ارزش کتابش می‌افزاید.

۳. عمادالدین طبری از آنجاکه نویسنده‌ای قرن هفتمی است و همه مصادر او مشخص نیست، می‌توان به سندیت و حجیت گزارش او اشکال وارد کرد. باین‌حال واکنش شدید ابن‌ابی‌الحدید به ماجرای تردید نسب امویان، نشان از مطرح بودن این بحث در آن زمان دارد و دیگر این‌که بسیاری از علمای شیعه سندیت گزارش عمادالدین طبری را پذیرفته‌اند و این می‌تواند نشان از قوام گزارش و سند او نزد علما بوده باشد، هرچند آن اسناد و مصادر امروزه موجود نباشد. ضمن این‌که پیش از این اشاره شد مرجع اصلی گزارش طبری از کتاب البدیع نگاشته شده در سده چهارم یا پنجم است.

۴. به‌طور عمده در نوشته‌های نویسندگان معاصر مطلب جدیدی یافت نمی‌شود و با قلمی متفاوت همان مطالب گذشتگانی چون کوفی و طبری تکرار شده‌است، البته مطالب کتاب عمادالدین حسین اصفهانی (عمادزاده)، باوجود اصرار بر رومی دانستن امویان، بیشتر شبیه داستان‌سرایی و ساخته و پرداخته ذهن نویسنده است. جزئیات و تحلیل‌هایی که او آورده مبتنی بر منابع نیست و در نظرات وی اشتباهات و تناقضات زیادی وجود دارد. عمادزاده، عبدمناف را خریدار و مالک امیه دانسته و روم را ایتالیا تفسیر کرده، درحالی‌که منظور از روم، سرزمین شامات بوده‌است. در کتاب او به نقل از برخی مورخان، امیه آزادشده بنی‌ثقیف ذکر شده، درحالی‌که در منابع تاریخی چنین مطلبی وجود ندارد. عمادزاده با این‌که در ابتدا می‌نویسد عبدمناف، امیه را از عبدشمس خرید، درنهایت می‌گوید که به

جهت زیبایی مورد توجه عبدشمس قرار گرفت و پسر خوانده او شد. با این همه در هیچ منبعی شواهد خرید امیه توسط عبدمناف وجود ندارد.

عباس قمی نیز با این که در سفینه البحار به صراحت انتساب بنی امیه به قریش را رد می کند، در انوارالبهیه نسل امیه را فرزندان عبدشمس معرفی کرده است.<sup>۸۹</sup> این که کدام اثر وی متأخرتر است، مشخص نیست، ولی این تضاد آشکار در آثار قمی تأمل برانگیز و نیازمند بررسی است.

۵. نکاتی هم درباره نامه ۱۷ و ۲۸ نهج البلاغه در خور ذکر است.

در نامه ۲۸ نهج البلاغه که بدان اشاره شد، ممکن است حضرت با مثل «قد حن قدح» خواسته باشند نسب معاویه را زیر سؤال ببرند، اما این کلام صراحت و قطعیتی را در بر ندارد. بنابراین برخی بر این نظرند که کاربرد مثل یادشده اعم از بحث نسب است، یعنی هرگاه کسی جایگاه و مقامی را که شایسته آن نیست، ادعا کند، از این مثل استفاده می شود.<sup>۹۰</sup> با این حال کاربرد این مثل در معجم های لغت درباره کسی است که به قومی یا گروهی افتخار می کند که از آنها نیست.<sup>۹۱</sup> ضمن این که حضرت در قسمت پایانی این نامه فقط خود را خویشاوند پیامبر دانسته است.<sup>۹۲</sup>

نامه مورد اشاره به صورت عمده در نامه شماره ۱۷ شرح ها و ترجمه های نهج البلاغه آمده است. از موارد اختلافی می توان به ترجمه ملافتح الله کاشانی (نامه ۱۸) و مغنیه (نامه ۱۶) اشاره کرد. اگر به منابع پیش از سید رضی مراجعه گردد، اختلافاتی میان متن های موجود از نامه مشاهده می شود.

متن نامه پیش از سید رضی در کتاب سلیم بن قیس هلالی (د. ۷۶-۹۵هـ)،

۸۹. قمی، انوارالبهیه، ۱۲.

۹۰. هاشمی، «نام و نسب سفیانی»، ۱۵۱.

۹۱. ابن اثیر، النهایه، ۴۵۲/۱؛ ابن منظور، ۱۳۰/۱۳؛ زبیدی، ۱۶۶/۱۸.

۹۲. فَتَنَحْنُ مَرَّةً أَوْلَى بِالْقُرَائَةِ

وقعة‌الصفین نصر بن مزاحم منقروی (د. ۲۱۲هـ)، الامامه و السیاسه منسوب به ابن‌قتیبه دینوری (د. ۲۷۶هـ)، اخبار الطوال ابوحنیفه دینوری (د. ۲۸۱-۲۹۰هـ)، الفتوح ابن‌اعثم کوفی (د. ۳۱۴هـ)، مروج‌الذهب مسعودی (د. ۳۴۶هـ) وجود داشته‌است.

پس از سید رضی این نامه در کنزالفوائد کراچکی (د. ۴۴۹هـ)، ربیع‌الابرار زمخشری (د. ۵۳۸هـ)، مناقب خوارزمی (۵۶۸هـ)، المحاسن و المساوی بیهقی (د. ۵۶۹هـ)، منهاج البراعة راوندی (د. ۵۷۳هـ)، مناقب ابن‌شهر آشوب (د. ۵۸۸هـ)، غررالحکم آمدی (د. ۵۸۸هـ)، معارج نهج‌البلاغه علی بن زید بیهقی خراسانی (قرن ششم)، شرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید (د. ۶۵۶هـ)، شرح نهج‌البلاغه ابن‌میثم (د. ۶۷۹هـ) و بسیاری از آثار بعدی آمده‌است.

اختلاف جزئی در همه آثار نام‌برده وجود دارد؛ از جمله آن‌هاست: «نحن عبد مناف یا انا عبدمناف یا انا بنوعبدمناف یا انا بنوعبدمناف»، «فکذلک نحن یا فلعمری انا کذلک یا فلعمری انا بنو اب واحد»، «لیس امیه کهاشم یا لان امیه لیس کهاشم یا ولکن لیس امیه... یا ولکن لیست امیه...»، «لیس لبعضنا علی بعض فضل یا لیس لاحد منا علی احد فضل یا لیس لبعضنا فضل علی فضل».

هرچند اختلافات ذکر شده در انتقال معنا و مفهوم اصلی نامه تأثیر آن‌چنانی ندارد، اما اختلافاتی در متن کتاب‌ها وجود دارد که سبب تغییر در معنا و برداشت متفاوت می‌شود. برای نمونه در متن کتاب سید رضی و بسیاری از متون بعدی جمله «ولا الصریح کاللطیق» آمده، در حالی که چنین جمله‌ای در متن آثار پیش از سید رضی موجود نیست و فقط جمله «لا مهاجر کالطریق یا لاطریق کالمهاجر و لا محق کالمبطل یا لامبطل کالمحق» با اندکی تفاوت آمده‌است و اثری از عبارت موجود در متن سید رضی نیست، حتی در کنزالفوائد کراچکی، المحاسن بیهقی و مناقب خوارزمی نیز این جمله وجود ندارد.

جمله مزبور در آثار پس از سید رضی فقط در ربیع‌الابرار زمخشری، مناقب ابن‌شهر آشوب، معارج علی بن زید بیهقی، شرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید، شرح

نهج البلاغه ابن میثم و برخی آثار بعدی مشاهده می‌شود. در این میان متن کتاب افرادی مانند ابن ابی الحدید ضمن این که از لحاظ متنی با متن سید رضی تفاوت ندارند، اما معنای صریح و لصیق را مربوط به اسلام‌آوری می‌دانند که دیگر خدشه‌ای بر نسب امویان وارد نمی‌شود. در مقابل این نظر، از متن اثر ابن میثم به صراحت خدشه بر نسب امویان برداشت می‌شود.<sup>۹۳</sup> بنابراین ضمن این که نمی‌توان همه نویسندگان را قائل به اشکال در نسب همه امویان دانست، نمی‌توان از دلایل آنان که جملات نامه را مربوط به نسب می‌دانند چشم‌پوشی کرد.

این که برخی به صرف عبارت «فکذلک نحن» در نامه مزبور پذیرفته‌اند که حضرت علی(ع)، خویشاوندی معاویه را با خود تأیید کرده‌است، دلیل مناسبی نیست، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، این جمله در همه نسخه‌های موجود از نامه حضرت به همین شکل نیست. چه بسا که منظور حضرت گفتاری تسامحی و مماشات با معاویه و معادل تعبیر فارسی «بر فرض که بپذیریم»<sup>۹۴</sup> بوده‌است تا در ادامه نامه مسائل مهم‌تری را بیان کند، نه این که خویشاوندی با امویان را پذیرفته یا تسلیم ادعای معاویه شده‌باشد.

این که ابن ابی الحدید به مصادر نهج البلاغه سید رضی ایرادی نگرفته و آن را محور کتابش قرار داده و به تفاوت متن آن با متون قبلی اشاره نکرده نیز نکته‌ای قابل تأمل است.

## ۸. نتیجه

گزارش‌های مکتوب از انتساب غیرحقیقی بنی‌امیه به قریش، دست دوم بوده و بیشتر در آثار بعضی از شیعیان و در جغرافیای شیعی مانند عراق مطرح شده‌است. متأخران نیز همان مطالب متقدمان را تکرار کرده‌اند. بنابراین به دلیل فاصله زیاد زمانی روایت و کتابت این

۹۳. ابن میثم بحرانی، ۴/ ۳۹۲-۳۹۳.

۹۴. در مناظرات معمولاً از عبارت «سلمنا» استفاده می‌شود، یعنی بر فرض که فلان ادعا صحیح است، اما گوینده در واقع ادعا را نمی‌پذیرد.



گزارش‌ها با تولد «امیه» جد امویان، در نگرش تاریخی حجیت ندارد، اما ابهاماتی هم وجود دارد که به راحتی نمی‌توان بدان پاسخ گفت. از آن جمله این که چرا این ادعا از قرن چهارم در متون شیعی به صراحت وارد شده و آیا این نقل‌ها پیش از این قرن وجود داشته و نابود گردیده است؟ این که چرا بسیاری از علمای شیعه بدون هیچ تردیدی به این نقل‌ها دامن زده‌اند؟ آیا منشأ این اخبار به علمای زیدی می‌رسد یا بنا بر ادعای برخی، روایاتی واصله از امامان شیعه است؟ چرا ابن ابی‌الحدید با همه تلاشی که کرده نتوانسته این ماجرا را به درستی توجیه کند؟ مجموع این پرسش‌ها و ابهامات می‌تواند انتساب بنی‌امیه را به قریش خدشه‌دار کند و احتمال غیر قریشی بودن آن‌ها را تقویت نماید. به طور کلی نگارندگان نظرات کسانی که نسب بنی‌امیه را خدشه‌دار دانسته‌اند، رد نمی‌کنند، اما شواهد و اسناد آن‌ها را کافی نمی‌دانند. با این حال با توجه به اخبار و دلایل فراوان از طرف مخالفان، یقین و قطعیتی برای پذیرش درستی انتساب امویان به قریش نمی‌ماند و نویسندگان این پژوهش ترجیح می‌دهند در ذکر نسب امویان، از عبارات «مشهور است» یا «منسوب است» استفاده کنند و بر تردید در این انتساب باقی بمانند.

## کتابشناسی

قرآن کریم.

ابن‌اثیر، علی بن محمد، اللباب فی تهذیب الانساب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۹۴م.

ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۰۴هـ.

ابن‌اعثم کوفی، احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۱هـ.

ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸هـ/ ۱۹۹۸م.

ابن حنبل، ابو عبدالله احمد، مسند احمد بن حنبل، تحقیق شعیب الارنوط، بی‌جا، موسسه الرسالة، ۱۴۲۱هـ/ ۲۰۰۱م.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الملوک، تحقیق عبدالقادر مصطفی عطاء، بیروت،

دارالكتب العلمية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

ابن داود حلي، حسن بن علي، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.

ابن دريد الازدي، ابوبكر محمد بن حسن، الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دارالجيل، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالباقر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

ابن سلام، ابو عبيد قاسم، النسب، تحقيق مريم محمد خيرالدرع، بيروت، دارالفكر، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.

ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن علي، مناقب آل ابى طالب، بيروت، دارالاضواء، بى تا.

ابن عبدربه، احمد بن محمد، عقد الفريد، به كوشش مفيد محمد قميحه، بيروت، دارالاحياء التراث - العربي، ١٤٠٨هـ.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، محقق على محمد بجاوى، بيروت، دارالجيل، ١٤١٢هـ.

ابن عقده كوفي، احمد بن محمد، فضائل اميرالمومنين، قم، دليل ما، ١٤٢٤هـ.

ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤هـ.

ابن قتيبه دينورى، أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

همو، الامامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزينى، بى جا، بى نا، بى تا.

ابن كلبى، هشام بن محمد، مثالب العرب و العجم، تحقيق محمدحسن مسلم الدجيلى، بيروت، دارالاندلس، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٤هـ.

ابن ميثم بحراني، كمال الدين ميثم بن علي، شرح نهج البلاغه ابن ميثم، بى جا، موسسه النصر، بى تا.

ابن هبه الله مدائنى (ابن ابى الحديد)، عزالدين ابى حامد، شرح نهج البلاغه، بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

ابن هشام، عبدالملك، السير النبويه، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الاييارى، عبدالحفيظ شلبى، بيروت، لبنان، داراحياء التراث العربى، بى تا.

ابن عمرو الازدى السجستاني، ابوداود سليمان بن اشعث، سنن ابى داود، تحقيق محمد محيى الدين

- عبدالحمید، بیروت، مكتبة العصرية، بی تا.
- استرآبادی، علی، تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹هـ.
- ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین، الاغانی، شرح عبد الله علی مهنا و سمیر جابر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷هـ / ۱۹۸۶م.
- همو، مقاتل الطالبیین، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹هـ.
- اصفهانى (عمادزاده)، عمادالدين حسين، زندگانی امام حسین (ع)، بی جا، نشر محمد و انتشارات امین، ۱۳۶۴ش.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، تفسیر برهان، قم، موسسه البعثة، ۱۴۱۵هـ.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالجمیل، بی تا.
- بغدادی، محمد بن حبیب، المحبر، تحقیق شتی تر، بیروت، دارالآفاق الجدیده، بی تا.
- همو، المنمق فی اخبار قریش، تحقیق ابوبکر محمود عبدالهادی، مصر، مكتبة الازهرية للتراث، ۱۴۳۷هـ / ۲۰۱۶م.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق: سهیل زکار، ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ج اول، بی تا.
- همو، فتح البلدان، تحقیق عبدالقادر محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۳۵هـ / ۲۰۱۴م.
- بیضون، لیب، تصنیف نهج البلاغه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- بیهقی، ابراهیم بن محمد، المحاسن و المساوی، بیروت، منشورات محمدعلی بیضوی، ۱۴۲۰هـ / ۱۹۹۹م.
- بیهقی فرید خراسان، علی بن زید، معارج نهج البلاغه، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه عمومی مرعشی، ۱۳۶۷هـ.
- پاکتچی، احمد، «ابن عقده»، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، محقق احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۹هـ.
- دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، مصر، ۱۹۶۰م.
- حلی، حسن بن یوسف، خلاصة القوال فی معرفة أحوال الرجال (رجال علامه حلی)، نجف اشرف، دارالذخائر، ۱۴۱۱هـ.

- حموي بغدادى، ياقوت بن عبدالله، معجم الادبا، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- خوارزمي، مناقب خوارزمي، تحقيق مالك المحمودى، قم، موسسه سيدالشهدا، ١٤١٢هـ.
- ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، سيراعلام النبلاء، تحقيق مجموعه من المحققين باشراف شعيب الارناؤوط، بيروت، موسسه الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- رضي، محمد بن حسين، نهج البلاغه، تحقيق صبحي صالح، قم، موسسه دارالهجرة، ١٤١٤هـ.
- زبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤هـ.
- زبيرى، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، تحقيق ليفى بروفنسال، قاهره، دارالمعارف، بى تا.
- زرگرى نژاد، غلامحسين، تاريخ صدر اسلام، تهران، سمت، ١٣٧٨ش.
- زمخشري، ابوالقاسم محمود بن عمر، ربيع الابار و نصوص الاخبار، بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- سبط بن جوزى، يوسف بن قزاوغلى، تذكره الخواص، تحقيق عامر النجار، قاهره، مكتبه الثقافة الدينية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- سرخسى، اعلام نهج البلاغه، تحقيق عزيزالله عطاردى، تهران، نشر عطارد، ١٤١٥هـ.
- صيمرى بحراني، مفلح بن حسن، الزام النواصب بولايه على بن ابى طالب، تحقيق سيد محمد الغريفي، مشهد، دارالتراث البحراني، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم و الملوك، بيروت، دارالقاموس الحديث (مكتبة البيان)، بى تا.
- طبرى، عمادالدين حسن، كامل بهائى، تهران، مرتضوى، ١٣٨٢ش.
- طريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، تحقيق احمد حسيني اشكورى، تهران، مكتبه المرتضوية، ١٣٧٥هـ.
- طوسى، محمد بن حسن، رجال الطوسى، قم، موسسه النشر الاسلامى، ج ٣، ١٣٧٣ش.
- همو، الفهرست، به كوشش سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المكتبة المرتضوية، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.
- طهرانجى، ابوالقاسم، احمد مهدوى دامغانى، «احتجاجات و سؤالات و توضيحات»، يغما، ش ٢٠٨، آبان ١٣٤٤ش.
- عبده، محمد، شرح نهج البلاغه، تحقيق و شرح عبده، قاهره، مطبعة الاستقامة، ١٤١٢هـ.
- عقاد، عباس محمود، ابوالشهداء الحسين بن على (ع)، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ.
- فراهيدى، خليل بن احمد، العين، تحقيق مهدى مخزومى و مهدى سامرانى، قم، موسسه دارالهجرة، ١٤٠٩هـ.

فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (د. ۱۳۶۴ش)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، سپهر، ۱۳۶۵ش.  
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تصحیح حسین اعلی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۳۷۳ش.

فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴هـ.  
قرشی، سیدعلی اکبر، مفردات نهج البلاغه، تهران، نشر قبله، ۱۳۷۷هـ.  
قمی، عباس، انوار البهیة، ترجمه محمد محمدی اشتهاردی، قم، ناصر، چ ۴، ۱۳۸۶ش.  
همو، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، قم، اسوه، ۱۴۱۴هـ.  
کاشانی، ملافتح الله، تنبیه الغافلین و تذکره العارفین، مصحح سید محمدجواد ذهنی تهرانی، تهران، پیام حق، ۱۳۷۸ش.

کاشف الغطاء، محمدحسین، جنه المأوی، تحقیق سید محمدعلی القاضی الطباطبایی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۷ش.

کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی، کنز القوائد، بی جا، بی نا، بی تا.  
کوفی، ابوالقاسم علی بن احمد، الاستغاثة، طهران، مکتب نینوی الحدیثه، بی تا.  
مبرد، محمد بن زید، نسب عدنان و قحطان، بغداد، الوراق للنشر، ۲۰۰۷م.  
مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیا التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۳هـ.  
مروجی طبسی، نجم الدین، سفیانی، قم، انتشارات مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۹۴ش.  
همو، درس خارج مهدویت، مورخه ۱۳۹۴/۵/۳۰.

مروجی طبسی، محمدعلی، «نیمه پنهان بنی‌امیه»، فرهنگ کوثر، ش ۹۷، پاییز ۱۳۸۸ش.  
مسعودی، ابی الحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، شرح محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱م.

مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، محقق احمد عمر هاشم و موسی شاهین لاشین، بیروت، عزالدین، ۱۴۰۷هـ.

مقدس اردبیلی، احمد بن علی، حدیقه الشیعه (منسوب به اردبیلی)، تصحیح صادق حسن‌زاده و علی-اکبر زمانی‌نژاد، قم، انصاریان، ۱۳۷۷ش.

مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، مصحح پورسعید، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.  
مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، النزاع و التخاصم بین بین‌امیه و بین‌هاشم، تحقیق حسین مونس، مصر، دارالمعارف، ۱۹۸۸م.

- مغنیه، محمدجواد، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹م.
- مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، تهران، امام علی بن ابی طالب، چ ۱۳، ۱۳۸۱ش.
- منقری، نصرین مزاحم، وقعة الصفین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمدهارون، قاهره، الموسوعة السعودية بمصر، بی تا.
- مجهول، ترجمه نهج البلاغه قرن پنجم و ششم، مصحح عزیزالله جوینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۷۷ش.
- نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸هـ.
- نویری، احمد بن وهاب، نهاية الارب فی فنون الادب، تحقیق محمدجابر عبدالعال، قاهره، دارالکتب، ۱۴۰۴هـ/۱۹۸۴م.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ش.
- هاشمی خوئی، حبیب الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۰هـ.
- هاشمی، سید علی، «نام و نسب سفیانی»، ادیان، مذاهب و عرفان، مشرق موعود، سال دهم، ش ۳، تابستان ۱۳۹۵ش.
- هلالی کوفی، ابوصادق سلیم بن قیس، کتاب سلیم، تحقیق محمدباقر انصاری زنجانی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۲هـ.
- بررسی نسبت فامیلی امام حسین (ع) و یزید (ع) (۵ مهر ۱۳۹۶ش)، پایگاه تخصصی شبهه، برگرفته در تاریخ ۱۲ آبان ۱۳۹۷ش - ۲۰:۱۷ از لینک <http://shobhe.net/Archives/> ۳۸۴

تبیین جامعه‌شناختی علل پیوستن طبقات اجتماعی به شورش بابک خرم‌دین برضد  
عباسیان (با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر)<sup>۱</sup>

محمد آذغ<sup>۲</sup>

دکتری رشته تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

فریدون الهیاری

استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

علی اکبر کجیاف

استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

### چکیده

جنبش‌های اجتماعی از مباحث اساسی در نظریه‌های انقلاب‌باند که به واسطه همین اهمیت، نظریه‌های مختلف کوشیده‌اند آن‌ها را توضیح دهند. یکی از مهم‌ترین این نظریه‌ها، نظریه محرومیت نسبی است. قیام سیاه‌جامگان به دنبال جلب حمایت گروه‌های فرودست و با تمسک به آن در برخی شعارهای خود، سطح انتظارات ارزشی طبقات اجتماعی را بالا برد. این درحالی بود که با برآمدن عباسیان، سطح توانایی ارزشی مردم تغییر چندانی پیدا نکرد و دچار سرخوردگی و محرومیت نسبی شدند. این وضع منجر به شورش‌هایی برضد خلافت عباسیان شد که شورش بابک خرم‌دین بادوام‌ترین آن‌ها بوده‌است. مسئله این مقاله تبیین شکل‌گیری و دوام این شورش است. مقاله حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و جامعه‌شناسی در پرتو نظریه محرومیت نسبی، به بررسی شکل‌گیری و علل این جنبش بپردازد. دستاورد مقاله نشان می‌دهد خلفا و کارگزاران بنی‌عباس از طریق به‌چالش کشیدن ارزش‌های اقتصادی، دینی و مشارکتی موجب محرومیت نسبی شدند که منجر به افزایش میزان مشارکت طبقات اجتماعی و افزایش حجم جنبش بابک خرم‌دین شد.

**کلیدواژه‌ها:** ایران قرون نخستین اسلامی، بابک خرم‌دین، خلافت عباسی، طبقات اجتماعی، محرومیت نسبی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱۴

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

### مقدمه

طبقه‌بندی یا تعیین خاستگاه اجتماعی یکی از متداول‌ترین شیوه‌های مطالعات جامعه-شناختی است. طبقه اجتماعی نوعی قشربندی است که در آن قشرها به وسیله مقررات قانونی یا مذهبی ایجاد نمی‌شوند و عضویت بر مبنای موقعیت موروثی نیست. هم‌چنین طبقه اجتماعی گروه‌بندی وسیعی از افراد است که دارای منابع اقتصادی مشترکی اند.<sup>۳</sup> در قرون دوم و سوم ه ایرانیان، بالاخص خراسانیان به طبقات مختلفی تقسیم شده بودند. یکی از خواسته‌های مهم طبقات اجتماعی، مثل کشاورزان و پیشه‌وران این بود که در خلافت عباسیان، مظالم و بیدادگری‌های عهد بنی‌امیه تکرار نشود و از میزان مالیات‌ها، خراج‌ها و بیگاری‌ها کاسته شود. با توجه به شواهد و مدارکی که در ادامه پژوهش خواهد آمد می‌توان گفت در خلافت عباسیان نیز ظلم و ستم بر طبقات اجتماعی به‌خصوص مالیات‌هایی که باعث فشار اقتصادی می‌شد، وجود داشته‌است. بنابراین عدم بهبود توانایی طبقات متناسب با افزایش سطح انتظاراتشان، یکی از دلایل مهم نارضایی طبقات از خلافت بنی‌عباس در این دوران بود. محور اصلی این مقاله بر یافته‌هایی استوار است که از پاسخ به پرسش‌های زیر به دست آمده‌است: ۱. چه ترکیبی از معرف‌های محرومیت نسبی موجب تکوین خشونت سیاسی در جنبش بابک خرم‌دین شده‌اند؟ ۲. کدام الگوی محرومیت نسبی در مورد نارضایی طبقات اجتماعی در جنبش بابک خرم‌دین بیشتر قابل صدق است؟ در این جا فرض اول این است که به‌چالش کشیده‌شدن معرف‌هایی چون ارزش‌های اقتصادی، ارزش‌های دینی و ارزش‌های مشارکتی زمینه محرومیت نسبی طبقات اجتماعی را در جنبش بابک خرم‌دین فراهم نمود. فرض دوم هم این است که الگوی محرومیت نسبی ناشی از بلندپروازی در ایجاد نارضایی طبقات اجتماعی از بنی‌عباس و پیوستن آن‌ها به جنبش بابک خرم‌دین نقش بارزی ایفا نمود.

درباره پیشینه پژوهش باید گفت که در زمینه بررسی علل نارضایی طبقات اجتماعی



در دوره بنی‌عباس و به‌خصوص در جنبش بابک خرم‌دین، با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی، مقاله یا کتاب مستقلی تاکنون به رشته تحریر درنیامده‌است و مقالات پیشین بیشتر با رویکرد تاریخی، علل نارضایی طبقاتی در جنبش بابک خرم‌دین را بررسی نموده‌اند. کتاب پاتریشیا کرون با عنوان پیامبران بومی ایران در سده‌های آغازین اسلام از ابتدا تا انتهای زندگی بابک را بیشتر با دیدی تاریخی - تحلیلی بررسی کرده‌است. حسین پوراحمدی و کیوان کریمی الوار که در مقاله «بررسی تطبیقی جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر با تأکید بر جنبش بابک خرم‌دین» درصدد بررسی ابعاد مذهبی جنبش بابک خرم‌دین بر اساس جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر برآمدند، ضمن برشمردن خاستگاه‌ها، مؤلفه‌ها و تفاوت‌های عقاید مارکس و وبر در این زمینه، کوشیدند به این پرسش پاسخ دهند که تا چه میزان می‌توان نقش مذهب را در این جنبش، بر اساس نگاه‌های مذکور سنجید. مقاله عمر فروخ با عنوان «ماهیت جنبش‌های ایرانیان در دوره نخستین خلافت عباسیان» که توسط خانم افسانه منفرد ترجمه شده، به نقش قتل ابومسلم در شروع جنبش‌ها و بررسی روند کلی این جنبش‌ها پرداخته‌اند. کتاب برآمدن عباسیان: ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی، نوشته نادر نادری اثر مهم دیگری است که نویسنده‌اش دوران خلافت عباسی (به‌ویژه از برآمدن تا قرن نخست حکومت عباسیان) را به‌صورت یک مقطع تاریخی نمونه از یک حکومت اسلامی، بررسی جامعه‌شناسانه کرده‌است. روش او عمدتاً تحلیلی - جامعه‌شناختی است نه توضیح تاریخی رویدادها. در واقع نویسنده تلاش کرده دوره تاریخی مورد نظر را براساس دو الگوی اصلی و مطرح جامعه‌شناختی درباره نظام اجتماعی اقتصادی جوامع شرقی، یعنی الگوی «تسلط پدرسالارانه» یا «استبداد شرقی» ماکس وبر و الگوی «شیوه تولید آسیایی» مارکس و انگلس بازخوانی کند و ضمن نشان دادن کاستی‌های دو نظریه اجتماعی یادشده، تحلیلی جامعه‌شناختی از ساختار دولت، اقتصاد و جامعه اسلامی در قرون میانه به‌دست دهد. یکی از کتاب‌های مهم دیگر در زمینه این قیام‌ها، کتاب جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری اثر غلامحسین

صدیقی است که بیشتر به ماهیت دینی جنبش‌های قرون دوم و سوم هجری پرداخته است. از میان پایان‌نامه‌ها می‌توان به پایان‌نامه محمدنبی غضنفری، با راهنمایی محمدعلی چلونگر در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه اصفهان، با عنوان «ماهیت دینی و ترکیب اجتماعی جنبش‌های ایرانی در قرون نخستین اسلامی» اشاره نمود که بیش‌تر به ماهیت دینی این جنبش‌ها، با تأکید بر نقش زردشتیان پرداخته است. اما می‌توان گفت به‌رغم اطلاعات تاریخی و گاهی جسته‌گریخته، در زمینه نارضایی طبقات در دوره عباسی و پیوستن آن‌ها به رهبرانی چون بابک خرمدین، تحقیق مستقلی وجود ندارد که علل نارضایی طبقات اجتماعی در جنبش بابک خرمدین را بر پایه نظریه محرومیت نسبی بررسی نموده باشد.<sup>۴</sup> مقاله حاضر کاری است در جهت رفع خلأ و نقص مزبور.

#### نظریه محرومیت نسبی

این نظریه در ذیل نظریه‌های روان‌شناسانه انقلاب قرار دارد که در دهه ۱۹۶۰ در پی اغتشاشات شهری در ایالات متحده آمریکا مطرح گردید. در واقع می‌توان گفت یکی از اولین و مهم‌ترین رویکردهای عام نظری برای تبیین خشونت سیاسی، نظریه محرومیت نسبی است. از نمونه بارز آثار جامعه‌شناسی در این زمینه می‌توان به کتاب چرا انسان‌ها

---

۴. برای وجود رابطه تنگاتنگ بین تاریخ و نظریه اجتماعی دلایل آشکاری وجود دارد. تغییرات اجتماعی سریع عملاً خود را بر توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان تحمیل کرد. جمعیت‌شناسانی که انفجار جمعیت را مطالعه می‌کردند و اقتصاددانان و جامعه‌شناسانی که در مورد اقتصاد و صنعت مطالعه می‌کردند دریافته‌اند که تغییر را در طول زمان مطالعه می‌کنند (تاریخ). در ضمن از جانب مورخان سراسر جهان تغییر علاقه چشم‌گیری از تاریخ سیاسی سنتی (نقل اعمال و سیاست‌های حاکمان) به تاریخ اجتماعی وجود داشته است. فرانسیس بیکن به‌طور یکسان از شبه-تجربه‌گرایان، که داده‌های ساده را جمع می‌کنند و از نظریه‌پردازان محض، عنکبوت‌هایی که تارهایشان از درون خودشان سرچشمه می‌گیرد، انتقادات نیش‌داری کرده است (برگ، ۲۴-۲۶). برای مطالعه بیش‌تر در مورد ارتباط تاریخ و جامعه‌شناسی و مزایا و معایب این کار به کتاب تاریخ و نظریه اجتماعی پیترو برگ مراجعه شود.

شورش می‌کنند، اثر تد رابرت گر<sup>۶</sup> اشاره نمود. محرومیت نسبی از دیدگاه تد رابرت گر به‌عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آن‌ها تعریف می‌شود. انتظارات شرایط مادی و خواسته‌های معنوی‌اند که مردم خود را مستحق آن‌ها می‌دانند و توانایی‌ها شرایط مادی و معنوی هستند که مردم عملاً قادر به کسب و حفظ آن‌ها هستند و عمدتاً باید در محیط اجتماعی و فیزیکی سراغ آن‌ها را گرفت.<sup>۶</sup>

در این نظریه یکی از عوامل مهم ایجاد جنبش، فرضیه اساسی سرخوردگی - پرخاشگری است، بدین معنا که هرچه سرخوردگی بیشتر باشد، کمیت پرخاشگری برضد منبع سرخوردگی نیز بیشتر خواهد بود.<sup>۷</sup> برای تبیین این‌که چرا جنبش‌ها در حجم و میزان خشونت سیاسی متفاوت با یکدیگرند، توجه و تأکید نظریه محرومیت نسبی روی شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌ای است که می‌تواند فرض شود پدیدآورنده اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی طبقات اجتماعی‌اند.

فرض اساسی نظریه محرومیت نسبی این است که برخی از شکل‌های ناکامی و نارضایی که توسط انواع عدم تعادل‌های ساختاری و کارکردی (عملکردی) در جامعه ایجاد می‌شوند، خود را به‌صورت خشونت سیاسی یا کنش‌های جمعی اعتراضی بروز می‌دهند. در این سنت نظری، تغییر اجتماعی به‌خصوص تغییر شتابان، اختلال‌آفرین و بی‌ثبات‌کننده تلقی می‌شود و از طریق مکانیسم‌های روان‌شناسی اجتماعی معینی که «محرومیت نسبی» یا «ناکامی و سرخوردگی» نامیده می‌شود، موجب جنبش‌های اعتراضی و حوادث بی‌ثبات‌کننده می‌گردد. درحقیقت رفتارهای سیاسی خشونت‌آمیز مردم نتیجه نارضایی و نارضایی، محصول ناکامی یا محرومیت نسبی آنان است که به معنی وجود شکاف و اختلاف میان آنچه آن‌ها می‌خواهند (انتظارات ارزشی) و آنچه فکر می‌کنند می‌توانند به‌دست آورند

---

## 5. Ted Robert Gurr

۶. گر، ۴۷.

۷. همو، ۲۵-۲۶.

(توانایی‌های ارزشی) است. پس در نظریه محرومیت نسبی هرگونه تغییر اجتماعی که موجب ظهور و نضج انتظارات برای زندگی بهتر نزد مردم شود، بدون این‌که وسایل لازم برای تأمین این انتظارات فراهم گردد، می‌تواند به کنش جمعی اعتراضی و خشونت سیاسی منجر شود.<sup>۸</sup>

می‌توان شرایط جامعه‌ای را که در آن، انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی در تعادل تقریبی قرار دارند عادی قلمداد کرد. یک مورد از الگوهای عدم تعادل برای جنبش بابک خرمین، بیشتر قابل صدق است. محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی‌ها نسبتاً ایستا باقی می‌مانند و انتظارات افزایش می‌یابند و تشدید می‌شوند.<sup>۹</sup> برای نشان دادن میزان سرخوردگی، در مطالعه حاضر تأثیر تغییر در ارزش‌های اقتصادی، ارزش‌های دینی و انسجام عقیدتی، ارزش‌های مشارکتی و قدرت توسط بنی‌عباس بررسی گردید تا اثر آن‌ها بر حجم این جنبش مشخص شود. برای بررسی حجم این جنبش از سه متغیر وابسته دامنه جنبش، شدت جنبش و دوام جنبش استفاده شده‌است. دامنه جنبش بیانگر میزان و گستره مشارکت طبقات اجتماعی در جنبش، شدت نشان‌دهنده میزان ویرانگری جنبش و دوام، مدت‌زمانی است که جنبش دوام می‌آورد. در نهایت تأثیر حجم جنبش بر فرایند مهار نیروی اجبار دو طرف و سرانجام جنبش مبرهن گردید.

### جغرافیای قیام

جنبش بابک در حوزه جغرافیایی آذربایجان و نواحی کوهستانی زاگرس شکل گرفت. مورخان شروع این قیام را از آذربایجان می‌دانند.<sup>۱۰</sup> به روایت ابن‌ندیم پدر بابک از مردم مدائن و در کار روغن‌فروشی بود، سپس به مرز آذربایجان آمد و در منطقه‌ای از بلوک میمد

۸. گر، ۴۷-۵۰.

۹. همو، ۶۸-۷۲.

۱۰. سمعانی، ۷/۲؛ نظام‌الملک، ۳۱۳.

اقامت نمود.<sup>۱۱</sup> بابک نزد شبل بن منقی ازدی در منطقه سراه که در دهانه نهاوند قرار داشت، به کار تیمار چهارپایانش مشغول بود. سپس به تبریز رفت و دو سال در خدمت محمد بن رواد ازدی بود. آن‌گاه به نزد مادرش برگشت و تا هجده‌سالگی با او زندگی می‌کرد.<sup>۱۲</sup> ابن ندیم در این قسمت تأکید بر نفی تربیت صحیح خانوادگی و اجتماعی دارد و با رد توانمندی و صلاحیت ملک‌داری بابک، وی را فردی نوکر و رعیت معرفی می‌کند که به هیچ‌وجه توان و صلاحیت حاکمیت و دهقان‌بودن را ندارد. ابن ندیم می‌گوید بابک پس از بازگشت نزد مادرش هم روزگار خوبی نداشت و غرق در فقر و تباهی و مسکنت بود و حتی نمی‌توانست فارسی را خوب صحبت کند و زیرکی و شهامتش نیز گرهی از کار او نمی‌گشود.<sup>۱۳</sup> گویا طرفداران وی محل ظهور اولیه او را کوه «باز» می‌دانستند، زیرا این کوه نزد آن‌ها محل مقدسی بود و ظهورگاه مهدی نامیده می‌شد. باز که گاهی «بذ»<sup>۱۴</sup> هم نوشته شده در شمال اردبیل واقع بود. بابک آن‌جا را مرکز خود قرار داد.<sup>۱۵</sup> نظام‌الملک حوزه جغرافیایی پارس، گرگان، ایالت جبال، سپاهان، همدان و آذربایجان را با این جنبش در ارتباط می‌داند.<sup>۱۶</sup> ابن‌اثیر نیز از پیوستن مردم ایالت جبال و همدان، اصفهان، ماسبدان و بلاد دیگر به جنبش بابک خبر می‌دهد.<sup>۱۷</sup> گردیزی نیز مردم سپاهان و همدان و ماسبدان را در ارتباط با جنبش بابک می‌داند.<sup>۱۸</sup> بنابراین، حوزه جغرافیایی مناطق کوهستانی آذربایجان و زاگرس را می‌توان جولانگاه اصلی جنبش بابک خرم‌دین دانست.

۱۱. ابن ندیم، ۶۱۱.

۱۲. همو، ۶۱۲.

۱۳. همو، ۶۱۳.

۱۴. بَدُّ: کوره‌ای بین آذربایجان و اران که محل بابک خرمی در ایام معتصم بود (حموی، ۳۶۱/۱).

۱۵. حموی، ۳۶۱/۱.

۱۶. نظام‌الملک، ۳۱۲-۳۱۳.

۱۷. ابن‌اثیر، ۷۳/۱۷.

۱۸. گردیزی، ۱۷۵.

یکی از نقاط ضعف این قیام آن بود که بابک با چند تن از فئودال‌های بزرگ ارمنستان، آلبانیا و ایران که می‌خواستند از قید چیرگی عرب‌ها رهایی یابند، پیمان اتحاد بست. البته این اتحاد توان جنگی بابک را نیرو بخشید، اما فئودال‌هایی که با بابک متحد شده بودند به او خیانت کرده، پس از آن که زمین‌های تازه‌ای را از خلیفه گرفتند با او از در سازش درآمدند.<sup>۱۹</sup> در نهایت بابک همین‌که دید لشکریان از هر سو او را دربر گرفته‌اند و همه راه‌ها را بر او بسته‌اند و یارانش کشته و سست شده‌اند، آهنگ ارمنستان کرد و از رود ارس گذشت و قصد آسیای صغیر کرد. چون بابک از رود ارس گذشت، سهل بن سنباد فرمان‌دار آن ناحیه برای دستگیری بابک به سوی او حرکت کرد. افشین، فرمانده عباسی، به فرمان‌داران آن نواحی دستور داده بود همه راه‌ها را بر بابک بگیرند. سهل او را دستگیر کرد و نزد افشین فرستاد.<sup>۲۰</sup>

#### عوامل پیدایش محرومیت نسبی

در نظریه محرومیت نسبی متغیرها و عوامل مختلفی زمینه‌ها و شرایط افزایش انتظارات یا کاهش توانایی‌ها و در نتیجه پیدایش احساس محرومیت نسبی ناشی از بلندپروازی و بی‌عدالتی را پدید می‌آورند. در این پژوهش به سه مورد از مهم‌ترین این عوامل یعنی ارزش‌های اقتصادی، ارزش‌های دینی و عدم انسجام عقیدتی و ارزش‌های مشارکتی و قدرت پرداخته می‌شود.

**ارزش‌های اقتصادی:** یکی از ملاحظات مهم مردم ارزش‌های اقتصادی‌اند؛ ارزش‌های اقتصادی شامل بیم و امید نسبت به سطح زندگی، ثبات اقتصادی، مالکیت خانه و زمین و... می‌شوند. در این زمینه شعارهای داعیان عباسی با توجه به نیازها و خواسته‌های هر دسته و گروهی قابل انعطاف بود. این داعیان در شعارهای خویش با طرح ستمگری و

۱۹. گراتوسکی، ۱۹۲.

۲۰. خلیفه بن خیاط، ۳۱۶؛ دینوری، ۴۴۷؛ ابن الجوزی، ۱۱/۷۴-۷۷؛ ابن العماد، ۳/۱۰۰-۱۰۲.

روش ناپسند بنی‌امیه، مردم را برضد آنها تحریک می‌کردند.<sup>۲۱</sup> کتب تاریخی سرشار از شواهد پیوستن طبقات اجتماعی به این شعارهای بنی‌عباس است که به دنبال جلب حمایت گروه‌های فرودست معیشتی بوده‌اند و در برخی شعارها بدان تمسک می‌کرده‌اند. اقصای روستایی، چه مسلمان چه غیرمسلمان، بیشترین حامیان نهضت عباسی را شامل می‌شدند تا جایی که پس از علنی شدن دعوت ابومسلم در خراسان، مردم نزدیک به شصت دهکده به وی پیوستند.<sup>۲۲</sup> داعیان اولیه عباسی تبلیغات خود را نخست در روستاها شروع کرده بودند.<sup>۲۳</sup> حتی بنا بر نوشته دنیل آن‌ها با توزیع خوراک مردم را به طرف خویش جلب نمودند که این خود دلیلی بر کوشش عباسیان جهت جذب طبقات فرودست جامعه است.<sup>۲۴</sup>

سیاه‌جامگان برای جلب گروه‌های فرادست هم اقداماتی می‌کردند؛ از جمله زمانی که بر شمار پیروان به‌آفرید افزوده شد، رؤسا و مؤبدان زردشتی خشمگین شدند و درصدد چاره برآمدند و چون ابومسلم به خراسان آمد شکایت نزد وی بردند. سرانجام در نتیجه شکایت موبدان و هیربدان زردشتی که دعوی به‌آفرید را نوعی تصرف در دین زردشتی و باعث فساد دین خود می‌پنداشتند و گفتند به‌آفرید در دین اسلام و کیش زردشت هر دو تباهی آورده است، ابومسلم توسط عبدالرحمن بن شعبه<sup>۲۵</sup> او را در کوهستان بادغیس دستگیر و با جمعی از پیروانش کشت.<sup>۲۶</sup> این برخورد با به‌آفرید را می‌توان نوعی حمایت عباسیان از طبقات فرادست مثل موبدان و هیربدان زردشتی و تلاش جهت جذب آن‌ها دانست. علاوه بر این، عباسیان جهت جذب گروه‌های عرب و طبقات فرادست اقدامات دیگری نیز انجام دادند. بخش قابل توجهی از دهقانان و حکام محلی و قشرهای نسبتاً فرادست و متمکن جامعه

۲۱. دینوری، ۳۷۶.

۲۲. طبری، ۴۵۱۷/۱۰.

۲۳. اخبار الدولة العباسی، ۲۱۳.

۲۴. دنیل، ۳۱.

۲۵. بیرونی نامش را عبدالله بن شعبه دانسته است (بیرونی، ۲۵۷).

۲۶. بیرونی، ۲۵۷؛ گردیزی، ۲۶۷.

ایرانی نیز که به‌رغم سازش با امویان برای حفظ موقعیت خود، روی هم‌رفته زیر فشار حکومت اموی و عمال آن قرار داشتند و با وجود خدمتشان، با آن‌ها نیز به دیده موالی و شهروندان درجه دوم نگریسته می‌شد، به دعوت عباسی جواب مثبت دادند.<sup>۲۷</sup> بسیاری از این دهقانان همانند بُکیر بن ماهان اموال بسیاری را در راه دعوت عباسی خرج نمودند،<sup>۲۸</sup> اما برخی از این فرادستان نیز به جنبش‌های ضد عباسی این دوره پیوستند که محتملاً عباسیان نتوانسته بودند خواسته‌های آن‌ها را برآورده کنند و زمینه نارضایتی آنان را فراهم نمودند. چنان‌که منابع در جنبش سنباد از همکاری بسیاری از دهقانان با وی خبر می‌دهند.<sup>۲۹</sup> همکاری ابوعبیده حاکم ری با سنباد و عدم اطاعت وی از بنی‌عباس<sup>۳۰</sup> نیز شاهد دیگر بر شدت نارضایتی برخی والیان و مردم از بنی‌عباس است. هم‌چنین عده‌ای از طبقه دهقانان از شرکت‌کنندگان در جنبش مقنع بودند و او را یاری دادند. به روایت مورخان برخی از این دهقانان حتی دختران خود را به‌زنی به مقنع می‌دادند.<sup>۳۱</sup> این گروه از دهقانان که در دوره بنی‌عباس به خواسته‌ها و آرزوهای خود نرسیدند در زیر پرچم المقنع در پی دست‌یابی به آمال خود بوده‌اند. از میان طبقات حکام، بخارخدا بنیات بن طغشاده به مقنع یاری رساند.<sup>۳۲</sup> هم‌چنین موالی و وابستگان نیز به‌دنبال جلب حمایت گروه‌های فرودست به ابومسلم پیوستند.<sup>۳۳</sup>

در این جا با توجه به نظریه محرومیت نسبی، اصل «نزدیکی به هدف» مطرح می‌شود. هرچه ارگان‌نیمی به هدفی نزدیک‌تر باشد، تمایل به دست‌رسی به آن هدف در وی شدیدتر

۲۷. ابن طقطقی، ۱۹۳؛ نرشخی، ۸۴.

۲۸. دینوری، ۳۷۶.

۲۹. گران‌توسکی، ۱۹۰.

۳۰. تتوی و قزوینی، ۱۲۸۲/۲.

۳۱. بلعمی، ۱۵۹۵/۵؛ نرشخی، ۹۹-۱۰۰.

۳۲. نرشخی، ۹۹-۱۰۰.

۳۳. مفتخری، ۱۲۸.



می‌شود. درحقیقت نارضایی هنگامی به بالاترین سطح خود می‌رسد که شرایط چنان بهبود یافته باشد که یک وضعیت آرمانی قابل دسترسی تلقی شود.

علاوه بر نزدیکی به هدف، نقش میزان تلاش طبقات نیز اهمیت دارد. اگر انسان‌ها دارای موقعیت ارزشی نسبتاً پایینی باشند، اما برای دستیابی به موقعیت ارزشی شدیداً تلاش کنند و باور داشته باشند دست‌یابی به آن نزدیک است، بعد از رسیدن به آن هدف، دچار سرخوردگی و نارضایی شدید می‌شوند.<sup>۳۴</sup> درحقیقت عباسیان با تاکتیک جلب طبقات فرودست و با تمسک به آن در شعارهای خود بسیاری از طبقات اجتماعی را به دعوت خویش جلب نمودند. این طبقات که خود را به هدف نزدیک دیدند برای رسیدن بدان تلاش بسیار کردند، اما عباسیان پس از به‌قدرت رسیدن توانایی‌های این طبقات را بهبود نبخشیدند و زمینه محرومیت نسبی ناشی از بلندپروازی را در بین آن‌ها ایجاد نمودند.

مبحث دیگر در بحث ارزش‌های اقتصادی تفاوت فرصت‌های ارزشی طبقات مختلف اجتماعی است. در قرون دوم و سوم هجری طبقات فرادستی مثل دهقانان و امرا و رؤسای محلی از فرصت‌های ارزشی بیشتری برخوردار بودند. اعراب پس از تصرف ایران از دهقانان در کار جمع‌آوری خراج استفاده نمودند.<sup>۳۵</sup> این گروه از امتیازاتی مثل معافیت مالیاتی برخوردار بودند،<sup>۳۶</sup> درحالی‌که فرودستان از دادن مالیات آسیب بیشتری می‌دیدند و در مواقعی چون نوروز و مهرگان نیز بایست پیشکش‌هایی تقدیم می‌کردند.<sup>۳۷</sup> بنابراین خشم طبقات اجتماعی براساس فرصت‌هایی که در دسترس آن‌ها قرار دارد افزایش خواهد یافت؛ خشم فرودستان محتملاً سریع‌تر افزایش می‌یابد، زیرا فرصت‌های ارزشی کمتری دارند.<sup>۳۸</sup>

۳۴. گر، ۱۰۱-۱۰۳.

۳۵. طبری، ۳۱۴۹/۷.

۳۶. دنت، ۴۶ و ۱۷۹.

۳۷. طبری، ۴۹۲/۵-۴۹۳؛ شعبان، ۱۳۸۶.

۳۸. گر، ۱۰۷.

بنابر نظریه محرومیت نسبی هنگامی که ارزش‌های اقتصادی، انعطاف‌پذیر و زندگی انسان‌ها نزدیک به مرز معیشت باشد، تقریباً هرگونه افول وضع اقتصادی می‌تواند ظهور خشونت را شتاب بخشد.<sup>۳۹</sup> یکی از عوامل تضعیف وضع اقتصادی مردم در این دوره گرفتن مالیات‌های زیاد بود. به گفته قاضی ابویوسف، جمع‌آوری خراج در ولایات غالباً با تهدید و فشار بسیار توأم بود.<sup>۴۰</sup> طبری از فشار شدید مالیاتی بر مردم قم و ری در سال ۲۱۰ هـ که هم‌زمان با جنبش بابک است، خبر می‌دهد که به‌جای دو میلیون درهم، هفت میلیون درهم خراج گرفته شد.<sup>۴۱</sup> علاوه افزایش مالیات، خشکسالی، قحطی و بیماری‌های مختلف چنین تأثیراتی دارند.<sup>۴۲</sup> در این مورد مورخان از شیوع قحطی و بیماری و با در سال ۲۰۴ هـ یعنی در زمان شورش بابک خبر می‌دهند.<sup>۴۳</sup> در تاریخ قم آمده است وقتی که هارون الرشید می‌خواست بقایای خراج گذشته را از مردم قم و اصفهان بستاند، چندان خشونت به‌خرج داد که خلقی عظیم بدین سبب هلاک شدند.<sup>۴۴</sup>

بر طبق نظریه محرومیت نسبی احتمال دارد که خشم طبقات اجتماعی به سوی آخرین عامل سرخوردگی متمرکز شود، یعنی به‌جای توجه به منابع قبلی سرخوردگی خود، ممکن است خشم خود را متوجه حکومتی سازند که امیدی کاذب به آن‌ها داده است. در این‌جا آخرین امید کاذب را بنی‌عباس با وعده‌های خود دادند. هم‌چنین براساس این نظریه، زمین در بیشتر جوامع روستایی ارزشی اقتصادی به‌شمار می‌آید و مورد تهدید قرار گرفتن زمین، نحوه استفاده و تصرف آن اغلب منبع اعتراضات خشونت‌آمیز است.<sup>۴۵</sup> پتروشفسکی

۳۹. همان، ۱۷۱.

۴۰. قاضی ابی‌یوسف، ۴۲-۶۴.

۴۱. طبری، ۵۷۳۳/۱۳.

۴۲. گر، ۱۷۱.

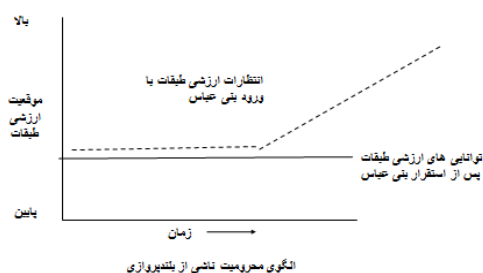
۴۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۲/۴۴۲؛ ابن‌الجوزی، ۱۰/۱۰۰.

۴۴. قمی، ۷۹-۸۰.

۴۵. گر، ۱۰۸-۱۱۰.

می‌گوید «عامه روستاییان، پیشه‌وران و بردگان، نه به‌خاطر عباسیان، بلکه به امید نجات از ظلم و ستم، سلاح برداشته بودند».<sup>۴۶</sup> کشاورزان گاهی برای فرار از ظلم حکومت، ملک خود را به نام یکی از بزرگان می‌کردند که به این رسم الجاء گفته می‌شد. این زمین‌ها به تدریج در تملک بزرگان قرار می‌گرفت.<sup>۴۷</sup> مردم زنجان از بیم صعالیق و از شر عمال، اراضی خود را به نام قاسم پسر هارون‌الرشید ثبت کردند که آن‌ها نیز به تدریج به دست سلطان افتاد.<sup>۴۸</sup> در فارس نیز ستمگری کارگزاران مردم را واداشت اراضی خود را به نام بزرگان دربار خلافت ثبت کنند.<sup>۴۹</sup> بنابراین روستاییان خواهان زمین و ساکنان بیکار، هنگامی که خواستند از این فرصت‌ها استفاده کنند و دریافتند این فرصت‌ها عملاً در اختیارشان نیست، دچار سرخوردگی شدند.

بنا بر گفته‌های بالا می‌توان موقعیت ارزشی طبقات فرودست و ناراضی را هنگام جنبش بابک خرم‌دین به شکل نمودار زیر ترسیم نمود.



این نمودار بیانگر این است که داعیان عباسی به دنبال جلب حمایت گروه‌های فرودست معیشتی بوده‌اند و در برخی موارد با شعارهای عدالت‌خواهانه در حمایت از فرودستان سطح انتظارات طبقات اجتماعی را بالا بردند، اما پس از رسیدن به قدرت عملاً

۴۶. پتروشفسکی، ۷۰.

۴۷. ابن‌الفقیه، ۲۸۲.

۴۸. همو، ۲۸۲ و ۲۴۸.

۴۹. اصطخری، ۱۵۸.

سطح توانایی آن‌ها را بهبود نبخشیدند. بنابراین با فاصله گرفتن صعودی انتظارات و توانایی‌ها زمینه محرومیت ناشی از بلندپروازی و جنبش طبقات ایجاد شد.

**ارزش‌های دینی و عدم انسجام عقیدتی:** برخی از کلی‌ترین تبیین‌ها درباره ریشه جنبش‌ها، منشأ آن را از میان رفتن انسجام عقیدتی می‌دانند، یعنی از میان رفتن ایمان انسان به اعتقادات و هنجارهای حاکم بر تعامل اجتماعی. انسجام اجتماعی هم هدف است و هم وسیله و در نتیجه، هرگونه زوال در آن، هم زوال در موقعیت ارزشی و هم زوال در فرصت-های ارزشی محسوب می‌شود. اگر اعضای یک گروه به مجموعه‌ای از باورها و هنجارها اعتقاد داشته باشند و آن را صحیح بدانند، از موقعیت ارزشی عقیدتی بالایی برخوردار خواهند بود. آنان هر اندازه تعارض میان نظام‌های عقیدتی رقیب را بیشتر تجربه کنند و هنجارهایی را ناسازگار با وضعیت‌های انضمامی بیابند یا ایمان خود را به اسطوره‌های کلی اجتماعی از دست دهند، موقعیت ارزشی پایین‌تری خواهند داشت.<sup>۵۰</sup> یکی از مهم‌ترین موارد ناسازگاری و عدم انسجام عقیدتی، میان علویان و عباسیان از همان مراحل ابتدایی قدرت بنی‌عباس پیش آمد.

امام عباسیان از حمیمه در اردن، دعوت به «الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ» را سر داد.<sup>۵۱</sup> عباسیان در آغاز کار، این شعار را برای به‌دست آوردن دل دوست‌داران خاندان پیامبر(ص) طرح کردند و ستم‌های امویان و مروانیان را بر این خاندان یادآور شدند و ادعا می‌کردند که به‌دنبال زنده کردن سنت رسول خدایند. از این‌رو محتمل است پس از به خلافت رسیدن عباسیان و عدم پای‌بندی‌شان به شعارهای پیشین، گروهی درصدد شوریدن بر آن‌ها برآمده باشند. از اولین نمونه‌های این حرکات می‌توان به دعوت ابوسلمه از علویان اشاره نمود.<sup>۵۲</sup>

۵۰. گر، ۱۷۴.

۵۱. همو، ۲۰۰.

۵۲. مسعودی، ۱۴۰۹، ۳/۲۵۴.

این کار به ابومسلم هم نسبت داده شد.<sup>۵۳</sup> کسانی مثل غالب ابرشهری که از پیروان امام محمد باقر(ع) بود، تصور می‌کردند که قیام ابومسلم و عباسیان در جهت انتقال قدرت به فردی از خاندان علوی است.<sup>۵۴</sup> علویان پس از رسیدن عباسیان به قدرت، به علت برآورده‌نشدن خواسته‌هایشان برضد آن‌ها به‌پاخاستند. از اولین موارد این جنبش‌ها در دوره بنی‌عباس جنبش شخصی شیعه به نام شریک بن شیخ مه‌ری در سال ۱۳۴هـ در بخارا است که عده زیادی از طبقات کسبه و پیشه‌وران و کشاورزان به این جنبش پیوستند.<sup>۵۵</sup> از دیگر شواهد رضایت علویان از بنی‌عباس، قیام محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه<sup>۵۶</sup> و برادرش ابراهیم<sup>۵۷</sup> در زمان منصور و قیام محمد بن قاسم علوی، از نوادگان امام حسین(ع) در خراسان در سال ۲۱۹هـ<sup>۵۸</sup> و خطبه خواندن رافع بن هرثمه در نیشابور به نام محمد بن زید علوی در اواخر قرن سوم هجری بوده است.<sup>۵۹</sup> در این‌جا علاوه بر عدم انسجام عقیدتی می‌توان به ارزش‌های منزلتی اشاره نمود. امتیازهای ناشی از منزلت ممکن است به‌طور مطلق انعطاف‌پذیر باشد، اما به لحاظ نسبی تنها یک گروه به رأس هرم منزلت دست می‌یابد.<sup>۶۰</sup> در این‌جا بنی‌عباس توانستند به رأس هرم دست یابند و علویان را از این امتیاز و حتی امتیازهای پایین‌تر محروم نمایند. علاوه بر قیام‌های مذکور منابع اسحاق ترک را از علویان و اولاد یحیی بن زید بن علی،<sup>۶۱</sup> المقنع را خون‌خواه یحیی بن زید<sup>۶۲</sup> و برازبنده را مدعی برادری

۵۳. همو، ۲۵۴/۳.

۵۴. اخبار الدولة العباسی، ۲۰۴.

۵۵. طبری، ۴۶۶۸/۱۱؛ گردیزی، ۲۶۸.

۵۶. دینوری، ۴۲۶؛ طبری، ۴۷۹۵-۴۷۹۶/۱۱.

۵۷. یعقوبی، ۳۶۹/۲؛ ابن مسکویه، ۴۲۷/۳.

۵۸. گردیزی، ۱۷۶.

۵۹. تاریخ سیستان، ۲۵۲.

۶۰. گر، ۱۸۰.

۶۱. ابن ندیم، مقاله نهم/ ۶۱۵.

ابراهیم بن عبدالله هاشمی (برادر نفس زکیه) آورده‌اند؛<sup>۶۳</sup> گرچه برخی از این روایات نمی‌تواند صحیح باشد، اما نشان از این است که «خلق جنبش‌ها و فرقه‌های مذهبی جدید پاسخی به نارضایی است».<sup>۶۴</sup>

انسجام عقیدتی هم‌چنین بر فرصت‌های ارزشی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. اگر هنجارهایی که انسان‌ها در گذشته پذیرفته‌اند با اهداف آن‌ها مناسبت کم‌تری پیدا کند، توانایی آن‌ها ممکن است رو به زوال گذارد و نارضایی شوند.<sup>۶۵</sup> در این زمان در اکثر شهرها و روستاهای خراسان گروهی از مردم دین زردشتی داشتند. مورخان آن‌ها را گبر، گبرک، مغان یا مجوس نامیده‌اند.<sup>۶۶</sup> می‌توان گفت فرصت‌های ارزشی این گروه‌ها در بسیاری از موارد محدود ماند و دچار سرخوردگی و محرومیت نسبی شدند.

دو ارتباط علی تا حدودی متفاوت میان از بین رفتن انسجام عقیدتی و وقوع خشونت مطرح است؛ یکی آن است که از میان رفتن انسجام به فروپاشی نظم اجتماعی منجر می‌شود که به دلایلی که همیشه مشخص نیست، به خشونت می‌انجامد.<sup>۶۷</sup> درحقیقت طبقات اجتماعی به‌خصوص طبقات فرودست در دوره بنی‌عباس متوجه شدند که ارزش‌ها و هنجارهایی که نظام بنی‌عباس بر پایه آن‌ها بنیاد یافته، تنها ارزش‌ها و هنجارهای ممکن نیستند. درحقیقت به‌سبب وجود ادیان و عقاید مختلف در دسترس طبقات اجتماعی، آن‌ها امکان انتخاب بیشتری داشتند و پیروان این ادیان در صورت نرسیدن به خواسته‌هایشان نارضایی می‌شدند و به جنبش‌کنندگان می‌پیوستند. توافق بر سر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی که جوهره هم‌بستگی اجتماعی است از میان رفت و نارضایی ایجاد گردید. شکل

۶۲. ازدی، ۴۵۳/۱؛ ابن‌اثیر، ۲۹۴/۱۵.

۶۳. گردیزی، ۲۷۴.

۶۴. گر، ۳۶۵.

۶۵. همو، ۱۷۴.

۶۶. تاریخ سیستان، ۳۲؛ معین، ۳۹۵.

۶۷. گر، ۱۷۵.

دیگری از این استدلال، خشونت سیاسی را به از میان رفتن ایمان نخبگان و توده‌ها به اسطوره‌های مشخص سیاسی نسبت می‌دهند.<sup>۶۸</sup> می‌توان گفت از زمانی که تردید در مورد سیاست‌ها و آمال طبقات حاکم بروز کرد، یعنی بنی‌عباس به‌رغم وعده‌های نخستین به آن‌ها عمل نمودند، درحقیقت نوعی بیگانگی در بین بسیاری از مخالفان خلافت بنی‌عباس به‌وجود آمد.

دومین استدلال علی‌آن است که از میان رفتن انسجام عقیدتی، با ظهور نظام‌های عقیدتی رقیب همراه است. بدین ترتیب، تعارض میان طرفداران چندین نظام عقیدتی به خشونت منجر می‌شود.<sup>۶۹</sup> در این‌جا نظام‌های عقیدتی مخالفان، شامل نظام‌های عقیدتی مزدکیان، زردشتیان، مانویان و ... است. تأثیر تماس با طرفداران باورهای متضاد ممکن است خشونت ملایمی ایجاد کند، اما اگر طرفداران یک باور از قبل مورد تنفر گروه دیگری باشند، ممکن است خشونت حاصل از محرومیت‌های بعدی شدید باشد.<sup>۷۰</sup> این فرضیه را به‌نسبت بیشتر از سایر عقیده‌های دینی، در مورد علویان و مانویان می‌توان دید. در دوره عباسی موج اتهام به زندقه در عراق بالا گرفت تا جایی که برای مبارزه با آن در دستگاه خلافت منصب تازه‌ای به نام «صاحب‌الزنادقه» ایجاد شد.<sup>۷۱</sup> مهدی بسیاری از مانویان را به‌وسیله عبدالجبار محتسب سرکوب نمود و علاوه بر پاره کردن کتاب‌هایشان، بسیاری از آن‌ها را به دار آویخت.<sup>۷۲</sup> پس از مهدی، هادی نیز سخت‌گیری بر مانویان را ادامه داد، چنان‌که یزدان‌بن‌باذان را کشت.<sup>۷۳</sup> هم‌چنین هارون الرشید برخی از مانویان از جمله یونس

۶۸. گر، ۱۷۶.

۶۹. همانجا.

۷۰. همانجا.

۷۱. طبری، ۵۱۱۷/۱۲؛ ابن‌اثیر، ۸۰/۶.

۷۲. طبری، ۵۱۱۷/۱۲.

۷۳. همو، ۱۹۰/۸.

بن فروه و یزید بن فیض را به قتل رساند.<sup>۷۴</sup> بنابراین مانویان از مدت‌ها قبل همانند علویان که اشاره شد، مورد تنفر بنی‌عباس بودند و بدین وسیله زمینه نارضایی آن‌ها فراهم گردید. به عقیده بسیاری از مورخان، بابک زندیق بود.<sup>۷۵</sup> در کتب تاریخی هنگام گفت‌وگوی زن جاویدان و بابک از بازگشت آیین مزدک سخن گفته شده است.<sup>۷۶</sup> بسیاری از مورخان هنگام ذکر نام قیام‌کنندگان در قرون دوم و سوم هجری قمری از واژه‌ها و تعبیری مثل کافر، زندیق، لعنة الله و ... استفاده نموده‌اند. این موارد بیش از آن‌که به کفر جنبش‌کنندگان برگردد، به دین و تعصب نویسندگان این کتب که از مخالفان جنبش و همراهان اسلام و حکومت وقت بوده‌اند برمی‌گردد. در پایان این بحث می‌توان گفت هر چه شدت محرومیت نسبی با توجه به ارزش‌های رفاهی، قدرتی، منزلتی و اجتماعی بیشتر باشد احتمال زوال انسجام عقیدتی نیز بیشتر است.<sup>۷۷</sup>

**ارزش‌های مشارکتی و قدرت: یکی دیگر از ارزش‌های مهم برای طبقات اجتماعی** ارزش‌های مربوط به قدرت در جامعه است. شواهد بسیاری در منابع تاریخی هست که بر نزاع در درون ساخت قدرت در دوره عباسیان دلالت دارد. یکی از این شواهد، رسم مشاطره یعنی مصادره اموال وزیران به نفع خلیفه بود. یعقوبی به برکناری ابویوب خوزستانی، گرفتن اموال و کشتن او به فرمان منصور اشاره می‌کند.<sup>۷۸</sup> در وصیت منصور نیز نشان از نزاع قدرت در حکومت یافت می‌شود. منصور در وصیت خویش به فرزندش مهدی گفت: «من مردم را سه صنف گذاشتم: ناداری که جز به دارایی‌ات امیدوار نیست، بیمناکی که فقط به امان تو امیدوار است و زندانی‌ای که جز از تو امید فرج ندارد».<sup>۷۹</sup>

۷۴. طبری، ۵۲۳۱/۱۲؛ ابن‌اثیر، ۵۵/۱۶.

۷۵. بلعمی، ۱۲۵۷/۴؛ زرکلی، ۸۵/۵.

۷۶. مقدسی، ۹۷۵/۲؛ ابن‌ندیم، ۶۱۳.

۷۷. گر، ۱۷۵.

۷۸. یعقوبی، ۳۸۶/۲.

۷۹. همو، ۳۹۴/۲.



طبری می‌نویسد وقتی که منصور آهنگ حج کرد، کلید خزینه‌ای را به ریظه دختر عباس، زن مهدی داد. پس از مرگ منصور وقتی آن خزانه را گشودند، جمعی از «مقتولان خاندان ابو طالب آن‌جا بودند؛ در گوش‌هاشان رقع‌ها بود که نسبشان در آن نوشته بود».<sup>۸۰</sup> این مورد نشانی دیگر از نزاع قدرت بین علویان و عباسیان و قتل و برکناری آن‌هاست. هم‌چنین از آزادی زندانیان سیاسی در دوران مهدی<sup>۸۱</sup> نیز می‌توان به این نزاع قدرت پی برد. درحقیقت محتمل است اصلاحات مهدی در زمینه دادخواهی از مردم،<sup>۸۲</sup> نشان از نزاع قدرت در دوران قبل از وی و سرپوشی برای پوشاندن ستم‌های منصور و سفاح بر طبقات مختلف اجتماعی باشد. می‌توان گفت که هرچند در کنار این طردها، گروه‌های تازه‌ای همانند ابناء موالی، نخبگان عرب و خراسانی در حکومت عباسیان جذب شدند، اما محتملا این امر نارضایتی گروه‌های قبلی و بسیاری از وابستگان آن‌ها را از خلافت بنی‌عباس فراهم می‌نمود.

از قیام‌های مختلفی که در دوره بنی‌عباس در جامعه اسلامی رخ داد می‌توان به این نزاع قدرت در این دوره پی برد. از مهم‌ترین این نمونه‌ها می‌توان به قیام مقنع،<sup>۸۳</sup> (۱۵۹-۱۶۳) قیام یوسف برم،<sup>۸۴</sup> (۱۵۹) قیام خوارج به رهبری عبد السلام بن هاشم یشکری،<sup>۸۵</sup> (۱۶۰) قیام سرخ‌پوشان (۱۶۲) به رهبری عبد القهار،<sup>۸۶</sup> قیام خراسان (۱۶۶) بر ضد مسیب بن زهیر<sup>۸۷</sup> اشاره نمود. در دوران هادی (۱۶۹-۱۷۰) می‌توان به قیام‌های یحیی بن عبد الله

۸۰. طبری، ۵۰۴۹/۱۱.

۸۱. یعقوبی، ۳۹۴/۲.

۸۲. ابن طقطقی، ۲۴۳.

۸۳. ابن خلدون، ۳۲۳/۲.

۸۴. طبری، ۵۰۸۷-۵۰۸۶/۱۲.

۸۵. همو، ۵۱۰۹/۱۲.

۸۶. همو، ۵۱۱۱/۱۲.

۸۷. همو، ۵۱۳۵/۱۲.

علوی (۱۷۶) در دیلم<sup>۸۸</sup> قیام خوارج (۱۸۰)<sup>۸۹</sup> قیام سرخ‌پوشان در گرگان (۱۸۱)<sup>۹۰</sup> در زمان هارون الرشید قیام خوارج به رهبری ولید بن طریف شاری،<sup>۹۱</sup> در زمان مأمون (۱۹۸-۲۱۸) قیام ابوالسرایا،<sup>۹۲</sup> قیام بابک خرمی،<sup>۹۳</sup> در دوره معتصم (۲۱۸-۲۲۷) قیام محمد بن قاسم بن علی زیدی معروف به صوفی در طالقان،<sup>۹۴</sup> قیام مازیار<sup>۹۵</sup> و قیام افشین<sup>۹۶</sup> اشاره نمود. هرکدام از این رهبران به‌رغم مشارکت یا عدم مشارکت در قدرت برضد بنی‌عباس قیام نمودند. بنابر نظر گر هرچه تناوب تکرار جنبش‌ها بیشتر و زمان وقوع آن‌ها به هم نزدیک‌تر باشد، مردم عادی انتظار وقوع آن‌ها را در آینده خواهند داشت. بنابراین اگر انتظار وقوع خشونت زیاد باشد، شدت و گستره توجیحات هنجاری خشونت سیاسی قویا تحت تأثیر شدت و گستره محرومیت نسبی قرار خواهد داشت.<sup>۹۷</sup> این توالی زمانی و تعدد قیام‌ها در موارد مذکور مبرهن است. اقدامات افشین، مازیار در راه گرفتن حکومت خراسان از طاهریان<sup>۹۸</sup> و درگیری آن‌ها نمونه‌ای دیگر از تلاش این افراد برای به‌دست آوردن مناسب بالای قدرت در جامعه می‌باشد که در نهایت هیچ‌کدام به این قدرت نرسیدند. بنابراین هرچه خشونت در جمعی شیوع بیشتری داشته باشد، احتمال دارد که برخی از افراد از آن کسب پاداش کنند و در آینده نیز آماده شرکت در آن باشند. نیز هرچه این خشونت شایع‌تر باشد، احتمال بیشتری وجود

۸۸. طبری، ۵۲۴۰/۱۲.

۸۹. همو، ۵۲۷۶/۱۲.

۹۰. همو، ۵۲۷۷/۱۲.

۹۱. مقدسی، ۹۶۶/۲.

۹۲. طبری، ۵۶۲۸/۱۳.

۹۳. بلعمی، ۱۲۵۴/۴؛ نظام‌الملک، ۳۱۲-۳۱۳.

۹۴. طبری، ۵۸۰۰/۱۳؛ یعقوبی، ۴۹۶/۲.

۹۵. طبری، ۵۸۹۰/۱۳.

۹۶. ابن‌اثیر، ۱۵۶/۱۷.

۹۷. گر، ۲۱۳-۲۱۴.

۹۸. یعقوبی، ۵۰۳/۲.

دارد که ناظران غیر شرکت‌کننده از این مدل‌های رفتاری پیروی کنند.<sup>۹۹</sup>

### حجم خشونت در جنبش

متغیرهای خشونت مذکور بر حجم خشونت سخت تأثیرگذارند. در این پژوهش جهت اندازه‌گیری حجم خشونت در جنبش بابک از سه متغیر دامنه جنبش، میزان ویرانگری جنبش و دوام جنبش استفاده شد تا تأثیر متغیرهای مذکور بر پیوستن مخالفان به این جنبش روشن شود. حجم خشونت در این جنبش قویا تحت تأثیر متغیرهای ذکر شده است.

**دامنه جنبش:** در این جا منظور از دامنه، میزان مشارکت طبقات اجتماعی در درون جنبش مورد مطالعه است. اعراب به پیروان بابک، محمره یعنی سرخ جامگان می‌گفتند.<sup>۱۰۰</sup> برخی از مورخان خرم‌دینان را از مجوسان محسوب نمودند.<sup>۱۰۱</sup> نظام‌الملک اشاره به همراهی شورشیان روستاها و شهرهای سراسر جبال به بابک دارد.<sup>۱۰۲</sup> هرچند از اشاره‌های وی به پیوستن باطنیان به بابک<sup>۱۰۳</sup> دشمنی وی با این جنبش آشکار می‌شود، اما پیوستن این مناطق به بابک را باید حاکی از دامنه وسیع این جنبش دانست؛ چنان‌که منابع اشاره به پیوستن بسیاری از مردم شارستانه، کوهستان و آذربایجان، همدان، قهستان، اصفهان و ماسبدان، در سال ۲۱۸ هـ به وی دارند.<sup>۱۰۴</sup> احتمالا یکی از دلایل این گستردگی، نارضایتی طبقات اجتماعی در این مناطق و نرسیدن به خواسته‌هایشان می‌باشد که می‌تواند عاملی مهم در ناکامی و محرومیت نسبی طبقات اجتماعی باشد. این بالا رفتن انتظارات اولیه و به دنبال آن، عدم بهبود توانایی‌ها یعنی فاصله گرفتن توانایی ارزشی و انتظارات ارزشی از هم، یکی

۹۹. گر، ۲۱۶.

۱۰۰. گردیزی، ۳۰۱؛ زرکلی، ۸۵/۵.

۱۰۱. ابن‌خلدون، ۳۹۶/۲.

۱۰۲. نظام‌الملک، ۳۱۲-۳۱۳.

۱۰۳. همو، ۳۱۳.

۱۰۴. بلعمی، ۱۲۵۴/۴؛ نظام‌الملک، ۳۱۴-۳۱۵؛ ابن‌اثیر، ۷۳/۱۷.

از عوامل اصلی ایجاد محرومیت ناشی از بلندپروازی و ایجاد ناکامی در بین طبقات مختلف اجتماعی بود. اشاره مورخان به رقم یاران، میزان کشته‌شدگان و اسیران هر چند بسیار اغراق‌آمیز است، دلیلی بر وسعت دامنه قیام می‌باشد. مسعودی شمار کل کشته‌شدگان قیام را پانصد هزار نفر برآورد کرده است.<sup>۱۰۵</sup> مقدسی نیز از جمع شدن بیست هزار نفر از زندیقان و بددینان گرد بابک خبر می‌دهند. می‌گوید: «از زنادقه و دزدان و بددینان بیست هزار سوار بر وی جمع شدند و یک میلیون مسلمان کشتند».<sup>۱۰۶</sup> هر چند این جمله گواهی بر بدنام کردن مخالفان دارد، حاکی از پیوستن گسترده ناراضیان به جنبش بابک است. ابن کثیر می‌گوید افشین بیش از صد هزار نفر از یاران بابک را کشت.<sup>۱۰۷</sup> بلعمی در گزارش از کار بابک می‌نویسد این فرقه چیزی نمی‌خواست مگر بازداشتن مردم از مسلمانی و حلال کردن حرام‌ها و می‌گساری و زنا کردن. این گزارش‌ها با هم مطابقتی ندارد و حتی بلعمی نمی‌نویسد اگر این فرقه چنین عقایدی داشت پس چرا و چگونه به قول خود وی مردم بسیاری بر وی گرد آمدند.<sup>۱۰۸</sup> محتمل است آنچه درباره باور خرم‌دینان مانند مزدکیان، به اشتراک در اموال و زنان نوشته‌اند به دور از دشمنی نباشد و محتمل است بی‌اعتنایی رهبران خرمیه به مادیات و آسان‌گیری آن‌ها در امور مادی سبب پدید آمدن این باور شده است که گویا خرمیان به مالکیت خصوصی اعتقادی ندارند.

**شدت جنبش:** در این پژوهش شدت جنبش بر اساس میزان ویرانگری‌هایی که در پی آن، به لحاظ مادی و غیرمادی پدید آمده است، سنجیده می‌شود. بیشترین میزان هزینه‌ها و تلفات جنبش‌های دوره عباسیان متعلق به جنبش بابک است. بلعمی افراد سرکوب‌شده اصفهان، همدان و قهستان توسط اسحاق بن ابراهیم، فرمانده سپاه عباسی را شصت هزار

۱۰۵. مسعودی، التنبیه و الإشراف، ۳۳۶.

۱۰۶. مقدسی، ۱/۱۱۴.

۱۰۷. ابن کثیر، ۲۸۲/۱۰-۲۸۳.

۱۰۸. بلعمی، ۴/۱۲۵۷.

نفر نوشته که این رقم افرادی را که به ارمنیه و آذربایجان گریختند، دربر نمی‌گیرد.<sup>۱۰۹</sup> هم‌چنین مسعودی به سرکوب دویست‌هزار نفر از خرمیان در «ولایت ماهات» و جبال اشاره می‌کند.<sup>۱۱۰</sup> عده‌ای از مورخان شمار سپاهیان وی را بیست‌هزار و کشته‌شدگان به دست وی را دویست و پنجاه و پنج‌هزار و پانصد نفر می‌دانند.<sup>۱۱۱</sup> این ارقام اغراق‌آمیز بیانگر ویرانگری‌هایی است که این جنبش به بار آورد. مقدسی از بیست‌هزار سوارکار او، کشتن سرداران خلیفه، مثله کردن مردم و سوختن اموال آن‌ها یاد می‌کند.<sup>۱۱۲</sup> که این ارقام هر چند اغراق‌آمیز است، می‌تواند دلیل دیگری بر ویرانگری قیام باشد. مسعودی می‌گوید اهمیت و عظمت کار بابک و کثرت سپاهش که نزدیک بود خلافت را از پیش بردارند و مسلمانی را تغییر دهند، سخت در دل‌ها نفوذ کرده بود.<sup>۱۱۳</sup> این جملات رسا و کوتاه بیانگر اهمیت و بزرگی جنبش بابک و پیروان اوست که دستگاه خلافت را به سخت‌ترین وجهی به چالش‌های سیاسی - نظامی فرا می‌خواند. گفته اغراق‌آمیز طبری در مورد کشتن دویست و پنجاه و پنج‌هزار و پانصد نفر و اسارت سه‌هزار و سیصد و نه نفر توسط بابک و کشتن سرداران خلیفه چون یحیی بن معاذ، عیسی بن محمد، زریق بن علی، محمد بن حمید طوسی، ابراهیم بن لیث و احمد بن جنید اسکانی<sup>۱۱۴</sup> نشانی دیگر بر شدت ویرانگری این قیام است. طبری در گزارش‌های خود اشاره به اسارت سه‌هزار و سیصد و نه نفر از زنان و هفت‌هزار و ششصد نفر از کودکان به دست وی دارد؛<sup>۱۱۵</sup> این یعنی جمعیت یک شهر یازده‌هزار نفری. محتمل است این موارد بیشتر کوششی باشد برای زنباره نشان دادن و بدنام کردن بابک باشد، اما می‌تواند نشانی از میزان ویرانگری

۱۰۹. بلعمی، ۱۲۵۴/۴.

۱۱۰. مسعودی، التنبیه و الإشراف، ۳۳۸.

۱۱۱. ابن‌الجوزی، ۵۲/۱۱؛ مقدسی، ۹۷۶/۲.

۱۱۲. مقدسی، ۹۷۵/۲.

۱۱۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۴۷۱/۲.

۱۱۴. طبری، ۵۸۵۸/۱۳ به بعد.

۱۱۵. همو، ۵۸۵۸/۱۳.

جنبش بابک هم باشد.

مسعودی در اشاراتی به فراز و فرود جنبش بابک، چنین می‌نگارد: «کار بابک خرمی در دیار اران و بیلقان بالا گرفت و سپاهیان وی در این نقاط تاخت و تاز کردند و او سپاه‌ها را تارومار کرد و لشکرها بشکست و مردم را نابود کرد. معتصم سپاهی به سالاری افشین به دفع او فرستاد و جنگ‌های بسیار و پیاپی شد».<sup>۱۱۶</sup> این جملات رسا و کوتاه بیانگر این است که محرومیت و نارضایتی مردم، در اثر عدم بهبود توانایی‌هایشان، مطابق با افزایش انتظارات اولیه، چندان بود که لشکریان بسیاری از خلیفه در طی مدت طولانی درگیر این کار بوده‌اند. خلیفه عباسی با احساس این تهدید تمامی امکانات مادی و معنوی خود را به کار می‌بندد، مردان جنگی، داوطلبان شهادت، فرماندهان بزرگ نظامی با هدف شکست بابک گردآوری می‌شود.<sup>۱۱۷</sup> کافی است فقط به مخارج هنگفت آخرین عملیات نظامی به فرماندهی افشین توجه کنیم تا به بزرگی کار خرمدینان و طبقات زیادی که به وی پیوستند پی ببریم. این اثر می‌نویسد روزانه ده هزار درهم، جز خواربار، علوفه و ارزاق در میان لشکریان افشین به‌عنوان مواجب توزیع می‌شد و این وضع حداقل یک سال ادامه داشت.<sup>۱۱۸</sup> این‌ها هزینه بسیاری برای خلافت عباسیان داشت و بیانگر میزان ویرانگری جنبش بابک است. اهمیت پیروزی بر بابک چنان بود که چون خبر پیروزی به سامرا رسید به گفته مسعودی مردم صدا به تکبیر برداشتند و شاد شدند و خرسندی کردند و فتح‌نامه‌ها به ولایات نوشته شد.<sup>۱۱۹</sup> حتی محل دار بابک نیز به مکانی تبدیل شد که مخالفان سرسخت دستگاه خلافت از جمله مازیار، ناطس رومی، احمد بن نصر و ... در آن‌جا اعدام شدند.<sup>۱۲۰</sup> گزاف

۱۱۶. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۴۶۸/۲.

۱۱۷. دینوری، ۴۰۳.

۱۱۸. ابن‌اثیر، ۱۱۳/۱۱.

۱۱۹. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۴۶۹/۱-۴۷۰.

۱۲۰. ابن‌اثیر، ۱۴۹/۱ و ۱۹۰.

نیست که مورخی هم‌چون دینوری پیروزی معتصم بر بابک را از جمله فتوحاتی می‌داند که برای هیچ یک از خلفای پیشین روی نداده بوده است.<sup>۱۲۱</sup> علاوه بر موارد فوق شمار جنگ‌های بابک در طول سال‌های متمادی نیز شدت جنبش را بیان می‌کند؛ چنان‌که مورخان به جنگ‌های متعدد وی در طول سال‌های ۲۰۱ تا ۲۲۰ هـ اشاره کرده‌اند.<sup>۱۲۲</sup>

از دیدگاه نظریه محرومیت نسبی، مدت‌زمان دوام جنبش نیز یکی از عواملی است که می‌تواند بیانگر نارضایی و محرومیت نسبی باشد. زیرا وقتی که جنبشی مدت زیادی دوام بیاورد، نشان از نارضایی طبقات اجتماعی در این مدت‌زمان است. در این زمینه با توجه به این‌که جنبش بابک مدت‌زمان زیادی دوام آورد، می‌توان گفت طبقات اجتماعی در طول این مدت، به‌علت نارضایی از عباسیان با بابک خرم‌دین همکاری نمودند. مورخان ابتدای قیام بابک را حدود سال ۲۰۱ هـ<sup>۱۲۳</sup> و کشته‌شدن او را سال ۲۲۳ هـ ذکر نمودند.<sup>۱۲۴</sup> این مدت طولانی بیانگر شدت نارضایی و محرومیت نسبی طبقات اجتماعی در طول زمان قیام، در دوران خلافت بنی‌عباس است.

### تبادل نیروی اجبار میان بنی‌عباس و بابک

بنیادی‌ترین پاسخ انسان‌ها به استفاده از زور، ضد زور یا زور متقابل است. حکومت‌ها معمولاً مصالحه را نشانه‌ای از ضعف می‌دانند و منابع بیشتری را وقف انتقام نظامی می‌کنند.<sup>۱۲۵</sup> اما هرگاه نسبت مهار قهرآمیز مخالفان و حکومت مستقر به تساوی نزدیک شود، احتمال جنگ بر ضد حکومت افزایش می‌یابد.<sup>۱۲۶</sup> در مورد جنبش بابک، شمار یارانش را تا

۱۲۱. دینوری، ۴۴۴.

۱۲۲. طبری، ۵۶۸۴/۱۳؛ ابن‌الجوزی، ۱۹۸/۱۰؛ ابن‌العماد، ۵۷/۳.

۱۲۳. طبری، ۵۶۶۱/۱۳؛ سمعانی، ۷/۲.

۱۲۴. خلیفه بن خیاط، ۳۱۶؛ دینوری، ۴۴۷؛

۱۲۵. گر، ۲۸۵.

۱۲۶. همانجا.

پانصد هزار نفر و بیشتر،<sup>۱۲۷</sup> که هر چند بسیار اغراق آمیز است، نوشته اند. این مورد نزدیکی و تساوی بیشتری بین امکانات مخالفان و خلیفه بنی عباس را نشان می دهد. بنابراین یکی از دلایل دوام بیشتر این جنبش کنترل تقریباً مساوی قوه قهرآمیز توسط حکومت و مخالفان است. نیروی قهریه حکومت متغیرهایی مثل اندازه و منابع نیروهای نظامی و امنیتی، وفاداری این نیروها به حکومت و شدت و دوام مجازاتها را شامل می شود. گستره کنترل در این جا حضور فعال سازمان های دستگاه خلافت در میان مردم است.<sup>۱۲۸</sup> بازدارندگی و مجازات نیز مانع خشونت است. اگر انسانها در مقابل انجام کنش های ممنوع انتظار کیفر شدید و قطعی داشته باشند، احتمالاً در کوتاه مدت خشم خود را محدود می سازند، اما در بلندمدت اگر انگیزه کنش خود را مشروع قلمداد کنند، خشونت نشان می دهند.<sup>۱۲۹</sup> از طرفی براساس این نظریه، افراد انسانی هرچه مورد تنبیه بیشتر قرار گیرند، احتمال بیشتری وجود دارد که با رفتارهای مکرر خود در مقابل تغییر مقاومت کنند.<sup>۱۳۰</sup> یکی از مواردی که از آن می توان به این تنبیه بنی عباس پی برد، شمار کشتگان یاران بابک خرم دین و خلفای عباسی است که هر چند به صورت اغراق آمیز در کتب تاریخی آمده است، نشان از نارضایی حاکم بر جامعه دارد. بلعمی افراد سرکوب شده در اصفهان، همدان و قهستان را توسط اسحاق بن ابراهیم بن مصعب شصت هزار نفر، بدون در نظر گرفتن گریختگان به ارمنیه و آذربایجان، نوشته است.<sup>۱۳۱</sup> هم چنین مسعودی به سرکوب دو بیست هزار نفر از خرمیان در ولایت ماهات و جبال اشاره می کند.<sup>۱۳۲</sup> ابن جوزی، مقدسی و ابن عبری شمار سپاهیان بابک را بیست هزار

۱۲۷. ابن کثیر، ۲۸۲/۱۰-۲۸۳.

۱۲۸. گر، ۲۹۱.

۱۲۹. همانجا.

۱۳۰. همو، ۲۹۴-۲۹۵.

۱۳۱. بلعمی، ۱۲۵۴/۴.

۱۳۲. مسعودی، التنبیه و الإشراف، ۳۳۸.



کشته‌شدگان به دست وی را دویست و پنجاه و پنج هزار و پانصد نفر می‌دانند.<sup>۱۳۳</sup> ابن‌کثیر می‌گوید افشین بیش از یکصد هزار نفر از یاران بابک را کشت.<sup>۱۳۴</sup> مسعودی می‌گوید شمار کسانی که در مدت بیست و دو سال از سپاه مأمون و معتصم از سران و سرداران و از سایر طبقات مردم کشته شدند، به قولی کم‌تر از پانصد هزار نفر و به قولی بیش‌تر از این بود و از فزونی به‌شمار نمی‌آمد.<sup>۱۳۵</sup> این سرکوب‌ها می‌توانست تأثیر بسیاری در سرخوردگی مخالفان و جنبش‌های بعدی آن‌ها داشته باشد. ثبات قدم در استفاده از زور نیز مهم است. بر اساس این نظریه سرکوب بدون استثنا به‌جای بازدارندگی باعث دشمنی انسان‌های بیشتری می‌شود.<sup>۱۳۶</sup> این سرکوب‌ها توانست باعث دشمنی افراد و گروه‌های بیشتری با بنی‌عباس شود.

عوامل تعیین‌کننده کنترل مخالفان بر نیروی قهر و اجبار تفاوت زیادی با عوامل مربوط به کنترل حکومت دارد.<sup>۱۳۷</sup> ابعاد اجبار مخالفان که در این‌جا بررسی می‌شود شامل گستره کنترل آن‌ها، تمرکز حامیان آن‌ها در مناطق غیر قابل دسترس و منابع نظامی آن‌هاست. کنترل مخالفان بر نیروی اجبار به شکل معتدلی تحت تأثیر نسبت جمعیتی است که در معرض نظارت و بازدارندگی آن‌هاست.<sup>۱۳۸</sup> چنان‌که قبلاً گفته شد، رقم جمعیت این مخالفان در جنبش بابک به صورت اغراق‌آمیز آمده‌است. ناهمواری، دشواری و غیر قابل دسترس بودن منطقه جنگ نقش مهمی در نیروی اجبار مخالفان دارد.<sup>۱۳۹</sup> قیام بابک در قلعه بڈ و نواحی صعب‌العبور،<sup>۱۴۰</sup> یکی از دلایل اصلی دوام قیام وی بر اساس این نظریه است. از طرفی

۱۳۳. ابن‌الجوزی، ۵۲/۱۱؛ مقدسی، ۹۷۶/۲؛ ابن‌العبری، ۱۹۲.

۱۳۴. ابن‌کثیر، ۲۸۲/۱۰-۲۸۳.

۱۳۵. مسعودی، التنبیه و الإشراف، ۳۳۶.

۱۳۶. گر، ۳۰۶.

۱۳۷. همو، ۳۱۱.

۱۳۸. گر، ۳۱۳.

۱۳۹. همانجا.

۱۴۰. یاقوت حموی، ۴۴/۳.

ضعف شبکه حمل و نقل و انزوای روستایی نیز به مخالفان کمک زیادی می‌کند.<sup>۱۴۱</sup> که این مورد را در جنبش بابک<sup>۱۴۲</sup> می‌توان آشکارا دید. تمرکز جغرافیایی مخالفان حکومت نیز نقش زیادی در نیروی اجبار مخالفان دارد. اگر بیش‌تر یا تمامی جمعیت منطقه‌ای از مخالفان باشند یا بی‌طرفی پیش گیرند، مخالفان نسبتاً آزاد خواهند بود که به سازماندهی پرداخته، با آزادی و گم‌نامی نسبی حرکت کنند.<sup>۱۴۳</sup> در این میان خاستگاه جنبش بابک بیشتر بر نواحی آذربایجان و زاگرس تمرکز دارد.<sup>۱۴۴</sup> که این تمرکز نسبی کمک زیادی به سازماندهی پیروان وی نمود؛ البته توده‌های مخالف بیشتر در شهرها شکل می‌گیرند، نه در مناطق روستایی. تمرکز جمعیت در شهرها باعث کم‌تر شدن هزینه تبلیغات و سرعت یافتن اشاعه عقاید می‌شود.<sup>۱۴۵</sup> در این میان تمرکز بابک بر شهرهای متصرفی<sup>۱۴۶</sup> می‌توانست در این زمینه تأثیر زیادی بر دوام قیام وی نسبت به دیگر قیام‌ها داشته باشد.

#### نتیجه

یکی از دلایل جامعه‌شناختی قیام بابک خرم‌دین را می‌توان محرومیت نسبی به‌عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آن‌ها دانست. بنی‌عباس در ابتدا با وعده‌های خود به طبقات اجتماعی سبب بالارفتن انتظارات طبقات اجتماعی شدند، اما پس از رسیدن به خلافت در وعده‌های خود چندان صادق نبودند و توانایی اکثریت طبقات عامه را بهبود نبخشیدند. در نتیجه عدم تغییرات مثبت و محسوس در ارزش‌های اقتصادی، دینی و مشارکتی، حجم خشونت در جنبش بابک

۱۴۱. گر، ۳۱۴.

۱۴۲. ابن‌اثیر، ۷۳/۱۷.

۱۴۳. گر، ۳۱۵.

۱۴۴. نظام‌الملک، ۳۱۲-۳۱۳.

۱۴۵. گر، ۳۱۵.

۱۴۶. نظام‌الملک، ۳۱۴-۳۱۵.

خرم‌دین بالا رفت. این حجم خشونت که با متغیرهای مهمی از جمله دامنه جنبش، شدت جنبش و دوام آن سنجیده شد، زمینه پیوستن بسیاری از طبقات را به این جنبش فراهم آورد و میزان کنترل بر نیروی اجبار را توسط حکومت و مخالفان آشکار ساخت. جنبش بابک خرم‌دین از حجم و دوام وسیعی برخوردار بود. برخی از دلایل این دوام را می‌توان در گستره حمایت مخالفان، تمرکز آن‌ها در منطقه تقریباً مشخص جغرافیایی که باعث سازماندهی و آزادی نسبی مخالفان می‌شد، صعب‌العبور بودن منطقه و حمایت شهرها از بابک که زمینه تبلیغات کم هزینه و وسیع را فراهم کرد، جست‌وجو نمود.

### کتابشناسی

- أخبارالدولة العباسية و فيه أخبار العباس و ولده، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطیعی، بیروت، دار الطلیعة، ۱۳۹۱.
- ابن‌اثیر، جزری، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران، مطبوعات علمی، ۱۳۷۱ ش.
- ابن‌الجوزی، أبو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبع الأولی، ۱۹۹۲/۱۴۱۲ م.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن، العبر یا تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ابن‌طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، تاریخ فخری، ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- ابن‌العبری، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
- ابن‌العماد، شهاب‌الدین ابوالفلاح عبدالحمی بن احمد العکری الحنبلی دمشقی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق الأرنؤوط، دمشق - بیروت، دارابن کثیر، ط الأولی، ۱۹۸۶/۱۴۰۶ م.
- ابن‌الفقیه، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق همدانی، ترجمه مختصر البلدان، ترجمه ح. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.

- ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهایة، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷/هـ، ۱۹۸۶م.
- ابن مسکویه، احمد بن علی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی منزوی، تهران، سروش / توس، ۱۳۶۹ش.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ش.
- ابی یوسف، قاضی، الخراج، مصر، قاهره، ۱۳۵۲ش.
- ازدی، یزید بن محمد، تاریخ الموصل، ۲ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷هـ.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، مسالك و ممالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۳ش.
- برک، پیتر، تاریخ و نظریه اجتماعی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ش.
- بلعمی، ابوعلی، تاریخنامه طبری، محقق و مصحح محمد روشن، تهران، سروش / البرز، ۱۳۷۳ش.
- بناکتی، ابوسلیمان داود بن ابی الفضل محمد، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب، تاریخ بناکتی، محقق و مصحح جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش.
- تاریخ سیستان، محقق و مصحح ملک الشعراء بهار، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶ش.
- پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۶۳ش.
- پوراحمدی، حسین، کریمی الوار، کیوان، «بررسی تطبیقی جامعه شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر با تأکید بر جنبش بابک خرمدین» مطالعات تاریخ فرهنگی، سال هشتم، شماره ۲۹، ۱۳۹۵ش.
- پورداود، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا یشت ها، هند، انجمن زردشتیان بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی از نفقه پشوتن مارکر، جلد دوم، بی تا.
- خلیفه بن خیاط، أبو عمرو بن أبی هبيرة الليثی العصفری الملقب بشباب، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط الأولى، ۱۴۱۵/هـ، ۱۹۹۵م.
- الزركلی، خیرالدین، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت، دارالعلم للملایین، ط الثامنة، ۱۹۸۹م.
- دنیل، التون. ل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
- دنت، دانیل، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸ش.
- دینوری، ابوحنیفه، الاخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، ۱۳۸۳ش.

السمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی السمعانی، الأنساب، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ط الأولى، ۱۳۸۲/۱۹۶۲ م. صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، انتشارات پازنگ، ۱۳۷۵ ش.

شعبان، محمد عبدالحی، فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و اجتماعی نهضت عباسیان در خراسان، ترجمه پروین ترکمنی آذر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶ ش. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵ ش. فروخ، عمر، منفرد، افسانه «ماهیت جنبش‌های ایرانیان در دوره نخستین خلافت عباسیان»، تحقیقات تاریخ اسلامی، شماره ۲۰۱، ۱۳۷۵ ش.

گرانوسکی، ا. آ. و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، انتشارات پویش، ۱۳۵۹ ش.

کرون، پاتریشیا، پیامبران بومی ایران در سده‌های آغازین اسلام: شورش‌های دهقانی و دین زرتشتی محلی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، انتشارات نامک، ۱۳۹۶ ش.

گردیزی، عبدالحی بن الضحاک بن محمود، زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.

گر، تدرابرت، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۴ ش.

گیدنز، آتونی، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، التنبیه و الإشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

همو، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش. معین، محمد، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ش. مفتخری، حسین، «اولین تکاپوهای تشیع در خراسان»، تاریخ اسلام، شماره ۱، ۱۳۷۹ ش. مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ یا آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه، ۱۳۷۴ ش.

نادری، نادر، برآمدن عباسیان: ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی، ترجمه نگار نادری و عبدالحسین آزرنگ، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۴ ش.

۱۴۰ / تاریخ و تمدن اسلامی، سال شانزدهم، شماره سی و یک، بهار و تابستان ۱۳۹۹

---

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، محقق مدرس رضوی، تهران، توس، ۱۳۶۳ش.  
نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی، سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت داک، تهران، ترجمه و نشر کتاب،  
۱۳۴۷ش.

یاقوت حموی، معجم‌البلدان، بیروت، دارالصادر، الطبع الثانیه، ۱۹۹۵م.  
یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب بن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و  
فرهنگی، ۱۳۷۱ش.

### ابن صفار و پیشبرد نجوم اسلامی در اندلس:

#### قبله‌یابی در کتاب العمل بالاسطرلاب و ساعت آفتابی «بلاطة»<sup>۱</sup>

فاطمه رضایی

دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

یونس فرهمند<sup>۲</sup>

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

موسی اکرمی

استاد گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

قنبرعلی رودگر

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

#### چکیده

ابن صفار (حدود ۳۷۰-۴۲۶ هـ) منجم و ریاضی‌دان مسلمان اندلسی (اسپانیایی) آثار چندی در علم نجوم تألیف کرده است. مشهورترین اثر او کتاب العمل بالاسطرلاب و ذکر آلاته واجزائه است که در این پژوهش معرفی، بررسی و برخی نوآوری‌های آن عرضه خواهد شد. هم‌چنین ساعتی آفتابی به نام «بلاطة» از این منجم برجای مانده که قدیم‌ترین ساعت آفتابی در اندلس است. توجه این نجوم‌دان اندلسی به زیج خوارزمی (د ۲۳۵ هـ) که خود متأثر از زیج سندهند بوده و نیز جغرافیای بطلمیوس نشان از اتکا و اعتنای او به علوم ایرانی، هندی و یونانی دارد. توجه به این نکات البته به معنای نادیدن تأثیرپذیری او از استادش، ابوالقاسم مسلمة بن احمد مجریطی (د ۳۹۸ هـ) نیست. افزون بر این‌ها، تعیین قبله قرطبه با مقدار ۳۰

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲

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

درجه جنوب شرقی و یافتن مسافت و جهت تا مکه در این اثر حاکی از اهتمام او به موضوع قبله‌یابی است. نویسندگان نوشتار پیش رو با تمرکز بر کتاب العمل بالاسطرلاب و نیز ساعت آفتابی «بلاطة» به بحث درباره نقش ابن‌صفار در نجوم پرداخته و به مبحث قبله‌یابی و تعیین وقت نیم‌روز در اندلس هم اشاراتی کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** ابن‌صفار، اسطرلاب، ساعت آفتابی بلاطة، قبله‌یابی، منجمان اندلس.

### درآمدی تاریخی

اندلس به مرکزیت قرطبه در سده چهارم هجری در دوره حکومت عبدالرحمان ناصر اموی (حک ۳۰۰-۳۵۰ هـ) جایگاه ویژه‌ای در میان دولت‌های اسلامی به دست آورد. روابط سیاسی و فرهنگی مسلمانان اندلس با دولت‌های مسیحی شرق (قسطنطنیه) و غرب هم‌زمان رو به گسترش نهاد.<sup>۳</sup> سیاست فرهنگی امویان اندلس در این دوره مبتنی بر جذب دانشمندان و عالمان سرزمین‌های مختلف اسلامی بوده است؛ از این رو علمای بسیاری به اسپانیا مهاجرت کردند که در نتیجه آن آثار علمی فراوانی در آنجا تألیف یا از لاتین و یونانی به عربی ترجمه شد. توجه به کتاب و ترویج فرهنگ کتاب‌خوانی چندان رو به فزونی نهاد که به‌ویژه در دوره حکم مستنصر اموی (حک ۳۵۰-۳۶۶ هـ) کتاب هدیه‌ای با ارزش به‌شمار می‌آمد.<sup>۴</sup> او با دادن صله‌های گران‌بها و صرف هزینه‌های بسیار از دانشمندان می‌خواست تا اولین نسخه از تألیفات خود را به دربارش بفرستند.<sup>۵</sup> اما دوره شکوه و اقتدار سیاسی و فرهنگی اندلس با سلطه عامریان (۳۶۷-۳۹۹ هـ) روی در نشیب نهاد و سرانجام با سقوط دولت اموی در سال ۴۲۲ هـ، سلسله‌های ملوک‌الطوایف مسلمان در شهرهای مختلف

۳. ابن‌عذاری، ۲/۲۱۵، عنان، ۱/۴۴۴.

۴. عنان، ۱/۴۴۶.

۵. همو، ۱/۴۹۴.



اسپانیا به استقلال سربرآوردند.<sup>۶</sup> با این حال در این سال‌ها رونق علمی در اندلس یکباره از میان نرفت؛ چه در نتیجه تشویق امرای قرطبه، ایشیلیه<sup>۷</sup> و طلیطله<sup>۸</sup> ستاره‌شناسی محل توجه قرار گرفت و شمار زیادی از کتب نجوم که حاصل اهتمام علمی مسلمانان در سرزمین‌های شرقی خلافت بود، به لاتینی ترجمه شد.

اندلس در اواخر عصر اموی و دوره عامری شاهد درخشش ریاضی‌دانان و منجمان برجسته‌ای مانند مسلمه مجریطی (د ۳۹۸هـ)، ابن صفار غافقی (د ۴۲۶هـ)، ابن سَمَحِ غرناطی (د ۴۲۶هـ)، و پزشکان ماهری مانند خَلْفِ بن عباس زهراوی (درگذشت: پس از ۴۰۰هـ) بود که شهرت جهانی یافتند.<sup>۹</sup>

### پیشینه مطالعات نجومی در اندلس

بنا بر قول مشهور، اولین متن نجوم اندلس احتمالاً بخشی از «ارجوزه» منسوب به عبدالواحد بن اسحاق صَبَّی، منجم دربار هشام اموی (حک ۱۷۲-۱۸۰هـ) بوده است.<sup>۱۰</sup> برخی نیز از ورود اولین زیج‌ها یا جداول نجومی به اندلس در روزگار عبدالرحمان دوم (حک ۲۰۶-۲۳۸هـ) خبر داده‌اند و او را نخستین کسی دانسته‌اند که کتب زیج را به اندلس درآورد؛ هم‌چنین از علاقه این امیر به شعر و احکام نجوم هم گزارشی به دست داده‌اند؛ هم او بود که گروهی از منجمان شاعر مانند عباس بن فرناس،<sup>۱۱</sup> عبدالله بن شُمَیر، یحیی غَزَال و

۶. عنان، ۸/۲.

۷. ایشیلیه نام معرب سویل واقع در جنوب غربی اسپانیا بر کرانه وادی الکبیر است که از نخستین سال‌های فتح تا سال ۹۹هـ حاکم‌نشین اندلس بوده (فاتحی نژاد، ۷۵۲/۸).

۸. طُلَيْطَلَه (تولدو)، امروزه در ۶۰ کیلومتری جنوب غربی مادرید واقع است.

۹. ابن ابی اصیبعه، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۵۱؛ ابن صاعد، ۲۲۸-۲۳۰.

۱۰. سامسوی، «العلوم الدقیقة فی الاندلس»، ۱۳۲۱/۲.

۱۱. ابوالقاسم عباس بن فرناس، منجم عصر حکم بن هشام (حک ۱۸۰-۲۰۶)، ابزار نجومی به نام «المیقانة» برای اندازه‌گیری اوقات ساخته بود. هم‌چنین او در اندیشه ساخت وسیله‌ای برای آزمودن پرواز کردن آدمی بود (عنان،

عباس بن ناصح را به دربار خود فراخواند. این احتمال نیز وجود دارد که نسخه اصلاح شده زیچ سندهند به دست خوارزمی که از ترجمه سندهند فزاری مایه می‌گرفت، با یاری ابن‌فرناس یا ابن‌ناصر در اندلس معرفی شده باشد.<sup>۱۲</sup>

از دیگر منابع نجومی اولیه در اندلس باید به کتب «أنواء» اشاره کرد که درباره طلوع و غروب ستارگان در پیوند با تغییرات جوی و فصلی تحریر شده‌اند. نخستین نشانه‌های توجه به أنواء در اندلس در نیمه اول قرن سوم هجری در کتاب فی النجوم عبدالملک بن حبیب (د ۲۳۰هـ) پدیدار شد.<sup>۱۳</sup> ابن حبیب معتقد بود قبله در قرطبه جهت طلوع ستاره قلب‌العقرب است که از گوشه حجرالاسود بالا می‌آید.<sup>۱۴</sup> به گمان او مطلع این ستاره در قرطبه سمت قبله یا جهت نسبت به مکه را نشان می‌داد. بر اساس مطالعات امروزی، قلب‌العقرب ستاره‌ای است درخشان در نزدیک منطقه انقلاب زمستانی در دایرة البروج؛ به عبارت دیگر، قبله پیشنهادی ابن حبیب در جهت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی بوده است.<sup>۱۵</sup>

منجم دربار حکم المستنصر (حک ۳۵۰-۳۶۶هـ) و منصور عامری (حک ۳۶۷-۳۹۲هـ) احمد بن فارس نیز از سنت انواء، در زمانی که احکام نجوم توسط منصور منع شده بود، پنهانی در محافل استفاده می‌کرد.<sup>۱۶</sup> هم‌چنین حسن بن علی بن خلف اموی قرطبی، منجم اواخر قرن ششم، در کتاب فی الانواء درباره چگونگی تعیین قبله در اندلس (قرطبه) نوشته: «[اگر چنان بایستی که] ستاره قطبی بر شانه چیت قرار گیرد، آن‌گاه رویت را به جنوب بگردانی، چشم‌انداز نگاهت به سوی قبله خواهد بود».<sup>۱۷</sup> ذکر شانه چپ و استقبال

۱۱/۳۰، ۲۷۰، ۲۶۹: 26. (Almiron).

۱۲. عنان، ۳۰/۱-۳۰/۲؛ 79، "Astrology Pre-Islamic"، Samsو.

13. Samsو، "Andalusi & Maghribi"، 77.

14. King، "The Enigmatic Orientation"، 36.

15. Ibid، 36.

۱۶. ابن عذارى، ۲/۲۹۳؛ Samsو، Ibid.

۱۷. متن عربی این عبارت در نسخه فی الانواء حسن بن علی بن الاموی القرطبی در کتابخانه اسکوریال به صورت «القول فی رسم القبلة تعلم بالاندلس بان تضع القطب علی کتفک الایسر ثم تستقبل الجنوب فما لقی بصرک هو

جنوب در این نوشته، تأکید بر ایستادن به سمت جنوب شرقی است. احتمال دارد جهت قبله مسجد کبیر قرطبه در قرن دوم هجری با پیروی از این سنت به سمت جنوب شرقی تعیین شده باشد.<sup>۱۸</sup> در واقع در رساله ابن خلف قبله در جهت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی بوده است.

هم‌چنین کتاب الانواء عَرَبِی بن سعد قُرطبی (د ۳۶۹هـ) مشتمل بر نوعی تقویم درباره تعیین اوقات نمازهای روزانه و رؤیت هلال بود.<sup>۱۹</sup>

قبله‌یابی و تعیین اوقات شرعی محل توجه جدی منجمان اندلسی قرار گرفت و همین توجه زمینه‌ساز به‌کارگیری روش‌های ریاضیاتی و ساخت ابزارهای نجومی شد. از زمانی که کتاب جغرافیای بطلمیوس و زیج خوارزمی در دسترس منجمان اندلس قرار گرفت و آنان با روش هندسی ساده ابو عبدالله محمد بن جابر بن سنان بتانی (د ۳۱۷هـ)<sup>۲۰</sup> مبتنی بر طول و عرض جغرافیایی مکان‌ها در قبله‌یابی آشنا شدند، به تألیف کتاب‌ها و ساخت ابزارهایی در زمینه قبله‌یابی و تعیین وقت نمازها روی آوردند.<sup>۲۱</sup>

یکی از مهم‌ترین مراکز شناخت علوم دقیقه به‌ویژه تدریس آثار نجومی و ساخت ابزارهای وابسته به آن، حلقه درسی ریاضی‌دان و منجم، ابوالقاسم مسلمة بن احمد مجریطی<sup>۲۲</sup> در شهر قرطبه بود. مجریطی و هم‌دوره‌اش قاسم بن مُطَرَف قَتَّانی با نجوم بطلمیوسی که بر فضای فکری منجمان غلبه داشت، آشنا بودند. مجریطی شرحی بر کتاب تسطیح کره<sup>۲۳</sup> بطلمیوس درباره تسطیح کره سماوی بر صفيحه اسطرلاب نگاشت.<sup>۲۴</sup> در آثار

---

القبلة و القطب...» (ابن خلف اموی، کتاب فی الانواء، اسکوریال ۹۴۱، ۲۶پ)، احتمال دارد که منظور ابن‌خلف «تا حدودی جنوب شرقی» باشد.

18. King, "The Enigmatic", 37.

19. Samsó, Ibid.

۲۰. سزگین، ۳۵۶/۵.

۲۱. کینگ، ۱۱.

۲۲. ابن صاعد لقب امام الرياضيين را بدو داد (ابن صاعد، ۲۲۸).

23. *Planispharium*

مجریطی و شاگردانش ابن صفار و ابن سمح به ابزارهای نجومی توجه شده است.

### سرگذشت نامه علمی ابن صفار

ابوالقاسم احمد بن عبدالله بن عمر غافقی، مشهور به ابن صفار، در حدود ۳۷۰ هـ در قرطبه زاده شد<sup>۲۵</sup> و همان جا هندسه، نجوم و ریاضی آموخت. او از شاگردان برجسته مجریطی بود. سپس خود به تدریس این علوم و ساخت اسطرلاب همت گماشت و از استادان مشهور قرطبه شد.<sup>۲۶</sup> در میان شاگردانی که نزد او علم آموختند، از ابن برغوث واسطی، ابن عطار و ابن شهر قُرشی یاد کرده اند.<sup>۲۷</sup> با برافتادن حکومت عامریان در آغاز سال ۳۹۹ هـ در پی جنگ های داخلی، چون مجاهد عامری، فرمانروای بلنسیه که خود اهل فضل و دانش بود به شهر ساحلی دانیه در در جنوب شرقی اندلس رفت، ابن صفار نیز ملازم وی شده، تا پایان عمر در آن جا به تدریس و تحقیق ادامه داد.<sup>۲۸</sup>

سه اثر مهم از ابن صفار باقی مانده است؛ یکی ساعتی آفتابی که در آثار منجمان بعدی بلاطه نام گرفته است. این ساعت که از قدیم ترین نمونه های ساعت آفتابی در اندلس است، گویا برای وقت نماز نیم روز ساخته شده بوده است.<sup>۲۹</sup> دوم زیج مختصر که ابن صفار در آن از زیج سندهند خوارزمی استفاده کرده است<sup>۳۰</sup> که امروزه به دلیل در دسترس نبودن زیج خوارزمی، می توان دست کم چارچوب اصلی آن را بر اساس زیج مختصر تعیین کرد. نشان

24. Samsó, "Andalusi & Maghribi, 79; Almiron, 26.

۲۵. دیانت، «ابن صفار»، ۱/۱۱۲.

۲۶. ابن صفار برادری به نام محمد داشت که در ساخت اسطرلاب تام مشهور بود و ابن صفار را در ساخت اسطرلاب و دیگر ابزارهای نجومی یاری می کرد (نک. ابن صاعد، ۲۳۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۳۴). دو اسطرلاب از محمد بن صفار در پیوست ۳ و ۴ آمده است.

۲۷. همانجاها.

۲۸. ابن ابی اصیبعه، ۴۳۴.

29. Thomas Glick & Others, 241.

۳۰. ابن صاعد، ۲۳۱.

ارتباط زیچ خوارزمی با میراث هندی و ایرانی این است که خط نصف النهار آن از آرین<sup>۳۱</sup> می‌گذرد و در محاسبه وقت از تقویم یزدگردی تبعیت می‌کند. مجریطی و شاگردانش این زیچ را در قالبی دیگر ریختند و در آن، تقویم هجری را به کار برده، خط نصف النهار قرطبه را اساس قرار دادند.<sup>۳۲</sup> آنان در واقع مبدئی اسپانیایی برای خط نصف النهار جهت محاسبه طول و عرض جغرافیایی شهرها در نظر گرفتند؛ از این رو به نظر می‌رسد جداول جغرافیایی خاصی که از نصف النهار قرطبه استفاده می‌کنند و برای اصلاح تفاوت طول‌ها و عرض‌های جغرافیایی بین آرین و قرطبه نوشته شده‌اند، متعلق به مجریطی و شاگردان وی باشد. با رواج سندهند از طریق زیچ مختصر ابن صفار، چندی بعد ابواسحاق ابراهیم بن یحیی نقاش، معروف به زرقالی (د ۴۹۳هـ)، در کتاب الصفیحة الزرقالية در محاسبه اوساط و تعدیلات از روش سندهند استفاده کرد. هم‌چنین آبراهام / ابراهیم بن عزرا (د ۵۶۲هـ) منجم و مترجم یهودی در تألیفات نجومی خود، از روش سندهند بهره برد؛<sup>۳۳</sup> اما مشهورترین اثر ابن صفار کتاب العمل بالاسطرلاب (تألیف ۴۱۳هـ) است.<sup>۳۴</sup>

پرسش‌های این پژوهش این‌هاست: چرا کتاب ابن صفار برخلاف بسیاری دیگر از کتب اسطرلاب، در اندلس با اقبال عام مواجه گشته است؟ قبله قرطبه و فاصله آن‌جا تا مکه در این کتاب چگونه و با چه روشی به دست آمده است؟ و ساعت آفتابی بلاطه دارای چه

---

۳۱. مبدأ محاسبه طول جغرافیایی نزد منجمان هندی، جزیره لنکا (سیلان کنونی / سرندیب قدیم) که از شهر «اُجین» می‌گذشت. این کلمه بعدها در عربی به صورت «اُزین» درآمد که در نتیجه تصحیف به «آرین» مبدل گشت (کراچکوفسکی، ۵۷).

۳۲. کراچکوفسکی، ۷۶.

۳۳. منجمان اندلس با فراگیری روش سندهند با جداول جیب (سینوس) آشنا شدند (نلینو، ۲۱۲، ۳۰۹). زرقالی به پیروی از روش سندهند، لفظ کردجه [Kardaga] را به کار برد؛ چنان‌که یک کردجه را برابر قوس ۱۵ درجه می‌دانست (نلینو، ۲۱۳؛ سارتن، ۲۷۵/۳). هم‌چنین زیچ زرقالی توابع مثلثاتی سینوس و تانژانت را به جهان لاتینی عرضه کرد (سارتن، ۹۳۶/۲).

۳۴. بروکلیمان، ۲۲۷/۴.

ویژگی‌هایی است؟

### کتاب العمل بالاسطرلاب

ابن صاعد (۴۲۰-۴۶۲ هـ) ریاضی‌دان و منجم اندلسی کتاب العمل بالاسطرلاب ابن صفار را یکی از بهترین رسالات نگاشته‌شده تا آن زمان دانسته که متنی روشن، ساده و قابل فهم دارد؛<sup>۳۵</sup> او هم‌چنین می‌نویسد که ابن صفار کتابی مشتمل بر مجموعه‌ای از جداول نجومی، طبق روش سندهند، به نام زیج مختصر نوشته<sup>۳۶</sup> که فقط هفت بخش از آن از طریق یک ترجمه کهن عبری (موجود در کتابخانه پاریس)، به دست ما رسیده است.<sup>۳۷</sup>

کتاب العمل بالاسطرلاب که درباره چگونگی استفاده از اسطرلاب تألیف شده، تا قرن ۱۵ میلادی / نهم هجری در اروپا محل مراجعه و استفاده بوده<sup>۳۸</sup> و دانشمندانی چون پلاتو تیولی،<sup>۳۹</sup> منجم ایتالیایی قرن ۱۲ م که زیج بتانی را به لاتینی ترجمه کرده بود، بدان توجه داشتند.<sup>۴۰</sup> تیولی کتاب العمل بالاسطرلاب ابن صفار را به لاتینی ترجمه کرده و دلیل انتخاب این کتاب را اعتبار و وثاقت آن دانسته.<sup>۴۱</sup> در همین سده یوحنا اشیلی<sup>۴۲</sup> مترجم یهودی مدرسه تولدو نیز این کتاب را به لاتینی ترجمه کرده و در این ترجمه به نادرستی رساله ابن صفار به مجریطی نسبت داده شده است. این خطا از آن جا برخاسته که گویا بخشی از باب آخر رساله ابن صفار از زیج مجریطی گرفته شده است.<sup>۴۳</sup> البته تعجبی ندارد که شاگردان

۳۵. ابن صاعد، ۲۳۰.

۳۶. همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۳۴.

۳۷. بروکلیمان، ۲۲۷/۴-۲۲۸.

38. Rius, "Ibn al-Saffar", 567.

39. Plato of Tivoly

۴۰. سارتن، ۱۷۳۸/۲.

۴۱. پالولو، «پلاتو تیولی»، ۷۱۵/۳.

42. Johannes Hispalensis

43. Rius, "Ibn al-Saffar", 567.

مجریطی که معروف‌ترین آن‌ها ابن صفار و ابن سمح (۳۶۱-۴۲۶ هـ) بودند، روش به‌کاررفته در رساله مجریطی را پی گرفته باشند. به‌نظر میاس باییکروسا،<sup>۴۴</sup> مصحح کتاب العمل بالاسطرلاب، مجریطی و ابن صفار کنیه ابوالقاسم دارند و شاید نام مجریطی در یکی از نسخ خطی به‌اشتباه جایگزین ابن صفار شده باشد.<sup>۴۵</sup> هم‌چنین یکی از بزرگ‌ترین مترجمان، یعقوب بن ماهر<sup>۴۶</sup> اخترشناس یهودی قرن سیزدهم میلادی/هفتم هجری که آثار زیادی در نجوم و ریاضی پدید آورده، رساله اسطرلاب ابن صفار را به عبری ترجمه کرده است.<sup>۴۷</sup> توجه به این ترجمه در کتب اسطرلاب اسپانیایی زبان آلفونسوی دهم (د ۱۲۸۴ م) نیز آشکار است. آثار نجومی آلفونسو اهمیت آشکاری برای مورخان دارد، نه فقط به این دلیل که گاه ترجمه-ای از منابع ازدست‌رفته را در دسترس می‌نهد، بلکه شواهدی از کتاب‌های نجومی عربی ارائه می‌کند که تا قرن هفتم هجری به زبان‌های فرنگی ترجمه شده بوده است. به‌نظر می‌رسد رساله اسطرلاب ابن صفار تأثیر مهمی در معرفی و ساخت اسطرلاب در اروپا داشته است.<sup>۴۸</sup>

نخستین بار باییکروسا به تصحیح کتاب العمل بالاسطرلاب که فقط به یکی از نسخ عربی آن (نسخه اسکوریال) دست یافته بود، پرداخت و در سال ۱۹۵۵ م متن مصحح خود را منتشر کرد.<sup>۴۹</sup> وی اشاره‌ای به تاریخ کتابت و نام کاتب نسخه خود نکرده است. این متن

---

#### 44. José María Millás Vallicrosa

در این مقاله نام‌های اسپانیایی مانند میاس باییکروسا، آلفونسو، کوردوبا، با همان تلفظ اصلی اسپانیایی نوشته شده است (مجیدی، ۱۶، ۲۰، ۴۷۱، ۶۷۷).

#### 45. Goldstein, "Ibn al- Saffar" III, 924.

۴۶. سارتن، ۱۶۱۵/۲: یعقوب بن ماهر (مثیر، مخیر، ماخر) را به عبری لقب ماهر یعنی نبی دادند.

#### 47. Rius, "Ibn al-Saffar", 538.

48. Samsó, "Andalusi & Maghribi", 80; Samsó, "Maslama Al-Majriti", 143; Rius, "Ibn al-Saffar", 566.

۴۹. باییکروسا، «کتاب العمل بالاسطرلاب»، ۴۷/۳-۷۶.

مصحّح مشتمل بر ۴۲ باب است.<sup>۵۰</sup> جز نسخه اسکوریال، دو نسخه خطی دیگر نیز از کتاب العمل بالاسطرلاب در کتابخانه مرعشی قم موجود است؛ یکی از این دو به شماره ۱۳۷۴۷/۲ در قرن دهم و دیگری به شماره ۲۸۶۳/۹ در قرن سیزدهم هجری کتابت شده است. از مقایسه نسخه چاپی بایکروسا با دونسخه خطی موجود در قم معلوم می‌شود، این هر دو نسخه واجد همه باب‌های نسخه اسکوریال جز باب بیست و سوم‌اند. علاوه بر این، نسخه شماره ۲۸۶۳/۹ دوازده باب افزون بر نسخه اسکوریال دارد (باب‌های ۴۳ تا ۵۴)؛ دوازدهمین باب افزوده یعنی باب ۵۴ «فی معرفة دخول السنین العجمیة و شهرها» بین نسخه شماره ۲۸۶۳/۹ و نسخه شماره ۱۳۷۴۷/۲ مشترک است.<sup>۵۱</sup> این باب درباره شناخت سال‌های شمسی و مسیحی و تطبیق سال‌ها و ماه‌های هجری قمری با آن است. برای تبدیل گاه‌شماری‌ها، با در نظر گرفتن مبدأ گاه‌شماری هجری قمری (برابر سال ۶۲۲ میلادی) و تفاوت روزهای سال مسیحی و هجری قمری و کیسه‌های سال‌ها، از محاسبات ساده ریاضیاتی استفاده شده و در ادامه بر انطباق سال ۴۲۳ هجری با سال ۱۰۳۲ میلادی تصریح شده است.<sup>۵۲</sup> شاید بتوان ابن صفار را از نخستین کسانی در اندلس دانست که با بهره‌گیری از روش محاسبات نجومی و ریاضیاتی دو نظام گاه‌شماری هجری قمری و عجمی (میلادی) را به یکدیگر تبدیل کرد.

**وجوه اهمیت کتاب العمل بالاسطرلاب:** آنچه آثار ابن صفار را اهمیتی دوچندان می‌بخشد استفاده او از روش استادش مجریطی در صنعت ساخت و به‌کار بردن اسطرلاب

۵۰. نام باب‌های این نسخ به تفکیک در پیوست ۱ آورده شده است.

۵۱. باب‌های نویافته کتاب العمل بالاسطرلاب از مقایسه دو نسخه خطی به شماره ۱۳۷۴۷/۲ و شماره ۲۸۶۳/۹ در کتابخانه مرعشی قم با نسخه خطی کتاب العمل بالاسطرلاب به شماره ۹۵۹ فهرست کازیری و ۹۶۴ فهرست درنیورگ در کتابخانه اسکوریال به دست داده شده. این باب‌ها در تکمیل باب‌های نسخه خطی اسکوریال (به تصحیح بایکروسا) به فهرست باب‌ها افزوده شده است. تحریر باب ۵۴ بر اساس نسخه شماره ۱۳۷۴۷/۲ کتابخانه مرعشی قم در پیوست ۲ و تصویر صفحاتی از همین باب در پیوست ۵ آورده شده است.

۵۲. نک. پیوست ۲، «باب نویافته...»، ص ۱۶۹ همین مقاله.



است.<sup>۵۳</sup> هم‌چنین او برای اولین بار در اندلس به تعیین قبله قرطبه به اندازه ۳۰ درجه جنوب شرقی پرداخته‌است. ابن صفار برای تعیین قبله به کمک اسطرلاب، در روز با اندازه‌گیری ارتفاع خورشید و در شب با اندازه‌گیری ارتفاع ستاره، برای به‌دست آوردن قبله قرطبه و نواحی اطراف آن روشی ارائه کرده‌است. هم‌چنین او ساعات شهرهایی را که صفیحه اسطرلاب آن‌ها در دست نبوده تعیین کرده‌است. افزون بر این‌ها ابن صفار در باب تعیین طول و عرض جغرافیایی شهرها به جغرافیای بطلمیوس اشاره کرده که این نشان توجه منجمان اندلس به آثار دیگری جز سندهند است.

مقدار عددی سمت قبله قرطبه که ابن صفار در کتاب العمل بالاسطرلاب به‌دست داده، در آثار چند نویسنده بعدی اندلسی و مغربی آمده‌است؛ از جمله ابن خلف مرادی منجم اندلسی قرن پنجم در کتاب الاسرار فی نتایج الافکار، قبله قرطبه را به سوی نقطه طلوع خورشید در نقطه انقلاب زمستانی دانست که این جهت با تعریف ابن صفار از قبله قرطبه مطابقت دارد. در همین سده زرقالی دیگر منجم اندلسی نیز به‌همان جهت در رساله‌هایش اشاره کرده‌است.<sup>۵۴</sup> یک سده بعد ابوعلی متیجی مغربی در کتاب دلایل القبلة قبله اندلس را ۳۰ درجه جنوب شرقی دانسته و چگونگی بهره‌گیری از اسطرلاب ابن صفار در قبله‌یابی را بیان کرده‌است.<sup>۵۵</sup> ابن نطاح دیگر ستاره‌شناس اندلسی این سده در کتاب العمل بالاسطرلاب خود، قبله اندلس را مطابق روش ابن صفار ۳۰ درجه جنوب شرقی دانسته و از زاویه ۲۳ درجه جنوب شرقی برای قبله قرطبه با عرض جغرافیایی ۳۸:۳۰ درجه نیز گزارشی به‌دست داده‌است. گویا این مقدار از روش بتانی به‌دست آمده‌است.<sup>۵۶</sup>

---

۵۳. به عقیده بایکروسا رساله کتاب العمل بالاسطرلاب ابن صفار به روش رساله ماشاءالله منجم (د. ۱۹۹ هـ/ ۸۱۵ م) در به کارگیری و ساخت اسطرلاب نوشته شده که امروزه نسخه‌ای از آن در دست نیست (بایکروسا، «کتاب العمل بالاسطرلاب»، ۱۹۳/۳).

54. Samaso & Milgo, "Ibn Ishaq al-Tunisi", 4.

55. King, "The Enigmatic Orientation", 43.

۵۶. ابن نطاح، نسخه ۹۶۰۲، ۱۸/پ ۱۹.

### روش ابن صفار در قبله‌یابی و یافتن جهت و کوتاه‌ترین مسافت بین دو مکان

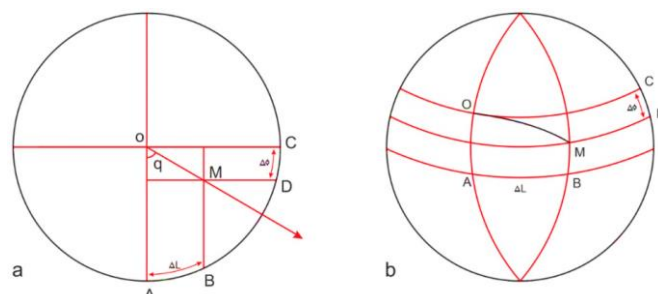
تا نیمه سده دوم هجری، هنوز روش‌های ریاضیاتی و داده‌های جغرافیایی در محاسبه قبله به‌کار گرفته نشده بود، اما از آن پس به تدریج اوضاع تغییر کرد و نه تنها مختصات جغرافیایی بطلمیوس در اختیار مسلمانان قرار گرفت، بلکه روش‌هایی با استفاده از مؤلفه‌های طول و عرض برای قبله شناسایی شد.<sup>۵۷</sup> این روش‌ها یا ساده بودند یا پیچیده و با محاسبات دقیق ریاضیاتی.

منجمان اندلسی مانند مجریطی و ابن صفار با روش هندسی بتانی در قبله‌یابی که ده‌ها سال پیش از آن‌ها در بغداد شناخته بود، آشنا بودند.<sup>۵۸</sup> در «شکل ۱» روش بتانی نشان داده شده است؛ دایره‌ای با دو قطر که خط نصف‌النهار و خط عمود بر آن و چهار جهت اصلی شمال، جنوب، شرق و غرب را نشان داده است. AB برابر با  $\Delta L$  تفاوت طول جغرافیایی بین مکه و محل مربوطه و CD برابر با  $\Delta \varphi$  تفاوت در عرض جغرافیایی است. خط BM را موازی محور شمال-جنوب و خط DM را موازی محور شرق-غرب به ترتیب از نقاط B و D ترسیم می‌کنیم. حال اگر از نقطه O خطی به نقطه تقاطع دو خط ترسیم شده وصل کنیم، یعنی OM، این خط جهت تقریبی قبله را به دست می‌دهد. با روابط سینوس (جیب) و تانژانت (ظل) و نیز رابطه فیثاغورث در مثلث قائم‌الزاویه، زاویه q یعنی زاویه قبله به دست داده می‌شود. این روش ساده معادل فرمول‌های امروزی زیر است:<sup>۵۹</sup>

۵۷. کینگ، ۱۱.

58. King, "The Enigmatic Orientation", 45.

59. King, *World Map*, 59-60; King & Loarch, "Qibla Charts", 204-205; King, "Kibla", V/82.



شکل ۱: شکل سمت چپ، نشان‌دهنده روش تقریبی قبله‌یابی با وصف بتانی<sup>۶۰</sup>

در شکل a و b، o مکان شهر مورد نظر و M محل مکه و  $\Delta L$  اختلاف طول جغرافیایی شهر مورد نظر و مکه،  $\Delta \varphi$  اختلاف عرض جغرافیایی شهر مورد نظر و مکه و  $q$  زاویه قبله، و OM بُردار قبله را نشان داده‌است.

$$q = \sin^{-1} \frac{R \sin \Delta L}{\sqrt{\sin^2 \Delta L + \sin^2 \Delta \varphi}}$$

$$q = \tan^{-1} \frac{R \sin \Delta L}{\sin \Delta \varphi}$$

یکی از مباحثی که ابن صفار تحلیل کرد، تعیین قبله قرطبه با اسطرلاب بود.<sup>۶۱</sup> او در باب بیست‌ونهم کتاب العمل بالاسطرلاب برای یافتن جهت و فاصله دو مکان و نیز در باب بیست‌ودوم همان کتاب برای تعیین قبله توسط اسطرلاب در روز از خورشید و در شب از ستارگان استفاده کرد. او ابتدا خط نصف‌النهار را بر اسطرلاب تعیین کرد. برای یافتن خط نصف‌النهار از سمت خورشید استفاده کرد و عَضاده را بر درجه سمت خورشید قرار داد؛ سپس درجه دایرة البروجی خورشید و ارتفاع آن را در دایرة البروج با اسطرلاب اندازه گرفت و آن درجه را بر مقنطره مربوط قرار داد؛ آن‌گاه اسطرلاب را به‌گونه‌ای ثابت قرار داد تا سایه

60. Ibid.

۶۱. بایکروسا، «کتاب العمل بالاسطرلاب»، ۵۹.

عضاده بر روی آن قرار گیرد. چهار جهت اصلی را روی اسطرلاب تعیین کرد و عضاده را روی خط وسط دایره قرار داد، آن را بدون حرکت اسطرلاب به اندازه زاویه انحراف شهر تا ۳۰ درجه روی مدار ارتفاع چرخاند. عضاده جهت قبله را نشان می‌داد؛ به دیگر سخن با شناختن خط نصف‌النهار و دانستن میزان انحراف قبله قرطبه، فقط باید به اندازه زاویه انحراف ۳۰ درجه در جهت شرق بچرخیم تا در راستای قبله بایستیم. در حقیقت سمت قبله در این روش، یعنی ۳۰ درجه، از قبل معلوم است. ابن صفار زاویه انحراف ۳۰ درجه جنوب شرقی را برای قبله قرطبه و مکان‌های نزدیک به آن در نظر گرفت. این اندازه با سمت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی در اندلس مطابقت داشت.<sup>۶۲</sup> انتخاب جهت جنوب شرقی برای قبله شهر قرطبه بسیار منطقی بود و عدد ۳۰ درجه که او به دست داد، با توجه به رساله اسطرلاب ابن نطاح، بهترین مقدار ممکن تا روزگار وی بوده است.<sup>۶۳</sup> امروزه بنا بر محاسبات رایانه‌ای، مقدار قبله کوردوبا را اندازه‌گیری کنیم حدود ۱۰ درجه جنوب شرقی است<sup>۶۴</sup> که با مختصات جغرافیایی و فرمول‌های دقیق ریاضیاتی مورد استفاده در بغداد ۱۱ درجه جنوب شرقی را به دست می‌داد.<sup>۶۵</sup>

ابن صفار در باب بیست و نهم کتاب العمل بالاسطرلاب برای یافتن طول و عرض جغرافیایی مکان و یافتن جهت و فاصله بین دو مکان از کتاب جغرافیای بطلمیوس استفاده کرده است.<sup>۶۶</sup> روش او در یافتن جهت و فاصله بین دو مکان مانند روش بتانی است، گرچه خود او اشاره‌ای به روش بتانی نکرده است. مطابق شیوه ابن صفار طول و عرض جغرافیایی دو مکان بر پایه کتاب جغرافیای بطلمیوس روی صفيحه اسطرلاب بر روی خطوطی موازی با نصف‌النهار و صفيحه افق علامت‌گذاری می‌شوند. اگر طول منطقه مورد نظر از طول

62. King, "The Enigmatic Orientation", 45; Rius, "Ibn al-Saffar", 567.

۶۳. ابن نطاح، نسخه ۹۶۰۲، گ ۱۸/پ-۱۹/ر.

۶۴. نک. نرم افزار قبله‌یاب تبیان mobayan.ir، 34، King, Ibid,

65. King, Ibid, 34.

۶۶. بایبکروسا، همان، ۶۴-۶۵.

منطقه‌ای که منجم در آن قرار دارد بیشتر باشد، مکان مورد نظر در شرق قرار دارد، و اگر طول منطقه مورد نظر از طول منطقه‌ای که منجم در آن قرار دارد کمتر باشد، مکان مورد نظر در غرب قرار می‌گیرد. طبق روش ابن صفار در شکل (۱ - a) اگر طول جغرافیایی مکه از طول جغرافیایی قرطبه بیش‌تر باشد، مکه در شرق آن قرار دارد، و اگر طول جغرافیایی مکه کمتر از قرطبه باشد، مکه در غرب آن قرار می‌گیرد. برای طول و عرض جغرافیایی مکه و قرطبه بر اساس مختصات کتاب جغرافیای بطلمیوس<sup>۶۷</sup> داریم:

برای مکه  $L_m = ۳۳:۲۰$  و  $\varphi_m = ۲۲$  و برای قرطبه  $L = ۹:۲۰$  و  $\varphi = ۳۸:۵۰$  است. طبق تعریف ابن صفار با توجه به این‌که طول جغرافیایی مکه از قرطبه بیشتر است، مکه در شرق قرطبه قرار دارد.<sup>۶۸</sup>

شیوه ابن صفار برای یافتن کوتاه‌ترین مسافت بین دو مکان، براساس اندازه‌گیری زاویه میان سمت الرأس دو مکان مورد نظر و معادل قراردادن صد میل<sup>۶۹</sup> مسافت برای هر یک و نیم درجه از درجات بود.<sup>۷۰</sup>

$$۲۰۰۰ \text{ میل} = ۲۰ \times ۱۰۰ \quad ۱۰۰ \text{ میل} \approx ۱/۵ \text{ درجه} \quad ۲۰ \div ۱/۵ = ۲۰$$

ابن صفار با این روش فاصله میان مکه و قرطبه را ۲۰۰۰ میل به دست آورد؛ اما هم‌چنان از بیان مقادیر طول و عرض جغرافیایی و محاسبات برای یافتن جهت و فاصله قرطبه تا مکه اجتناب کرد.

67. *The Geography of Ptolemy*

68. Kennedy, & M.H Kennedy, 94.

69. مسافتی که حد معینی ندارد و به اندازه یک چشم‌انداز است (دهخدا، ذیل میل). در طول تاریخ واحد اندازه‌گیری میل در کشورهای مختلف اندازه‌های متفاوتی داشته‌است؛ یاقوت هر میل را چهار هزار ذراع و هر سه میل را یک فرسنگ دانسته و تأکید می‌کند که بطلمیوس هر میل را معادل سه هزار ذراع شاهی که هر ذراع معادل سه و جب است، در نظر گرفته‌است (نک. یاقوت، ۱/۲۱ و ۳۶). فاصله هوایی مکه و قرطبه ۴۷/۴۶۳۰ کیلومتر و فاصله زمینی آن‌ها ۹۵/۶۹۶۷ کیلومتر است (نک. نرم افزار distance.to).

70. بایبکروسا، همان، ۶۴-۶۵.

از آنجاکه زیج بتانی در اندلس شناخته بود،<sup>۷۱</sup> ذیلا مختصات طول و عرض جغرافیایی قرطبه و مکه از کتاب زیج الصابی استخراج، و جهت قبله قرطبه طبق روش بتانی محاسبه شده است.<sup>۷۲</sup> در جدول طول جغرافیایی با L و عرض جغرافیایی با  $\phi$  نشان داده شده است.

جدول مختصات جغرافیایی قرطبه و مکه از کتاب زیج الصابی بتانی

شهر	L بتانی	$\phi$ بتانی
قرطبه	۲۷:۰ (کز)	۳۸:۳۸ (لح-لح)
مکه	۷۱:۰ (عا)	۲۱:۴۰ (کا-م)

$$\tan M = \tan Q = \frac{\Delta L}{\Delta \phi} = \frac{44^{\circ} 0'}{16^{\circ} 58'}$$

$$\rightarrow \tan Q = \frac{2640}{1018} \approx 2/59 \text{ در } 60 \text{ ضرب می کنیم}$$

$$Q = \arctan 2/59$$

$$Q = 68/88 \text{ درجه}$$

زاویه قبله قرطبه با زیج بتانی، جنوب شرقی  $21/12 = 90 - 68/88$

این زاویه نزدیک به مقداری است که ابن نطاح به دست آورده؛ یعنی ۲۳ درجه جنوب شرقی که برای قبله قرطبه به روش بتانی در کتاب العمل بالاسطرلاب به دست داده شده است.<sup>۷۳</sup> و رقم قبله قرطبه با محاسبات امروزی بنا بر روش بتانی  $21/12$  درجه است.<sup>۷۴</sup>

۷۱. ابن ابی اصیبعه، ۴۳۳.

۷۲. بتانی، ۲۳۷-۲۴۱.

۷۳. ابن نطاح، نسخه ۹۶۰۲، برگ ۱۹ ر.

### کاربرد ساعت آفتابی بلاطه در قبله‌یابی و تعیین اوقات نماز

ساعت آفتابی بلاطه<sup>۷۵</sup> از قدیم‌ترین نمونه‌های ساعت آفتابی در اندلس است. این ساعت برای عرض جغرافیایی قرطبه ساخته شده و علاوه بر نمایش خطوط ساعت‌های زمانی (معوجه)<sup>۷۶</sup> در روز، برای وقت نماز نیم‌روز بر مبنای افزایش طول سایه شاخص طراحی شده است.<sup>۷۷</sup> احتمالاً از این ساعت آفتابی برای نمایش جهت قبله قرطبه استفاده می‌شده است. (شکل ۲)



شکل ۲: ساعت آفتابی ابن صفار، موزه باستان‌شناسی کوردوبا [قرطبه]<sup>۷۸</sup>

۷۵. سال ساخت بلاطه، حدود ۳۹۰هـ / ۱۰۰۰م، است (چهره‌های نامدار اندلس، ۹۳)

۷۶. در گذشته ساعت‌ها را به دو دسته مستوی و زمانی (معوجه) تقسیم کرده بودند. طول ساعات مستوی  $\frac{1}{24}$  شبانه روز بود که با هم برابر بودند. اما برای به دست آوردن ساعات زمانی، طول روز یا طول شب را به ۱۲ قسمت مساوی تقسیم می‌کردند. اگر ساعات روشنایی روز یا طول روز بیشتر از شب می‌شد طول ساعات زمانی در روز درازتر می‌گشت.

77. Glick & Others, 241.

۷۸. عکس از موزه باستان‌شناسی و مردم‌شناسی کوردوبا ( Museo Arqueologico y Etnologico de Cordoba، نیز نک.

<http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAECO&Ninv=CEO12700>, Available 2019.

این ساعت از همان آغاز مورد توجه نویسندگان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفت. ابن خلف مرادی در سده پنجم یک باب از کتاب الاسرار فی نتایج الافکار را که نسخه‌ای از آن در کتابخانه فلورانس ایتالیا نگه‌داری می‌شود،<sup>۷۹</sup> به وصف «بلاطة» ابن صفار اختصاص داده‌است. در سده ششم موسی بن میمون توصیفی از نوع مشابهی از ساعت آفتابی بلاطة به دست داده که اگرچه به نظر می‌رسد وصف دقیق «بلاطة» ابن صفار نباشد، اما برای تصویر فهم دقیقی از این ابزار بسیار مفید تواند بود. به گفته ابن میمون، بلاطة سنگی مرمری بود که آن را در زمین قرار می‌دادند و بر روی آن دایره‌ای به شکل ساعت نقش بسته بود. بر این دایره خطوط مستقیمی به شعاع دایره ترسیم و در کنار هر خط ساعت‌های مختلف را می‌نوشتند. در مرکز این دایره میخی به عنوان شاخص عمود شده بود که چون سایه شاخص بر این خطوط می‌افتاد، می‌توانستند گذران ساعت و زمان را دریابند.<sup>۸۰</sup> مشخصات این ساعت آفتابی در کتاب‌های دانش نجوم<sup>۸۱</sup> آلفونسو (در سده هفتم هجری) شرح داده شده‌است.<sup>۸۲</sup>

### قسمت‌های اصلی علامت‌گذاری شده ساعت آفتابی بلاطة

تقریباً نیمی از ساعت آفتابی ابن صفار که از نوع افقی<sup>۸۳</sup> بوده، باقی مانده‌است. این نیمه حاوی علامت‌ها و نوشته‌هایی است. علامت‌های روی ساعت آفتابی چنان‌که از این پس توضیح داده خواهد شد از این قرارند: مسیر شمال به جنوب و رد سایه‌ها برای نقاط انقلابین و اعتدالین، خطوط ساعات زمانی برای پایان ساعت اول تا یازدهم و منحنی‌ها برای ظهر و عصر نمازگزاران.

79. King, "Three Sundials", 194.

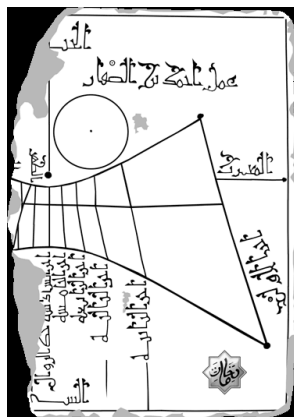
80. Ibid, 196.

81. *Libros del Saber de astronomia*.

82. King, Ibid, 170.

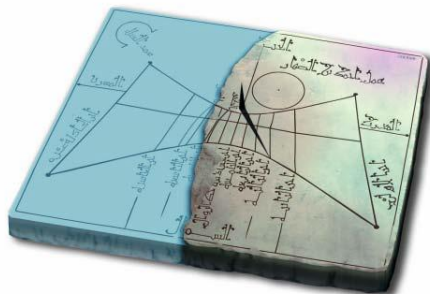
۸۳. ساعت‌های آفتابی را در سه نوع متداول افقی، ارتفاعی افقی و سمتی افقی می‌ساختند.





شکل ۳: ساعت آفتابی ابن صفار<sup>۸۴</sup>

ابعاد اصلی ساعت آفتابی تقریباً ۴۸ سانتی متر (قسمت شکسته ۲۴ سانتی متر) در  $34/5$  سانتی متر در  $4/5$  سانتی متر بوده است.<sup>۸۵</sup> روی این ساعت آفتابی در گوشه بالای سمت راست نام سازنده آن یعنی احمد بن صفار به خط کوفی حک شده است. نمای بازسازی شده ساعت در «شکل ۴» نشان داده شده است:



شکل ۴: نمای بازسازی شده ساعت آفتابی ابن صفار<sup>۸۶</sup>

84. Almiron, 105.

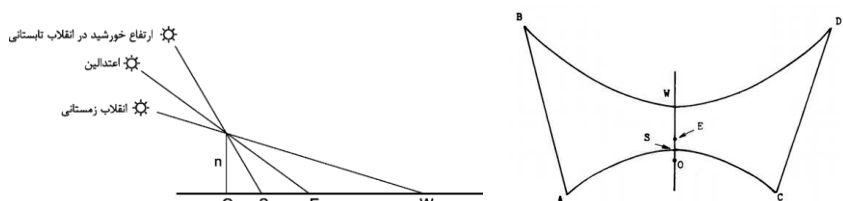
۸۵. موزه باستان‌شناسی کوردوبا.

86. Almiron, 105.

برای ترسیم ساعت‌های آفتابی افقی، دانستن ارتفاع یا سمت خورشید ضروری است، از این رو مقادیر ارتفاع یا سمت خورشید را از طریق محاسبات ریاضیاتی یا جداول زیج به دست می‌آوردند. در «شکل ۵» جهت‌های اصلی روی ساعت آفتابی علامت‌گذاری شده‌اند. خط نصف‌النهار محل در راستای شمال - جنوب روی شکل مشخص شده است. در انقلاب تابستانی، خورشید در مدار رأس السرطان با میل آن به  $۲۳:۲۷+$  درجه، و در انقلاب زمستانی خورشید در مدار رأس الجدی به  $۲۳:۲۷-$  درجه می‌رسد. بنابراین خورشید در ظهر این دو روز بیش‌ترین و کم‌ترین ارتفاع را در آسمان دارد. از این رو صفحه ساعت آفتابی در این دو روز دو منحنی هذلولی<sup>۸۷</sup> را به وجود می‌آورد که منحنی نزدیک به شاخص برای انقلاب تابستانی و منحنی دور از شاخص برای انقلاب زمستانی است. به عبارت دیگر شمالی‌ترین کمان (BD) مسیر نوک سایه شاخص را در زمانی که خورشید وارد برج جدی می‌شود، نشان داده و جنوبی‌ترین کمان (AC) نشان‌دهنده زمانی است که خورشید وارد برج سرطان می‌گردد. از آنجاکه در دیگر روزهای سال میل خورشید بین دو مقدار یاد شده است، سایه سر شاخص بین این دو مقدار قرار می‌گیرد. در واقع جز خط اعتدالین (برج حمل و میزان) تمام منحنی‌ها هذلولی‌اند. خطوط BD و AC سایه شاخص هنگام پیمودن هذلولی‌های مختلف ابتدای ماه‌ها را نشان داده است. باید توجه داشت که ترسیم هذلولی روی ساعت آفتابی بسیار اهمیت دارد. هنگام نیم‌روز خورشید در وسط آسمان و سایه شاخص روی خط نصف‌النهار قرار می‌گیرد، اما در بقیه حالات سایه شاخص با خط نصف‌النهار زاویه می‌سازد. بنابراین زمان نماز ظهر سایه شاخص از نصف‌النهار عبور می‌کند، یا در اندلس سایه مشاهده‌شده به اندازه یک چهارم طول شاخص افزایش می‌یافته.<sup>۸۸</sup>

۸۷. هذلولی از اشکال هندسی و یکی از منحنی‌های مقاطع مخروطی است.

88. Berggren, "Sundial in Medieval Islamic", 8.



شکل ۵: نقاط عبور رد سایه‌ها از نقطه انقلاب تابستانی و نقاط اعتدالین و نقطه انقلاب زمستانی و قطع خط شمال-جنوب را در نقاط S و E و W.

خطوط کشیده‌شده در سراسر ساعت آفتابی، یعنی سه خط  $OW$ ،  $CD$ ،  $AB$ ، در «شکل‌های ۴ و ۵»، نشان‌دهنده ساعت‌های فصلی روزند که اولین خط در سمت راست بلاطه واقع است و سپس به ترتیب خطوط دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم آغاز می‌شوند که خط ششم دقیقاً وسط روز است و سمت خورشید در این لحظه روی خط نصف‌النهار قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی برای سمت چپ شکل (قسمت شکسته ساعت) نیز صادق است. ابن صفار این تقسیم‌بندی را روی مدار رأس‌الجدی نیز انجام داده تا نقاطی نظیر نقاط قبلی روی این مدار حاصل شود. او این نقاط را به هم متصل کرده تا خط راستی حاصل شود و تقاطع آن با خطوط تقاطع برج‌های سال، ساعت را در ابتدای برج نشان دهد. این کار برای تمامی ساعت‌های زمانی دیگر انجام شده است. در واقع برای ترسیم خطوط ساعات زمانی روی ساعت، از جداول زیج یا از محاسبات ریاضیاتی و با داشتن ارتفاع و سمت و روابطی که بین طول سایه شاخص و ارتفاع خورشید و شاخص وجود دارند، استفاده شده است. در «شکل ۵» نقاط و خطوط روی ساعت عبارت‌اند از:

نقطه‌ای که در آن رد سایه‌ها از نقطه انقلاب تابستانی عبور می‌کند =  $S$

نقطه‌ای که در آن رد سایه‌ها از نقطه انقلاب زمستانی عبور می‌کند =  $W$

نقطه‌ای که در آن رد سایه‌ها از نقاط اعتدالین عبور می‌کنند =  $E$

طول پایه شاخص =  $n$

فاصله پای شاخص از نقطه‌ای که در آن رد سایه‌ها از نقطه انقلاب تابستانی عبور

می‌کند OS.

باید توجه داشت که خطوط برای ساعت‌های اول تا یازدهم بین رد سایه تابستانی و رد سایه زمستانی با AB و CD مشخص شده‌اند. در ضمن رد سایه در انقلاب تابستانی (زمانی که سایه‌ها کوتاه‌ترین‌اند) AC هُذلولی است.

خط مستقیمی که نشان‌دهنده رد سایه در اعتدالین است OW =  
دورترین فاصله از سوراخ رد سایه در انقلاب زمستانی (زمانی که سایه‌ها بلندترین‌اند) =

BD

میل خورشید در انقلاب تابستانی و انقلاب زمستانی عبارت است از:

$$\varepsilon \approx \pm 23^{\circ} 30'$$

$$OE = n \cot \bar{\varphi} \tan \bar{\varphi} = \frac{n}{OE} \rightarrow$$

$$OS = n \cot(\bar{\varphi} + \varepsilon)$$

$$OW = n \cot(\bar{\varphi} - \varepsilon)$$

در روابط نوشته‌شده،  $\varepsilon$  انحراف دایرة البروج و  $\bar{\varphi} = 90 - \varphi$  است. زاویه تابش خورشید هنگام ظهر روی خط استوا در اعتدالین برابر ۹۰ درجه است. عرض جغرافیایی اندلس تقریباً  $\varphi \approx 38^{\circ}$  درجه است.<sup>۸۹</sup> با توجه به آن‌که طول شاخص‌های آفتابی معمولاً حدود ۱۲ واحد بوده، برای زمان‌های ظهر و عصر نمازگزار، سایه شاخص بین  $\frac{1}{4}n$  و  $n$  قرار می‌گرفت.<sup>۹۰</sup> بر روی ساعت آفتابی «شکل ۲» برای تعیین عرض جغرافیایی ساعت چنین داریم: طول شاخص  $n = 9\frac{1}{4}$  mm و سایه ظهر در انقلاب زمستانی  $ow = 18\frac{1}{4}$  mm است.

$$OW = n \cot(\bar{\varphi} - \varepsilon)$$

89. Kennedy, & M.H, Kennedy, 94.

90. King, "Three Sundials", 171.

$$\frac{1}{18} = \frac{1}{9} \cot(\bar{\varphi} - \varepsilon)$$

$$\cot(\bar{\varphi} - \varepsilon) \approx 1/94$$

$$\bar{\varphi} - \varepsilon \approx \text{arc cot } 1/94$$

$$\bar{\varphi} - \varepsilon \approx 27^\circ$$

$$\text{داریم } \varepsilon \approx \pm 23^\circ:30'$$

$$\bar{\varphi} = 90 - \varphi$$

$$\rightarrow \varphi \approx 39^\circ:30'$$

مقدار به دست آمده نزدیک به عرض جغرافیایی قرطبه در سده‌های میانه  $38^\circ:30'$  درجه است که به مقدار امروزی آن، یعنی  $37^\circ:53'$  درجه نزدیک است.

با داشتن ارتفاع یا سمت خورشید و با استفاده از فرمول‌های ریاضیاتی یا جداول زیج فاصله پای شاخص از نقاط مختلف مربوط به ساعات روز را از روابط حاصل ضرب ارتفاع شاخص در ارتفاع خورشید به دست آورده، روی ساعت علامت‌گذاری می‌شود.

شرح کامل ساعت آفتابی ابن صفار با دانش فعلی ما از ساعت‌های آفتابی کاملاً سازگار نیست، اما می‌دانیم که این ساعت آفتابی افقی برای عرض جغرافیایی قرطبه طراحی شده و در آن خطوطی برای ساعات فصلی روز و خطوطی که نشانه آغاز فصل‌هایند، نیز خطوطی برای نماز ظهر و احتمالاً نماز عصر نمایان‌اند؛ اما تقسیم‌بندی‌های خطوط در مواردی نشان می‌دهند که رد سایه‌های وابسته به اعتدال شب و روز باید بر یک خط مستقیم باشد، که چنین نیست. هم‌چنین خط‌های سوم، چهارم و هشتم و خط اعتدال به‌درستی ترسیم نشده‌اند، درحالی‌که باید مستقیم باشند.<sup>۹۱</sup> افزون بر اینها، بخش‌های بین رد سایه‌ها در اعتدال و انقلاب تابستانی برای ساعت‌های سوم، چهارم، پنجم، هفتم و هشتم کمابیش موازی‌اند که نشان‌دهنده خطای ترسیم ابن صفار است. هم‌چنین مشخص نیست که

91. Berggren, "Sundials in Medieval Islamic", 8.

علامت‌های روی ساعت برپایه ساختار هندسی بطلمیوسی به نام آنالما<sup>۹۲</sup> ترسیم شده یا مطابق از جداول مختصات خطوط ساعت‌هایی که بعدها تنظیم شده بودند. باید توجه داشت تنها جداول شناخته‌شده تا پیش از زمان ابن‌صفار که به کار ساخت ساعت‌های آفتابی می‌آمدند، جداول خوارزمی بودند که در اوایل قرن سوم هجری در بغداد تدوین شده بوده‌اند. جداول خوارزمی مقادیر طول سایه اندازه‌گیری شده از پایه شاخص برای شماری از عرض‌های جغرافیایی را تعیین می‌کرد. با توجه به این واقعیت که برخی از خطوط ساعت متشکل از دو بخش بین رد سایه برای نقاط انقلابین و اعتدالین است، اگر ابن‌صفار از جداول استفاده می‌کرد، بایستی مختصات آن‌ها را برای اعتدالین نشان می‌داد. از این رو مونیکا ریوس احتمال می‌دهد ساعت آفتابی به دست خود ابن‌صفار ساخته نشده و احتمالاً به تقلید از شیوه او ساخته شده است.<sup>۹۳</sup>

### نتیجه و جمع‌بندی

یکی از مهم‌ترین مباحثی که ابن‌صفار در کتاب العمل بالاسطرلاب تجزیه و تحلیل کرده، تعیین قبله قرطبه به اندازه ۳۰ درجه جنوب شرقی است که این زاویه با سمت طلوع خورشید در انقلاب زمستانی در اندلس منطبق است. هم‌چنین ابن‌صفار و استادش مجریطی در تنظیم زیج خود به روش سندهند نظر داشته‌اند. آنان با به‌کار بردن تقویم هجری قمری و اساس قرار دادن خط نصف‌النهار قرطبه، تغییراتی را در زیج خوارزمی ایجاد کردند. از این رو به نظر می‌رسد همه جداولی که بر اساس نصف‌النهار قرطبه تنظیم شده مقتبس از شیوه‌های مجریطی و شاگردان وی به‌ویژه ابن‌صفار باشد. استفاده ابن‌صفار از کتاب جغرافیای بطلمیوس در باب تعیین طول و عرض جغرافیایی شهرها، نوشتن نام ماه‌های عجمی بر روی اسطرلابی که شرح آن‌را در کتاب‌العمل آورده و رواج

۹۲. شکلی به صورت عدد هشت لاتین.

93. Rius, "Ibn al-Saffar", 567.

روش سندهند در زیچ مختصر او نشان از گرایش منجمان اندلسی به آثار یونانی، ایرانی و هندی دارد. گواه دیگر برای استفاده از ماه‌های عجمی در اسطرلاب ابن‌صفار، بابتی نویافته از رساله کتاب العمل در کتابخانه مرعشی قم است. از آنجاکه روی این ساعت آفتابی منحنی‌ای برای وقت نماز ظهر ترسیم شده، با توجه به این‌که ساعت آفتابی شکسته و فقط نیمی از آن باقی مانده، شاید بتوان حدس زد که نیمه از میان‌رفته واجد منحنی نماز عصر بوده‌است. به سبب جایگاه و اعتبار والای آثار ابن‌صفار و به‌ویژه از آن‌روکه کتاب العمل بالاسطرلاب تا قرن پانزدهم م/نهم ه در اروپا مورد استفاده بوده، شایسته است نیمه‌ای از سده‌های چهارم و پنجم هجری را به نام دانشمندان ریاضی و منجمان اندلس (مجریطی و ابن‌صفار) مزین کرد.

پیوست ۱: باب‌های کتاب العمل بالاسطرلاب ابن‌صفار در کتابخانه اسکوریال و «باب‌های نویافته» در کتابخانه مرعشی قم<sup>۹۴</sup>

محل نگه‌داری نسخه	نام باب‌ها	
اس/مر ۱ / ۲	کتاب العمل بالاسطرلاب و ذکر آياته و أجزاءه لابن الصفار	۱
اس/مر ۱ / ۲	باب فی تعدیل الشمس و هو موضعها من فلک البروج	۲
اس/مر ۱ / ۲	باب معرفة وضع درجة الشمس فی فلک البروج المخطوطة فی الشبكة و معرفة النظر	۳
اس/مر ۱ / ۲	باب فی أخذ ارتفاع الشمس و ارتفاع الكواكب	۴
اس/مر ۱ / ۲	باب فی معرفة أوقات النهار و ما مر من ساعات زمانية و معرفة الطالع فی الأوقات	۵
اس/مر ۱ / ۲	باب فی معرفة أوقات الليل و ما مر من ساعة الزمانية و معرفة الطالع	۶
اس/مر ۱ / ۲	باب معرفة وقت الظهر و العصر و آخر العصر و مغيب الشفق و	۷

۹۴. کتابخانه اسکوریال: (اس)؛ نسخه ۱۳۷۴۷/۲ کتابخانه مرعشی قم: (مر/ ۱)؛ نسخه ۲۸۶۳/۹ همان کتابخانه (مر/۲).

	طلوع الفجر	
٨	باب معرفة قوس الليل و قوس النهار	اس/ مر ١ / مر ٢
٩	باب في معرفة أجزائه ساعة واحدة زمانية من ساعات النهار و الليل	اس/ مر ١ / مر ٢
١٠	باب في معرفة ما مر من كسر الساعة على الحقيقة	اس/ مر ١ / مر ٢
١١	باب معرفة كم ساعة معتدلة في الليل و النهار متى شئت	اس/ مر ١ / مر ٢
١٢	باب معرفة كم ساعة معتدلة تمر بالليل و النهار	اس/ مر ١ / مر ٢
١٣	باب في معرفة الساعات الزمانية الى المعتدلة و صرف المعتدلة الى الزمانية	اس/ مر ١ / مر ٢
١٤	باب في معرفة ارتفاع الشمس في نصف النهار و ارتفاع الكواكب فيه و ذلك أرفع ما يكون	اس/ مر ١ / مر ٢
١٥	باب منه آخر	اس/ مر ١ / مر ٢
١٦	باب معرفة درجة الشمس المجهولة من قبل ارتفاع نصف النهار و معرفة اليوم الذي يكون ذلك فيه	اس/ مر ١ / مر ٢
١٧	باب معرفة يوم مجهول مساوي النهار يوم المعلوم	اس/ مر ١ / مر ٢
١٨	باب في معرفة ما تجهله من كواكب السماء الموضوعة في الشبكة من قبل ما تعلمه منها	اس/ مر ١ / مر ٢
١٩	باب في معرفة وقت طلوع أي درجة شئت من البروج و أي كوكب أردت من الكواكب الموضوعة في الشبكة	اس/ مر ١ / مر ٢
٢٠	باب معرفة أي درجة يتوسط السماء مع أي كوكب شئت و مع أي درجة يطلع و يغرب	اس/ مر ١ / مر ٢
٢١	باب في معرفة سمت الشمس بالنهار و الكواكب بالليل	اس/ مر ١ / مر ٢
٢٢	باب في معرفة القبلة بالليل و النهار	اس/ مر ١ / مر ٢
٢٣	باب الطول و العرض	اس، - ، -
٢٤	باب في معرفة أي درجة شئت من درجات البروج عن دائرة معدل النهار و ميل أي كوكب أردت من الكواكب و ميلها هو بعدها منه	اس/ مر ١ / مر ٢
٢٥	باب في معرفة أخذ عرض كل بلد	اس/ مر ١ / مر ٢
٢٦	باب في معرفة أخذ الساعات في بلد لا عرض له في الصفائح	اس/ مر ١ / مر ٢



اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ساعات النهار بالرسوم الموضوعه على ظهر العضادة	۲۷
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة الطول و أخذه	۲۸
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة على كم يكون سمت بلد يسأل عنه عن سمتة بلده و كم بعد رؤوس أهله من سمت رؤوس أهل بلده	۲۹
اس ، - ، مر ۲	باب فی معرفة الظل من قبل ارتفاع الشمس	۳۰
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ارتفاع الشمس من قبل الظل	۳۱
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ظل نصف النهار الذي هو ظل الزوال و معرفة ظل وقت الظهر و وقت العصر فی أي يوم شئت من أيام السنة	۳۲
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ارتفاع الشمس و معرفة سمتها و معرفة أي ساعة أردت من ساعات النهار و لأي يوم شئت ذلك من أيام السنة	۳۳
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة درجة الشمس المجهولة من قبل الارتفاع و السمات المعلومين و معرفة اليوم الذي يكون ذلك فيه	۳۴
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ارتفاع الصوامع و النخل و غير ذلك مما يقع فوق الأرضين	۳۵
اس / ۱ / مر ۲	باب آخر فی معرفة ما بين مكانين و ما يزيد الا أعلى منهما على الأخفض	۳۶
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ما يطلع به البروج من درجة دائرة معدل النهار فی الفلك المستقيم و هو مثل طلوعها فی خط فی نصف النهار	۳۷
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة ما يطلع به البروج من درجات دائرة معدل النهار فی أي بلد شئت	۳۸
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة موضع القمر من البروج و مواضع الكواكب السيرة فیها على المقاربة	۳۹
اس / ۱ / مر ۲	باب فی معرفة تسوية البيوت الاثني عشر	۴۰
اس / ۱ / مر ۲	باب تحويل سني العالم و سني الموالد و طولالعها	۴۱
اس ، - ، مر ۲	باب فی معرفة المشارق	۴۲
مر ۲	باب معرفت سمت مكه	۴۳
مر ۲	باب معرفت ارتفاع	۴۴

٤٥	باب فى معرفة نقل قبلة فى موضع التى آخر	مر ٢
٤٦	باب منه آخر و هو تستخرج الجهات الاربع و الموضع	مر ٢
٤٧	باب معرفة بعد القمر و احد الخمسة او احد الثابتة التى ليست فى العنكبوت	مر ٢
٤٨	باب معرفة الدرجة التى يطلع معها القمر و الخمسة المتحيرة او الثابتة التى ليست فى العنكبوت	مر ٢
٤٩	باب معرفة ليل القمر و احد المتحيرة او الثابتة التى ليست فى العنكبوت	مر ٢
٥٠	باب معرفة عمق البئر	مر ٢
٥١	باب منه آخر	مر ٢
٥٢	باب معرفة سعة النهر اذا لم تتصل بحاشية	مر ٢
٥٣	باب منه آخر	مر ٢
٥٤	فى معرفة دخول السنين العجميه و شهورها	- ، مر ١ / مر ٢

پیوست ۲: باب نویافته از ابن صفار در رساله: کتاب العمل بالاسطرلاب «باب فی معرفة دخول السنین العجمیة و شهورها»<sup>۹۵</sup>

اذا اردت معرفة ای يوم یدخل، ینیر من ای عام، اردت ذلك فاعرف تلك السنة الداخلة کم هی من تاریخ مولد المسيح علیه السلام و اطرح عدد السنین ثمانية وعشرين و ثمانیة وعشرين، فما بقى اقل من ثمانية و عشرين. فاطلب مثل ذلك العدد فی الدائرة العلی من هذه الدوائر المتحدة لذلك و خذ ما تحته فی الدائرة الثانية من العدد، فاحفظه؛ ثم ابدأ بالحساب من يوم الاحد و اعط لكل يوم واحداً؛ فالذي ینفذ لك فيه العدد فيه لك اليوم یدخل ینیر فی العام الذي اردت. فان اردت معرفة دخول سایر شهور ذلك العام فخذ علامة الشهر الذي تريد معرفة اوله فهو العدد المكتوب تحت الشهر من دائرة الشهور فما كان من العدد حسبت من اليوم الذي دخل فيه ینیر و اعطیت لكل يوم واحداً حتى ینفذ العدد الذي معك فالیوم الذي انتهیت اليه فيه یدخل الشهر الذي اردت من عامك ان شاء الله و تعلم عام الكیسة اذا كان تحت العام مكتوب فی الدائرة الثالثة کیسة فتعلم ان جنب الذي هو اخر شهور العام يكون فی تلك السنة من اثنين و ثلاثین يوماً ان شاء الله و اعلم ان ینیر الكاین فی سنة ثلاث عشرة و اربع مائة للهجرة و دخول سنة ثلاث و عشرين و الف لمولد المسيح و تدخل سنة اربع و عشرين و الف لمولد المسيح السادس عشر من شوال بالعلامة سنة اربع عشرة و اربع مائة للهجرة و تدخل سنة خمس و عشرين و الف الیوم الثامن و العشرين من شوال سنة خمسة عشر و تدخل سنة ست و عشرين و الف الیوم العاشر من ذی القعدة سنة ست عشر و تدخل سنة سبع و عشرين و الف الیوم الموفی عشرين من ذی القعدة سنة سبع عشر و تدخل سنة ثمانية و عشرين و الف الیوم الاول من ذی الحجة سنة ثمان و عشرة و رابع مائة و تدخل سنة تسع و عشرين و الف الیوم الثالث و العشرين من ذی الحجة سنة عشرين و اربع مائة و تدخل سنة احدى و ثلاثین و الف الیوم الخامس من المحرم سنة اثنين و عشرين و اربع مائة

۹۵. تصحیح بر اساس نسخه خطی کتاب العمل بالاسطرلاب ابن صفار به شماره ۱۳۷۴۷/۲ کتابت در قرن دهم هجری، موجود در کتابخانه مرعشی قم انجام شده است.

و ازدلفت سنة احد و عشرين و اربع مائة للهجرة اذ لم يكن فيها دخول ينير من اثنين و عشرين و اربع مائة للهجرة تبدا فتعطي لكل عام قمرى عاماً شمسياً اعنى انّ سنة اثنين و ثلاثين و الف المسيح يكون دخولها سنة ثلاث و عشرين و اربع مائة للهجرة، و كذلك يصحبك العدد عاماً بعام الى سنة خمس و خمسين و اربع مائة للهجرة، فيها ازدلاف آخر ان شاء الله. و مما ذكرنا يعرف كم لتاريخ المسيح من قبل تاريخ الهجرة ان شاء الله تعالى. و هذه صورة الدائرة الموضوعة لذلك؛ فافهمه. تمت الرسالة بفضل الله تعالى و من عونه و توفيقه.

پوست ٣: اسطرلاب محمد بن صفار



اسطرلاب ابن صفار، عكس از موزه اسكاتلند، ادینبورگ، ساخته سال ٤١٧ هـ در قرطبه، قطر: ١٥/٥

سانتی متر، جنس: برنج<sup>٩٦</sup>

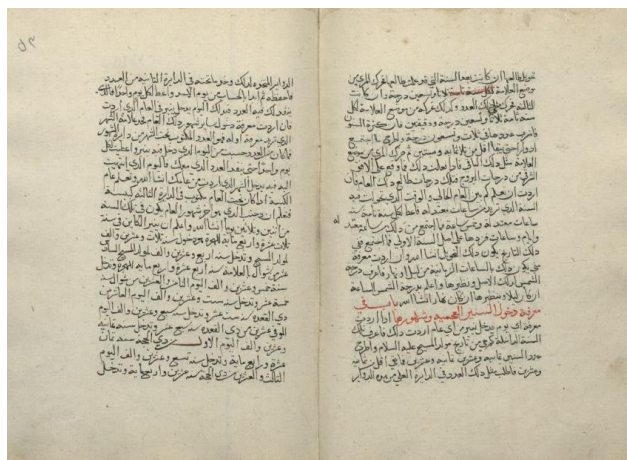
96. MIC (Museo Imaginado De Cordoba), [http://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;ISL;uk;Mus03;1;en](http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;uk;Mus03;1;en), Available 2019.

پیوست ۴ : اسطرلاب محمد بن صفار



اسطرلاب محمد بن صفار، در پشت اسطرلاب، نام و امضای او و سال ساخت ۴۱۱ هجری دیده می‌شود، محل ساخت: قرطبه، اسطرلاب دارای هفت صفيحه است. عکس از حراجی ساتبی لندن<sup>۹۷</sup>

پیوست ۵: تصویر صفحاتی از باب «فی معرفة دخول السنين العجميه و شهرها» (باب نویافته)



صفحاتی از باب آخر از نسخه خطی کتاب العمل بالاسطرلاب ابن صفار به شماره ۱۳۷۴۷/۲ (با سپاس از

متولی محترم کتابخانه مرعشی قم)

97. sotheby's.com; {<https://www.sothebys.com/en/slideshows/the-anatomy-of-an-astrolabe?slide=an-umayyad-brass-astrolabe-signed-by-muhammad-ibn-al-saffar-spain-cordoba-dated-in-western-abjad-411-ah-1020-ad>}, Available 2019.

## کتابشناسی

- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۷ هـ.
- ابن صاعد اندلسی، طبقات الامم، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳ م.
- ابن صفار، ابوالقاسم احمد، کتاب العمل بالاسطرلاب، نسخه خطی، شماره ۲۸۶۳/۹ و شماره ۲ / ۱۳۷۴۷ کتابخانه مرعشی، قم.
- همو، کتاب العمل بالاسطرلاب، نسخه خطی، شماره ۹۶۴، کتابخانه اسکوریال.
- ابن عذارى، بیان المغرب فی اختصار اخبار الملوک الاندلس و المغرب، بیروت، دارالثقافة، چاپ سوم، ۱۹۸۳ م.
- ابن نطاح، کتاب العمل بالاسطرلاب، نسخه خطی، شماره ۹۶۰۲، کتابخانه بریتانیا، نسخه‌های خطی شرقی.
- بایکروسا، میاس «کتاب العمل بالاسطرلاب»، مجله المعهد المصری للدراسات الاسلامیة فی مدريد، مطبعة المعهد المصری فی مدريد، العدد الثالث، المجلد الاول، ۱۹۵۵ م.
- بتانی، الزیج الصابی فی حساب النجوم و فلک البروج و مواضع الکواکب و غیرها، تحقیق نلینو، لبنان، دارالمکتبة بیبلون، ۱۸۹۹ م.
- بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، قاهره، دارالمعارف مصر، ۱۹۷۵ م.
- پالولو، لورنزو مینیو، «پلاتوی تیولی»، زندگینامه علمی دانشوران، ترجمه فریبرز مجیدی، زیر نظر احمد بیرشک، تهران، بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی - انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
- چهره‌های نامدار اندلس، ویراستار: علیرضا باقر، قم، بنیاد دانشنامه نگاری ایران و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱ ش.
- دیانت، علی اکبر، «ابن صفار»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- سارتن، جورج، مقدمه‌ای بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
- سامسو، خولیو، «العلوم الدقیقة فی الاندلس»، الحضارة العربیة الاسلامیة فی الاندلس، تحریر سلمی خضراء جیوسی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸ م.
- سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ریاض، دار الثقافة و النشر بالجامعة، ۱۴۱۱ ق.
- عنان، عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ

اول، ۱۳۶۶ ش.

فاتحی نژاد، عنایت‌الله، «اشبیلیه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.

قاسملو، فرید، «زرقالی»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات کتاب مرجع، چاپ اول، ۱۳۹۵ ش.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش.

کینگ، قبله‌یابی در اسلام، ترجمه حسین ناهید، اصفهان، خانه ریاضیات اصفهان با همکاری موسسه فرهنگی فاطمی، ۱۳۸۴ ش.

مجیدی، فریبرز، فرهنگ تلفظ نام‌های خاص، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ش. نلینو، کرولوفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، چاپخانه بهمن، ۱۳۴۹ ش.

یاقوت حموی، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۰ ش.

Almiron, Esteban Marti'nez, *Legodo Gnomonico de al-Andalus*, Cordoba, la Publication Ediciones Reloj Andalusi, 2014.

Berggren, J. L, "Sundials in Medieval Islamic Science and Civilization", Simon Fraser University, Burnaby, B.C.Canada, June 2001

Bernburg, Lutz Richter, "Sā'id al-Andalusī", Thomas Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York, Springer, 2007.

Glick, Thomas & Others, *Medival Science, Technology and Medicine and Encyclopedia*, Rouledge, T&F, Newyourk-London, 2005.

Goldstein, B.R, "Ibn Al-Saffar", *EI2*, V. III, new edition, Leiden, London, 1986.

Kennedy, E.S & M.H, *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe-University, 1987.

King, David, "The Enigmatic Orientation of the Great Mosque of Córdoba Explained," 2018.

[www.academia.edu/35797452/C%C3%B3rdoba\\_Mosque\\_orientation\\_explained\\_30-01-2018\\_-](http://www.academia.edu/35797452/C%C3%B3rdoba_Mosque_orientation_explained_30-01-2018_-)

- \_NOW\_PUBLISHED\_IN\_SUHAYL\_2018\_19, Available 2019.  
King, David, "Three Sundials from Islamic Andalusia",  
تاريخ العلوم العربي، تشرين، المجلد الثاني ١٩٧٨.
- King, David, *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Sciences*, London, Al-Furgane, Islamic Heritage Foundation; Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.
- King, David, "Kibla", *EI2*, Leiden, E.J. Brill, 1986.
- King, David & Richard, Lorch, "Qibla Charts, Qibla Maps and Related Instruments", *The History of Cartography*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2017.
- Rius, Monica, "Ibn al-Saffar", Thomas Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York, Springer, 2007.
- Samsó, Julio, "Andalusi & Maghribi Astronomical Sources: What Has Been Done and What Remains to Be Done", *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, Variorum, Vol.VI, 1994.
- Samsó, Julio, "Astrology Pre-Islamic Spain and the Conquest of Al-Andalus", *Revista Del Instituto Eipcio de Estudios Islamicos*, Espanol, 1985-1986, N.23.
- Samsó, Julio, "Maslame Al-Majriti and the Alphonsine Book on the Construction the Astrolabe",  
تاريخ العلوم العربية، ١٩٨٠.
- Samsó, Julio, Honorino Mielgo, "Ibn Ishaq al-Tunisi and Ibn Muadh al-Jayyani on the Qibla", *Islamic astronomy and medieval Spain*, Aldershot, Hampshire, Gt. Brit, vol.VI, 1994.



## ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان (از سده سوم تا هفتم) درباره شگفتی‌های جهان:

### محوطه باستانی اهرام مصر<sup>۱</sup>

نگار ذیلابی<sup>۲</sup>

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

زهرامحشری

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی،

تهران، ایران

### چکیده

در متون جغرافیایی سده‌های میانه داده‌های متنوع و تفسیرهای گوناگونی از موضوع شگفتی‌ها ارائه شده است که بیش از آن‌که گزارشی عینی و حاکی از حاق واقع باشد، نشان‌دهنده ذهنیت‌های رایج در سیاق اجتماعی و فرهنگی معاصر ماتان است. در این پژوهش پرسش اصلی این است که جغرافی‌نگاران مسلمان از سده سوم تا هفتم چه ذهنیاتی درباره اهرام و محوطه پیرامون آن از جمله مجسمه ابوالهول داشته‌اند؟ آیا نمونه‌هایی از بررسی علمی یا کاوش انسان‌شناسانه در میان نظرات آن‌ها دیده می‌شود یا این‌که آراء این دانشوران مسلمان بازتابی از روایات عامیانه و افواهیات رایج در میان توده مردم بوده است؟ روش عام در این پژوهش الگوی تحلیل محتواست که نخست به شیوه توصیفی، داده‌های مهم‌ترین منابع جغرافیایی درباره موضوع استقصا شده، سپس با رویکرد تاریخ ذهنیت، این داده‌ها بررسی و پردازش و تحلیل شده است. بر اساس این پژوهش، ذهنیات رایج در میان عامه مردم از جمله تلقی‌های جادو محور از تصاویر و تمائیل در تفسیر این سازه‌ها بر دیگر تفاسیر غلبه داشته است.

**کلیدواژه‌ها:** ابوالهول، اهرام، تاریخ ذهنیت، جغرافی‌نگاران مسلمان، متون جغرافیایی سده‌های میانه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): n.zeilabi@gmail.com

## مقدمه

یکی از علاقه‌مندی‌های جغرافی‌نویسان مسلمان به‌ویژه در سده‌های سوم تا هفتم، ذکر عجایب و شگفتی‌های جهان بوده که در آثار مختلف آن‌ها انعکاس یافته‌است. از منظر مفسر و پژوهشگر امروزی، مباحث مختلفی که ذیل شگفتی‌ها ذکر شده، به دو دسته اصلی شگفتی‌های محاکاتی یا واقع‌بنیاد (برای نمونه سازه‌هایی چون اهرام مصر، مجسمه ابوالهول) و شگفتی‌های غیرمحاکاتی و غیرواقعی (مثل غول‌ها، دیوها و جنیان و زیرمجموعه‌های آن‌ها مثل نسناس) قابل تقسیم است. هرچند به نظر می‌رسد این شگفتی‌ها از منظر ماتنان اصلی قابل چنین تقسیم‌بندی‌ای نبوده و در بسیاری از این متون از شگفتی‌های نوع دوم هم تلقی و تفسیری واقعی ارائه شده‌است. در این پژوهش ضمن اشاره به انگاره‌ها و ذهنیات عمومی جغرافی‌نگاران مسلمان درباره مبحث عام شگفتی‌ها، به‌طور موردی ذهنیات رایج فرهنگی (اعم از خواص و عوام) درباره اهرام مصر و دیگر آثار این محوطه باستانی از جمله مجسمه ابوالهول بررسی و تحلیل شده‌است. در این پژوهش در پی آن‌ایم که بدانیم جغرافی‌نگاران مسلمان درباره اهرام به‌عنوان شگفتی‌هایی که هم‌چنان هم رازآلود باقی مانده و باورها و افسانه‌های مختلفی پیرامون آن‌ها شکل گرفته، چه ذهنیاتی داشته‌اند.

اهرام مصر سازه‌های عظیم مخروط‌شکلی است که علاوه بر حدس و گمان‌ها و قصه‌پردازی‌های عامیانه، نظر بسیاری از پژوهشگران و باستان‌شناسان را هم به خود جلب کرده و فرضیه‌های متنوعی درباره آن‌ها پدید آمده‌است. شایع‌ترین نظریه این است که اهرام مکان‌هایی مخصوص برای دفن چند تن از فراعنه<sup>۳</sup> بوده‌است؛ هم‌چنین تفاسیر نشانه‌شناسانه

---

۳. بسیاری از باستان‌شناسان، خوفو، فرعون مصر را سازنده هرم بزرگ و پسرش خفرع را سازنده هرم کوچک‌تر می‌دانند. خفره یا خفرع فرعونی از دودمان چهارم مصر باستان بود. نام خف-رع به‌معنای (همانند رع یا برخیز ای رع) است. این هرم حدود سه متر کوتاه‌تر از هرم بزرگ‌تر است. گفته می‌شود دیگر بنای به‌جامانده از او تندیس بزرگ ابوالهول در کنار اهرام سه‌گانه است.

بسیاری هم با رویکردهای مختلف در این باره وجود دارد؛ لیکن تفاسیر امروزی از این مبحث و صحت و سقم نظریات مختلف در این باره در این نوشتار اهمیتی ندارد و این پژوهش در پی بررسی حقیقت مطلب و راستی آزمایی نظرات پژوهشگران و باستان‌شناسان، درباره اهرام به شیوه‌ای عینی‌گرایانه نیست، بلکه پرسش دیگری را درمی‌افکند: این‌که جغرافی‌نگاران مسلمان درباره سازه‌های محوطه اهرام چگونه می‌اندیشیده‌اند و از نگرش عامه چه ذهنیاتی در این باره در آثار آن‌ها بازتاب یافته‌است؟ این پژوهش در حوزه پژوهش‌های تاریخ فرهنگی یا تاریخ ذهنیت قرار دارد و پس از ارائه داده‌های متنوع درباره محوطه اهرام در منابع اسلامی، با رویکرد تاریخ فرهنگی در پی آشکار ساختن چگونگی اندیشه‌های این گروه از دانشوران مسلمان درباره رازهای این سازه‌های شگفت است. نحوه تحلیل و تفسیر آن‌ها از این سازه‌ها نشان می‌دهد که چه ساختارها و الگوهای فکری در میان آن‌ها رواج داشته‌است و تفسیر امر شگفت نزد آن‌ها، تابع چه قواعد فرهنگی یا معرفتی بوده‌است؟ به عبارت دیگر بازنمایی افکار آن‌ها درباره این سازه‌ها نشان می‌دهد که یک دانشور جغرافی‌نویس که قاعدتا از فرهیختگان جامعه به‌شمار می‌رفته درباره موضوعاتی از این دست چگونه می‌اندیشیده‌است؟ آیا نمونه‌هایی از بررسی علمی یا کاوش انسان‌شناسانه در میان نظرات آن‌ها دیده می‌شود یا این‌که نظرات این دانشوران مسلمان، بازتابی از روایات عامیانه و افواهیات رایج در میان توده مردم بوده‌است؟ دیگر این‌که در تبیین این آثار از سده سوم به بعد، چه تغییر نگرش‌هایی رخ داده‌است؟ بررسی این موضوع، هم در شناخت زمینه و زمانه شکل‌گیری این متون و هم در کشف و تبیین الگوها و کلیشه‌های فکری و فرهنگی رایج در این سده‌ها اهمیت دارد و افق‌های تازه‌ای را درباره کیفیت ذهنیات این گروه از دانشوران مسلمان آشکار می‌سازد. به بیان دیگر، یکی از فواید مهم یافتن پاسخ این پرسش‌ها و بازنمایی افکار این دسته از نویسندگان مسلمان، این است که با شیوه‌ها و الگوهای رایج تفسیر آن‌ها از جهان آشنا شده، با درک همدلانه آن‌ها می‌توانیم ذهنیت‌ها و افکار امروزی را موقتا کنار نهاده و از منظر آن‌ها و زاویه دید و ذهنیتی که داشته‌اند به جهان و به‌طور خاص به

یک پدیده شگفت بنگریم و بفهمیم یک نویسنده مسلمان چه فرضیه یا فرضیاتی برای رازگشایی از سازه‌هایی شگفت مثل اهرام و مجسمه ابوالهول ارائه می‌کرده است؟ به عبارت دیگر این شیوه پژوهش پرده از نظامی اندیشه‌ای برمی‌دارد که می‌توانسته مبنای تفسیرهای پسینی آن‌ها درباره موضوعات مشابه بوده باشد.

### تاریخ ذهنیت

چارچوب نظری این پژوهش، «تاریخ فرهنگی جدید» یا «تاریخ ذهنیت» است و بررسی روایات بر اساس روش هم‌سنجی بینامتنی استوار گشته است. بنیادهای نظری رویکرد تاریخ فرهنگی در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم در آثار یاکوب بورکهارت<sup>۴</sup> (۱۸۱۸-۱۸۹۷م) مورخ سوئسی و یوهان هایزینگا<sup>۵</sup> (۱۸۷۲-۱۹۴۵م) مورخ آلمانی، شکل گرفت و به تدریج به عنوان رویکردی متمایز مورد توجه مورخان قرار گرفت.<sup>۶</sup> این مورخان کلاسیک به بسط ایده هرمنوتیک و تأویل و تفسیر پرداختند و کاربرد تفسیر را از تفسیر کتاب مقدس به تفسیر دیگر آثار و کنش‌های انسانی از جمله هنر و تاریخ تسری دادند. تمرکز بر این ایده که «مورخ نقاش چهره زمانه است»<sup>۷</sup> به خلق آثاری با جزئیات بیشتر منتهی شد که در آن‌ها ردی از ارتباط میان تاریخ و علوم اجتماعی هم دیده می‌شد. در سده بیستم در آثار مورخانی چون هایزینگا که به مطالعه فرهنگ‌های سده‌های چهاردهم و پانزدهم علاقه‌مند بود، این فاصله کم‌تر شد، چنان‌که برای مثال ردپای عقاید انسان‌شناسانی چون ادوارد تیلور<sup>۸</sup> انگلیسی در آثار هایزینگا مشهود است. هم‌چنین نوربرت الیاس در زمینه جامعه‌شناسی

4. Jacob Burckhardt

5. Johan Huizinga

۶. برک، ۱۶-۱۷.

۷. همو، ۱۷.

8. Edward Tylor

تاریخی، کتاب مهم فرایند تمدن را در ۱۹۳۹ نوشت<sup>۹</sup> که اکنون اثری کلاسیک در پیوند جامعه‌شناسی و تاریخ به‌شمار می‌آید. در پی این آثار کتاب‌هایی چون سیستم‌های سیاسی امپراتوری‌ها، نوشته ساموئل آیزن اشتات<sup>۱۰</sup> اولین ملت جدید، نوشته لیپست<sup>۱۱</sup> ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری، اثر برینگتون مور<sup>۱۲</sup> و جنگ دهقانی اریک وولف<sup>۱۳</sup> همگی حاصل وحدت دیدگاه‌های مورخان و نظریه‌پردازان اجتماعی بوده‌است.<sup>۱۴</sup> در عمده این آثار با این‌که ارتباطی میان تاریخ و فرهنگ دیده می‌شد، منظور اصلی نویسندگان از فرهنگ و اجتماع، فرهنگ والا یا فرهنگ جامعه نخبگان بود و به‌طور ضمنی بر این باور بودند که این نخبگان-اند که به عوام جامعه جهت‌های فکری را القا می‌کنند. در این رویکرد، عموم مردم پذیرنده منفعل آرمان‌های نخبگان بودند.<sup>۱۵</sup> اما از دهه ۱۹۲۰ به این سو برخی از مورخان فرهنگی به این نتیجه رسیدند که از فرهنگ عوام ذیل سایه سنگین نخبگان غفلت شده و لازم است نوعی نگرش تاریخی معطوف به نگرش‌های عامه مردم در زندگی‌های روزمره‌شان مورد توجه قرار گیرد تا چشم‌اندازهای جدیدی را پیش روی مورخان بگشاید. از آنجاکه این جنبه‌ها را بیشتر در ذهنیت عوام می‌جستند این نوع از تاریخ فرهنگی را تاریخ ذهنیت خواندند. با توجه به این تاریخچه تا این زمان یعنی نخستین دهه‌های سده بیستم تاریخ

---

9. Elias, Norbert, *On the Process of Civilization*, edited by Stephen Mennell, Eric Dunning, Johan Goudsblom and Richard Kilminster, University college Dublin Press, 2012.

10. Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political System of Empires*, California, Free Press of Glencoe, 1963.

11. Seymour Martin Lipset, *The First New Nation*, 1963.

۱۲. مور، برینگتون، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۵ ش.

13. *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper & Row, 1969. Eric Wolf.

۱۴. قیومی، شمس، همانجا.

۱۵. قیومی، شمس، ۸.

ذهنیت با نگرش عامه و فرهنگ عامه مترادف بود. مارک بلوخ<sup>۱۶</sup> (۱۸۸۶-۱۹۴۴م) و لوسین فور<sup>۱۷</sup> (۱۸۷۸-۱۹۵۶م) از بنیان‌گذاران مکتب آنال از نخستین کسانی بودند که به‌طور مشخص از جایگاه ذهنیت در مطالعات تاریخی و باورهای جمعی سخن گفتند. پس از وقفه‌ای حدوداً بیست‌ساله از ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ که مصادف با روزگار افول مکتب آنال بود، از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بار دیگر تاریخ ذهنیت در صدر توجه مورخان قرار گرفت.<sup>۱۸</sup>

تفاوت اصلی مورخ ذهنیت با مورخان کلاسیک و دیگر دانشوران در این است که مورخ ذهنیت به مفروضات پنهان و نیمه‌آگاهانه و نیز گرایش‌ها و عادت‌های فکری همه گروه‌های اجتماعی توجه می‌کند و به‌جای توجه به چگونگی رواج افکار در میان نخگان به محیطی می‌پردازد که نگرش‌های عامه در آن شکل گرفته‌است. البته این به این معنا نیست که ذهنیت عوام همواره با ذهنیت خواص مغایر بوده‌است. گاه این ذهنیت‌های عوام و خواص در موضوعاتی دارای اشتراک‌های بسیار و هم‌پوشانی‌اند.

در دهه ۱۹۸۰ اصطلاح تاریخ ذهنیت کمتر به‌کار برده شد و به جای آن اصطلاح تاریخ فرهنگی جدید یا تاریخ ذهنیت جمعی یا تاریخ خاطره جمعی رایج شد. در تاریخ خاطره جمعی این ایده اصلی مطرح است که افق ذهنی هر جامعه یک کل واحد است و ساخته‌های عوام و خواص از جهان فرهنگی واحد برمی‌آید و میان آن‌ها انشقاق بنیادینی نیست. در نتیجه می‌توان از شناخت ذهنیت خواص راه‌هایی برای درک ذهنیت عوام هم بازجست و بالعکس. از دیگر ویژگی‌های تاریخ فرهنگی جدید توجه به موضوعات کمتر دیده‌شده و نامأنوس‌تری مثل ذهنیت‌ها و احساسات و عواطف درونی افراد جامعه و استفاده از آن‌ها برای تحلیل پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی است.

مورخ فرهنگی در پی کشف لایه‌های درونی و معانی مستتر در پدیده‌ها و ذهنیت‌های

---

16. Marc Bloch  
17. Lucien Febver

کنشگران تاریخی است. اعتنا به همه قشرهای اجتماعی، تفسیر کارکردها به معنای توجه به کارکرد هر پدیده برای پی بردن به قواعد و باورهای نهفته در آنها، پرهیز از کلی‌گویی و تعمیم، کثرت و تنوع اسناد از جمله مختصات این رویکرد نظری است. از میان این مختصات مختلف، توجه به ذهنیت کنشگران تاریخی، بیش از همه مورد توجه مورخان فرهنگی قرار گرفته و مجموعه پژوهش‌هایی ذیل تاریخ ذهنیت در سال‌های اخیر شکل گرفته است. در پژوهش‌های تاریخ ذهنیت، به‌ویژه پژوهش‌های متن‌محور، روش هم‌سنجی بینامتنی، پس از اندیشه‌هایی که ژولیا کریستوا مطرح کرد،<sup>۱۹</sup> روشی کارگشاست که بسیار هم مورد توجه قرار گرفته است؛ به این معنا که هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست و هیچ متنی را بدون اتکا به متون دیگر نمی‌توان فهمید؛ بر این اساس اگر ذهنیت غالب عصر صدور یک متن را بتوانیم کشف کنیم، به‌نحوی در مسیر و فرایند فهم درست آن متن قرار گرفته‌ایم، زیرا متن نمی‌تواند خارج از و فارغ از ذهنیت پارادایمیک (طرح‌واره‌ای) عصر خودش پدید آمده باشد. هم‌چنین در این روش، رد پای ایده‌ها و استمرار ذهنیت‌ها در متون بعدی هم پی‌گیری می‌شود و با توجه به متون پدیدآمده در دوره‌های بعدی، چگونگی تطور و تغییر ذهنیت‌ها نشان داده می‌شود.

با توجه به این توضیحات، پژوهش حاضر ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان را که قاعدتاً طبقه‌ای از خواص و نخبگان به‌شمار می‌رفته‌اند، درباره موضوع اهرام مصر و برخی آثار مرتبط چون مجسمه ابوالهول در بستر ذهنیات و نگرش‌های عامه بررسی کرده، ارتباط و هماهنگی خواص و عوام را در این باره نشان می‌دهد. چگونگی راه یافتن افکار و ایده‌های یونانی به‌ویژه در حوزه نجوم و احکام نجوم در جریان نهضت ترجمه به آثار دانشوران مسلمان و سپس در افکار و نگرش عامه و چگونگی جذب این مفاهیم در حوزه عمومی‌تر

۱۹. نک. نامور مطلق، ۲۷-۳۰؛ آلن، صفحات متعدد؛

Kristeva, 37; Kristeva, J. *Semiotics: A Critical Science and/or a Critique of Science, in the Kristeva Reader t*, Ed. Toril Moi, Oxford: B. BlackWell, 75-88.

جامعه را می‌توان در این پژوهش بر اساس داده‌های جغرافی‌نگاران مسلمان و ذهنیتی که آن‌ها درباره محوطه باستانی اهرام ارائه کرده‌اند پی‌گرفت. در واقع این مطالعه موردی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه طی سده‌ها اقوال و ایده‌های خواص و عوام جامعه درباره اهرام و مجسمه‌ای چون ابوالهول، دچار دگردیسی و تغییر شده، گاه بومی شده و گاه مفاهیم بدیعی بر ذهنیت‌های پیشین افزوده شده و سرانجام حول هسته و مفهومی محوری مبتنی بر قدرت‌های جادویی و طلسماتی میان توده‌های عوام ماندگار شده‌است.

### پیشینه پژوهش

بسیاری از آثار درباره محوطه باستانی اهرام مصر گزارش‌هایی توصیفی عمدتاً با رویکرد باستان‌شناسانه‌اند که به وصف شکل، اجزا و ابعاد و نقشه داخلی آن‌ها پرداخته‌اند و گاه به طور موردی به برخی عقاید عامیانه و ذهنیت‌های امروزی در میان مصریان درباره اهرام اشاراتی دارند: برای نمونه، کتاب اهرام مصر،<sup>۲۰</sup> در معرفی اهرام جیزه و بیان خصوصیات و شکل ظاهری آن‌ها و کتاب اسرار اهرام<sup>۲۱</sup> (تحقیق علمی درباره اهرام) هر دو از خوزه الوارز لویز<sup>۲۲</sup>، درباره باستان‌شناسی اهرام، اصول فنی ساخت و علم و ابزار ساخت اهرام است. بنابراین بیشتر آثاری که درباره اهرام نگاشته شده، به جهت اشتغال بر مباحثی عمومی، بیشتر در زمره ادبیات تحقیق قرار می‌گیرند و به پرسش پژوهش حاضر نپرداخته‌اند. در برخی مقالات به طور ضمنی به برخی از نگرش‌های عامیانه درباره اهرام اشاره شده‌است: در مقاله «من روائع الفن المصری: ابوالهول العظیم»، تألیف محمد انور شکری،<sup>۲۳</sup> اجزا، شکل و علت ساخت مجسمه ابوالهول و برخی باورهای عامیانه درباره آن تشریح شده‌است. از این

۲۰. ا. ادواردز، اهرام مصر، مترجم عربی: مصطفی احمد عثمانی، هیئته المصریة العامة للكتاب، ۱۹۹۷م.

۲۱. خوزه الوارز لویز، اسرار اهرام، ترجمه منوچهر استیفا، تهران، چاپخانه رودکی، ۱۳۶۴ش.

22. Jose Alvarez Lopez

۲۳. انور شکری، محمد، «من روائع الفن المصری: ابوالهول العظیم»، المجلة، جمادی الاول ۱۳۸۲، شماره ۶۹،



دست مقالات فراوان است؛ درباره مجسمه ابوالهول هم مقالات بسیاری با رویکرد نشانه‌شناسانه نگاشته شده‌است که هیچ‌یک از این‌ها پرسش نوشتار حاضر را مطرح نکرده و بررغم انبوه آثار عمومی، مقاله یا کتابی که با رویکرد تاریخ ذهنیت به ذهنیت‌های دانشوران مسلمان اعم از مورخ، ادیب و یا جغرافی‌نویس درباره این موضوع نگاشته شده باشد، در دست نیست.

### ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان درباره اهرام و مجسمه ابوالهول

بیشترین حجم داده‌ها درباره اهرام و محوطه پیرامون آن در متون جغرافیایی مندرج است و علاوه بر توصیف ظاهری سازه‌ها، اطلاعات بسیاری هم درباره باورها و عقاید رایج درباره آن‌ها در این آثار ثبت شده‌است که عمدتاً خصلتی مردم‌شناسانه دارند و از ذهنیات ماتان و سیاق فرهنگی و اجتماعی آن‌ها حکایت دارد. از سده سوم تا پنجم اطلاعات منابع بسیار مختصر است که به تدریج از سده پنجم با تفصیل بیشتر و با تمرکز بر جزئیات نگاشته شده‌است.

ابن خردادبه (د. ۲۸۰هـ) که به گزارش الندیم<sup>۲۴</sup> مستقر در بغداد و «صاحب‌البرید و الخبر» منطقه جبال بوده و تا جایی که از نوشته‌هایش برمی‌آید، سفری به مصر نداشته و داده‌های کتابش، عمدتاً و مفروضاً بر اساس رسائل و منابع پیشین است، در وصف محوطه اهرام، نخست با به‌کار بردن لفظ «هَرَمَان» و ضمائر تثنیه شمار آن‌ها را دو هرم دانسته و از اندازه‌های برابر آن‌ها (۴۰۰ در ۴۰۰ ذراع ملکی) سخن گفته که ارتفاع یکی از آن دو اندکی بلندتر بوده‌است. ابن خردادبه سپس از اطلاعاتی منقور بر دیواره‌های داخلی اهرام به خط مُسند<sup>۲۵</sup> یاد کرده که به تعبیر وی شامل رازهای سحر و طلسمات و نجوم و برخی نسخه‌های

۲۴. ۲۱۲.

۲۵. خط مسند یا حمیری خط اعراب جنوبی و خط اولیه مرسوم در عربستان و مصر بوده که گفته می‌شود این خط از خطوط طور سیناء مشتق شده‌است (جوادعلی، ۲۲۹/۸). حروف این خط از هم منفصل و غیر مشکول بود و فقط با

طب جادویی بوده است. به باور وی این سازه‌ها اثر پادشاه بطلمیوس قلوذی<sup>۲۶</sup> بوده است. برای فهمیدن این قسمت از نوشته‌های ابن خردادبه لازم است بدانیم مسلمانان سده سوم از جمله ابن خردادبه چه ذهنیتی از بطلمیوس داشته‌اند. بطلمیوس، اخترشناس اسکندرانی (۱۷۰-۱۰۰ یا ۹۰-۱۶۸م)، در کتاب دوم مجسطی به مباحثی درباره جغرافیا پرداخته و کتاب مستقلی هم درباره جغرافیا دارد که جزو نخستین آثاری بوده که مسلمانان در جریان نهضت ترجمه از یونانی به عربی برگرداندند. ظاهراً ابن خردادبه با این ترجمه‌های مرتبط با علاقه‌مندی‌اش \_جغرافیا\_ آشنا بوده و برای بطلمیوس هم جایگاهی رفیع قائل بوده و ساختن اهرام را هم به وی منتسب کرده است؛ گویان که ممکن است این انتساب در منابع وی ذکر شده یا در میان مردم شهره بوده است. هرچند به نظر می‌رسد کاربرد صفت ملک (پادشاه) برای بطلمیوس، ناشی از خلط دو بطلمیوس مشهور، یکی پادشاه بطلمیوس از سلسله بطالس مصر که به بطلمیوس محب‌الحکمه شهرت داشته و دیگری بطلمیوس قلوذی صاحب مجسطی بوده باشد.<sup>۲۷</sup> از دیگر آثار بطلمیوس قلوذی کتابی شامل صد جمله درباره خواص و احکام نجوم بود که به عربی تحت عنوان «ثمره» ترجمه شد.<sup>۲۸</sup> این کتاب از

---

حروف صامت نوشته می‌شد (جوادی علی، ۲۱۰/۸). الندیم (۸) از نسخه رساله‌ای به خط حمیری در خزانه مأمون خبر داده است. درباره قدمت این خط اختلاف نظر هست؛ برخی آن را متعلق به ۱۵۰۰ تا ۱۳۰۰ قبل از میلاد و برخی دیگر ۷۰۰ یا ۸۰۰ ق.م. می‌دانند (جوادی علی، ۲۱۰/۸، ۲۲۹-۲۳۰).

## 26. Claudius Ptolemy

۲۷. برخی نوشته‌های اسلامی این دو بطلمیوس را خلط کرده‌اند. قفطی در تاریخ الحکماء (۱۳۸-۱۳۹) این دو را از هم تفکیک کرده و با دقت توضیح داده است.

۲۸. ظاهراً بطلمیوس خلاصه‌ای از کتاب ترایبیلوس (*Tetrabiblos*)، به عربی کتاب اربعه را برای شاگردش سوریس بازنگاری کرد که به سبب اشتغال بر صد جمله درباره احکام نجوم، در میان مسلمانان به المائة الکلمة (صد کلمه یا صد گفتار) هم شهرت یافت؛ اما بیشتر با ترجمه تحت‌اللفظی اصل یونانی (واژه معادل میوه) به ثمره شهرت یافت. سه ترجمه از ثمره شهرت بیشتری داشت، نخست ترجمه‌ای که به دستور خالد بن یزید اموی به قلم مترجمی ناشناس انجام شد و دو دیگر ترجمه‌های حنین بن اسحاق و عمر بن فرخان طبری (سزگین، ۴۲/۷). هم‌چنین شروع مختلفی بر ثمره نوشته شد که از میان آن‌ها شرح خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح جملات کتاب درباره ارتباط

جمله نخستین آثار در احکام نجوم است که در آن به ارتباط تصاویر فلکی و موقعیت کواکب با طلسمات اشاره شده است؛ برای مثال بطلمیوس در ثمره<sup>۲۹</sup> به مبحثی تحت عنوان طلسم کژدم (که در شرح خواجه نصیر بر ثمره<sup>۲۹</sup> «رقعه کژدم»<sup>۳۰</sup> نامیده شده)، اشاره کرده است. به نوشته او «...تصاویری که در عالم ترکیب است، مطیع صور فلکی است و از این رو اصحاب طلسمات در زمان معین حلول کواکب، آن تصاویر مرتبط را ترسیم می‌کنند و اعمال متناسب با آن را از این طریق انجام می‌دهند».<sup>۳۱</sup> اشاره هم‌زمان ابن خردادبه به بطلمیوس و داده‌های طلسماتی بر دیواره اهرام را با این شواهد و قراین می‌توان مرتبط دانست که البته تا این زمان ذهنیتی مرتبط با طبقه خواص است؛ اما جالب‌تر این است که در متون بعدی مانند حدود العالم از مؤلفی ناشناس و در روایات مسعودی، مورخ جغرافی‌نگار سده چهارم، ذکری از بطلمیوس نیست و به جای او نام هرمس به‌عنوان سازنده اهرام به میان می‌آید.<sup>۳۲</sup> این موضوع با چرخش ذهنیت خواص مسلمانان در سده چهارم از بطلمیوس به هرمس و تداخل آثار آن‌ها و شک و تردید در انتساب آثار به این دو دانشور یونانی مقارن است. چنان‌که درباره کتاب ثمره هم این اختلاف نظر در انتساب رخ داده، برخی آن را

---

تصاویر و طلسمات راه‌گشاست: «اصحاب طلسمات بنای علم خود را بر آن [موقعیت و تصویر کواکب] نهاده‌اند، مثلاً در وقت طلوع... از افق به طالعی مناسب آن عمل نقشی بکنند کی به زعم ایشان مرادی کی خواهند از آن جنس حیوان یا نبات حاصل آید؛ چنان‌که رقعه کژدم و مار نویسند به وقت طلوع عقرب و حیه».

۲۹. نصیرالدین طوسی در مقدمه شرح ثمره (۱۰-۱۲) به دو شارح پیش از خود بر اثر بطلمیوس اشاره کرده است: نخست شرح احمد بن یوسف مصری مهندس، کاتب بنی طولون که نسخه‌ای از آن به شماره ۵۹۲۴ در کتابخانه ملی ملک در تهران هست؛ شرح دیگر متعلق به ابوالعباس احمد بن علی الاصفهانی دانشور سده چهارم بود.

۳۰. ابوریحان بیرونی هم در التفهیم (۲۵۹-۲۶۰) درباره رقعه کژدم توضیحاتی داده است، از جمله این که این رسم از رسوم پارسیان بوده و از نوآوری‌های عوام مردم بوده است. این رقعه را بر در خانه‌ها آویزان می‌کردند تا از شر گزندگان ایمن باشند. نکته جالب این است که بیرونی متن افسون کژدم را در آثار الباقیه (۲۲۹) آورده است.

۳۱. «الصور التي في عالم التركيب مطيعة للصور الفلكية و لهذا رسمها اصحاب الطلسمات عند حلول الكواكب فيها لما ارادوا عملها» (نصیرالدین طوسی، ذیل کلمه یازدهم بطلمیوس).

۳۲. نک. ادامه نوشتار.

متعلق به بطلمیوس و برخی از آثار هرمسی دانسته‌اند؛<sup>۳۳</sup> هرچند اکنون می‌دانیم هرمس یونانی وجود خارجی نداشته و برغم این‌که در بسیاری از متون اسلامی از جمله الفهرست الندیم و تاریخ الحکمای قفطی از دانشوری یونانی به این نام یاد شده، در واقع آراء نحله‌ای فکری در اسکندریه بوده‌است که بر اثر برخورد تمدن‌های مصری و یونانی پدید آمده<sup>۳۴</sup> و به این نام منسوب و شهرت یافته بوده‌است. در گام بعد ذهنیت‌های مسلمانان از این هم فراتر رفته و هرمس به شخصیتی آشنا در فرهنگ اسلامی تغییر شکل داده و بسیاری از دانشوران مسلمان و جغرافی‌نگاران او را با ادریس نبی مطابق دانسته‌اند.<sup>۳۵</sup>

ابن خردادبه در ادامه وصف اهرام به کتیبه‌ای تحدی‌گرانه اشاره کرده که جملائی درباره استحکام اهرام و عجز آیندگان از تخریب آن‌ها بر آن منقوش بوده‌است؛ با این مضمون که «من این دو هرم را بنا کردم، از این پس هر کس که در سلطنت خود مدعی قدرتی است اگر توانست این دو را خراب کند، که تخریب بسی آسان‌تر از ساختن است و خراج همه دنیا برای خراب کردن این دو کفایت نمی‌کند».<sup>۳۶</sup> ابن خردادبه از ده هرم کوچک‌تر هم در اطراف دو هرم اصلی یاد کرده‌است و در ادامه روایتی مفصل را به نقل از اسماعیل بن یزید مهلبی از نزدیکیان احمد بن طولون درباره کاوش آن‌ها در یکی از این اهرام کوچک، با ذکر جزئیات مشاهدات وی آورده‌است. این قسمت از روایت ابن خردادبه از آن جهت که شامل گزارشی از شاهدهی عینی درباره کاوش در محوطه اهرام در دوره حکومت احمد بن طولون (حک: ۲۵۴ - ۲۷۰هـ) است، ارزشمند است و شامل تلقی‌های فرهنگی‌ای است<sup>۳۷</sup> که دست‌کم در آثار دیگر جغرافی‌نگاران تکرار نشده‌است (طبق نوشته‌های دیگر، دستور نخستین کاوش در

۳۳. قاسملو (۱۵۷-۱۶۶) در مقاله‌ای کوتاه و مفید تعلق ثمره به آثار هرمسی را نشان داده‌است.

۳۴. نصر، ۵۹؛ قاسملو، ۱۵۷.

۳۵. نک. ادامه نوشتار.

۳۶. ۱۵۹.

۳۷. نک. ادامه نوشتار.

اهرام را مأمون (حک: ۱۹۸-۲۱۸هـ) پس از ورود به مصر صادر کرد که در ادامه نوشتار به نقل از دیگر جغرافی‌نویسان خواهد آمد). بنا بر گزارش ابن‌خردادبه، اسماعیل بن یزید، کاتب لؤلؤ، غلام ابن طولون، به‌همراه یکی از کاتبان ابن طولون و کارگرانی شروع به تخریب هرم کرد که در ردیف سوم سنگ‌ها شکاف‌هایی یافتند که به صحنی فراخ‌تر به ابعاد چهل در چهل ذراع راه داشت. در این صحن چهار غرفه در جهات چهارگانه (قبلی، شرقی، غربی و جنوبی) بوده که هر کدام با درهایی سنگی بسته بوده‌است. راوی در ادامه می‌گوید ما در شرقی را گشودیم و در آن کوزه‌ای یافتیم که دری به شکل خوک داشت و در غرفه‌های جنوبی و غربی هم کوزه‌هایی بود، البته با سرهایی با اشکال متفاوت. در این صحن سیصد و شصت تصویر انسانی وجود داشت. سپس در غرفه‌ای را که به سمت قبله بود، باز کردیم، در آن‌جا بر خلاف سه غرفه دیگر، سنگابی سیاه‌رنگ و مطبق و سرب‌اندود بود که برای گشودنش ناچار سرب را با آتش ذوب کرده، توانستیم به فضای زیرین دست یابیم؛ در آن‌جا پیری مرده یافتیم که جامه‌هایی بر تنش و زیر سرش لوحی از سفال سفید بود و از آن آتش که ما افروختیم اندکی مخدوش شده بود. روی آن لوح سفید اشکالی زرین بود؛ یکی به شکل مردی که ماری در دست داشت، دیگری تصویر مردی سوار بر الاغ که عصایی در دست داشت؛ در سوی دیگر لوح، تصویر شترسواری بود که در دستش چوبدستی داشت. کوزه‌ها و لوح را نزد احمد بن طولون بردیم. ابن طولون صنعتگری را فراخواند و تصاویر الواح را به هم پیوست و در کنار هم قرار داد. همگی متفق‌القول بودیم که این تصاویر پیامبران موسی، عیسی و محمد صلی الله علیهم اجمعین است؛ سرانجام ابن طولون هر کوزه را به یکی از ما کاوشگران بخشید. به گفته راوی در کوزه او تکه‌ای پوست گاو نر آغشته به لکه‌های خون بوده که معنای آن را نفهمیده‌است و روایت با تعبیر «والله اعلم» به پایان می‌رسد.<sup>۳۸</sup>

در داده‌های ابن‌خردادبه علاوه بر وصف دقیق و اطلاعاتی درباره کاوش در زمان

طولونیان، تفاسیر نمادشناسانه هم از منظر راوی دیده می‌شود که جالب توجه است: از این که تصاویر الواح را با پیامبران موسی، عیسی و محمد(ص) مطابقت داده‌اند، چنین استنباط می‌شود که داستان موسی و عصای سحرآمیزش که به اژدهایی تبدیل شد در میان مسلمانان هم احتمالاً نزدیک‌ترین تصویر ذهنی از موسی(ع) بوده است؛ هم‌چنین عیسی خرسوار<sup>۳۹</sup> و محمد(ص) به هیأت مردی شترسوار جزو تصاویر ذهنی و فرهنگی در سده سوم بوده است. ابن‌رسته<sup>۴۰</sup> و ابن‌فقیه<sup>۴۱</sup> هم به‌اختصار فقراتی از گزارش ابن‌خردادبه (شامل ابعاد، داده‌های طلسماتی به خط مسند و کتیبه تحدی‌گرانه) را تکرار کرده‌اند. البلدان ابن‌فقیه آکنده از قصه‌های عامیانه، افسانه‌ها، حکایات اغراق‌آمیز و افواهیات رایج معاصر اوست که البته با مذاق وی هم سازگار بوده و او را به سمت عجایب‌نویسی سوق داده؛ به‌نحوی که در بسیاری از موارد از منابع اصلی عجایب‌نگاران بعد از سده پنجم بوده است. درباره اهرام با این‌که تعبیر الهمّین را به‌کار برده، اما در توضیح از سه هرم هم‌اندازه یاد کرده است. افزون بر این مطالب، ابن‌فقیه از یافتن مجسمه ماری طلایی هم سخن گفته که یک بیت شعر (انّی و ربُّ البُدن و القلاص / عملتُها من خالص الرّصاص<sup>۴۲</sup>) بر روی آن منقوش بوده است. به نظر می‌رسد با توجه به این بیت که حاوی برخی تصورات متأخرتر عربی از مباحث نجومی است،<sup>۴۳</sup> در گذر زمان باورهای رایج در میان مردم در تفسیر این سازه‌های باستانی به

۳۹. براساس اناجیل عیسی در بازگشت پیروزمندانه به اورشلیم بر خری سوار بوده و این ماجرا در میان مسلمانان هم مشهور بوده است؛ چنان‌که در تاریخ‌نامه طبری در نیمه سده چهارم به این مطلب اشاره شده و مضمون عیسی راکب‌الحمار در متون مختلف اسلامی دیده می‌شود (برای نمونه نک. ابن بابویه، ۱۶۵/۱؛ سعدی، حکایت نخست باب هفتم گلستان؛ سیف فرغانی، ۲۷۴).

۴۰. ۸۰.

۴۱. ۱۲۴-۱۲۳.

۴۲. به این معنا که من خداوندگار سازنده این اجسامم و پروردگار قلاص النجم (بیست ستاره‌ای که ثریا را شکل می‌دهد) و این مجسمه را از سرب خالص ساختم.

۴۳. زبیدی در تاج العروس ذیل "قلاص" (۳۴۶/۹)، اشعاری درباره باور اعراب به بیست ستاره‌ای که ثریا را می‌ساخته، آورده و به برخی باورهای مرتبط اشاره کرده است.

مضامین پیشین افزوده می‌شده‌است. ابن‌فقیه<sup>۴۴</sup> به کتیبه تحدی‌گرانه، مطلبی را افزوده‌است با این مضمون که من (یعنی سازنده اصلی) اهرام را با چرم و دیبا و برد یمانی پوشاندم، حال اگر کسی توانست با حصیر آن‌ها را بپوشاند. به نوشته وی مأمون خواست این کار را انجام دهد اما خراج کل مصر را برای این کار برآورد کردند.<sup>۴۵</sup>

مقدسی جغرافی‌نویس و سیاح سده چهارم از اهرام به‌عنوان یکی از شگفتی‌های جهان یاد کرده و نخست ابعاد آن را مطابق داده‌های منابع پیشین (هرمی با ابعاد چهارصد در چهارصد ذراع) نوشته‌است. به نوشته او دیواره‌های درونی اهرام با کتیبه‌هایی به خط یونانی نگاشته شده و درون اهرام راهروهایی هست که از پایین به بالای بنا راه دارد. او نیز از وجود طلسماتی درون اهرام سخن گفته و احتمال وجود قبر یوسف نبی در اهرام را مطرح کرده- است. مقدسی به این مطلب اشاره کرده که کارکرد اصلی اهرام در واقع طلسم رمل (برای جلوگیری از طوفان شن) بوده‌است. مقدسی به بخش عمده‌ای از روایت ابن‌فقیه مراجعه کرده و مطالبی درباره ویران‌ناشدن اهرام را به نقل از او آورده‌است.<sup>۴۶</sup> مقدسی از هرم‌هایی کوچک‌تر هم در اطراف اهرام اصلی یاد کرده و نتیجه گرفته که این اهرام احتمالاً هر یک قبر یکی از ملوک مصر بوده‌است. هم‌چنین از بتی هم در نزدیکی اهرام یاد کرده که عوام معتقد بوده‌اند با شیطان هم‌کلام شده و روح شیطانی در آن حلول کرده، از این رو بینی و لب‌های او را شکسته‌اند و از نزدیک شدن به آن پرهیز می‌کنند. با این‌که او از نام این تمثال یاد نکرده اما بر اساس قراین پیدااست که منظور وی مجسمه ابوالهول در نزدیکی اهرام بوده‌است.<sup>۴۷</sup> در این‌جا هم ابتدا بر روایات پیشین در کنار بومی‌سازی مفاهیم به‌نحوی متفاوت، درباره انگاره قبر یوسف نبی دیده می‌شود. هم‌چنین افزون بر ارتباط سازه‌ها با اهداف طلسماتی، در

۱۲۴.۴۴

۴۵. همانجا.

۲۱۰.۴۶

۴۷. همانجا.

روایت مقدسی با صراحت بیشتری بر کارکرد جادویی آن‌ها در دفع طوفان‌های شن در صحرا اشاره شده است. تفسیر وی از ابوالهول نخستین تفسیر از این مجسمه در متون جغرافیایی است که با ذهنیت‌های کهن درباره ارتباط تماثیل با جهان ماوراءالطبیعه و به‌ویژه شرور مطابقت دارد. این انگاره در سده چهارم کاملاً مفهوم بود که تماثیل دارای قدرت‌های جادویی اند، در احادیث و روایات دینی اقدام به صورت‌گیری تحریم شده<sup>۴۸</sup> و برای از بین بردن قدرت آن‌ها لازم است به نحوی چهره آن‌ها را مخدوش ساخت؛ چنان‌که در این جابه‌شکسته شدن بینی و لب‌های آن اشاره شده است.

در حدود العالم من المشرق الی المغرب در سده چهارم به ابعاد اهرام و استحکام مصالح سازنده آن و غرفه‌های تنگ درون اهرام اشاره شده است. نویسنده بر این باور بوده که اهرام به احتمال زیاد به دست هرمس و قبل از طوفان نوح ساخته شده است. در این کتاب هم به اطلاعات کتیبه‌های درون اهرام شامل علوم طب، نجوم و هندسه و فلسفه اشاره شده - است.<sup>۴۹</sup>

از دیگر جغرافی‌نویسان سده چهارم اسحاق بن حسین منجم است که از اهرام به شکل تثنیه (هرمان) یاد کرده و ارتفاع هر یک را صد ذراع و مصالح به‌کاررفته در آن‌ها را از سنگ نوشته است. به باور وی در زمان حکومت یوسف نبی، این اهرام انبار اغذیه بود. به نوشته وی در یکی از حمام‌های این اهرام تمثال کنیزی است که گفته می‌شود از کنیزان فرعون بوده است.<sup>۵۰</sup> در این‌جا می‌بینیم که میان روایت‌های مختلف مربوط به یوسف نبی، در کنار انگاره قبر یوسف، انگاره انبار آذوقه و داستان مشهور قحط و خشکسال در مصر و تدبیر وی هم وارد شده است. هم‌چنین نخستین بار است که از تمثال یک زن یاد شده و بر خلاف تصور رایج درباره کارکرد طلسماتی تمثال، تعبیری واقع‌نگرانه از آن ارائه شده است.

۴۸. ذیلابی، ۶-۱۰.

۴۹. ۱۷۶.

۵۰. منجم، ۸۹.



به نوشته مسعودی دانشور سده چهارم که آثاری در تاریخ و جغرافیا دارد، اهرام بناهایی عجیب و مرتفع‌اند که بر آن‌ها اقسام نوشته‌ها به خطوط اقوام سلف و ممالک منقرض شده هست که معلوم نیست به چه خطی است و معنی آن چیست. کسانی که از اندازه اهرام اطلاع دارند گویند ارتفاع آن در حدود چهارصد ذراع یا بیشتر است و هرچه بالاتر شود، باریک‌تر شود. پهنای آن نیز در همین حدود باشد و بر دیواره‌ها نقوشی ترسیم شده که شامل علوم و جادو و اسرار طبیعت است؛ از جمله یکی از نوشته‌ها چنین است: ما این بنا را ساخته‌ایم و هرکه به پادشاهی و قدرت و سلطنت رسید و دعوی هم‌ترازی ما دارد این را نابود کند و از میان بردارد که ویران کردن آسان‌تر از ساختن است و پراکنده کردن آسان‌تر از فراهم آوردن است.<sup>۵۱</sup>

مسعودی در جای دیگر<sup>۵۲</sup> توضیحات مبسوط‌تری در این باره آورده‌است: دو هرم بزرگ که در سمت غربی فسطاط مصر است از عجایب بناهای جهان است و هر یک چهارصد ذراع طول دارد و با سنگ‌های بزرگ و به ترتیب بادهای چهارگانه ساخته‌اند که هر رکنی مقابل بادی است. باد جنوب بیشتر از همه در آن اثر دارد که رکن مقابل خود را می‌فرساید. یکی از این دو هرم قبر اغاثادیمون<sup>۵۳</sup> و دیگری قبر هرمس است که میان آن‌ها نزدیک هزار سال فاصله بوده‌است... قبطیان مصر معتقد نبوت ایشان بوده‌اند. بعضی عربان یمنی گویند این دو هرم قبر شداد بن عاد و دیگر ملوک قدیم ایشان است که به روزگار سلف بر مصر تسلط یافته بوده‌اند. مسعودی به جهت غلبه روحیه تاریخ‌نگارانه روایت عینی‌تری ارائه داده‌است؛ او بیشتر به مشاهدات و ویژگی‌های بنا و اقلیم توجه نشان داده و در بیان انتساب به قبور هرمس، شداد بن عاد و... به عقاید قبطیان و اعراب یمنی ارجاع داده و به نوعی گزارشی

۵۱. مروج الذهب و معادن الجواهر، ۳۵۱/۱.

۵۲. ۱۹.

۵۳. در متون اسلامی اغاثادیمون/اغاثیمون/آغاثیمون مصری، معلم هرمس دانسته شده و هرمس حکیم یا هرمس دوم با ادريس نبی یکسان پنداشته شده‌است. به باور برخی از جمله نصر (۵۹) هرمس شخصیتی مجعول است.

مردم‌شناسانه از برخی باورهای رایج پیرامون اهرام به دست داده است. در سده پنجم جغرافی‌دان اندلسی ابو عبید بکری (د. ۴۷۸هـ) با تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته و علاوه بر اهرام درباره مجسمه ابوالهول در نزدیک اهرام هم سخن گفته است. تفسیر او از مجسمه ابوالهول (بلهویه به نوشته او) تفسیری بدیع است که در دیگر آثار دیده نمی‌شود: به نوشته او از پادشاهان مصر قبل از طوفان نوح، سورید بن سلهوق بود که وقتی خبر طوفان عظیم در آینده را شنید، ساختن اهرام و طلسم‌خانه‌ها (برای، جمع بر) را برای محافظت از اجساد و علوم و آثار و میراث مصری آغاز کرد. بکری تا این جا روایتش را از اطلاعات منابع پیشین بازگو کرده، اما در ادامه مطالب جدیدی افزوده و تفسیر بدیعی از موضوع ارائه کرده است. به نوشته او سورید آینه‌ای جهان‌نما داشت که در آن همه اتفاقات مهم و اقلیم‌های مختلف را می‌دید و بیشترین اهتمام سورید، دفع مضار و بلاها از طریق طلسمات بود. از جمله طلسمات ساخته او، بتی به شکل زنی نشسته است که به بچه‌ای شیر می‌دهد که لمس این مجسمه مشکلات مختلف زنان به ویژه زنان شیرده و باردار را رفع می‌کرد.<sup>۵۴</sup> اگر زانیه‌ای به این مجسمه دست می‌زد، دستش شروع به لرزیدن می‌کرد و این حالت ادامه داشت تا زمانی که از فجورش دست بکشد. بعضی از مردم بر این باورند که این مجسمه را بعد از طوفان یافتند و رسوم مربوط به آن تداوم یافت. صورت این مجسمه که به بلهویه شهرت دارد، در تمام طلسم‌خانه‌ها وجود داشت.<sup>۵۵</sup> چنان‌که می‌بینیم، بکری روایات پیشین درباره سورید را با تفصیل بیشتر و جزئیات نو، توسعه داده و عناصری چون جام جهان‌نما و قدرت پیشگویی را بر آن‌ها افزوده است. در منابع پیشین فارغ از بحث اهرام، داده‌هایی درباره جام جهان‌نما و قدرت پیشگویی برخی پادشاهان هست؛ برای نمونه مسعودی در اخبارالزمان<sup>۵۶</sup> به آینه‌ای که سورید از پادشاهان مصر در اختیار داشته و چون

۵۴. ۵۳۳/۲.

۵۵. همو، ۵۳۴/۲.

۵۶. ۱۵۴-۱۵۵.

در آن می‌نگریست رویدادهای سرزمین‌ها و نقاط خشک و حاصل‌خیز را در آن می‌دید، اشاره کرده‌است. چنان‌که پیداست بکری داده‌های مختلف را با هم ترکیب کرده‌است. هم‌چنین وصفی که از ظاهر مجسمه به دست داده با مشخصات ظاهری ابوالهول چندان مطابقت ندارد؛ با این‌که در پایان روایت به‌صراحت نام وی را بلهویه ذکر کرده‌است.

جغرافی‌نویسان سده ششم از جمله ادریسی در *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*<sup>۷</sup>، *حازمی در الاماکن*<sup>۸</sup> و اسکندری در *الأمکنة و المیاه و الجبال*...<sup>۹</sup> به اختصار تمام به داده‌هایی درباره ابعاد ۴۰۰ ذراعی اهرام اشاره کرده‌اند و از تفاسیر مفصل پیشینیان در این آثار، دیده نمی‌شود. باین‌حال جغرافی‌نویسان مصری و مغربی البته به‌سبب آشنایی نزدیک‌تر با ذهنیات و عقاید و باورهای مصریان با تفصیل بیشتر به این موضوع پرداخته‌اند. یکی از منابع مغربی که اطلاعات بسیار جالبی درباره اهرام و ابوالهول ارائه داده، *الاستبصار فی عجائب الامصار از کاتبی مراکشی* است که بر اساس قراین احتمالاً در سده ششم می‌زیسته‌است. در *الاستبصار* ماجرای طوفان فراگیر در عالم با تفصیل بیشتری توضیح داده شده‌است؛ در روایت *الاستبصار* ماجرا از توصیف خواب فرمانروای مصر، ملک شوندین آغاز شده که در خواب ستاره معروف بانیه را در هیأت پرنده‌ای سفیدرنگ می‌بیند و ستارگان به‌ناگاه خاموش شده و جهان در تاریکی فرو می‌رود؛ در گردهمایی کاهنان و علما و منجمان برای تعبیر خواب ملک، همگی از بلایی آسمانی و طوفانی فراگیر خبر می‌دهند که همه جهان را غرق خواهد کرد. در پی این خوابگزاری، شوندین تصمیم می‌گیرد بناهای اهرام را برای محافظت از علوم و صناعات و سیره ملوک و سنت‌های پیشینیان و خزاین اموال و گنج‌ها و ذخایر گوناگون و کتب مهم و نیز اجساد ملوک و خانواده‌هایشان، بنا کند. به همین منظور از تخته‌سنگ‌های سخت غیرقابل نفوذ مقاوم در برابر آب برای ساخت اهرام استفاده

شد.<sup>۶۰</sup> در ادامه مؤلف توضیحات مفصلی هم درباره مصالح و مقاومت آن‌ها و نیز ابعاد و اندازه‌های اهرام ارائه کرده است.<sup>۶۱</sup> بر اساس الاستبصار برخی از اهرام به مثابه طلسم‌خانه به کار گرفته شدند.<sup>۶۲</sup> ملک دستور داد بر دیوارها و سقف این برایی نکات مهم و پیچیده علوم مختلف از نجوم و صنایع، ادویه و شیوه‌های داروسازی و حتی علوم مربوط به شناخت سنگ‌ها و کانی‌ها و جواهر و رازهای کیمیا و... را نقر کنند تا در صورت نفوذ آب این آثار محو نگردند. در کنار این اطلاعات مجموعه طلسمات شناخته شده و ذیل هر یک خاصیت هر طلسم و منافع و مضار آن‌ها را هم حک کردند. به نوشته الاستبصار ساختن این اهرام شصت سال طول کشید، درون اهرام کتیبه‌هایی نگاشتند که مضمون آن‌ها از این تلاش و تحدی‌جویی از آیندگان حکایت می‌کرد: «این که ما در شصت سال ساختم و اینک تا شش صد سال بعد هرکس می‌تواند خراب کند که تخریب بسی آسان‌تر از ساختن است».<sup>۶۳</sup> بعدها مأمون خلیفه عباسی (حک: ۱۹۸-۲۱۸هـ) پس از ورود به مصر قصد داشت این آثار را خراب کند که عقلای قوم مانعش شدند و گفتند صلاح نیست خلیفه کاری را آغاز کند و نتواند به انجام رساند؛ از این رو دستور داد درون اهرام را بکاوند و این نخستین کاوش‌هایی بود که در دوره اسلامی درون این آثار انجام شد. نتیجه این بود که از طریق نقب‌هایی به دالان‌هایی راه یافتند که تمثال‌های ترسناکی از جواهر نفیس با تاج‌های فاخر بر سر مجسمه‌ها یافتند که بر آن‌ها متون و تصاویر طلسمی حک شده بود. به گزارش الاستبصار درون هر بت وسیله‌ای مثل بوق تعبیه شده بود که با عبور هوا صداهایی تولید می‌کرد. در بدنه اهرام هم منافذ بسیار باریکی بود که با عبور هوا صداهای عجیبی از آن‌ها به گوش می‌رسید و به تعبیر نویسنده، این صداهای مخوف حتی می‌توانست آدمی را تا پای مرگ

۵۳.۶۰

۵۴.۶۱

۵۴.۶۲

۵۵-۵۴.۶۳

بکشاند. در زمان مأمون به همین یافته‌ها بسنده شد و دیگر پیش نرفتند. در ادامه، نویسنده از برخی عقاید پیرامون اهرام سخن گفته‌است: این‌که مردم بر این باورند که هر یک از این اهرام وکیلی روحانی دارد؛ مثلاً در هرم غربی این روحانی به صورت زنی عریان است و در هرم دیگر روحانی به شکل غلامی امرد و عریان و در هرم دیگر به صورت پیری که لباس راهبان را بر تن دارد... و به همین نحو دیگر طلسم‌خانه‌های مصر هم هر یک وکیلی روحانی دارند؛<sup>۶۴</sup> چنان‌که روحانی طلسم‌خانه احمیم، به شکل غلام سیاهی است که عصایی در دست دارد و در طلسم‌خانه سمّود، مردی بلندقامت و در قفط کنیزی سیاه‌چرده.<sup>۶۵</sup> از این توصیف‌ها پیداست که این وکلای روحانی در اهرام و طلسم‌خانه‌ها تمثال‌هایی با صور انسانی از سنگ یا دیگر مصالح بوده‌اند. معرف برخی طلسم‌خانه‌ها هم صورت‌ها و تمثال‌های حیوانی نظیر عقرب بوده‌است.<sup>۶۶</sup> چنان‌که می‌بینیم در الاستبصار مطالب با تفصیل بیشتر و با جزئیات متمرکز بر باورهای عامه درباره خواص جادویی اهرام و نقوش و

۵۷. ۶۴.

۵۸. ۶۵.

۶۶. همو، ۶۹؛ از منابع متأخرتر، قلقشندی (۳۶۳/۳) هم به تفصیل از کارکرد جادویی اهرام و کتیبه‌ها و نقوش آن و ارتباط این سازه‌ها با طلسم‌خانه‌های مصری سخن گفته‌است. به نوشته او در یکی از اهرام کتیبه‌ای سنگی است به ابعاد یک ذراع در یک ذراع که به خط برابوی مطالبی بر آن نگاشته شده‌است. خط برابوی اشاره به خط مخصوصی است که در طلسم‌خانه‌های مصر (برابی) کاربرد داشته‌است. به نوشته او این هرم از مهم‌ترین برابی مصر به‌شمار می‌رفته‌است که در آن بیوتی برای عبادت و اعمال جادویی و نیز تصاویر و تمثال‌ها و دیوارنگاره‌ها و طلسمات متعدد با قدرت‌های شگفت جادویی را در خود جای داده بوده‌است (۳۶۳/۳). در ادامه قلقشندی به توضیحاتی درباره طلسم‌خانه‌های مصر در نواحی مختلف مثل سمّود، احمیم و دندره اشاره کرده‌است. به نوشته او کندی مورخ، برابای سمّود را خود به چشم دیده بوده‌است؛ این طلسم‌خانه به نوشته قضاعی در ۳۵۰ از بین رفت (۳۶۳/۳-۳۶۶). قلقشندی به منابع متنوعی درباره طلسم‌خانه‌ها دسترسی داشته و نکات ارزشمندی را گرد آورده‌است. او به نقل از محمد بن سعد دمشقی در مسالک‌الابصار می‌نویسد برابی مصر پر از تصاویر فلکی بوده و خواص جادویی داشته از جمله این‌که موش‌ها وارد نمی‌شدند و به محض ورود می‌مردند (۳۶۳/۳).

تصاویر منقور بر آن‌ها نگاشته شده و ذهنیات عامیانه و افواهیات مربوط به اهرام در این متن بازتاب بیشتری یافته است.

در سده هفتم مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر جغرافیایی معجم البلدان یاقوت حموی است که چونان دانشنامه‌ای به تفصیل اطلاعات منابع پیشین را گرد آورده است؛ افزون بر دستیابی به ذهنیت و نحوه تفسیر یاقوت، از آن‌جا که شماری از منابع وی اکنون در دسترس نیست، اثر وی از گنجینه‌های ارزشمند داده‌های جغرافیایی و فرهنگی به‌شمار می‌رود. در این اثر درباره اهرام هم مطالب به شکلی تفصیلی‌تر و با جزئیات بیشتر نسبت به منابع پیشین ذکر شده است: به نوشته یاقوت اهرام زیادی هست اما دوتا از آن‌ها مشهورترند. وی به نقل از ابوالصلت ابعاد هرم را با قاعده مربع، به ارتفاع ۳۰۰ ذراع، طول اضلاع مثلث ۴۶۰ ذراع و به نقل از ابن زولاق در هر سه بعد طول عرض و ارتفاع را ۴۰۰ ذراع نوشته است. یاقوت می‌نویسد: مردم درباره این اهرام عقاید گوناگونی دارند؛ برخی از این اقوال مانند خواب و رؤیاست و دور از حقیقت، اما برخی را که مهم‌ترند نقل می‌کنم: مثلاً ابوعبدالله حمدبن سلاله بن جعفر قضاعی در کتاب خطط مصر می‌نویسد که او در قبری از قبور پیشینیان متنی را یافت و از پیرمردی که در دیر القلمون بود، خواست برایش بخواند؛ در آن متن چنین آمده بود:

«براساس آنچه از احوال نجوم پیداست آفتی و بلایی از آسمان خواهد آمد و از زمین بیرون خواهد آمد آبی فسادانگیز در زمین برای حیوانات و گیاهان؛ وقتی یقین حاصل شد به پادشاهمان سورید بن سلهوق گفتیم: ... قبری برای خودت و خاندانت بساز، او برای خودش هرم شرقی را ساخت و برای برادرش هوجیب هرم غربی را و برای پسر هوجیب، هرم المؤزر را بنا کرد... در بر دیوارهای اهرام عبارات پیچیده‌ای درباره علم نجوم و علل آن و هندسه و طب و... نوشته شد... مردم باور داشتند این آفت و بلا در زمانی معین نازل می‌شود...<sup>۶۷</sup> و پس از طوفان، بلای دیگری که آتشی عالم‌گیر است، نازل خواهد شد، در

۶۷. زمانی که شمس و قمر در اولین دقیقه از رأس حمل باشند و زحل در درجه بیست‌وهشت دقیقه از حمل و

زمان حلول قلب اسد در آخرین دقیقه از درجه ۱۵ از شیر که این همان ابلیس است. پادشاه پرسید غیر از این دو بلا چه؟ گفتند زمانی که قلب اسد به درجه معینی<sup>۶۸</sup> از ادوارش برسد تمام حیوانات نابود می‌شوند و زمانی که ادوارش تکمیل شود بندهای آسمان پاره می‌شود و بر زمین سقوط می‌کند. پادشاه پرسید زمان انحلال فلک کی است؟ گفتند: روز دوم از بدو حرکت فلک».<sup>۶۹</sup>

به نوشته یاقوت به نقل از قضاعی وقتی سورید مرد در هرم شرقی دفن شد و این اهرام درهایی در زیر زمین داشتند که طول هر کدام صد و پنجاه ذراع بود و در این اهرام طلا و سنگ زمرد فراوان یافت می‌شده است. یاقوت پس از قضاعی داده‌های ابن زولاق را روایت کرده است: از عجایب مصر دو هرم است که در دنیا بزرگ‌تر از آن‌ها نیست. یکی قبر هرمس است که همان ادريس نبی است در دیگری قبر شاگردش اغانی‌مون. صابئان به قصد حج به زیارت اهرام می‌آیند.<sup>۷۰</sup> در آغاز این اهرام با دیباج (حریر/دیبا) پوشانده شده بودند و کتیبه‌ای در آن هست که می‌گوید ما این بناها را با حریر پوشانیدیم حال از این پس هر کس توانست با حصیر بپوشاند.<sup>۷۱</sup> یاقوت به نقل از حکیمی مصری می‌نویسد هیچ جن و انسی قادر به ساختن این اهرام نبوده الا خدای خالق زمین.<sup>۷۲</sup> او در ادامه باز هم به نقل از ابن زولاق

---

مشتی در حوت در بیست و نه درجه و بیست و هشت دقیقه و مریخ در حوت و در بیست و نه درجه و سه دقیقه و زهره در حوت در بیست و هشت درجه و دقیقه، عطارد در حوت در بیست و هفت درجه و دقیقه، جوزهر در میزان و اوج قمر در اسد در پنج درجه و دقیقه، این بلا نازل خواهد شد.

۶۸. وقتی قلب اسد به ثلث یا سدس ادوار برسد.

۶۹. یاقوت، ۳۹۹/۵-۴۰۰.

۷۰. در برخی منابع متأخر همین مطلب تکرار شده است، برای مثال قلقشندی ۳۶۱/۳-۳۶۲، می‌نویسد: صابئان اهرام را قبر ادريس پیغمبر و پسرش صابی می‌دانند و از این رو اهرام را طواف می‌کنند و مراسمی شبیه حج برگزار می‌کنند.

۷۱. یاقوت، ۳۹۹/۵-۴۰۰.

۷۲. همو، ۴۰۰/۵.

آورده است که هرمی کوچک تر واقع در دیر هرمس که نزدیک هرم ادریس است، قبر قرباس، از جنگاوران مصری است که هرم مدرجی روی قبر او ساختند و خاک و سنگ آن را از معدنی از فیوم آوردند و این سخن معروف است که شبیه این خاک جز در فیوم یافت نمی شود. یاقوت به نقل از ابن عفیر و ابن عبدالحکم می نویسد: «اهرام در زمان شداد بن عاد ساخته شده اند؛ با این که اطلاعات زیادی درباره اهرام نیست اما بیشتر مردم معتقدند که این بناها متعلق به قبل از طوفان است، چرا که اگر پس از آن بود اقوال و اطلاعات بیشتری در دست بود... در این زمان مردم به رجعت باور داشتند، از این رو اموال مردگان و ابزار کار صنعت گران را کنار آن ها دفن می کردند». به نوشته یاقوت در برخی اشعار شگفتی مردم درباره اهرام ذکر شده و این که حدس هایی بوده که از هیچ یک مطمئن نبوده اند؛ این که آیا قبور پادشاهان است یا طلسم رمل؟ یاقوت در ادامه با ارجاع به ابن عفیر نوشته است که این اعتقاد هم وجود داشته که صابنان به زیارت اهرام می رفته اند. و بلهیت (مجسمه ابوالهول) طلسم رمل بوده، به صورت آدمی و گردن آدم و کتف ها و بدن شیر برای ممانعت از بروز طوفان شن در کوره جیزه. هم چنین در شعری از معری<sup>۷۳</sup> ساختن اهرام به اجنه (جنیان) نسبت داده شده است. ظاهراً یاقوت مجسمه ابوالهول را خود دیده که ابعاد آن را بسیار عظیم وصف کرده، اما در ادامه برای شاهد سخنش درباره بزرگی ابعاد مجسمه به سخن فرد ناشناسی استناد کرده که گفته بوده زمانی کرکسی در یکی از گوش های مجسمه لانه کرده بوده و در گونه های مجسمه آثاری از سرخی دیده می شده است.

به نوشته یاقوت برخی معتقدند اهرام قبور پادشاهانی است که می خواستند همان طور که در زندگی متمایز بوده اند پس از مرگ هم از دیگر پادشاهان متمایز باشند؛ آن هایی که می خواستند در طول روزگاران در یادها بمانند. وقتی مأمون به مصر رسید دستور داد یکی از اهرام را حفاری کنند. در داخل آن راهروهایی یافت که راه رفتن در آن به سختی ممکن بود.

۷۳. تَصَلَّ العُقُول الهِرْزِيَّات رَشْدَهَا

و لا يَسْلَم الرَأْي القَوِيم من الأَفْن

و قد كان أرباب الفصاحة كلما

رأوا حسنا عدوه من صنعة الجن (ياقوت حموي، ۴۰۱/۵)



در بالای آن، غرفه‌ای مکعب‌شکل یافت که طول هر ضلعش ۸ ذرع بود و در وسط آن حوضی از رخام مطبق. مأمون دستور داد حفاری در دیگر اهرام را متوقف کنند. در جلوی یکی از اهرام صورت آدمی عظیم است که بیشتر مجسمه را رمل پوشانده و خیلی عجیب است. یاقوت شعری از ظافر اسکندری را ثبت کرده که در آن عنوان ابوالهول آمده بوده است.<sup>۷۴</sup>

یاقوت اقوال بیشتری از افواهیات رایج در میان مردم را هم ضبط کرده است: از جمله این‌که برخی از مردم معتقد بودند که هرمس اول (ادریس نبی) از احوال کواکب به طوفان عظیمی در آینده پی برد. بنابراین دستور داد اهرام را برای حفظ اموال و کتاب‌ها بنا کنند. برخی هم می‌گویند سورید بن سهلوق بن سریاق آن‌ها را ساخت. گویند بر کتیبه‌ای در جایی از اهرام نوشته شده: من این اهرام را ساختم اما هرکس فکر می‌کند قوی‌تر است آن‌ها را ویران کند که ویران کردن راحت‌تر از ساختن است. مردم معتقدند که سنگ‌های این اهرام را از کوهی بین طوا و حلوان (دو روستای مصری) آورده بوده‌اند.<sup>۷۵</sup>

### پردازش نهایی داده‌ها

چنان‌که از داده‌های متون پیداست بسیاری از جغرافی‌نگاران توضیحات درباره اهرام و ابوالهول را از گزاره‌هایی واقع‌نگرانه مانند ابعاد و اندازه‌ها و وصف ظاهری سازه‌ها آغاز کرده و در ادامه تلقی‌های عوام و ذهنیات متداول عصر را هم توضیح داده‌اند. در برخی از متون رگه‌هایی از واقع‌نگری و تفسیر عینی بیشتر به چشم می‌خورد و در توضیح و تفسیر اهرام و مجسمه ابوالهول رویکردهایی که امروزه برای مثال در میان باستان‌شناسان دیده می‌شود،

۷۴. تأمل بنية الهرمین و انظر

كعمارتین علی رحیل

و ماء النيل تحتها دموع

۷۵. یاقوت، ۴۰۲/۵.

و بینهما أبو الهول العجیب

لمحبوبین بینهما رقیب

و صوت الريح عندهما نحیب

قابل پی‌گیری است. این تفاوت رویکرد با شخصیت نویسنده و علایق و زمینه‌های دانشی وی کاملاً مرتبط است. برخی جغرافی‌نگاران مانند ابن‌خردادبه، یاقوت حموی اصل تفسیر خود از بنای اهرام را به آرامگاه‌بودن این سازه‌ها و نیز محافظت از آن‌ها در حادثه طوفان<sup>۷۶</sup> محتوم استوار کرده‌اند. از این زاویه این ذهنیت وجود داشته که ملوک مصری در عهد باستان در پی نشان دادن قدرت و عظمت خود بودند و اهرام و ابوالهول دو نمونه از نمادهای این اقتدار و شکوه بودند که برای محافظت از اجساد این ملوک ساخته شده‌اند. این بخش از تفاسیر جغرافی‌نویسان با منطق علی و معلولی و تبیین عینی مطابقت دارد، اما این همه ماجرا نیست و بیشترین تأکید در این متون بر تفاسیر و تعبیر عامیانه‌ای است که عمدتاً بر جهان‌بینی مبتنی بر قدرت‌های جادویی استوار است و از مبنای عینیت‌گرایانه فاصله گرفته‌است. امروزه این تعبیر، فانتزی و خیالی تلقی می‌شوند اما از منظر نویسندگان این متون و بسیاری از مسلمانان اعم از خواص و عوام، این تفاسیر جزو حقایق هستی بوده و به هیچ وجه خیالی تلقی نمی‌شده‌است. این‌ها باورهایی بوده که مردم به صدقشان معترف بوده‌اند و در شکل‌گیری ساختار فکری و فرهنگی جامعه سهم داشته‌است. این تفاسیر را به هیچ روی نمی‌توان گرایش عمومی مردم یا جغرافی‌نویسان به امر فانتزی تفسیر کرد، چنان‌که ماتان این آثار به تبع جامعه، عمده این سوژه‌ها را دارای مصداق عینی تصور می‌کرده‌اند. در این متون تلفیقی از جغرافی‌نگاری علمی (که می‌بایست مبنای آن معاینه دقیق اعیان باشد)، با تفسیر ذهنی نویسنده که ملهم از جامعه عامیانه پیرامون بوده‌است، اتفاق افتاده‌است. به نظر می‌رسد ذهنیت جادو محور و باور به امور ماوراءالطبیعه از جمله معجزه و دیگر امور خارق‌العاده، افق وسیعی را در ذهنیت و جهان‌نگری مسلمانان سده‌های میانه شکل می‌داده که تفسیر شگفتی‌های جهان هم ذیل همین افق فکری معنا می‌یافته‌است.

۷۶. ذهنیت تعلق سازه‌ها به ماقبل طوفان غلبه دارد اما برخی از عجایب‌نگاران برای مثال ابراهیم بن وصیف شاه در کتاب العجایب، سازنده یکی از اهرام را قفطربن قفط بن قبطیم بن مصر بن بیصر بن حام بن نوح دانسته‌است (قلقشندی، ۳۶۱/۳-۳۶۲).

هم‌چنین بر اساس نخستین شواهد در تفسیر نقوش و تصاویر منقور بر اهرام، به‌نظر می‌رسد سرچشمه فکری و فرهنگی یونانی در تأویل تصاویر در آثار دانشورانی چون بطلمیوس و دیگر آثار هرمسی، در تثبیت ذهنیت‌های جادو محور و مرتبط دانستن مقوله تصویر و طلسمات مؤثر واقع شده‌است.

به‌نظر می‌رسد در میان گروه‌های از دانشوران مثل جغرافی‌نویسان که هم در معرض اخبار ترجمه متون یونانی و تحت تأثیر انتقال موارث فکری آن‌ها بوده‌اند و هم با فرهنگ عمومی جامعه بیشتر دم‌خور بوده و از آبخورهای فکری و فرهنگی عامه و باورهای رایج در میان مردم هم بهره می‌برده‌اند، تفسیرهایی عامیانه یا عامه‌پسند که از قضا با بخش‌هایی از میراث فکری یونانی هم مطابقت داشته، بیشتر مجال بروز و گسترش یافته‌است؛ بر این اساس گزارش‌های این منابع بیش از آن‌که جنبه‌ای علمی یا عینی داشته باشند، از ارزش مردم‌شناسانه برخوردارند و توصیفات آن‌ها حاکی از ذهنیت‌ها و تلقی‌های رایج در جوامع اسلامی در این سده‌هاست.

یکی دیگر از خصلت‌های متون اسلامی که در این پژوهش هم تأیید شده، ترکیب داده‌ها و اطلاعات منابع متنوع در بسط و توسعه روایات است. چنان‌که درباره همین موضوع اهرام، روایات مختصر سده سوم و چهارم به تدریج از سده پنجم مفصل‌تر شد و عناصر و نشانه‌های فرهنگی متنوعی به آن افزوده شد. پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا همه این افزوده‌ها به نسبت دست‌یابی به منابع و اسناد متنوع‌تر پیشین، بسط یافته یا این‌که به نسبت گذر زمان و توسعه شفاهی میراث فرهنگی گذشته در میان مردم و شیوع یافتن افواهیات رایج در طول زمان، این فضای فرهنگ شفاهی در آثار دانشوران مسلمان هم بازتاب یافته‌است. ترجیح ما تفسیر اخیر است؛ چنان‌که بر اساس رهیافت تاریخ فرهنگی، حتی اگر دانشوران هر دوره بسیار پای‌بند به اسناد و مدارک منابع خود باشند، همان اسناد و منابع هم به نوبه خود بازتابی از ذهنیات ماتنان و نیز اوضاع فکری و فرهنگی زمانه خود بوده‌اند و هیچ متنی فارغ از این محدودیت نبوده و جست‌وجوی عینیت و حقیقت در چنین

رهیافتی کاملاً رنگ می‌بازد. در این انگاره، حقیقت و عینیت چیزی نیست جز تلقی و تفسیر ماتنان (اعم از مکتوب و شفاهی) در یک سیاق فرهنگی و اجتماعی خاص که البته زنجیره‌وار و از ابعاد و جهات مختلف با تفاسیر پیشین و نیز تفاسیر هم‌عرض در سرزمین‌های هم‌جوار، مرتبط بوده و با الگو یا ماتریسی پیچیده و درهم‌تنیده با ضریب تأثیرهای متنوع پیوند دارد.

### نتیجه

در این پژوهش ذهنیت‌های جغرافی‌نگاران مسلمان درباره محوطه باستانی اهرام بررسی شد و نشان داده شده که چگونه این ذهنیت‌ها میان خواص و عوام جامعه رواج داشته و دچار تغییر و تحول شده‌است؛ چنان‌که در توضیح چارچوب نظری هم ذکر شد، همواره میان ذهنیت‌های خواص و عوام تفاوت و فاصله بسیار وجود نداشته و در میان جغرافی‌نگاران مسلمان با این‌که از خواص به حساب می‌آمده‌اند، تعامل و قرابت‌های بسیار با نگرش عامیانه وجود داشته‌است و از جمله در این مورد پژوهشی، ذهنیت‌ها و نگرش جادومحور و طلسماتی بر دیگر ذهنیت‌ها و تفاسیر از امور شگفت غلبه داشته‌است. هم‌چنین تا حدودی این استنتاج قرین صحت است که از میان متون مختلف میراث مکتوب اسلامی، سهم متون جغرافیایی در بازنمایی ذهنیت‌های همدلانه با عوام و مردم عادی جامعه قابل توجه و چشمگیر بوده‌است و به جهت این قرابت افق‌های فکری، درباره موضوعات مختلف مربوط به فرهنگ و نگرش عامه می‌توان از متون جغرافیایی بهره برد. از دیگر نتایج این پژوهش، یافتن سرنخ‌هایی برای ارتباط‌های میان‌رشته‌ای و مطالعات بینامتنی است؛ چنان‌که بر اساس نظریه بینامتنیت می‌توان مدعی شد که کشف و تبیین نظام اندیشه‌ای و جهان‌بینی غالب نزد گروه‌های مختلف دانشوران، می‌تواند به‌عنوان مبنای نظری در برخی مطالعات میان‌رشته‌ای و نیز فراهم آوردن طیف جدیدی از منابع در این پژوهش‌ها مفید و کارساز باشد؛ برای مثال از نتایج ضمنی این پژوهش که می‌تواند برای پژوهشگران تاریخ هنر و

معماری اسلامی در تفسیر سازه‌ها و مباحث مربوط به تصاویر و آیکن‌ها در فرهنگ و هنر اسلامی مفید و الهام‌بخش باشد، لزوم استفاده از منابع غنی و قابل توجه متون جغرافیایی است که معمولاً در پژوهش‌های مربوط نادیده گرفته می‌شود؛ هم‌چنین در تفسیر تصاویر و نقوش انسانی و حیوانی، می‌توان بر اساس الگوی فکری و کلیشه‌های رایج در سده‌های میانه، جهان‌بینی جادو محور و مبتنی بر فرهنگ طلسمات را مؤثر دانست.

### کتابشناسی

- آلن، گراهام، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، بی‌تا.
- ابن خردادبه، عبید الله بن عبد الله، المسالك و الممالك، بیروت، دار صادر افست لیدن، ۱۹۹۲ م.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الأعلاق النفیسة و یلیه کتاب البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۸۹۲ م.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ هـ.
- ادریسی، محمد بن محمد، نزهة المشتاق فی إختراق الآفاق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ هـ.
- اسکندری، نصر بن عبد الرحمن، الأمکنة و المیاة و الجبال و الآثار و نحوها المذكورة فی الأخبار و الآثار، ریاض، مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۵ هـ.
- برک، پیتر، تاریخ فرهنگی چیست؟ ترجمه نعمت الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۸۹ ش.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، المسالك و الممالك، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۲ م.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، التفهیم لاوائل صناعه التنجیم، چاپ جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- همو، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، مکتبه النهضة، ۱۳۹۱ هـ.
- حازمی، محمد بن موسی، الأماكن أو ما اتفق لفظه و افترق مسماه من الأمکنة بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ ش.
- ذیلابی، نگار، «پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره

بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴هـ.

سعدی، گلستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، نشر سرایش، ۱۳۸۲ش.

سیف فرغانی، دیوان، تهران، نشر فردوس، ۱۳۹۲ش.

قاسملو، فرید، «گزارشی در باب کتاب ثمره و تعلق آن به آثار هرمسی»، آینه میراث، دوره جدید، ش ۲،

پاییز ۱۳۸۲.

قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحكماء قفطی، چاپ بهین دارایی، تهران، ۱۳۷۱ش.

قیومی بیدهندی، مهرداد و امید شمس، «درآمدی بر تاریخ ذهنیت عامه در معماری ایران»، مطالعات

معماری ایران، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

قیومی بیدهندی، مهرداد و نازنین شهیدی، «رویکرد تاریخ فرهنگی و امکان و فواید آن در معماری

ایران»، مطالعات تاریخ فرهنگی، دوره ۵، ش ۱۷.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، اخبارالزمان، ترجمه کریم زمانی، تهران، انتشارات اطلاعات،

۱۳۷۰ش.

مسعودی، علی بن حسین، التنبیه و الاشراف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.

همو، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، نشر دارالهجره، ۱۴۰۹هـ.

مقدسی، محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، بیروت، دار صادر، بی تا.

منجم، إسحاق بن حسین، آکام المرجان فی ذکر المدائن المشهورة فی کل مکان، بیروت، عالم الکتب،

۱۴۰۸هـ.

نامور مطلق، بهمن، درآمدی بر بینامتنیت: نظریه ها و کاربردها، تهران، ۱۳۹۰ش.

ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة.

نصر، سیدحسین، معارف اسلامی در جهان مصر، تهران، ۱۳۵۳ش.

نصیرالدین طوسی، شرح ثمره بطلمیوس در احکام نجوم، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، تهران، میراث

مکتوب، ۱۳۷۸ش.

یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵م.

F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-1979.

## فراز و فرود روابط بازرگانی مصر و ونیز در دوره ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳هـ)<sup>۱</sup>

احمدرضا متولی<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران

### چکیده

در این مقاله روابط بازرگانی میان مصر و ونیز در دوره ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳هـ) و فراز و فرودهای آن بررسی شده است. رشد یا رکود روابط تجاری مصر با ونیز در این دوره هم متأثر از عوامل داخلی بود و هم ریشه‌های خارجی داشت. در آغاز و میانه دوره ممالیک برجی دو عامل خارجی یعنی هجوم تیمور لنگ به شام و سقوط قسطنطنیه به دست عثمانیان موجب ناامنی راه‌های زمینی و سبب رونق راه تجاری دریای سرخ و در نتیجه افزایش مبادلات بازرگانی میان مصر و ونیز شد. در برهه‌هایی اما دخالت مستقیم سلاطین و امیران برجی در تجارت و احتکار کالاها و انحصار در مبادلات، تقلب و غش دو طرف در دادوستد کالاها و هجوم دزدان دریایی به کشتی‌های تجاری از عوامل اختلال و رکورد بازرگانی میان مصریان و ونیزیان بود. مهم‌ترین عامل در رکود و کاهش روابط تجاری میان مصر و ونیز، کشف راه دریایی جدید میان اروپا و آسیا توسط پرتغالی‌ها بود که تجارت پرسود انتقال ادویه و کالاهای آسیایی را نصیب آن‌ها کرد و مصر و ونیز را از درآمدهای هنگفت حاصل از این تجارت عبوری محروم ساخت.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ تجاری مصر، ممالیک برجی، ونیز، تاریخ روابط بازرگانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۳

۲. رایانامه: motavalli\_a\_r@yahoo.com

### مقدمه

سرزمین مصر که در پیوندگاه سه قاره آسیا، آفریقا و اروپا قرار گرفته، از روزگاران کهن شاهراه تجاری بین شرق و غرب بوده و نقش مهمی در عرصه تجارت به‌ویژه تجارت عبوری (ترانزیت) دنیا ایفا کرده است.<sup>۳</sup> بندرهای مصر در کرانه دریای مدیترانه و دریای سرخ از مقاصد اصلی بازرگانان در سده‌های نخست و میانه اسلامی بود. در عصر ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ هـ) پس از دفع هجوم مغولان، اخراج صلیبیان و احیای خلافت عباسی در قاهره، مصر به لحاظ سیاسی و مذهبی به سروری جهان اسلام رسید و در اقتصاد و تجارت نیز جایگاه والاتری یافت. در این دوره روابط تجاری مصر با اروپا به‌ویژه با جمهوری ونیز گسترش یافت و این دولت‌شهر به یکی از مهم‌ترین شریکان تجاری مصر بدل شد؛ گرچه این رابطه تجاری همیشه در اوج نبود و گاه با فرود و رکودهایی مواجه می‌شد. در این مقاله روابط تجاری مصر و ونیز و فراز و فرودهای آن بررسی و تحلیل خواهد شد.

### پیشینه تحقیق

محمد العریس در موسوعة التاريخ الاسلامی العصر المملوکی به روابط بازرگانی مصر و ونیز توجه کرده و به مباحثی چون کالاهای مورد تبادل و قراردادهای و همچنین رکود روابط آن‌ها در سال‌های پایانی حکومت ممالیک برجی پرداخته است. نعیم زکی فهمی در طرق التجارة بین الشرق و الغرب فی العصور الوسطی در بررسی راه‌های تجاری بین شرق و غرب از راه‌های تجاری مصر و ونیز نیز یاد کرده است. سعید صالح خلیل در التجارة الداخلية فی دولة الممالیک الثانية اگرچه بر تجارت داخلی مصر در دوره ممالیک برجی متمرکز بوده، اما گاه به‌ضرورت و به‌سبب وابستگی تجارت داخلی به تجارت خارجی از روابط تجاری خارجی ممالیک برجی نیز یاد کرده است. فاروق عثمان اباضه در اثر تحول التجارة العالمية الی رأس الرجاء الصالح علی مصر و عالم البحر المتوسط اثناء القرن



السادس عشر به تأثیر کشف مسیر دریایی اروپا به آسیا در تجارت مصر پرداخته است. احمد درّاج در الممالیک و الفرنج فی القرن التاسع الهجری به گوشه‌هایی از روابط بازرگانی ممالیک با ونیز اشاره کرده است. در التحولات الاقتصادية فی مصر اواخر العصور الوسطی نوشته محمد فتحی الزامل نیز تجارت خارجی مصر در دوره ممالیک برجی به اختصار بررسی شده است. بنجامین اربل نیز در مقاله «دهه‌های پایانی تجارت ونیز با ممالیک: واردات مصر و شام»<sup>۴</sup> به صادرات ونیز به مصر و شام در دهه‌های پایانی روابطشان پرداخته است. نویسنده با بهره‌گیری از یادداشت‌های روزانه دفاتر حمل و نقل در ونیز، اطلاعات ارزشمندی درباره نوع و مقدار واردات مصر از ونیز ارائه کرده است.

#### پیشینه روابط بازرگانی مصر و ونیز

سابقه تجارت میان مصر و ونیز به قرن دوم هجری بازمی‌گردد. این ارتباطات در قرن سوم گسترش یافت و بازرگانان ونیزی با سکونت در اسکندریه به انتقال کالا به اروپا می‌پرداختند.<sup>۵</sup> در قرن چهارم دولت شهر ونیز با برتری بر دیگر رقبای خود به ویژه آمالفی<sup>۶</sup> -واقع در ساحل غربی ایتالیا- سیادت دریایی اش را مسلم ساخت.<sup>۷</sup> هم‌زمان با این تحول و در پی افزایش دزدی‌های دریایی در خلیج فارس و ناآرامی‌های جنوب عراق، مسیر انتقال بخشی از کالاها از خلیج فارس و عراق به سمت دریای سرخ و مصر تغییر یافت. با مهاجرت شماری از تاجران مشرقی به‌ویژه تاجران عراقی به مصر، فسطاط پایتخت این سرزمین به یکی از کانون‌های مهم تجارت در آن روزگار بدل شد.<sup>۸</sup> این تحولات در گسترش

4. Arbel, Benjamin, "The Last Decades of Mamluk Trade with Venice: Importations into Egypt and Syria", *Mamluk Studies Review*, 8/2, 2004, pp. 37-86.

۵. هاید، ۱/۱۲۵.

6. Amalfi

۷. هاید، ۱/۱۳۵.

۸. مقدسی، ۱۹۷.

روابط تجاری مصر با ونیز تأثیر گذاشت، چنان که از آن پس بازرگانان ونیزی علاوه بر اسکندریه در فسطاط هم به دادوستد می‌پرداختند.<sup>۹</sup> در دوره جنگ‌های صلیبی روابط تجاری ونیز با فاطمیان و سپس ایوبیان استمرار یافت و کشتی‌های تجاری ونیزی پیوسته در حال جابه‌جایی کالا بین مصر و ونیز یا دیگر سرزمین‌های اروپایی بودند<sup>۱۰</sup> و مسکوکات ونیزی هم به سبب ثبوت در وزن و عیار در مصر رواج داشت.<sup>۱۱</sup>

در دوره ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴هـ) در پی هجوم مغولان به سرزمین‌های اسلامی، مسیر بازرگانی خشکی<sup>۱۲</sup> به خطر افتاد و راه دریایی که از دریای سرخ یا مناطق تحت حاکمیت ممالیک می‌گذشت، اهمیت ویژه‌ای یافت. از این رو انتقال کالا از مسیر مصر افزایش و روابط بازرگانی آن با اروپاییان به ویژه ونیز بیش از گذشته گسترش یافت. در نتیجه این استحکام روابط بازرگانی بود که ونیزی‌ها نه تنها از هجوم ایلخانان به قلمرو ممالیک حمایت نکردند،<sup>۱۳</sup> بلکه با فتوای تحریم پاپ مبنی بر منع صدور برخی کالاها مانند چوب، آهن و مواد غذایی به مصر همراه نشدند و به صادرات خود بدین سرزمین اسلامی ادامه دادند.<sup>۱۴</sup> نخستین پیمان تجاری میان ممالیک بحری با ونیز به سال ۷۰۱هـ به دوره ملک ناصر محمد بن قلاوون بر می‌گردد که بر اساس آن امتیازاتی تجاری به بازرگانان ونیزی داده شد<sup>۱۵</sup> و پس آن تا پایان دوره ممالیک بحری پنج قرارداد تجاری دیگر هم بین طرفین بسته شد<sup>۱۶</sup> که از استمرار و استحکام این روابط حکایت دارد.

۹. ابن سعید المغربی، ۱۷۹؛ مقریزی، الخطط، ۱۹۶/۲.

۱۰. هاید، ۲۳۲/۱-۲۴۱.

۱۱. قلقشندی، ۴۱۳/۳.

۱۲. ابن اثیر، ۳۵۸/۱۲-۳۹۴.

۱۳. ماله و ایزاک، ۲۳۳.

14. Rosamond, 16.

۱۵. قلقشندی، ۱۶۲/۴.

۱۶. هاید، ۲۸۶/۱-۲۹۸.

### رونق تجارت بین مصر و ونیز

با برآمدن ممالیک برجی در سال ۷۸۴هـ که مقارن با افزایش توان و قدرت سیاسی، نظامی، اقتصادی و تجاری ونیز در مدیترانه بود<sup>۱۷</sup> این روابط رنگ دیگری گرفت. یورش تیمور به شرق اسلامی و پیامدهای ویرانگر آن در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری و ناامنی دوباره راه‌های تجاری ایران و عراق، رونق مسیر دریای سرخ و مصر را در پی آورد.<sup>۱۸</sup> ممالیک از این فرصت بهره جسته، درصدد ارائه امکانات و تسهیلات به بازرگانان اروپایی در بنادر خود برآمدند و با تأمین امنیت راه‌ها و ارسال نامه‌ها و تشویق تجار خارجی و عقد قراردادهای تجاری برای شکوفایی و گسترش بیشتر در این عرصه تلاش کردند و از این رو فعالیت‌های تجاری بین مصر و اروپا گسترش یافت.<sup>۱۹</sup> ممالیک یکی از دو بندرگاه اسکندریه را برای پهلو گرفتن کشتی‌های اروپایی اختصاص دادند.<sup>۲۰</sup> انتقال کالا به اروپا به‌ویژه جمهوری ونیز و دریافت حق گمرکی، بخش عمده‌ای از منابع مالی مصر در این دوره بوده- است.<sup>۲۱</sup> از میان شرکای تجاری اروپایی مصر، بیشترین تبادل کالا با ونیز انجام می‌شد و بیشتر بازرگانان خارجی در مصر ونیزی بودند.<sup>۲۲</sup> وجود مراکز کنسولی ونیزی در شهرهای مهم مصر هم‌چنین برخورداری ونیزیان از محکمه قضایی در اسکندریه<sup>۲۳</sup> نشان از وسعت و گستردگی این روابط دارد.

آنچه سبب رونق و شکوفایی تجارت بین آن‌ها شد، وابستگی اقتصادی دو طرف به درآمدهای گمرکی و انتقال کالاها بود. مصر علاوه بر وابستگی اقتصادی، به واردات فلزات

۱۷. طقوش، ۴۰۶.

۱۸. ابن ایاس، ۱۱۳/۳.

۱۹. هاید، ۷۲/۲-۷۶؛ الزامل، ۱۵۷.

۲۰. خلیل، ۹۰.

۲۱. گلاب، ۳۷۸.

۲۲. اسراء مهدی، ۱۷۷-۱۹۵.

۲۳. شبارو، ۱۵۷.

برای ساخت سلاح، چوب برای ساخت کشتی‌های جنگی و برده برای تقویت بنیه نظامی وابسته بود.<sup>۲۴</sup> وابستگی اقتصاد مصر به فلزات وارداتی گرانبها مانند طلا و به ویژه نقره از ونیز چنان بود که گاهی در صورت کمبود آن‌ها و به تبع آن کاهش ضرب سکه، داد و ستد پایاپای یا کالا به کالا<sup>۲۵</sup> انجام می‌گرفت.<sup>۲۶</sup> گذشته از این، سکه معروف به دوکات<sup>۲۷</sup> ونیزی که از اوایل دوره ممالیک برجی در مصر رایج شده بود به سبب خلوص، مورد توجه مردم بود و در معاملات شهرهای مصر رواج داشت.<sup>۲۸</sup> به سبب نیاز مصر به تجارت با ونیز، گاه سلاطین مملوکی به صورت ویژه برای رعایت حال و آسایش بازرگانان ونیزی اقدام می‌کردند<sup>۲۹</sup> و آنان را از برخی مالیات‌ها معاف می‌داشتند و مجوز تجارت مروارید و سنگ‌های قیمتی و خز را با وجود ممنوعیت برای بازرگانان دیگر کشورها برایشان صادر می‌کردند.<sup>۳۰</sup>

در میانه دوره ممالیک برجی، عاملی دیگر نیز باعث گسترش روابط بازرگانی مصر و ونیز شد، یعنی نزاع به نسبت طولانی ممالیک با عثمانیان که نزدیک دو دهه (۸۶۷-۸۸۴هـ) ادامه داشت.<sup>۳۱</sup> قطع شدن ارتباط تجاری ونیز با مناطقی که پیش از عثمانی تحت تسلط بیزانس بود، ونیزیان را واداشت به مصر روی آورند. توسعه روابط بازرگانی با مصر انتقال گسترده کالای شرقی به این جمهوری را در پی داشت و از این رو ونیز در اواخر قرن نهم

۲۴. عریس، ۳۰۴.

۲۵. البته ناخالصی یا غش در عیار سکه‌ها نیز در معامله کالا به کالا اثرگذار بود (خادم، ۱۸۵).

۲۶. جمعی، ۱۲۷.

۲۷. دوک یا دوکات (ducat) سکه‌های طلای ونیزی بود که معادل ۳/۵ گرم وزن داشت و برای نخستین بار در سال ۱۲۸۴م ضرب شد و چون تصویر پادشاه وقت ونیز - لقب پادشاهان ونیز دوک بود - بر آن حک شده بود به این نام شهرت یافت (خادم، ۱۸۷-۱۸۸). دوکات که به بُندُقی هم شهرت داشت از ۷۹۰هـ در قاهره به کار گرفته شد (مقریزی، السلوک، ۳۷۸/۵) این سکه تا پایان دوره ممالیک برجی رایج بود (Schultz, 184).

۲۸. نبرای، ۲۳۱؛ مهدی، ۲۹.

۲۹. عریس، ۳۰۴.

۳۰. اباطه، ۲۹۰.

۳۱. زقلمه، ۱۵۸.

هجری تبدیل به مرکز عظیم بازرگانی در مدیترانه و انبار کالاهای تجاری و بندر کشتی‌های مصری شد.<sup>۳۲</sup> در پی این روابط این شهر به شکوه و شهرت بسیاری دست یافت و سود هنگفت حاصل از تجارت سبب می‌شد تا بسیاری از جوانان ونیزی برای کسب ثروت و شهرت در آرزوی فعالیت بازرگانی دریایی باشند.<sup>۳۳</sup>

استحکام روابط بازرگانی طرفین نیاز به قراردادهایی داشت که پیش از دوره ممالیک برجی نیز سابقه داشت. گزارش‌های مورخان حکایت از انعقاد چندین قرارداد تجاری بین آن‌ها در این دوره دارد، چنان‌که شمار آن‌ها از مجموع معاهدات ممالیک با دیگر کشورهای اروپایی بیشتر بود.<sup>۳۴</sup> نخستین قرارداد تجاری بین مصر و ونیز در این دوره در سال ۸۱۸هـ به دوره سلطان مؤید شیخ برمی‌گردد. در دوره اینال (حک. ۸۵۷-۸۶۵هـ) با دست‌یابی عثمانی‌ها بر قسطنطنیه و مسدود شدن مسیر دریای سیاه، این روابط که مورد حمایت سلطان مملوکی بود، گسترش یافت و در دوره فرزندش احمد بن اینال (حک. ۸۶۵-۸۷۲هـ) با انعقاد قرارداد ادویه، روند مذکور ادامه یافت.<sup>۳۵</sup> گذشته از قراردادهای ذکر شده از اوایل قرن ۹ هجری تا سقوط ممالیک (۹۲۳هـ) قراردادهای تجاری دیگری هم بین مصر و ونیز بسته شد<sup>۳۶</sup> و روابط بین آن‌ها تا افتادن مصر به دست عثمانی‌ها ادامه یافت.<sup>۳۷</sup>

افزون بر انعقاد پیمان‌های تجاری، ونیز برای تسهیل در روند دادوستد کالاها اقدام به ساخت بناهایی در شهرهای بندری تحت سلطه ممالیک از جمله بیروت، صیدا، طرابلس و اسکندریه کرد.<sup>۳۸</sup> بناهای ساخته شده در اسکندریه پرشمار و گسترده بود. در واقع این بندر

۳۲. عریس، ۳۰۶.

۳۳. اباطه، ۲۷.

۳۴. عریس، ۳۰۹-۳۱۲؛ خلیل، ۲۶۲-۲۶۶.

۳۵. خلیل، ۲۶۲.

۳۶. همو، ۷۱.

۳۷. ابن‌ایاس، ۳۵۹/۴.

۳۸. طقوش، ۵۳۰.

بزرگ مصر که کانون تجاری شرق و غرب بود برای ونیزیان اهمیت بالایی داشت.<sup>۳۹</sup>

### کالاهای وارداتی و صادراتی

مهم‌ترین کالاهای وارداتی مصر از ونیز فلزات گرانبهایی چون طلا، نقره و مس بود. طلا<sup>۴۰</sup> و به‌ویژه نقره که نظام پولی و اقتصاد ممالیک وابسته به آن‌ها بود و کمبود آن‌ها در جایگزین- شدن فلوس که فلز آن از مس بود بی‌تأثیر نبود.<sup>۴۱</sup> ارزش واردات سالانه این فلزات سی- صد هزار دوکات بود.<sup>۴۲</sup> البته این مقدار واردات می‌تواند نزدیک به واقع باشد، چنان‌که اربل که می‌کوشد میزان دقیقی از صادرات ونیز به مصر ارائه کند، اذعان دارد که نمی‌توان میزان دقیق آن‌ها را اعلام کرد.<sup>۴۳</sup> روغن زیتون، عسل، گردو و بادام<sup>۴۴</sup> و هنگام خشکسالی، گندم، جو، آرد و حبوبات، از دیگر واردات مصر از ونیز بود.<sup>۴۵</sup> هم‌چنین منسوجات و پارچه‌های اروپایی که بیشتر آن‌ها پشمی و مقادیر کمی هم ابریشمی بود از دیگر کالاهای وارداتی مصر توسط بازرگانان ونیزی بود.<sup>۴۶</sup> یکی از انواع این پارچه‌ها جوخ نام داشت که بهترین نوع آن تولید ونیز بود.<sup>۴۷</sup> صابون و کاغذ هم که از تولیدات خود ونیز بود جزو واردات مصر بوده- است.<sup>۴۸</sup> بازرگانان ونیزی هم‌چنین به‌وفور شیشه و بلور به بنادر ممالیک صادر می‌کردند و تجارت شیشه از جمله تجارت‌های پرسود آنان بود. آنان هم‌چنین مرجان را از تونس

39. Ashtor, *Levant Trade in the later middle Ages*, 476-478.

۴۰. بیشتر طلای مورد نیاز مصر از مناطق غربی سودان تأمین می‌شد (قلقشندی، ۹۱/۵ و ۲۹۲).

۴۱. مقریزی، اغاثه الامة بکشف الغمة، ۶۰.

۴۲. جمعیدی، ۱۲۵.

43. Arbel, 45.

۴۴. قلشندی، ۴۰۵/۵.

۴۵. جمعیدی، ۱۲۴.

46. Arbel, 49.

۴۷. قلشندی، ۴۰۵/۵.

48. Arbel, 61.

خریده، به بازارهای ممالیک می‌آوردند و کشتی‌های مخصوصی را نیز برای انتقال آن‌ها اختصاص داده بودند.<sup>۴۹</sup> مملوکان هم علاقه خاصی به خرید و تجارت مرجان داشتند و پس از واردات، آن‌ها را به هند و مناطق غربی سودان صادر می‌کردند. از دیگر کالاهای صادراتی ونیز به مصر، اسلحه، آهن، چوب و برده بود که در تقویت توان نظامی ممالیک نقش مهمی داشت.<sup>۵۰</sup>

ونیزی‌ها در مقابل صدور کالاهای مذکور، انواع مختلفی از ادویه و عطرها و عقاقیر را که مبدا بیشتر آن‌ها آسیا به‌ویژه هند بود و تجارت آن‌ها به تجارت کارم شهرت داشت از بنادر ممالیک به اروپا انتقال می‌دادند و در واقع انحصار تجارت آن‌ها را در اختیار داشتند. این انحصار یا برتری منجر به نارضایی و گاه درگیری دیگر طرف‌های اروپایی که توان رقابت با ونیز را نداشتند می‌شد، چنان‌که جنگ‌هایی بین جنوا و ونیز بر سر برتری تجارت دریایی رخ داد.<sup>۵۱</sup>

فلفل، دارچین و زنجبیل در صدر ادویه وارداتی ونیز از مصر قرار داشت و اروپاییان غذا را با ادویه شرقی می‌پسندیدند و به‌علاوه در تهیه برخی از داروها از آن‌ها استفاده می‌کردند.<sup>۵۲</sup> عطرها شامل مشک، عنبر و گلاب و سایر عطرها نیز از اقلام وارداتی ونیز از مصر بود که غیر از استفاده‌های شخصی، برای خوشبو کردن کلیساها از آن‌ها بهره می‌گرفتند. داروهای گیاهی چون افیون، کافور و صمغ نیز از مصر به ونیز برده می‌شد.<sup>۵۳</sup> هم‌چنین پنبه، فرش، پارچه‌های حریر، عاج، سنگ‌های قیمتی و قهوه از دیگر کالاهای صادراتی مصر به

---

49. Ashtor, 465- 466.

۵۰. عریس، ۳۰۴.

۵۱. مقریزی، السلوک، ۱۱۲/۳.

۵۲. اشقر، ۲۵۷.

۵۳. اباطه، ۶.

و نیز بود.<sup>۵۴</sup>

از ارزش مبادلات بازرگانی طرفین اطلاعی در دست نیست، اما از انتقال سالانه فلزاتی چون طلا، نقره و مس به مصر که ارزش تقریبی آن‌ها سیصد هزار دوکات برآورد شده<sup>۵۵</sup> و فقط بخشی از مبادلات را شامل می‌شد، می‌توان ارزش مبادلات تجاری آن‌ها را میلیون‌ها دوکات یا دینار برآورد کرد. فقط در بندر اسکندریه روزانه تا دوهزار دینار حق گمرکی<sup>۵۶</sup> دریافت می‌شد.<sup>۵۷</sup> بدیهی است که مقداری از این مبلغ، حاصل تجارت با ونیز بود. با این وصف تجار ونیزی در دیگر شهرها و بنادر ممالیک هم فعالیت داشتند. گفتنی است که ونیزی‌ها به سبب وجود مشکلات بسیار در امور نقدینگی دولت ممالیک و کاهش عیار و وزن سکه‌های طلا و نقره، بیشتر تمایل به مبادلات کالا به کالا داشتند.<sup>۵۸</sup>

### علل و عوامل رکود روابط تجاری

رابطه تجاری مصر و ونیز در برهه‌هایی دچار رکود و اختلال می‌شد. این رکود و اختلال گاه ناشی از سیاست‌های دو طرف بود و گاه ریشه در تحولات بیرونی داشت که خارج از اراده مصر و ونیز بود. از جانب ممالیک، سیاست‌ها و رفتارهای سودجویانه خود سلاطین مملوکی و امیران و کارگزاران همواره یکی از عوامل اصلی رکود و تنش در رابطه تجاری با خارجیان بود؛ مثلاً احتکار و انحصار خرید یا فروش برخی از کالاهای تجاری از جانب

۵۴. اباضه، ۵؛ طقوش، ۵۳۰.

۵۵. جعیدی، ۱۲۵.

۵۶. حق گمرکی که به آن مکس (جمع آن مکوس) گفته می‌شد از کالاهای شرقی که به اروپا صادر می‌شد دو بار توسط ممالیک دریافت می‌گردید؛ یک بار از انتقال از کشتی‌ها به چارپایان در سوئز و یک بار هم در اسکندریه هنگام انتقال به کشتی‌ها. با این‌که حق گمرکی به طور معمول ۱۰ درصد از ارزش کالاها بود، اما ممالیک گاهی ۳۰ و حتی تا ۵۰ درصد هم دریافت می‌کردند (فهمی، ۴۶؛ اباضه، ۹۳).

۵۷. اباضه، ۹۳.

58. Ashtor, *Levant trade in the later middle Ages*, 465.



سلاطین مملوکی و واداشتن بازرگانان به خرید آن‌ها با قیمت‌های تعیین شده یکی از علل مهم رکود یا تیرگی روابط تجاری میان مصر و ونیز بود. سیاست احتکار که با هدف کسب درآمد بیشتر<sup>۵۹</sup> جهت حل بحران‌های مالی حکومت ممالیک از دوره برسبای (حک. ۸۲۵-۸۴۱هـ) آغاز شده بود تا واپسین سال‌های حکومت مملوکان برجی کمابیش ادامه داشت.<sup>۶۰</sup> امتناع بازرگانان از خرید کالاها با قیمت تعیین شده که چند برابر بهای واقعی بود<sup>۶۱</sup> گاه به زندانی شدن آنان در مصر می‌انجامید.<sup>۶۲</sup>

عامل دیگر در تیرگی و رکود روابط تجاری مصر و ونیز، هجوم دزدان دریایی به کشتی‌ها و بنادر مصر یا شام بود. ممالیک گاه به‌درستی و گاه به‌خطا، بازرگانان ونیزی ساکن شهرهای مصر و شام را متهم به همکاری و ارائه اطلاعات مبدأ و مقصد و نوع کالاهای کشتی‌های مصری به دزدان دریایی می‌کردند.<sup>۶۳</sup> در بعضی مواقع نیز خود ونیزی‌ها مستقیماً در هجوم به کشتی‌های مصری دست داشتند.<sup>۶۴</sup> در مقابل ممالیک نیز گاهی اموال تاجران ونیزی را که متهم به همکاری با دزدان دریایی بودند، مصادره می‌کردند و آنان را به زندان می‌افکندند.<sup>۶۵</sup>

تقلب و غش در معاملات تجاری، به‌ویژه در دهه‌های پایانی حکومت ممالیک، نیز عامل مهمی در رکود تجارت بود. در ۸۷۷هـ بازرگانان ونیزی به نامرغوبی لفل خریداری شده، اعتراض کردند.<sup>۶۶</sup> مخلوط کردن لفل با خاک و سنگریزه و هم‌چنین خیس کردن آن یا

۵۹. ابن تغری بردی، ۲۶۰/۱۶.

۶۰. ابن ایاس، ۱۱۱/۲؛ پی ام. هولت، ۳۰۹.

۶۱. مقریزی، السلوک، ۲۰۵/۷ و ۳۳۴؛ ابن ایاس، ۳۵۵/۳.

۶۲. عریس، ۳۰۴.

۶۳. دزاج، ۵۶ و ۹۸.

۶۴. ابن ایاس، ۱۱۴/۳.

۶۵. دزاج، ۹۸-۹۹.

66. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the middle Ages*, 399.

کم‌فروشی از جمله اقداماتی بود که تاجران مصری برای رسیدن به سود بیشتر انجام می‌دادند.<sup>۶۷</sup> بازرگانان ونیزی نیز به اقداماتی مشابه دست می‌زدند؛ چنان‌که سلطان قایتبای (۸۷۳-۹۰۲ هـ) در نامه‌ای به حاکم ونیز به ناخالصی نقره وارداتی از ونیز و آمیخته‌بودن آن با مس و هم‌چنین پارچه‌های تقلبی و کم‌فروشی در دوک‌های نخ که هر دوک به جای ۵۵ ذراع، ۳۰ ذراع نخ داشت، اعتراض کرد.<sup>۶۸</sup> روشن است که این‌گونه اقدامات عدم اعتماد طرفین و کاهش داد و ستد کالاها را در پی داشت و تأثیر ناگواری بر وضع مالی دولت ممالیک و اقتصاد وابسته به تجارت مصر داشت و ونیز هم که سود سرشاری از داد و ستد با مصر می‌برد، دچار خسارت بسیار می‌شد.

به‌انحصار درآوردن مسیر و کالاهای بازرگانی و عرضه آن‌ها به بهای گزاف توسط کارگزاران ممالیک و بازرگانان ونیز<sup>۶۹</sup> و هم‌چنین رقابت بین دربارهای اسپانیا و پرتغال، پادشاه پرتغال را بر آن داشت تا پس از کشف قاره آمریکا (۱۴۹۲ م) و افتخار و ثروتی که نصیب اسپانیا شده بود، درصدد برتری بر رقیب اسپانیایی خود برآید و از این رو با درخواست مأموریت واسکودوگاما برای رسیدن به آسیا از مسیری جدید موافقت کند.<sup>۷۰</sup> با رسیدن دریانورد مذکور به هند (۱۴۹۷ م) از طریق دماغه امید نیک در جنوب آفریقا و انتقال ادویه به اروپا، از غیر از مسیر مرسوم و به بهایی بسیار ارزان‌تر از قبل، مصر و ونیز از سود سرشار حاصل از انتقال و فروش کالاها در اروپا محروم شدند.<sup>۷۱</sup>

حذف مصر از چرخه واسطه‌گری، سبب ایجاد بحران اقتصادی در این کشور شد تا جایی که بسیاری از امور تجاری در بنادر آن از جمله اسکندریه دچار اختلال و ایستایی

۶۷. فهمی، ۴۶.

۶۸. ابن‌ایاس، ۱۱۴/۳.

۶۹. گلاب، ۴۸۵؛ عاشور، ۲۷۱.

۷۰. فلاورز، ۶۲.

۷۱. اباطه، ۴۵ و ۱۶۶.

شد.<sup>۷۲</sup> ونیز هم که از این رخداد دچار زیان بسیار شد، چاره را در همکاری با ممالیک می-دید و از این رو دو طرف در پی چاره جویی برآمدند.<sup>۷۳</sup> ونیز پیشگام شد و در ۹۰۸هـ/ ۱۵۰۲م گروهی را مخفیانه و به دور از چشم پاپ، نزد سلطان مملوکی قانصوه غوری فرستاد. فرستادگان ونیز در دیدار با سلطان، ضمن درخواست کمک از ممالیک برای مقابله با پرتغالی‌ها در اقیانوس هند، خواستار کاستن از بهای ادویه<sup>۷۴</sup> برای رقابت با قیمت ادویه بازار لیسبون شدند.<sup>۷۵</sup> در مقابل، سلطان مملوکی درخواست کمک نظامی کرد و پس از آن گروهی را به همراه نامه برای پاپ، روانه ونیز کرد تا پس از مذاکره در این جمهوری، روانه واتیکان شوند.<sup>۷۶</sup> با وجود دیدار فرستادگان ممالیک با پاپ و تلاش وی برای متقاعد کردن پادشاه پرتغال در عدم تعرض به کشتی‌های مصری، این تلاش‌ها نتیجه‌ای نداشت.<sup>۷۷</sup> بررغم دو دهه مذاکره و تبادل نامه‌های بسیار، اقدام عملی مشترکی برای مقابله با پرتغال انجام نگرفت. آخرین نامه در ۹۲۰هـ یعنی سه سال پیش از سقوط دولت ممالیک برجی به دست عثمانیان ارسال شد.<sup>۷۸</sup> سرانجام ناوگان مصر پس از شکست قطعی از پرتغال، از اقیانوس هند و دریای سرخ عقب نشست.<sup>۷۹</sup> با تسلط عثمانیان بر مصر روزگاری نو در تجارت این سرزمین با اروپا و ونیز آغاز شد که در مبحثی دیگر باید بدان پرداخت.

۷۲. ابن‌ایاس، ۱۴۶/۵.

۷۳. زامل، ۱۶۶.

۷۴. به عنوان مثال قیمت هر قنطار (معادل ۴۵ کیلوگرم، عامر، ۸۵) فلفل در اسکندریه هشتاد دوکات اما در لیسبون تا چهل دوکات بود (اباطه، ۴۵).

۷۵. عریس، ۳۰۶.

۷۶. همو، ۳۰۷.

۷۷. دزاج، ۱۴۰.

۷۸. عریس، ۳۱۲.

۷۹. ابن‌ایاس، ۳۵۹/۴، ۴۵۸-۴۵۹؛ اباطه، ۷۲.

### نتیجه

روابط بازرگانی مصر و ونیز در دوره ممالیک برجی با فراز و فرودهایی همراه بوده است. هجوم تیمور گورکانی و ناامنی ایجاد شده در مسیر تجاری ایران و عراق، سبب رونق مسیر تجاری دریای سرخ و مصر شد. این تغییر مسیر تجاری که هم‌زمان با برتری نظامی و اقتصادی ونیز در مدیترانه بود، زمینه‌های لازم را برای توسعه روابطشان فراهم کرد و از این رو مبادلات تجاری بین آن‌ها گسترش یافت. در نیمه دوم قرن نهم هجری، سقوط قسطنطنیه و تسلط عثمانی‌ها بر دریای سیاه و درگیری‌های بین عثمانی و ونیز سبب شد تا ونیز برای جبران قطع ارتباط با مناطق تحت تسلط عثمانی به مصر روی آورد که مورد استقبال ممالیک قرار گرفت. در کنار این رونق تجاری، علل چندی باعث رکود تجارت بین آن‌ها می‌شد. احتکار و انحصار ادویه \_ به‌عنوان مهم‌ترین محصول صادراتی مصر \_ توسط کارگزاران مملوکی و واداشتن تجار به خرید آن با قیمت تعیین شده، هجوم دزدان دریایی به کشتی‌های مصری که گاه با حمایت ونیزی‌ها همراه بوده و تقلب و غش در محصولات صادراتی توسط هر دو طرف، سبب تنش و کاهش روابط تجاریشان می‌شد، اما مهم‌ترین عامل رکود روابط تجاری کشف مسیر جدید اروپا به آسیا و انتقال ادویه هند به اروپا توسط پرتغالی‌ها بود که مصر و ونیز را از درآمدهای هنگفت حاصل از انتقال کالاهای شرقی به غرب محروم کرد و تلاش‌های آن‌ها هم برای احیای تجارت، حاصلی نداشت.

### کتابشناسی

- اباطه، فاروق عثمان، اثر تحول التجارة العالمیه الی راس الرجاء الصالح علی مصر و عالم البحر المتوسط اثناء القرن السادس عشر، الاسکندریه، دارالمعارف، بی تا.
- ابن‌اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۲/هـ ۱۹۸۲ م.
- ابن‌ایاس، بدائع الزهور فی وقایع الدهور، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۲ هـ.
- ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، المؤسسة المصرية العامة للتألیف و

- الترجمة، ۱۳۹۲هـ/ ۱۹۷۲م.
- جعیدی، شلبی ابراهیم، الازمات الاقتصادية و الاوبئة في مصر في عصر الممالیک الجراكسة، الاسكندرية، منشاه المعارف، ۲۰۰۲م.
- خادم، سمیر علی، الشرق الاسلامی و الغرب المسيحي، بيروت، مؤسسة الريحاني، ۱۹۸۹م.
- خلیل، سعید صالح، التجارة الداخلية في دولة الممالیک الثانية، عمان، داركنوزالمعرفة، ۱۴۳۴هـ/ ۲۰۱۳م.
- دزاج، احمد، الممالیک و الفرنج، قاهره، دارالفكرالعربي، ۱۹۶۱م.
- زامل، محمد فتحی، التحولات الاقتصادية في مصر اواخر العصور الوسطی، قاهره، المجلس الاعلی للثقافة، ۲۰۰۸م.
- اسراء مهدي، م.م. «نشاط و معوقات التجارة في عصر دولة الممالیک»، مجلة جامعة واسط للعلوم الانسانية، العدد ۱۲.
- اشقر، محمد عبدالغني، تجارالتوابل في مصر في العصرالمملوكی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۹م.
- پی ام. هولت، وديگران، تاريخ اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، اميرکبير، ۱۳۸۴ش.
- زقلمه، انور، الممالیک في مصر، قاهره، مكتبة مدبولی، ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۵م.
- شبارو، عصام محمد، دولت ممالیک، ترجمه شهلا بختیاری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
- فلاورز، سارا، عصر اكتشافات، ترجمه فريد جواهر كلام، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.
- فهمی، نعيم زکی، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق و الغرب، قاهره، ۱۹۷۳م.
- طقوش، محمد سهيل، تاريخ الممالیک، قاهره، دارالنفائس، ۱۴۱۷هـ.
- عاشور، سيد عبدالفتاح، مصر و شام في عصر الايوبيين و الممالیک، دارالنهضة العربية، بی تا.
- عامر، محمود علی، المكايل و الاوزان و النقود، دمشق، مطبعة ابن حيان، ۱۴۱۸هـ/ ۱۹۹۷م.
- عريس، محمد، موسوعة التاريخ الاسلامی، العصر المملوكی، بيروت، منشورات داراليوسف، ۲۰۰۶م.
- قلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشى في صناعة الاثشاء، به كوشش يوسف علی، بيروت، دارالكتب العلمية، بی تا.
- گلاب، جان باکت، سربازان مزدور، ترجمه مهدي گلجان، تهران، اميرکبير، ۱۳۸۶ش.
- ماله، آلبر، ژول ايزاک، تاريخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله، ترجمه ميرزا عبدالحسين هژير، تهران،

دنياى كتاب و نشر علم، ١٣٦٦ ش.

مقريزى، تقى الدين احمد بن على، اغاثة الامة بكشف الغمة، بيروت، مؤسسه ناصر للثقافة، ١٩٨٠ م.

همو، الخطط المقريزيه، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٨ م.

همو، السلوك لمعرفة الدول الملوك، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية،

١٩٩٧ م.

مهدى، شقيق، مماليك مصر و الشام، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٨ م.

نبراوى، رافت محمد، النقود الاسلامية فى عصر دولة المماليك الجراكسة، قاهره، مركز الحضارة العربية

للاعلام والنشر، ١٩٩٦ م.

ويت، گاستون، قاهره شهر هنر و تجارت، ترجمه محمود محمودى، تهران، علمى و فرهنگى،

١٣٦٥ ش.

هايدف.، تاريخ التجارة فى الشرق الادنى فى العصور الوسطى، ترجمه عزالدين فوده، قاهره، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م.

Arble, Benjamin, "The Last Decades of Mamluk Trade with Venice: Importations into Egypt and Syria", *Mamluk Studies Review*, 8/2, 2004.

Ashtor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the middle Ages*, London, 1976.

Idem, *Levant trade in the later middle Ages*, Princeton University Press, 1984.

Schultz, Warren, c., "Mamluk Monetary History: A Review Essay", *Mamluk Studies Review* 3, 1999.

Rosamond, E. Mack, *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300-1600*, Berkeley, University of California Press, 2002.

## از سنت‌گرایی تا نوگرایی: تحولات نظام آموزشی در آسیای مرکزی<sup>۱</sup>

علی پرمو<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

حجت فلاح تونکار

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

اسماعیل چنگیزی اردهایی

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران

محمدحسین فرجیهای قزوینی

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

### چکیده

نخبگان فرهنگی آسیای مرکزی در اواخر قرن نوزدهم میلادی تحت تأثیر جریان‌های نوگرایی روسیه، غرب و جهان اسلام، پی به انحطاط فرهنگی و سیاسی خود برده و جنبش اصلاح‌طلبانه «معارف‌پروری» به رهبری احمد مخدوم دانش به راه انداخته، خواستار اصلاح نظام آموزش سنتی، زبان و ادبیات شدند. در نهایت با شکل‌گیری جنبش «جدیدیه» در تاتارستان روسیه، نوگرایان آسیای مرکزی در این جنبش جذب شدند. حرکت جدیدیه، خواستار اصلاح نظام آموزشی و استفاده از «اصول صوتیه» به جای «اصول حرفیه» که در مکاتب و مدارس سنتی حاکم بود، شد. این جریان از دیگر سو خواستار ورود علوم دنیوی و دانش‌های روز به مدارس آسیای مرکزی شد. یافته‌های پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهد، جریان نوگرایی در منطقه آسیای مرکزی در واکنش به جریان روسی‌سازی و پاسخ‌گو نبودن نظام آموزش سنتی به نیازهای زمانه شکل گرفت. نگارندگان در این پژوهش بر آن‌اند به این پرسش پاسخ دهند که اهداف، فعالیت‌ها و دستاورد نوگرایی در آسیای مرکزی چه بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** اصلاحات آموزشی، جدیدیه، مدارس در آسیای مرکزی، معارف‌پروری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۰

۲. رایانامه: aliparmou@gmail.com

## مقدمه

اصطلاح جغرافیایی آسیای مرکزی<sup>۳</sup> یا میانه<sup>۴</sup> از قرن نوزدهم وارد ادبیات سیاسی جهان شد و این سرزمین تا پیش از آن به اسامی مختلفی خوانده می‌شد؛ چنان‌که در دوره ساسانی، آسیای میانه را فرارود یا ورارود می‌خواندند و شامل سرزمین‌هایی بود که در حوضه آبریز میان در رود جیحون (آمو دریا) و سیحون (سیر دریا) قرار داشتند.<sup>۵</sup> پس از فتوحات اعراب، آنان فرارود یا ورارود را ماوراءالنهر<sup>۶</sup> یعنی «سرزمین آن سوی رود» نامیدند.<sup>۷</sup> در پی تحولات تاریخی و ورود ترکان به این سرزمین، ماوراءالنهر به تدریج ترکستان نیز خوانده شد، برخی بر این باورند که روس‌ها در سده نوزدهم میلادی این نام را بر سرزمین ماوراءالنهر اطلاق کردند.<sup>۸</sup> امروزه آسیای مرکزی منطقه‌ای است که از شمال و شمال غرب به روسیه، از شرق به چین، از جنوب به افغانستان، از جنوب غربی به ایران و از غرب به دریای خزر محدود شده و شامل کشورهای قزاقستان، قرقیزستان، ازبکستان، تاجیکستان و ترکمنستان است.

ماوراءالنهر به‌عللی هم‌چون قرار داشتن در مسیر کاروان‌های تجاری که بعدها جاده ابریشم نام گرفت و وفور آب و حاصل‌خیزی خاک، سکونتگاه اقوام و نیز پیروان ادیان مختلف اعم از اسلام، زرتشتی، بودایی، مسیحیت نسطوری و یهودی همواره مورد توجه سلسله‌های حکومتگر بوده‌است. در دوره اسلامی نیز حکومت‌های بزرگی در این منطقه پدید آمدند که از مهم‌ترین آن‌ها سامانیان (حک. ۲۶۱-۳۹۵ هـ) بود. در دوره سامانیان شهرهایی هم‌چون سمرقند و بخارا به اوج شکوفایی رسیدند و علم و ادب و هنر در این شهرها درخشید. ماوراءالنهر در این دوره کانون علمی و فرهنگی شرق جهان اسلام به‌شمار

3. Central Asia

4. Middle Asia

۵. سوچک، ۵.

6. Transoxiana

۷. لسترنج، ۴۶۱؛ سوچک، ۵.

۸. برای اطلاع بیشتر نک. سوچک، ۷-۸.



می‌آمد و اندیشمندان بزرگی در حوزه‌های علوم عقلی مانند فلسفه، ریاضیات، نجوم و طب و علوم نقلی چون حدیث، فقه، تصوف، عرفان به‌ظهور رسیدند و آثار ارزشمندی از خود برجای گذاشتند.<sup>۹</sup>

با سقوط سامانیان و روی کار آمدن ترکان هرچند علم و ادب، شکوفایی و رونق خود را در ماوراءالنهر از دست داد و دیگر به اوج خود در دوره سامانیان بازنگشت، اما هم‌چنان با فراز و فرود به حیات خود ادامه داد. آغاز رکود و ایستایی علمی در ماوراءالنهر به دوره روی کار آمدن ازبکان شیبانی (حک. ۹۰۷-۱۰۰۷هـ) باز می‌گردد. ماوراءالنهر در این دوره حکومتی یکپارچه نبود و به مناطقی تقسیم می‌شد که هر منطقه را خانی به‌صورت مستقل اداره می‌کرد، از جمله خانات بخارا، خیوه و خوارزم. اخباری‌گری و گرایش به اشاعره در این دوره بسیار رونق گرفت، به‌گونه‌ای که علما تنها خواستار پیروی موبه‌مو از قرآن، حدیث و شریعت بودند و به‌شدت با هرگونه عقل‌گرایی و علوم عقلی مخالفت داشتند.<sup>۱۰</sup>

آسیای مرکزی هم‌زمان با تسلط روس‌های تزاری در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی هم‌چنان به همان شیوه حکومت‌داری دوره‌های قبل اداره می‌شد و مشتمل بر خانات خیوه به مرکزیت شهر خیوه، خانات خوقند به مرکزیت خوقند و امارت بخارا به مرکزیت شهر بخارا بود؛ با این تفاوت که هر یک از این خانات و امارت، استقلال خود را از دست داده، تحت‌الحمایه روسیه بودند.<sup>۱۱</sup> در این دوره نیز عقل‌گرایی و علوم عقلی هم‌چنان مهجور بود و هر روز بر شمار روحانیان افراطی سنت‌گرا افزوده می‌شد. این روند فکری به‌ویژه در دوره آخرین حکومت سلطنتی ترکان در بخارا، یعنی حکومت منغیت‌ها بسیار مشهود بود. منغیت‌ها به‌مدت ۱۶۸ سال بین سال‌های ۱۱۶۶هـ/۱۷۵۳ تا ۱۳۳۸هـ/۱۹۲۰م بر بخارا فرمان راندند. در دوره منغیت‌ها، بر نفوذ و اعتبار روحانیان و حامیان سنت‌گرای آنان که منتقدان و

۹. نک. استار، ۲۶-۱۰۸ و ۱۸۶-۲۷۵.

۱۰. برای اطلاع بیشتر نک. استار، ۲۶۴-۲۶۵.

۱۱. بلجوانی، ۱۵؛ Hatunoğlu, 40؛ Hayit, 27, 32.

مخالفان جدی تجددخواهی غربی بودند و در امور مختلف نیز دخالت می‌کردند افزوده شد. در این دوره، فقط فراگیری فقه، تفسیر و خواندن کتاب‌های اسلامی و شرح کتاب‌های درسی دینی رواج داشت و شیوه آموزش همان شیوه مرسوم سنتی بود. آموزش خط، تعلیم خواندن و نوشتن و حفظ قرآن در مکتب‌خانه‌ها و یادگیری علوم اسلامی در مراتب عالی‌تر مهم‌ترین آموزش‌های مکتبی بود و به علوم کاربردی و عقلی توجهی نمی‌شد.<sup>۱۲</sup> در این میان برخی از نواندیشان در نتیجه سفر کردن به شهرهای روسیه، ایجاد شهرک‌های روس‌نشین در نزدیکی شهرهای بزرگی چون تاشکند و بخارا و نیز شکل‌گیری مطبوعات، با دنیای مدرن آشنا شدند و به فکر تغییر در جامعه خود افتاده، چاره کار را در اصلاحات فرهنگی و سیاسی و تجدید نظر در شیوه‌های تعلیم و تربیت دیدند. اینان مصمم شدند از تجربه‌های روس‌ها و غربیان استفاده کنند؛ چه به این باور رسیده بودند که سنت‌های گذشتگان پاسخ‌گوی بسیاری از مسائل روز نیست و اولین و مهم‌ترین گام در این مسیر تغییر و اصلاح نظام آموزشی است. این نواندیشان یا روشنگران بعدها به معارف پروران و سپس جدیدها مشهور شدند.<sup>۱۳</sup>

تحقیق و پژوهش درباره معارف پروری و جدیدیه در دوره حاکمیت اتحاد جماهیر شوروی بسیار محدود بود و نظام کمونیستی حاکم بر شوروی به پژوهشگران اجازه فعالیت در این حوزه را نمی‌داد، اما پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۱۳۷۰ش / ۱۹۹۱م پژوهش در باب معارف پروری و جنبش جدیدیه در غرب و جهان اسلام آغاز شد و اندکی نگذشت که آثار مختلفی اعم از کتاب و مقاله به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و ترکی استانبولی پدید آمد. برای نمونه در ایالات متحده آمریکا ادیب خالد، پژوهشگر پاکستانی‌الاصول کتاب سیاست‌های اصلاحات فرهنگی مسلمانان (جدیدیه در آسیای

۱۲. اسکرین و راس، ۱۷۶.

۱۳. نک. ادامه مقاله.

مرکزی)<sup>۱۴</sup> را در سال ۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م به چاپ رساند. در ترکیه هم نورالدین خاتون اوغلو<sup>۱۵</sup> کتاب آخرین دولت ترک در ترکستان، امارت بخارا و عالم خان<sup>۱۶</sup> را در ۱۳۹۰ش/۲۰۱۱م چاپ کرد. در سال‌های اخیر نیز پژوهشگران ایرانی بیش از پیش به این بخش از جهان اسلام و بررسی تغییر و تحولات آن پرداخته و آثاری پدید آورده‌اند؛ از آن جمله رحیم رئیس‌نیا در سال ۱۳۸۶ش کتابی در این باب با نام جدیدیه در تاتارستان تألیف و منتشر کرد. اما این کتاب همان‌طور که از نامش پیداست، صرفاً به جنبش جدیدیه در مناطق ولگا - اورال و کریمه پرداخته و وارد موضوع جدیدیه در آسیای مرکزی نشده‌است. اما در ارتباط با جدیدیه در آسیای مرکزی، جواد مرشدلو مقاله «جدیدیه، اسلام و روسی‌گردانی: نقش جدیدیه در گذار آسیای مرکزی از دوره اسلامی به دوره شوروی» و سیده فهیمه ابراهیمی مقاله «دگرگونی حیات اجتماعی فرارود تحت سیاست روسی‌سازی (۱۸۶۴ - ۱۹۱۷م)» را در ۱۳۹۴ش نوشته‌اند. هم‌چنین باید از مدخل‌های «جدیدها، نهضت» نوشته رحیم رئیس‌نیا در دانشنامه جهان اسلام، جلد نهم سال ۱۳۹۳ش و «جنبش اصلاح طلبانه جدیدگرایان» نوشته عبدالحسین آذرنگ در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم در سال ۱۳۸۸ش نیز نام برد. به‌طور کلی در این مقالات و دیگر نوشته‌ها که اکنون مجال طرح همه آن‌ها نیست نهضت جدیدیه از زاوایای مختلفی از شکل‌گیری تا پایان کار بررسی شده‌است. به‌رورو بررسی تحولات نظام آموزشی آسیای مرکزی که بخشی از آن مرهون نظام جدیدیه است، ضروری می‌نماید.

نگارندگان این پژوهش بر آن‌اند تا به این سؤال‌ها پاسخ دهند که نوگرایان مسلمان آسیای مرکزی در نظام آموزشی قدیم با چه کاستی‌هایی مواجه شدند و برای اصلاح آن‌ها چه تمهیداتی به‌کار بستند؟ و آنان برای رسیدن به این هدف با چه موانعی مواجه شدند؟ و

---

14. *The Politics of Muslim Cultural Reform (Jadidism in Central Asia)*.

15. Nurettin Hatunoğlu.

16. *Türkistanda son Türk devleti Buhara Emirliği ve Alim Han*.

در نهایت چه نتایجی از این اصلاحات به دست آوردند؟ به نظر می‌رسد هدف جدیدها از اصلاحات آموزشی، زمینه‌سازی برای اصلاح ساختار فرهنگی و اجتماعی مسلمانان روسیه بود. نوگرایان شیوه آموزش سنتی را تغییر داده، با جای‌گزینی «اصول صوتیه» به جای «اصول حرفیه» یعنی آموزش الفبا و نیز توجه به علوم روز و ضرورت آموزش آن‌ها به کودکان کارشان را پیش بردند. نوگرایان در مسیر خود به سبب مخالفت سنت‌گرایان و کارشکنی‌های دولت روسیه با مشکلاتی مواجه شدند، ولی در نهایت موفق شدند اصول صوتیه و علوم غربی را وارد نظام آموزشی کنند.

### نظام آموزش سنتی

روس‌های تزاری پس از تسلط کامل بر ماوراءالنهر، که دیگر ترکستان خوانده می‌شد، و به تحت‌الحمایه درآوردن امارت بخارا در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی، در ابتدا چندان دخالتی در امور داخلی مسلمانان آسیای مرکزی از جمله در زمینه آموزش و پرورش (یعنی مکاتب و مدارس سنتی) نکردند. از این‌رو نهادهای آموزشی سنتی هم‌چنان، به حیات اجتماعی خود ادامه دادند، اما اندکی بعد مداری متناسب با اهداف خود تأسیس کردند. اینک قبل از پرداختن به اصلاحات نظام آموزشی در این منطقه، به اوضاع نظام آموزشی سنتی که یکی از علل اصلی جنبش نوخواهی نوگرایان آسیای مرکزی بود، می‌پردازیم.

### مکتب‌خانه‌ها

نظام آموزش ابتدایی هم‌چون دیگر نظامات اجتماعی در ماوراءالنهر و ترکستان به همان شکل خود از ابتدای دولت شیانیان، دست‌نخورده باقی مانده بود و به همان سیاق به حیات خود ادامه می‌داد. آموزش کودکان در آسیای مرکزی هم‌چون دیگر سرزمین‌های اسلامی در مکتب‌خانه‌ها انجام می‌شد. کودکان حداقل در سن چهارسال و چهارماهگی و حداکثر در هفت - هشت‌سالگی رفتن به مکتب‌خانه را آغاز می‌کردند. طول آموزش در مکتب پنج تا ده

سال بود.<sup>۱۷</sup> در واقع کودکان تا شانزده سالگی به فراگیری دروس در مکتب‌خانه مشغول بودند، ولی والدین آنان می‌توانستند زودتر از سن یادشده، فرزندان را از مکتب خارج کنند. بر اساس عرف جامعه، نظام آموزشی آسیای مرکزی بیش‌تر برای پسران و افراد ذکور خانواده در نظر گرفته شده بود و دختران در نظام آموزشی سنتی حق چندانی برای سوادآموزی نداشتند.<sup>۱۸</sup>

مکتب‌خانه تا اواخر سده نوزدهم میلادی، عموماً حجره‌ای در کنار مسجد بود که به سبک سنتی و کهن اداره می‌شد. به سبب این‌که در مکتب‌خانه، تنبیه بدنی یعنی کتک زدن کودکان و اطفال یا به اصطلاح «فلک کردن» بسیار رایج و امری معمولی بود، منتقدان این رویه مکتب‌خانه‌ها را «مکاتب فلک» نیز می‌نامیدند.<sup>۱۹</sup> اتاقی که برای مکتب‌خانه استفاده می‌شد، چندان برای کودکان مناسب نبود و اغلب مکانی دخمه‌گونه و کوچک بود که کودکان بیش‌تر زمان خود را در آن می‌گذراندند.<sup>۲۰</sup> حاج معین، یکی از بازرگانان و نوگرایان سمرقندی در سال ۱۳۳۴هـ/ ۱۹۱۶م نمایشنامه «مدرسه قدیم، مدرسه جدید» را در انتقاد از نظام آموزش سنتی و در حمایت از نظام آموزشی نوین نوشت. او در این نمایشنامه وضع فیزیکی مدارس قدیم و کهنه را چنین به تصویر می‌کشد «[محیط مدارس کهنه و سنتی] تاریک هم‌چون سیاه‌چال با یک بخاری در وسط آن، یک چوب فلک آویزان شده بر دیوار [بود]؛ در یک سمت بشکه کثیفی از آب قرار داشت، و در طرف دیگر بر روی فرش پلاسیده، معلم می‌نشست که چندین لایه از لباس‌های مندرس پوشیده بود، قدی کوتاه داشت با چهره‌ای که نشان می‌داد، معتاد تریاک است».<sup>۲۱</sup>

۱۷. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۱۹.

۱۸. کسنتکو، ۱۰۲.

۱۹. همانجا.

۲۰. اسکرین وراس، ۱۷۲.

مکتب‌خانه‌ها وظیفه‌ای کلی برای خود قائل بودند که عبارت بود از پرورش معنوی و یک وظیفه جزئی داشتند که «سوادناک» (باسواد، دارای توانایی خواندن و نوشتن) نمودن کودکان و دانش‌آموزان بود.<sup>۲۲</sup> در مکتب‌خانه‌ها از برنامه مدون و مشخص درسی خبری نبود، ولی موضوعات تدریس در مرحله اول، آموزش قرآن و آموزش کتاب‌هایی بود که بیشتر با هدف تقویت ایمان مذهبی انجام می‌گرفت. درس‌آموزان آثار دینی به زبان فارسی تاجیکی و زبان ترکی ازبکی و عربی را که مهم‌ترین آن قرآن بود می‌خواندند، بی‌آن‌که درک و برداشتی عمیق از آن‌ها داشته باشند.<sup>۲۳</sup> شیوه آموزش دروس به کودکان، تأکید بر حفظ و یادگیری طوطی‌وار بود؛ یعنی شاگردان و نوآموزان کلمات را به‌صورت هماهنگ و با صدای بلند به-همراه استاد خود هجّی و تلفظ می‌کردند. صدای این نوآموزان به‌قدری بلند می‌شد که از فاصله‌ای دور به‌راحتی می‌شد از قیل و قال کودکان به وجود مکتب‌خانه در جایی پی‌برد.<sup>۲۴</sup>

درواقع مهارتی که در مکتب آموزش داده می‌شد، صرفاً توانایی خواندن بود، ولی گاه پیش می‌آمد که نوشتن هم آموزش داده می‌شد.<sup>۲۵</sup> نوشتن در مجموع مهارتی جداگانه از مهارت خواندن بود که توسط بسیاری از مکتب‌دارها (آموزگاران کودکان) آموزش داده نمی‌شد و تنها در صورتی که موضوع درس خوش‌نویسی بود اندکی بدان توجه می‌شد و کتابت صرفاً مهارت اختصاصی افرادی خاص بود. صدرالدین عینی (د. ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م) یکی از نوگرایان تاجیک بخارا، تأکید می‌کند مبانی خوش‌نویسی را قبل از آن‌که در مکتب به‌روانی آموخته باشد، از طریق الگوبرداری و تقلید از حروف الفبا از خویشاوندی که از مدرسه‌ای در بخارا برای تعطیلات تابستانی به روستا برگشته بود یاد گرفت.<sup>۲۶</sup> از این‌رو مردمان آسیای مرکزی، اغلب توانایی خواندن داشتند تا نوشتن، و تحصیل‌کردگی به معنای آشنایی با

۲۲. شکوری بخارایی، ۶۳.

۲۳. اسکرین وراس، ۱۷۲.

۲۴. کستکو، ۱۰۲؛ صدر ضیاء، ۴۰۷؛ Khalid, 25.

۲۵. کستکو، همانجا.

خواندن و گاه نوشتن با هدف ادای واجبات دینی بود و اغلب کودکان پس از یادگیری کلمات ایمان، نیت نماز، یک یا دو سوره از قرآن کریم، از مکتب‌خانه خارج و به کاری مشغول می‌شدند.<sup>۲۷</sup> آموزش سنتی در ماوراءالنهر تا دوره تسلط روس‌ها در قرن نوزدهم میلادی هم‌چنان شیوه مرسوم آموزشی بود.

### آموزش زنان و دختران

دختران جز در موارد استثنایی امکان سوادآموزی و ادامه تحصیل نداشتند. تا اواخر سده نوزدهم، تنها راه سواد برای دختران در میان مسلمانان آسیای مرکزی، تحصیل در مکتب‌خانه‌های «ملاباحی‌ها» بود که معمولاً کیفیت آموزشی نداشتند و تعلیم و تربیت در آن‌ها به آموزش روخوانی بعضی از متون ساده یا بعضی از ادعیه و اذکار، بدون توجه به معانی آن‌ها منحصر می‌شد. سن به مکتب رفتن آنان اغلب تا ده- یازده‌سالگی و قبل از رفتن به خانه شوهر بود در چنین مکتب‌خانه‌هایی آموزش نوشتن برای دختران مکروه بود؛ به همین دلیل در میان دختران آموزش کتابت وجود نداشت.<sup>۲۸</sup> دختران برخلاف پسران که تابستان‌ها برای کمک به پدر و اولیای خود به صحرا می‌رفتند و مکتب‌خانه را تعطیل می‌کردند، در این فصل گرم به فراگیری علوم و دروس مشغول بودند.<sup>۲۹</sup>

### مدارس روسی

روس‌ها پیش از تسلط خود بر ماوراءالنهر مراوداتی با شهرهای آسیای میانه داشتند؛ از این‌رو اولین تلاش‌ها برای ساخت مدارس جدید در ماوراءالنهر به دست روس‌ها و در اواخر قرن هجدهم انجام گرفت. این مدارس با هزینه کاترین دوم یا کبیر (۱۱۴۲-۱۲۱۱هـ/ ۱۷۲۹ -

---

۲۷. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۱۹؛ Khalid, 25.

۲۸. رئیس‌نیا، ۱۴۸.

۲۹. کستکو، ۱۰۲-۱۰۳.

۱۷۹۶م) تزار روسیه و با هدف حسن همجواری و آشنا کردن مسلمانان با «تمدن برتر روس‌ها» ساخته شد.<sup>۳۰</sup> پس از آن که این منطقه به تحت‌الحمایگی روس‌ها درآمد، چندان دخالتی در امور آموزشی نداشتند ولی به تدریج متوجه شدند که مدارس سنتی بخارا و ترکستان، مراکز پرورش مسلمانان متعصب‌اند و باید جای‌گزینی مناسب برای آن‌ها ایجاد کرد؛ از این رو در اولین اقدام، فون کافمن<sup>۳۱</sup> فرماندار کل ترکستان<sup>۳۲</sup> در ۱۲۹۳/هـ/۱۸۷۶م مدارس را برای مهاجران روس ساخت و به مسلمانان نیز اجازه داد تا در این مدارس ثبت نام کنند. چند سال بعد در ۱۸۸۴م نخستین مدرسه بومی روسی برای آموزش زبان روسی، حساب، جغرافیا، ادبیات و دیگر مواد درسی غی مذهبی در نوبت صبح و آموزش دین اسلام و زبان‌های محلی در نوبت بعد از ظهر، در تاشکند و سمرقند دو شهر عمده ترکستان ساخته شد، اما به طور کلی مسلمانان از این مدارس ناراضی بودند؛ چه آموزش متون اسلامی در این مدارس ضعیف بود و بیم آن می‌رفت که کودکان مسلمان دین خود را رها کنند.<sup>۳۳</sup>

پس از آن مدارس روسی یا رسمی که مجری سیاست دولت در جهت روسی‌گردانی و آموزش زبان روسی بودند ساخته شدند. نخستین مدرسه از این نوع در ۱۲۸۷/هـ/۱۸۷۰م در شهر سمرقند که در این زمان از قلمرو امارت بخارا جدا شده و در حوزه اداره فرمانداری کل ترکستان قرار گرفته بود، تأسیس گردید. اما فقط شمار کمی آن هم از کودکان مرفه جامعه به این مدارس جذب شدند. این مدارس چندان مورد استقبال قرار نگرفت. جدا از مسأله استعمار، از آنجاکه به مردمان آسیای مرکزی از کودکی و دوره مکتب، آموزش داده می‌شد که

۳۰. اسکیرین وراس، ۱۷۳-۱۷۴.

### 31. Von Kaufman

۳۲. روس‌های تزاری پس از آن که تاشکند را در سال ۱۰۷۵/هـ/۱۶۶۴م از خانات خوقند گرفتند، ولایتی ترکستان را تأسیس کردند، سپس با تصرف شهر سمرقند در سال ۱۲۸۵/هـ/۱۸۶۸م که در اختیار امارت بخارا بود، آن را به ترکستان افزودند.

۳۳. لاپیدوس، ۶۲.



مذهب اسلام برتر از همه مذاهب است، مردم آسیای مرکزی، نگاه منفی و همراه با نفرت به نامسلمانان داشتند.<sup>۳۴</sup>

روس‌ها مدارس دیگری نیز با نام مدارس دو زبانه داشتند. این مدارس که نخستین بار در دهه ۱۲۸۷هـ/ ۱۸۷۰م در منطقه ولگا و سپس در مناطق تاتارنشین دیگر و نیز در قفقاز گشایش یافتند، مدارس روس-تاتار نامیده شدند و در آسیای مرکزی به این مدارس دو زبانه مدارس روس-محلی<sup>۳۵</sup> می‌گفتند. در چنین مدرسی تعلیم و تربیت روسی و سنتی مسلمانان هم‌زمان انجام می‌گرفت. نخستین مدرسه از این نوع را در ترکستان، روزنباخ، فرماندار ترکستان، در صفر ۱۳۰۲هـ/ دسامبر ۱۸۸۴م با اذعان به شکست مدارس روسی، در تاشکند افتتاح کرد. دوره این مدارس که آموزش سنتی اسلامی و روسی در کنار هم انجام می‌شد چهار سال بود و انتظار می‌رفت که دانش‌آموزان در این مدت بتوانند به زبان روسی بخوانند، بنویسند، حرف بزنند و با جغرافیا، تاریخ و فرهنگ روسی آشنایی مقدماتی پیدا کنند.<sup>۳۶</sup> شمار کودکان مسلمان در این گونه مدارس نیز اندک بود، هرچند این مدارس به-دنبال عدم موفقیت مدارس روسی و برای جذب دانش‌آموزان محلی مسلمان تأسیس شده بود، اما چون مردم مسلمان منطقه به هر نوع مدرسه‌ای که روس‌ها می‌ساختند سوءظن داشتند، موفقیتی حاصل نکرد. با این‌همه مدارس روس-محلی در زمینه‌سازی تأسیس مدارس اصول جدیدی سهم مهمی داشتند و آموزش و پرورش روسی با همه اشکالاتش در نهایت به تربیت و شکل‌گیری گروهی از روشنفکران انجامید<sup>۳۷</sup> که تحت تأثیر آموخته‌های جدید و نیز آرمان‌ها و افکار نوینی که از ترکیه و ایران به آنان می‌رسید خواستار اصلاحات فرهنگی، آموزشی و سیاسی شدند.

---

۳۴. کستنکو، ۱۰۳.

35. Russia – native

36. Khalid, 157.

37. Ibid, 160-161.

### تجددگرایان و نظام آموزش سنتی

معارف‌پروان: در این میان که مردمان آسیای میانه در انزوای نسبی فکری و سیاسی به سر می‌بردند، گروهی از روشنگران ظهور کرده خواستار اصلاح وضع موجود شدند. سفر به کشورهای پیشرفته غربی و نیز آشنایی با روزنامه‌هایی هم‌چون ترجمان چاپ باغچه‌سرای در شبه جزیره کریمه و روزنامه حبل‌المتین چاپ کلکته و ... از کشورهای دیگر چون روسیه، عثمانی، ایران، افغانستان، مصر و هندوستان که به زبان‌های ترکی و فارسی چاپ و وارد این منطقه می‌شد، اولین راه‌های ارتباطی مردمان آسیای مرکزی با محیط بیرون از جهان بسته آن‌ها بود.<sup>۳۸</sup> از جمله این تجددگرایان، احمد مخدوم دانش بخارایی (۱۲۴۲-۱۳۱۴هـ/ ۱۸۲۷-۱۸۹۷م) از نوگرایان تاجیک بود. وی با سفر به روسیه و آشنایی با مظاهر نوگرایی، جنبشی به راه انداخت که به جنبش «معارف‌پروری» شناخته شد. احمد دانش از اولین روشنفکران در آسیای مرکزی بود که بر نظام آموزش مذهبی و مدرسی (اسکولاستیک)<sup>۳۹</sup> زمان خود تاخت و خواستار گسترش تعلیم و تربیت هم‌چون الگوی اروپایی و پایه‌ریزی صحیح نظام آموزشی شد.<sup>۴۰</sup> احمد دانش که در میان تاجیک‌ها سازنده و مبتکر روش تدریس علوم اسلامی به شیوه نوین، شناخته می‌شد، از اولین کسانی بود که اعتقاد داشت فراگیران و آموزندگان یک علم باید با توجه به استعداد و آمادگی ذاتی خود به فراگیری آن بپردازند و آموزش اجباری جز زیان به بار نمی‌آورد.<sup>۴۱</sup> وی اعتقاد داشت در نظام آموزشی باید به یادگیری زبان‌های خارجی از جمله زبان روسی بسیار توجه شود، چرا که تنها راه برای نزدیک کردن فرهنگ ایستای آسیای مرکزی به فرهنگ پویای اروپایی، یادگیری زبان‌های دیگر بود و مسلمانان از طریق یادگیری زبان می‌توانند فنون جدید و فرهنگ کشورهای

۳۸. مسلمانان قبادیانی، ۲۴؛ پروین، ۱۱۹؛ عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۱۷؛ همو، یادداشت‌ها، ۸۰۱.

39. Scholastic

۴۰. بچکا، ۷۴؛ شعردوست، ۴۶.

۴۱. غایب، ۷۸.

پیشرفته را بیاموزند و از انحطاط و عقب‌ماندگی‌های یابند.<sup>۴۲</sup>

هدف دوردست جنبش معارف‌پروری از توسعه تعلیم و تربیت نظام‌مند، سامان‌بخشی ساختار اجتماعی و اقتصادی جامعه بود؛ چه آنان علت عقب‌ماندگی جامعه را جهل و نادانی توده‌ها دانسته،<sup>۴۳</sup> معتقد بودند که یادگیری علوم و فنون زمانه در کنار آموزش علوم دینی سبب رفاه و آسایش مردم و پیشرفت جامعه می‌شود و آموزش و علم تنها زمانی که در خدمت مردم باشد می‌تواند به رشد و اصلاح سطح زندگی مردم و تکامل فرهنگ ملی کمک کند.<sup>۴۴</sup> احمد دانش در طول سال‌های فعالیت خود با تألیف آثار مهمی از جمله نوادرالوقایع و تربیت شاگردان بسیار سعی کرد تا جامعه خود را از عقب‌ماندگی و جهل برهاند و با تغییر و اصلاح نظام آموزشی نسلی نواندیش در جامعه تربیت کند، اما این اندیشه‌ها و خواست‌های نوگرایانه نه در دوره معارف‌پروری بلکه در قالب نهضت جدیدیه به عرصه عمل رسید.

### جدیدها

روس‌ها با تصرف سرزمین‌های تاتارهای مسلمان در مناطق ولگا-اورال<sup>۴۵</sup> و کریمه در فاصله قرون شانزدهم و هجدهم میلادی جریان روسی‌سازی و مسیحی‌سازی در میان مسلمانان به‌راه انداختند. در این بین مسلمانان به سه گروه تقسیم شدند: گروهی فرهنگ روسی را پذیرفته، مسیحی شدند؛ گروهی با دفاع از سنت اسلامی با هر نوع نوگرایی روسی و اروپایی مخالفت کردند و گروه سوم یعنی جدیدها با دفاع از اصل سنت اسلامی و وام‌گیری از تمدن روسی جریانی را به‌راه انداختند که به نهضت «جدیدیه» مشهور شد. جدیدها راه نجات از

---

۴۲. معتمدنژاد، ۳۸؛ غایب، ۷۸.

۴۳. شعردوست، ۴۶.

۴۴. همانجا؛ غایب، ۷۹.

۴۵. منطقه‌ای تاتار نشین در شمال دریای خزر که متعلق به روسیه است.

عقب‌ماندگی را اصلاح نظام آموزشی دانسته، با همین هدف به فکر ایجاد مدارس به سبک جدید افتادند. از میان روشنگران تاتار، اسماعیل بیک گاسپرینسکی / گاسپیرالی<sup>۴۶</sup> (۱۲۶۷- ۱۳۳۲/هـ/۱۸۵۱-۱۹۱۴م) سرآمد است. وی آغازگر جنبش نوگرایانه جدیدیه بود که اصلاح نظام آموزشی کهنه و قدیم حاکم بر مکاتب و مدارس ترکستان و ماوراءالنهر به‌ویژه بخارا را پی می‌گرفت. اسماعیل گاسپیرالی پس از زمینه‌چینی‌های لازم، نخستین مدرسه اصول جدید را برای اجرای نظریات آموزشی خود در سال ۱۳۰۱/هـ/ ۱۸۸۴م در باغچه‌سرای<sup>۴۷</sup> تأسیس کرد.<sup>۴۸</sup> هرچند نهضت جدیدیه در تاتارستان و سپس از قفقاز سربرآورد و از آن‌جا به آسیای مرکزی راه یافت، اندیشه اصلاح نظام آموزشی و توجه به روش‌های نوین در مدارس همان‌گونه که گفته شد پیش از آن در اندیشه‌های نهضت «معارف‌پروری» به رهبری احمد دانش در بخارا متبلور شده بود.<sup>۴۹</sup>

«جنبش جدیدیه» از ابتدای پیدایش، جریانی آموزشی و فرهنگی بود. در واقع نوگرایان به این نتیجه رسیده بودند که اصلاح امور جامعه در گرو اصلاح مدارس (ابتدایی یا همان مکتب) است.<sup>۵۰</sup> در این میان دو عامل مهم نوگرایان آسیای مرکزی را بیش از پیش به تشکیل مدارس به سبک نو سوق می‌داد؛ اول دیدن موفقیت کشورهای مسلمان هم‌چون ترکیه، ایران و مصر در ایجاد تغییرات نوین در سطح جامعه و نیز سبک نظام آموزشی و تلاش برای الگوبرداری از آنان؛ دوم تلاش برای ساخت مدارس اسلامی با سبک نوین برای مقابله با جریان مدرسه‌سازی روس‌ها که درصدد اشاعه فرهنگ روسی و دور کردن کودکان مسلمان از دین و هویتشان بودند. در واقع نوگرایان دریافتند که باید هرچه سریع‌تر راه‌حلی عملی

46. Ismail Gaspirali

۴۷. این شهر، در شبه جزیره کریمه قرار دارد.

48. Khalid, 89.

۴۹. نک. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۱۷.

50. Hatunoğlu, 138.

بیابند.<sup>۵۱</sup>

### مدارس جدیدیه

گاسپرالی تحت تأثیر و الگوبرداری از جریان‌های مدرنیته و تجدد در کشورهای ترکیه، ایران (مدارس رشدیه)، مصر، تاتارستان و مدارس روسی در شهرهای آسیای مرکزی، مکاتب نوینی پایه‌ریزی کرد که به مکاتب اصول جدید/ اصول صوتیه شهرت یافت.<sup>۵۲</sup> علت نام‌گذاری این‌گونه مدارس به اصول جدید این بود که روشی متفاوت با مدارس سنتی یا همان قدیم ارائه می‌کردند. وی در آغاز با الگوگیری از «تنظیمات» عثمانی مدارس خود را «مکتب‌های منتظم»<sup>۵۳</sup> نامید، ولی پیروانش به این مدارس «مدارس جدیدی» می‌گفتند.<sup>۵۴</sup>

گاسپرالی در سال ۱۳۱۰هـ/ ۱۸۹۳م در سفرش به ماوراءالنهر با دو مقام بخارایی دیدار کرد. وی در این دیدار ضمن بیان دیدگاه‌ها و اندیشه‌های خود، نمونه‌ای از کتابی را که با مبنای «اصول صوتیه» و به زبان ترکی نوشته شده بود به قاضی کلان (قاضی القضاة) بخارا تقدیم کرد. وی در این سفر نخستین مدرسه اصول جدیدی شهر سمرقند را نیز بنیان نهاد.<sup>۵۵</sup>

پس از سفر گاسپرالی به بخارا، نوگرایان آسیای مرکزی به فکر تأسیس مدارس یا مکتب‌های اصول جدید افتادند؛ اما مشکل بزرگ فقدان هزینه کافی برای ساخت این مدارس بود. دیری نپایید که بعضی پیشه‌وران ثروتمند محلی که خود نیز معارف‌پرور بودند به کمک آنان شتافتند. در نتیجه این اهتمام‌ها مکتب‌های اصول جدیدی در سال ۱۳۱۶هـ/ ۱۸۹۸م در خوقند به کمک ملا صلاح‌الدین، در ۱۳۱۷هـ/ ۱۸۹۹م در شهر اندیجان<sup>۵۶</sup> به

۵۱. نک. شعردوست، ۹۴، ۱۱۱؛ Khalid, 160-161.

۵۲. شعردوست، ۹۴.

53. Muntazam Mektepler

54. Hatunoğlu, 149.

۵۵. دانکاس، ۸۲.

۵۶. شهر اندیجان امروزه در شرق جمهوری ازبکستان قرار دارد.

کمک شمس‌الدین و در شهر تاشکند<sup>۵۷</sup> با مساعدت منور قاری عبدالرشیدخانف، برای آموزش دروس به زبان مادری کودکان یعنی زبان ازبکی تشکیل شدند.<sup>۵۸</sup> هم‌چنین پیش از تأسیس این مدارس در ۱۳۱۴هـ/۱۸۹۷م صاحب یک کارخانه پنبه‌پاک‌کنی در اندیجان، برای آموزش کودکان کارگران کارخانه خویش، با استخدام معلمی تاتار مدرسه‌ای به‌سبک اصول جدید ساخته بود.<sup>۵۹</sup> در ۱۳۱۹هـ/۱۹۰۱م عبدالقادر شکوری در گذر (محلّه) خواجه ذوالمراد مدرسه دیگری ساخت که زبان آموزشی آن به فارسی بود.<sup>۶۰</sup> پس از این مدرسه، وی سه سال بعد در قشلاق (= روستا) رجب‌امین، در گذر قوش حوض، در منزل محمد رحیم‌بای مکتب دیگری به شیوه اصول صوتیه/ جدید که به نام خودش، به مکتب شکوری شهره شد، افتتاح کرد.<sup>۶۱</sup> با وجود نگاه مثبت به تأسیس مدارس به‌سبک جدید هم‌چنان راه زیادی تا توسعه کمی در پیش بود؛ چرا که با وجود تلاش‌های تجددگرایان در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی در ترکستان، شمار مدارس جدید به‌نسبت مدارس قدیم هم‌چنان محدود بود، چنان‌که در این دوره حدود ۵۰۰۰ مدرسه ابتدایی اسلامی (مکتب‌خانه) و ۴۰۰ مدرسه عالی به‌سبک نظام قدیم وجود داشت که به‌تقریب ۷۵۰۰۰ طلبه را به همان شیوه سنتی آموزش می‌دادند. نخستین مدرسه اصول جدیدی شهر بخارا با بیش از یک دهه تأخیر نسبت به شهرهای ترکستان، در سفر دوم گاسپیرالی به بخارا ساخته شد. گویا تا پیش از آن هر گونه اقدام در زمینه راه‌اندازی مدارس جدیدی در آن امارت با شکست مواجه شده بود. سبب مخالفت امیر با تأسیس این مدارس آن بود که شماری از علمای محافظه‌کار، مدارس و تعلیم و تربیت جدید را مخالف شرع می‌دانستند.<sup>۶۲</sup> در واقع، سازماندهی و پشتیبانی مدارس سبک

۵۷. شهر تاشکند یا همان شهر باستانی چاچ یا شاش امروزه پایتخت جمهوری ازبکستان است.

۵۸. شعر دوست، ۱۱۱؛ دانکاس: ۹۵، ۱۶۵؛ Khalid, 171.

۵۹. Khalid, 165؛ دانکاس، ۸۲.

۶۰. شعر دوست، ۱۱۱.

۶۱. همانجا؛ عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۱۹.

۶۲. عینی، همان، ۳۸؛ صدر ضیاء، تعلیقات شکوری، ۴۰۸.

جدید، با همه مشکلاتی که داشت، دغدغه جامعه و نخبگان مسلمان بود، نه دولت که چندان علاقه‌ای به توسعه آن نداشت و در برابر فشار علما مقاومتی از خود نشان نمی‌داد.<sup>۶۳</sup> در سال ۱۳۲۵هـ/۱۹۰۷م نیز دو معلم تاتار یک مدرسه جدیدی را در شهرک کاگان،<sup>۶۴</sup> که روس‌ها آن را بخارای نو می‌خواندند<sup>۶۵</sup> پی افکندند. همان معلمان یک سال بعد مدرسه دیگری را در بخارا راه انداختند. بورناشف، یکی از این دو معلم، مدرسه را در منزل خودش دایر کرد و شمار کمی از شاگردان ازبک را در آن جا پذیرفت. برنامه این دو معلم تاتار برای توسعه تعلیم و تربیت نوین امارت بخارا متکی بود بر آرزوی نوپدید تاجران آن سامان که در نتیجه مطالعه روزنامه‌های نوگرای تاتاری هم چون ترجمان و نیز حبل‌المتین و کسب آگاهی درباره مدارس نوین، تأسیس این‌گونه مدارس را نیاز حیاتی جامعه خود می‌پنداشتند. گاسپرالی که در همان زمان به بخارا آمده بود، توصیه کرد که مدرسه‌ای بسازند و نام آن را برای جلب موافقت امیر عبدالاحد خان منغیت (حک. ۱۳۰۲-۱۳۲۹هـ/۱۸۸۵-۱۹۱۰م) به یاد پدر فقید او امیر مظفرخان (حک. ۱۲۷۶-۱۳۲۸هـ/۱۸۶۰-۱۹۱۰م) «مظفریه» بگذارند؛ اما گاسپرالی در مذاکره با امیر موفق به جلب موافقت او نشد.<sup>۶۶</sup> بررغم پاسخ منفی امیر عبدالاحد به گاسپرالی، آنان هم‌چنان بر خواست خود پافشاری نمودند، چنان‌که امیر که در میان دو جناح مخالف و موافق مدارس جدید در مانده بود، سرانجام وادار به تغییر نظر خود شد و به تأسیس مدارس جدید تن داد. شاید مداخله نمایندگی سیاسی حکومت روسیه در بخارا، که کنسول‌خانه یا ایلچی‌خانه نامیده می‌شد و در امیر نفوذ کامل داشت،<sup>۶۷</sup> نیز در آن برهه زمانی در تغییر نظر وی مؤثر بوده است.

63. Khalid, 162.

۶۴. شهرکی بود در نزدیکی بخارای باستانی (پایتخت امارت بخارا) که روس‌ها پس از تسلط بر امارت بخارا آن را ساختند. سفارت‌خانه یا ایلچی‌خانه روسیه و بسیاری از مراکز اداری و تمدنی روس‌ها در این شهر قرار داشت.

۶۵. صدر ضیاء، تعلیقات شکوری، ۳۹۱-۳۹۲.

۶۶. نک. همان، ۳۱۴-۳۱۶.

۶۷. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۶۰.

اگرچه مقامات روسی در آسیای مرکزی، مدارس جدید را که مروج آزادی و «اندیشه اتحاد جهان ترک» به‌شمار می‌آمدند، به چشم دشمن روسیه می‌نگریستند و از تعلیم و تربیت سنتی مدافع ارزش‌های محافظه‌کارانه جانب‌داری می‌کردند، اما مسأله در آن زمان در بخارا صورت دیگری داشت. مقامات روسی علمای بخارا را متحجر افراطی می‌انگاشتند و بر آن بودند که مواضع افراطی آنان بر ضرورت حفظ سنت‌های کهن اسلامی، مسلمانان را سرانجام بر ضد روس‌ها می‌شوراند و درنهایت به تضعیف حکومت امارت می‌انجامد. از این رو در اوضاع خاص بخارا نه تنها با پیشرفت و توسعه تعلیم و تربیت جدید مخالفتی نداشتند، بلکه حتی به‌احتمال امیر را نیز تحت فشار قرار می‌دادند تا اجازه تأسیس مدرسه جدید را بدهد. در چنین اوضاعی امیر عبدالاحد اجازه تأسیس مدرسه به‌سبک جدید را برای اتباع خود در شوال ۱۳۲۶هـ/ اکتبر ۱۹۰۸م صادر کرد و مدرسه تأسیس شد.<sup>۶۸</sup>

نخستین مدرسه نوگرای بخارا با اصول صوتیه/جدیدیه با مدیریت میرزا عبدالواحد منظم<sup>۶۹</sup> (د. ۱۳۳۳ش/۱۹۳۴م) و همکاری صدرالدین عینی (د. ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م) راه‌اندازی شد. این مدرسه به تاجیکان و فرهنگ ایرانی تعلق داشت که در آن‌جا به زبان فارسی آموزش داده می‌شد.<sup>۷۰</sup> شماری از علمای اصلاح‌طلب بخارا چون داملا اکرام و شریف جان مخدوم صدر ضیاء (د. ۱۳۳۱ش/۱۹۳۲م) نیز فرزندان‌شان را در مدرسه عینی و منظم نام‌نویسی کردند و در پاسخ به سؤال کتبی امیر درباره این مدرسه، از مدرسه جدید و تلاش‌های جوانان ترقی‌خواه جانب‌داری کردند.<sup>۷۱</sup>

صدرالدین عینی و میرزا عبدالواحد نظامی الفبایی طراحی کرد و یک کتاب قرائت برای کودکان در نظر گرفت. این کتاب جنبه ادبی داشت و پاره‌ای مطالب دینی نیز در آن

۶۸. همانجا، نیز نک. همان، ۲۳-۲۷.

#### 69. Mirza Abdulvahid Munzim

۷۰. شکوری، ۱۰؛ دانکاس، ۸۲-۸۴؛ عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۲۳-۲۷؛ همو، یادداشت‌ها، ۸۰۲.

۷۱. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۲۸-۲۹، ۳۵؛ شکوری، ۱۱-۱۲.



یافت می‌شد و خواندندش به سبک نو برای کودکان شوق‌آور بود. این کتاب در ۱۳۲۷هـ/ ۱۹۰۹م به نام تهذیب‌الصبيان به چاپ رسید.<sup>۷۲</sup> برای گذران هزینه‌های مدرسه نیز از اولیای کودکان ماهانه سه صوم<sup>۷۳</sup> حق تعلیم و تربیت دریافت می‌شد؛ ولی کودکان تهی دست بدون دریافت هزینه پذیرش می‌شدند. آنان از پولی که هر ماه از اولیای کودکان ستانده می‌شد مکتب‌خانه را با معیارهای بهداشتی بازسازی کردند.<sup>۷۴</sup>

با افزایش شمار مدارس جدید، روس‌ها نیز به حمایت از مدارس کهنه پرداختند؛ چه آنان از خطرات ناشی از کانون‌های اصلاح‌طلبی، که در این مدارس ظهور یافته بود، بسیار بیمناک شدند. اما در نهایت از ۱۳۳۰هـ/ ۱۹۱۲م امیر بخارا، اجازه بازگشایی مدارس اصول جدید را به صورت گسترده صادر کرد، به گونه‌ای که در سال ۱۳۳۰هـ/ ۱۹۱۲م شهر تاشکند به تنهایی در ۱۲ مدرسه، بیش از هزار دانش‌آموز داشت.<sup>۷۵</sup>

### دستاوردهای مدارس جدیدیه

مهم‌ترین دستاوردهای مدارس جدیدیه، از طریق مقایسه آن‌ها و اهداف و شیوه‌های آموزشی نویشان با مدارس و مکتب‌های نظام آموزش سنتی، به قرار زیر است:

۱. یادگیری اصولی خواندن و نوشتن: نوگرایان مانند سنت‌گرایان دیگر به دنبال یادگیری خواندن و نوشتن به شیوه قدیم یعنی هجی کردن نبودند، بلکه از شیوه نوین آموزش الفبا برپایه آوانگاری (اصول فوتتیک) استفاده کردند؛ یعنی آموزش الفبا با استفاده از روش آوانگاری<sup>۷۶</sup> \_ تأکید بر آموزش صوت و آوای حروف \_ به جای روش هجایی<sup>۷۷</sup> که در گذشته

۷۲. عینی، یادداشت‌ها، ۸۰۲.

۷۳. واحد پول امارت بخارا که امروزه واحد پول ملی جمهوری ازبکستان به شمار می‌رود.

۷۴. عینی، یادداشت‌ها، ۸۰۲.

75. Gömeç, 200.

76. phonetic method

77. syllabic method

معمول بود.<sup>۷۸</sup> بحث آموزش الفبا بر پایه اصول جدید، در میان نخبگان مسلمان امپراتوری روسیه بسیار اهمیت داشت و آنان با نوشتن مقالاتی در روزنامه‌ها اهمیت این کار را به مردمان گوشزد می‌کردند؛ فی‌المثل در صفحات روزنامه «ترکستان گذرانلیغینین گزتسی»<sup>۷۹</sup> که در سال ۱۲۹۳/هـ/۱۸۷۶ م منتشر شد روشنفکران در مقاله‌ای خواستار پیاده شدن این سبک آموزش الفبا در میان مسلمانان شده بودند.<sup>۸۰</sup> این شیوه به کودکان این امکان را می‌داد که در مدت نیم‌سال با سواد شوند؛<sup>۸۱</sup> بر خلاف قدیم که کودکان پس از گذراندن چندین سال از زندگی خود را در مکتب‌ها کوچک‌ترین مهارتی در زمینه سوادآموزی کسب نمی‌کردند، در واقع هدف از این شیوه جدید آشنایی درست با الفبا و کسب توانایی خواندن و نوشتن به جای حافظه‌محور برای یادگیری متون رسمی و شرعی خاص بود.<sup>۸۲</sup> به تدریج آموزش فونتیک، یا اصول جدید برای آموزش الفبا با وضع قانونی از سوی دولت، مبنی اجباری شدن آموزش ابتدایی، به شکل رسمی مورد توجه قرار گرفت.<sup>۸۳</sup>

۲. اصلاح وضع فیزیکی و بهداشتی ساختمان‌های مدارس: در نظام سنتی قدیم مکتب‌ها و مدرسه‌ها مرز میان خود را از دست داده بودند و هر کسی با هر سطح سواد در مدرسه می‌نشست؛ از این‌رو نوگرایان جدایی آن‌ها را مورد تأکید قرار دادند.<sup>۸۴</sup>

۳. تعیین محدوده زمانی برای دوره آموزشی: دوره آموزش در مکاتب و مدارس سنتی نامحدود بود، از این‌رو نوگرایان را بر آن داشت تا دوره آموزش در مدارس جدید را به دوره‌های چهار تا شش ساله محدود کنند.<sup>۸۵</sup>

۷۸. رئیس‌نیا، ۱۴۱؛ Khalid, 163.

79. TWG.

80. Khalid, 162.

۸۱. صدر ضیاء، ۴۰۷.

۸۲. عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۲۲؛ رئیس‌نیا، ۱۴۱؛ Khalid, 163-164.

83. Khalid, 162.

۸۴. رئیس‌نیا، ۱۴۱.

۸۵. شعردوست، ۹۴.

۴. انتصاب معلمان خاص مدارس ابتدایی جدید و پرداخت حقوق مشخص به آنان: در نظام سنتی، معلمان مکاتب، اغلب افرادی کم‌سواد بودند که از میان امامان مساجد انتخاب می‌شدند. نوگرایان به این نتیجه رسیدند که باید معلمانی متخصص آموزش دهند که به خوبی بتوانند از عهده آموزش کودکان برآیند. وجود معلمان خاص یا به عبارتی «آموزگار» برای مکاتب از خواسته‌های نوگرایان بوده است.<sup>۸۶</sup> در سنت آموزشی کهن بخارا، برای آموزگار کودکان، از عناوینی هم‌چون «داملا» یا «مکتبدار» استفاده می‌کردند، ولی در آموزش‌های جدید به تقلید از تاتارها و عثمانیان، به آموزگار کودکان، کلمه عربی «معلم» اطلاق می‌شد.<sup>۸۷</sup> در اصل در نظام سنتی، معلمان حقوق نداشتند و والدین کودکان، هدایایی در اندازه وسع خودشان، در ازای زحمات معلم به او می‌دادند، ولی نوگرایان این عمل را نوعی صدقه خوانده، خواستار تعیین حقوق ماهانه و ثابت برای معلمان شدند.<sup>۸۸</sup>

۵. توجه به لزوم فراگیری زبان‌های خارجی از جمله یادگیری زبان روسی: نوگرایان بر این باور بودند که پیشرفت همه جوامع، وابسته به تحصیل علم است. در آموزش پایه، یادگیری خواندن و نوشتن الزامی است، سپس زبان عربی، ریاضیات و ... را باید یاد گرفت. برای پیشرفت بازرگانی و زندگی روزانه مجبور به یادگیری زبان روسی هستیم. سپس زبان‌هایی مثل زبان فرانسه یاد گرفته و با جهان خارج ارتباط برقرار نماییم و علت عقب‌ماندگی خود را دریابیم.<sup>۸۹</sup>

۶. تعمیم آموزش به دختران و زنان: یکی از دستاوردهای مهم نوگرایی آموزشی در میان تاجیکان و ازبکان که از آغاز جریان نوگرایی به دنبال آن بودند و حتی یکی از اصول نوگرایی به‌شمار می‌رفت، آموزش زنان و دختران پا به پای مردان و فرزندان ذکور و پرورش و

---

۸۶. رئیس‌نیا، ۱۴۱.

87. Khalid, 164.

۸۸. رئیس‌نیا، ۱۴۱.

89. Hatunoğlu, 138.

تربیت همسران و مادران فرهیخته بود. از این رو در سیر فعالیت‌های آموزشی تأسیس مدارس مخصوص دختران و آموزش خواندن و نوشتن به آن‌ها مورد توجه قرار گرفت؛ چه هم‌زمان که شمار و تعداد حامیان مدارس اصول جدید افزایش می‌یافت، شکاف بین آموزش و پرورش پسران و دختران بیش از پیش بزرگ‌تر و چشم‌گیرتر می‌شد و نیاز به ایجاد مدارس دختران، جدی‌تر احساس می‌شد. در نتیجه «ملا باجی‌ها» یا همان معلمان کم‌سواد دختران در نظام آموزشی سنتی، نخستین کسانی بودند که می‌بایست برای کسب صلاحیت معلمی دختران در دوره جدید، تحت آموزش‌های اصول صوتیه قرار می‌گرفتند.<sup>۹۰</sup>

۷. ایجاد تنوع در درس‌ها به‌ویژه گنجاندن دروس کاربردی: یکی دیگر از دستاوردهای نظام مدارس جدید گنجاندن دروسی هم‌چون جغرافیا، تاریخ (به‌ویژه تاریخ اسلام)، ریاضیات یعنی چهار عمل اصلی حساب، علوم اجتماعی و علم‌الهیات (زیست‌شناسی) به برنامه اجرایی مدارس بود که دانش‌آموزان بایست آن‌ها را در کنار واجبات دینی، قرائت صحیح قرآن، مسأله ایمان (نماز، روزه، حج و زکات) فرا می‌گرفتند.<sup>۹۱</sup> در واقع جدیدها که در مسیر پایه‌ریزی آموزش تلاش می‌کردند، می‌دانستند که در صورت تشکیل دولتی مستقل در آسیای مرکزی به متخصصان علوم طبیعی و علوم اجتماعی نیاز دارند و از این رو گنجاندن دروس جدید در نظام آموزشی ضروری است.<sup>۹۲</sup> هم‌چنین تصمیم گرفته شد برای هر سن و سالی کتب درسی مناسب همان سن تهیه شود.<sup>۹۳</sup>

علاوه بر این‌ها تقسیم سال تحصیلی به دو بخش (آموزش ترمیک)، گنجاندن دانش فنی در برنامه‌های آموزش مکاتب و مدارس، ترکی‌سازی زبان آموزش و کتب درسی و پذیرش نظام امتحان‌گیری که از نشانه‌های بالا رفتن سطح کیفیت آموزش و تحصیل است

۹۰. رئیس‌نیا، ۱۴۸، ۱۴۱.

۹۱. Khalid, 163؛ شعر دوست، ۹۴.

۹۲. غایف، ۱۱۰.

۹۳. رئیس‌نیا، ۱۴۱.

از جمله اموری بود که در مدارس صوتیه اعمال شد.<sup>۹۴</sup>

طبق نوشته روزنامه رسمی ترکستانسکی کورییر<sup>۹۵</sup> (پیام ترکستان) در مکاتب اصول جدید در یک دوره پنج ساله چنین موادی آموزش داده می‌شد:

سال اول: الفبا، خواندن، دینی، املا، اصول و شیوه حفظ درس.

سال دوم: دینی، قرائت زبان ترکی، املا، اصول و شیوه حفظ درس، حساب، طرز دعا، مکالمه.

سال سوم: قرآن، اصول دین، قرائت زبان ترکی، تاریخ، حساب، املا، اصول و شیوه حفظ درس، مکالمه.

سال چهارم: قرآن، آموزش اصول دین، تاریخ اسلام، زبان عربی، جغرافیا، حساب، شیوه نوشتن، اصول و شیوه حفظ درس، مکالمه.

سال پنجم: قرآن، اصول دین، حساب، جغرافیا، مختصر علوم طبیعی، حدیث، مکالمه با شاگردان.<sup>۹۶</sup>

بر اساس گزارش‌هایی که ادیب خالد از برنامه آموزشی مدارس به سبک جدید در شهر تاشکند در ۱۳۲۸هـ/۱۹۱۰م ارائه کرده، آموزش در یک دوره چهار ساله طراحی شده بوده است؛ هر سطح آموزشی موضوع و متون مختص خود را داشت و هر سال آموزه‌های درسی نسبت به سال قبل سخت‌تر و تخصصی‌تر می‌شد. توجه به نوشتن و خواندن و دروسی هم‌چون جغرافیا، تاریخ و حساب در کنار یادگیری علوم مذهبی و واجبات نمونه روشنی از اجرای قانون‌مند شیوه‌ها و برنامه‌های اصول صوتیه در این زمان دارد؛<sup>۹۷</sup> مواد درسی هر یک از پایه‌های دوره تحصیلی در جدول زیر آمده است:

---

۹۴. همو، ۱۴۲.

95. *Туркестанский Курьер*

۹۶. غایف، ۱۰۹-۱۱۰.

97. Khalid, 168.

پایه	موضوع	متون
سال اول تحصیل	خواندن و نوشتن	کتاب ادیب اول نوشته منور قاری
	نماز	***
سال دوم تحصیل	خواندن و نوشتن	کتاب ادیب ثانی نوشته منور قاری
	نماز و تعلیمات مذهبی	کتاب حوایج الدینیّه نوشته منور قاری
سال سوم تحصیل	خواندن	کتاب نصایح الاطفال نوشته محمد جان محمد جانف
	تعلیمات اخلاقی	کتاب ثبات العاجزین نوشته صوفی الله یار
	قرائت قرآن	کتاب تجوید نوشته منور قاری
	تعلیمات مذهبی	کتاب حوایج الدینیّه نوشته منور قاری
	تاریخ مقدس	کتاب تاریخ انبیاء نوشته حنفی
	جغرافیا	کتاب مختصر جغرافیا نوشته فاتح کریمی
		کتاب اطلاعات جهان <sup>۹۸</sup> نوشته هادی مقصودی
حساب	کتاب مسئله حساب <sup>۹۹</sup> نوشته عنایت الله میرزا جان اوغلی	
سال چهارم تحصیل	خواندن	ادبیات (اشعار)
	قرائت قرآن کریم	کتاب تجوید نوشته منور قاری
	اخلاق	کتاب نصیحت نوشته فخرالدین اف
	تاریخ مقدس	کتاب تاریخ انبیا نوشته حنفی
	حساب	کتاب مسأله حساب نوشته عنایت الله میرزا جان اوغلی
	زبان عربی	کتاب دروس عبدالقادر نوشته مقصودی
	زبان فارسی	کتاب جامع الحکایات نوشته شکوری

گفتنی است در بخارا در کنار مدارس که برای کودکان و نونهالان تأسیس شد، مدارس هم برای افراد بی سواد که سن مناسب سوادآموزی را سپری کرده بودند، راه اندازی

98. Dünya melumatı

99. Hisab meselesi

کردند. در این مدارس به صورت شبانه به بزرگسالان سواد خواندن و نوشتن می‌آموختند.<sup>۱۰۰</sup>

### نتیجه

اولین گام در شکل‌گیری مدارس نوین در آسیای مرکزی را دولت تزاری روسیه با پایه‌گذاری مدارس نوین روسی برداشت، اما از آنجاکه روس‌ها بر آن بودند تا در این مدارس کودکان مسلمان را از هویت زبانی و مذهبی خویش دور سازند چندان مورد استقبال مردم قرار نگرفتند. جریان روسی‌سازی مدارس، نوگرایان آسیای مرکزی را واداشت تا با حفظ روح اسلامی در آموزش، به اصلاحات و تغییرات اساسی در نظام مکاتب و مدارس سنتی و شیوه و مواد آموزشی آن‌ها که دیگر پاسخ‌گو به مسائل روز نبود بپردازند. این اصلاحات شامل مواردی چون تغییر شیوه آموزش از حرفیه به صوتیه که در آن آموزش الفبا مقدم بود و نیز وارد کردن علوم غربی و جدید و آموزش زبان‌های خارجی بود. این نوگرایان در مسیر خود با دو جبهه مخالف همیشه در جدال بودند. دولت تزاری روسیه و پس از آن دولت اتحاد جماهیر شوروی و نیز روحانیان سنت‌گرا که یادگیری هرگونه علوم جدید را مخالف با شرع و قوانین اسلام می‌پنداشتند. اما در نهایت تلاش‌های نوگرایان بی‌نتیجه نماند و آنان موفق شدند در تمام سرزمین آسیای مرکزی مدارس نوین تأسیس کنند و این کار به تدریج از طرف مردم نیز مورد تشویق و حمایت قرار گرفت. دستاوردهای آنان در تأسیس مدارس نو، نوعی بیداری و آگاهی نژادی، ملی و هویت مذهبی با محوریت اسلام را در جامعه پدید آورد.

## کتابشناسی

اسکرین، فرانسیس هنری و ادوارد دنیس راس، تاریخ ماوراءالنهر (در قرون جدید)، ترجمه میرزا احمدخان و محمود عبادیان و سعید عبانژاد هجران دوست، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی، ۱۳۷۲ ش.

رئیس‌نیا، رحیم، جنبش جدیدیه در تاتارستان، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۶ ش.  
دانکاس، هلن کارر، اسلام و مسلمانان در روسیه، مقدمه و ترجمه حسن حبیبی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۵۷ ش.

سوچک، اسوت، تاریخ آسیای میانه (از مغولستان تا خوارزم)، ترجمه سیده فهیمه ابراهیمی، تهران، سمت، ۱۳۹۸ ش.

شعردوست، علی اصغر، تاریخ ادبیات نوین تاجیک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.  
شکوری بخارایی، محمد جان، خراسان است اینجا، دوشنبه، دفتر نشر نیاکان، ۱۹۹۶ ش.

صدر ضیاء، محمدجان مخدوم، روزنامه صدر ضیاء (وقایع‌نگاری تحولات سیاسی - اجتماعی بخارای شریف) طی نیمه پایانی امارت خانات منغیث بر اساس یادداشت‌های روزانه «شریف جان مخدوم صدر ضیاء»، آخرین قاضی کلان بخارا، تحقیق و پژوهش محمدجان شکوری بخارایی، تهران، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی، ۱۳۷۲ ش.

عینی، صدرالدین، یادداشت‌ها، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲ ش.  
همو، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، با مقدمه‌ای از کمال‌الدین صدرالدین زاده عینی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۱ ش.

غایف، محمد، از تاریخ روشنگری تاجیکستان و افغانستان، دوشنبه، انتشارات عرفان، ۱۹۸۹ م.  
کستنکو، کاپیتان کستنکو، شرح آسیای مرکزی و انتشار سیویلیزاسیون روسی در آن، ترجمه مادروس داودخانف، به اهتمام محمدحسن صنیع‌الدوله و غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.

لاپیدوس، ایرا ماروین، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، آستان قدس رضوی (بنیاد پژوهش‌های اسلامی)، ۱۳۷۶ ش.

لسترنج گای، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.

مسلمانیان قبادیانی، رحیم، زبان و ادب فارسی در فرارود، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور



خارجہ، ۱۳۷۶ش.

معتمد نژاد، کاظم، مطبوعات در آسیای مرکزی (تحولات روزنامه‌نگاری در دوره‌های تجددخواهی، اشتراک‌گرایی و استقلال‌جویی)، تهران، نشر علم، ۱۳۹۰ش.

Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform (Jadidism in Central Asia)*, Berkeley, 1998.

Hatunoğlu, Nurettin, *Türkistanda son Türk devleti Buhara Emirliği ve Alim Han*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2001.

Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli mücadeleleri Tarihi*, Ankara, Türk Tarih kurumu Basımevi, 1995.

Gömeç, Saadettin, *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006.



## رهیافتی چپ‌گرایانه به تحولات سیاسی-اجتماعی ایران معاصر:

### دیدگاه‌های آواتیس میکائیلیان (سلطانزاده)<sup>۱</sup>

رضا صدیقی پاشاکی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

حسین آبادیان<sup>۲</sup>

استاد گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

باقرعلی عادلفر

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

ذکرالله محمدی

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

### چکیده

در این مقاله برخی از دیدگاه‌های آواتیس میکائیلیان (سلطانزاده) یکی از چهره‌های نام‌دار چپ کمونیستی درباره تحولات سیاسی-اجتماعی ایران معاصر بررسی شده است. اندیشه‌های او در جهت‌گیری و راهبردهای حزب کمونیست ایران از آغاز شکل‌گیری تا مدت‌ها پس از کنگره دوم نقش عمده‌ای داشته است. مهم‌ترین مسأله از نظر سلطانزاده انکشاف اقتصادی در ایران است. او اتحاد سه‌گانه امپریالیسم، دربار و فئودالیسم را مانع روند طبیعی رشد در ایران قلم‌داد می‌کرد. پرسش اصلی در این پژوهش است که چه تمایزی میان دیدگاه سلطانزاده با دیگر کنشگران چپ و آکادمیسین‌های شوروی درباره سیر تحولات سیاسی-اجتماعی در ایران معاصر وجود داشت؟ سلطانزاده کوشید با تکیه بر آموزه‌های مارکس، تاریخ ایران را برپایه واقعیت‌های داخلی و نیز جهانی تحلیل و تبیین نماید. بر این اساس نظرات او در مورد انکشاف اقتصادی ایران، استعمار، جنبش جنگل و قدرت‌گیری رضاشاه عدولی آشکار از نظریه‌پردازان حزب کمونیست شوروی بود که سیر تاریخ جوامع را خطی قلم‌داد می‌کردند.

**کلیدواژه‌ها:** آواتیس سلطانزاده، تاریخ‌نگاری چپ، جنبش جنگل، رضاشاه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): [abadian@hum.ikiu.ac.ir](mailto:abadian@hum.ikiu.ac.ir)

## مقدمه

در سال‌های آغازین مشروطه و پس از آن، نوعی تحلیل پدیده‌های تاریخی به ایران راه یافت که به مرور زمان به تاریخ‌نگاری چپ مشهور شد. ریشه ورود چنین رویکردی را باید در تحولات پیش و پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه جست. چنین نگرشی در ایران ریشه تاریخی نداشت و با واقعیات تاریخ ملی منطبق نبود. با وجود این، تداوم آن اندیشه از یک سو مقولات جدیدی مانند «استعمار»، «سرمایه‌داری»، «امپریالیسم»، «زیربنا و روبنا»، نقش شخصیت‌ها در تاریخ و مفاهیمی هم‌چون اعتدال، اصلاح، انقلاب، محافظه‌کاری، ارتجاع و نظایر آن را به عرصه تاریخ‌نگاری ایران وارد کرد و از سوی دیگر سبب شد مورخان از اسلوب و بینش موسوم به ماتریالیسم تاریخی در تحلیل رویدادها و جنبش‌های اجتماعی بهره گیرند. سوسیال‌دمکرات‌ها نخستین گروهی بودند که پیش از انقلاب روسیه از مبانی مارکسیستی برای تحلیل تحولات جامعه بهره بردند. هاکوپیان و چلنگریان نمونه بارز این جریان بودند.<sup>۳</sup> با وقوع انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، ایران هم تحت تأثیر آن انقلاب قرار گرفت. سلطانزاده از جمله کسانی بود که با الگوبرداری از انقلاب روسیه سعی در نظریه‌پردازی و پیشبرد انقلاب مارکسیستی در ایران داشت. مهم‌ترین مسأله‌ای که ذهن او را مشغول می‌کرد استعمار و عدم رشد اقتصادی ایران و راه برون‌رفت از این معضل بود. آواتیس سلطانزاده در تحلیل تحولات سیاسی-اجتماعی ایران معاصر چه راه‌یافتی درپیش گرفت؟ دیدگاه‌های وی با نظریه رایج ماتریالیسم دیالکتیک که ایدئولوژی حزب کمونیست اتحاد شوروی بود، چه نسبتی داشت؟ این‌ها پرسش‌هایی است که این مقاله در پی پاسخگویی بدانهاست.

## زندگی‌نامه آواتیس میکائیلیان (سلطانزاده)

آواتیس میکائیلیان به سال ۱۲۶۸ ش در در مراغه در خانواده‌ای ارمنی متولد شد. پدرش سلطان میکائیلیان از دهقانان فرودست بود و نام مستعار سلطانزاده بعدها از نام کوچک وی

گرفته شد.<sup>۴</sup> شغل پدر نجاری و مادرش رختشویی بود.<sup>۵</sup> او تا دوازده‌سالگی در ایران ماند و سپس برای ادامه تحصیل به مدرسه کلیسای آرامنه جماران در منطقه اچمیازین واقع در نزدیکی شهر ایروان ارمنستان فرستاده شد. پس از پایان این دوره تحصیلی عازم سن‌پترزبورگ شد و تحصیلات عالی خود را در این شهر گذراند.<sup>۶</sup> سلطانزاده تا بیست-دوسالگی دانشجوی بود و در همین سال‌ها به حزب سوسیال‌دموکرات شاخه بلشویک به رهبری لنین پیوست. بنا بر روایت دائرةالمعارف تاریخ شوروی سلطانزاده از شرکت‌کنندگان فعال انقلاب اکتبر بود.<sup>۷</sup> در پی این انقلاب، با تصمیم کمیته‌ترین به تاشکند فرستاده شد و در ترکستان به کمک حزب عدالت در شهرها و روستاها کمیته‌های حزبی تأسیس کرد.<sup>۸</sup>

در اولین کنگره حزب کمونیست ایران به سال ۱۹۲۰م در انزلی، نظرات سلطانزاده به‌عنوان عضو اصلی حزب کمونیست، خطوط کلی برنامه حزب را روشن ساخت. وی در همین سال در دومین کنگره بین‌الملل کمونیستی ۱۹۲۰م در پتروگراد (سن‌پترزبورگ) شرکت کرد و در کمیسیون مسأله ارضی و مستعمراتی و ملی کنگره فعال بود.<sup>۹</sup> در همین کنگره به‌عضویت هیأت اجرائیه کمیته‌ترین درآمد و از مشاوران لنین در مسائل ملی و مستعمراتی شد و به درخواست او طرحی درباره مسأله انقلاب در خاورزمین تدوین کرد.<sup>۱۰</sup> سپس در ۱۲۹۹ش در کنگره ملل شرق در باکو شرکت کرد. هدف این کنگره، بررسی مسائل انقلاب در مشرق‌زمین و تحلیل شرایط سیاسی و اجتماعی این منطقه بود.<sup>۱۱</sup> در این

۴. اولین جرقه سرخ شرق، ۱۲.

۵. امیرخسروی و حیدریان، ۴۰.

۶. اولین جرقه سرخ شرق، ۱۳.

۷. اسناد تاریخی، ۲/۴.

۸. اسناد تاریخی، ۷۱/۱، ۷۰.

۹. امیرخسروی و حیدریان، ۴۲.

۱۰. همو، ۴۲.

۱۱. اولین جرقه سرخ شرق، ۲۳.

کنگره بود که اختلاف نظر سلطانزاده با برخی ایدئولوگ‌های حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی بر سر تحولات ایران آشکار شد. حزب کمونیست آذربایجان تلاش فراوانی برای حذف سلطانزاده به کار برد و وی عملاً بعد از این کنگره به حاشیه رانده شد.<sup>۱۲</sup> به همین دلیل زندگی و فعالیت‌های او از ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۶ش یعنی تا تشکیل دومین کنگره حزب کمونیست ایران مشهور به کنگره ارومیه با حدسیات روایت می‌شود. در این مقطع سلطانزاده گرچه حضور چندان مؤثری در فعالیت‌های سیاسی نداشت، اما به فعالیت‌های مطبوعاتی روی آورد؛ از جمله این فعالیت‌ها اداره روزنامه پیکار در آلمان و ستاره سرخ در اتریش بود. با این توضیح که سلطانزاده علاوه بر فارسی، ترکی، فرانسه و روسی، به آلمانی هم بسیار مسلط بود.<sup>۱۳</sup>

در دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰م/۱۲۹۹ تا ۱۳۰۹ش زیر نظر سلطانزاده چند کتاب مارکسیستی مانند مزد، سود، کار و سرمایه، از نوشته‌های کارل مارکس و مانیفست کمونیست نوشته مارکس و انگلس به فارسی برگردانده شد.<sup>۱۴</sup> تألیفات سلطانزاده نه به زبان فارسی بلکه به روسی، آلمانی یا فرانسه بود. سپهر ذبیح که در کتاب تاریخ جنبش کمونیستی در ایران مدعی شده سلطانزاده هفت کتاب نگاشته، فقط از چهار کتاب او نام برده است. کتابی هم که او از آن با نام نفت و زغال سنگ یاد کرده، در جلد چهارم اسناد تاریخی، تدوین خسرو شاکری به عنوان یکی از مقاله‌های سلطانزاده آورده شده است.<sup>۱۵</sup> طرفه این که ذبیح در مباحث مربوط به سلطانزاده حتی در یک مورد نیز به آثار خود او ارجاع نداده است.<sup>۱۶</sup> شاکری بیشتر آثار سلطانزاده را به کمک همکارانش ترجمه و به صورت پراکنده در کتاب اسناد تاریخی

۱۲. امیرخسروی و حیدریان، ۴۲.

۱۳. آوانسیان، ۲۷.

۱۴. اسناد تاریخی، ۱۰/۴.

۱۵. همان، ۳۹/۴.

۱۶. ذبیح، ۸۴.

جنبش کارگری، سوسیال-دموکراسی و کمونیستی ایران منتشر کرده‌است. جلد چهارم و ششم این مجموعه به آثار سلطانزاده اختصاص دارد.

از زندگی سلطانزاده از اوایل دهه ۱۹۳۰ تا دستگیری او در ۲۰ ژانویه ۱۹۳۸ که مغضوب دستگاه استالین قرار گرفت خبری در دست نیست. اردشیر آوانسیان پس از کنگره بیستم حزب کمونیست شوروی به دیدار دختر سلطانزاده، آلا و ظهیرا رفت. در این دیدار آن‌ها سه سند در اختیار آوانسیان می‌گذارند؛ سند اول درباره حکم دادگاه در مورد تبرئه اوست؛ سند دوم نیز در مورد مرگش است که در آن سند نه علت مرگ ذکر شده‌است نه محل خاکسپاری او. سند سوم نیز مختصری از زندگی اوست. این را هم می‌دانیم که سلطانزاده در ۲۰ ژانویه ۱۹۳۸ به ده سال زندان بدون مکاتبه محکوم گردید و در ۹ ژوئن ۱۹۵۶ در محکمه نظامی از او اعاده حیثیت شد.<sup>۱۷</sup>

### نگرش کلان سلطانزاده به تاریخ ایران

بنیان تاریخ‌نگری سلطانزاده بر مفهوم عدم رشد و پیشرفت اقتصادی ایران مبتنی است. در این زمینه او به‌جای این‌که مانند ایدئولوگ‌های حزب کمونیست شوروی، شرایط تاریخی ایران را نادیده بگیرد و تلاش کند تا الگوهای ماتریالیسم تاریخی را به ایران هم تعمیم دهد، در صدد برآمد تا نسبت مستقیمی بین استعمار به‌طور کلی و شرایط اقتصادی ایران به‌طور خاص برقرار کند. سلطانزاده بدون بهره‌گیری از تعابیر زیربنا و روبنا و به‌جای تعمیم صورت‌بندی‌های اقتصادی موجود در ماتریالیسم تاریخی به ایران، بر این باور بود که پیش از ورود استعمار، ایران و به‌طور کلی شرق صاحب تمدن‌های بزرگی بوده که در حال شکوفا شدن بودند.<sup>۱۸</sup> او صدور محصولات به اروپا<sup>۱۹</sup> و ارتباط تجاری بین شرق و غرب<sup>۲۰</sup> را از

---

۱۷. امیرخسروی و حیدریان، ۴۶.

۱۸. سلطانزاده، ۶۰.

۱۹. همو، ۶.

عوامل این شکوفایی می‌دانست. پیداست چنین دیدگاهی با مبانی ماتریالیسم تاریخی در صورت‌بندی‌ای تاریخی که فئودالیسم را از نظام سرمایه‌داری، هم‌از نظر مضمون و محتوا و هم از نظر اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بسیار عقب‌مانده‌تر می‌دانست، مغایرت داشت. درعین‌حال سلطانزاده آغاز ورود استعمار به ایران را ناشی از تغییر مسیر تجارت از خشکی به دریا می‌دانست که سبب تجارت پروتکتوری با هند و چین شد و در پی آن با از بین رفتن راه‌های ترانزیتی ایران، اوضاع کشور وخیم شد و کشور روی به انحطاط اقتصادی نهاد.<sup>۲۱</sup> این نگرش سلطانزاده منطبق بود با نظریاتی که مارکس و انگلس در مورد شرق داشتند، طبق این نظرات که در مانیفست آمده بود «یافتن راه دریایی دور آفریقا... بازارهای هند شرقی، چین، تجارت با مستعمرات»، آغازگر مرحله نوینی برای تکاپوهای بورژوازی دانسته شده بود.<sup>۲۲</sup>

مارکس بر این باور بود که تحلیل موازنه نیروها در همه موارد براساس تحولات اقتصادی و اکونومیسم یا همان اقتصادگرایی است. این دیدگاه حتی با نظریه ماتریالیسم تاریخی مورد نظر او تفاوت داشت. مارکس نقش مؤلفه‌های سیاسی و فرهنگی را نیز در تحولات تاریخی نادیده نمی‌گرفت، لیکن در دوره اتحاد شوروی این بخش از دیدگاه‌های مارکس که در کتاب‌هایی مثل نقد برنامه گوتا آمده بود، نادیده گرفته می‌شد. با این نگاه تاریخی بود که سلطانزاده ورود اولیه استعمار در اقتصاد ایران را چنان ویرانگر می‌خواند که به قول او «تا چند قرن نتوانست از زیر این ضربه مهلک قد راست کند».<sup>۲۳</sup>

درواقع این دیدگاه وجهی دیگر بود از نظریه شیوه تولید آسیایی. پس از سلطانزاده هم کسانی که این نظریه را برای تبیین تحولات ایران مفید می‌دانند، بر این باورند که ورود

۲۰. سلطانزاده، ۸.

۲۱. همو، ۶۰.

۲۲. مارکس و انگلس، ۳۷-۳۸.

۲۳. سلطانزاده، ۸.



استعمار به ایران که با دوره صفویه هم‌زمان بود، در مقطعی نتوانست اقتصاد ایران را متلاشی کند، زیرا صفویان به اندازه کافی توانمند بودند که بتوانند مازاد تولید خود را به این کشورها صادر نموده، بخشی از آن را در زمینه تعمیر راه‌ها و گسترش شبکه‌های آبیاری به کار گیرند.<sup>۲۴</sup> طبق این دیدگاه برخلاف دوره صفویه، استعمار در دوره قاجاریه توانست برای خود جای پای در ایران جست‌وجو کند، در این زمان ایران جولانگاه رقابت‌های سه کشور انگلیس، روسیه و فرانسه شده بود که منافع آن‌ها در ایران با هم تزاخم داشت. در این زمان ایران «سپر بلای» هندوستان بود، یعنی هر سه قدرت بزرگ جهانی تلاش می‌کردند مسیر خود را به سوی هندوستان هموار کنند. در این شرایط ایران دلانی برای ورود به هند و خلیج فارس بود و تکاپوهای استعماری در انحطاط آن مؤثر واقع می‌شد.

نکته بسیار مهم در دیدگاه تاریخی سلطانه این بود که برخلاف نظریات مرسوم، به نقش بریتانیا در انحطاط ایران بیش از روسیه اهمیت می‌داد. در واقع تلاش او مصروف این نکته بود که بریتانیا برای حفاظت از هند و نیز ایجاد مانع برای رسیدن روسیه به خلیج فارس و دریای عمان، نقش مهم‌تری در عقب‌ماندگی تاریخی ایران داشته‌است. اهمیت موضوع در اندیشه او به حدی بود که قرار گرفتن ایران به‌عنوان سپر بلا را «فاجعه ملت ایران» می‌خواند و درباره دخالت انگلیس برای حفظ هند نوشت: «صدها سال است که همه راه‌های نزدیک شدن به آن را حفظ کرده‌است... استثمار و غارت آن بدون تحکیم از سمت ایران نمی‌تواند مدت زمان زیادی ادامه یابد».<sup>۲۵</sup> سلطانه این دیدگاه مهم را داشت که هند به این سبب تحت وحشیانه‌ترین استثمار ممکن قرار گرفته‌است که خیال بریتانیا از جانب ایران آسوده- است و ایران به‌مثابه سپردفاعی هند زیر ذره‌بین بریتانیا قرار دارد. این دیدگاه بیش از آن‌که مبتنی بر نظریات آکادمیسین‌های حزب کمونیست اتحاد شوروی باشد که سلطانه هم در آن عضویت داشت، از دیدگاه‌های خود مارکس در مورد مسئله ایران نشأت می‌گرفت.

۲۴. سیف، ۳۵.

۲۵. سلطانه، ۱۶۱.

مارکس در مانیفست کمونیست نوشته بود: «آن‌ها این تمدن را نابود ساختند، جامعه بومی را برهم زدند، صنایع محلی را ریشه کن ساختند... صفحه‌های تاریخ سیادت انگلیسی‌ها در هند به جز ویران‌سازی، گویای چیز دیگری نیست».<sup>۲۶</sup> در دیدگاه آکادمیسین‌های حزب کمونیست شوروی، جامعه بومی وجه میرای تاریخ بود؛ آن‌ها باید به شکلی محتوم در برابر شکل‌گیری صورت‌بندی نوین نابود می‌شدند و کهنه جای خود را به نو می‌سپرد. بنابراین حمایت مارکس از «جامعه بومی» و «صنایع محلی» چیزی نبود که با دیدگاه‌های مسلط آکادمیسین‌های اتحاد شوروی منطبق باشد. شوروی‌ها تلاش می‌کردند به هر نحو ممکن نظریات ماتریالیسم تاریخی را بر جوامع دیگر از جمله ایران و چین و هند هم منطبق نمایند، حتی بعدها به سال ۱۳۱۰ در کنگره لنینگراد دستور داده شد تاریخ جوامعی مثل ایران به گونه‌ای نوشته شود تا بر مبانی ماتریالیسم تاریخی منطبق گردد؛ دیدگاهی که با نظریات سلطانه مغایرت داشت.

در عدول از این دیدگاه بود که سلطانه تضمین ظاهری استقلال ایران را ناشی از دخالت دو قدرت امپریالیستی انگلیس و روس بیان می‌داشت،<sup>۲۷</sup> نه شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری. از همین روی بود که دوره ناصری یا همان عصر امتیازات برای وی اهمیت پیدا کرد، زیرا معتقد بود اخذ امتیازات استعماری مثل نفت، راه آهن، شیلات و رویترو و نظایر آن‌ها در جهت مقهور نمودن اقتصاد ایران برای یافتن راه نفوذ بوده‌است،<sup>۲۸</sup> نه تکامل تاریخی صورت‌بندی اقتصادی کشور از فئودالیسم به بورژوازی. در دیدگاه ماتریالیسم تاریخی گذر از جامعه اشتراکی اولیه به برده‌داری، سپس فئودالیسم و سرمایه‌داری، سرنوشت محتوم و مقدر کلیه جوامع تلقی می‌شد، حال آن‌که سلطانه به شکلی مشخص و نه مجرد؛ به امتیاز بانک شاهنشاهی و البته نفت توجه خاص نمود. در

۲۶. مارکس و انگلس، ۳۲.

۲۷. سلطانه، ۱۶۱.

۲۸. همو، ۷۵.

همین راستا بود که بانک شاهنشاهی را عامل به «اسارت کشیدن ایران» و «بزرگ‌ترین سد انکشاف اقتصادی کشور» و «واسطه قرارداد وام‌ها میان انگلستان و ایران و ناظر جمع‌آوری عوارض گمرکات جنوب ایران» می‌دانست و مدعی بود که این بانک با بالا و پایین بردن ارز خارجی بسیاری از تجار ایران را به ورشکستگی کشانده‌است.<sup>۲۹</sup> سلطانزاده «انحصار وارد کردن نقره و ضرب سکه»، «چاپ مقدار زیاد اسکناس در زمان جنگ و اشغال ایران»، «نگهداری درآمد دولت نزد این بانک»، «تعیین ارزش قران به‌طور خودسرانه بدون ارزش بازار جهانی» را از دیگر موارد فعالیت منفی دیگر این بانک در اقتصاد ایران ذکر می‌کرد.<sup>۳۰</sup> او بر این باور بود که بانک‌ها به‌طور کلی در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره سپرده‌ها را نه در جهت انکشاف یا همان رشد صنایع بومی، بلکه در جهت تثبیت نفوذ اقتصادی کشورهای استعمارگر در آن کشورها به کار می‌گیرند.<sup>۳۱</sup> تأکید بر بانک به‌مثابه بازوی اجرایی الیگارش‌های مالی نظام سرمایه‌داری و نقش ویرانگر بانک شاهنشاهی بر اقتصاد ایران به‌حدی بود که بعدها پژوهشگران ایرانی آن را از زوایای گوناگون مورد توجه قرار دادند.<sup>۳۲</sup>

تأکید بر امتیاز نفت هم در زمره مواردی بود که سلطانزاده فارغ از سنت مرسوم تاریخ‌نگاری مارکسیستی مبتنی بر زیربنا و روبنا، آن را از دست‌آوردهای بزرگ انگلستان در ایران می‌دانست.<sup>۳۳</sup> او به‌جای تحلیل‌های مرسوم آکادمیسین‌های شوروی، بر اهمیت سوق-الجیشی ایران تأکید می‌کرد و این‌که ایران برای حفظ هند از گذشته‌های دور اهمیت فراوان داشته‌است، اهمیتی که در دو دهه اخیر بخاطر پیدایش «نفت» اهمیت اقتصادی بسیار مهم‌تری برای انگلیس پیدا کرده‌است. در این چارچوب بود که وی نفت را یکی از پایه‌های

۲۹. سلطانزاده، ۷۵.

۳۰. همو، ۷۶-۷۷.

۳۱. همو، ۷۵.

۳۲. ناطق، ۳۴-۲۴؛ اشرف، ۵۹-۵۸.

۳۳. سلطانزاده، ۸۱.

تحکیم قدرت اقتصادی و نظامی امپراتوری بریتانیا در ایران می‌دانست و شدت دخالت انگلیس در ایران را بر همین مبنا ارزیابی می‌کرد.<sup>۳۴</sup>

سلطانزاده به کلیاتی مثل تغییر صورت‌بندی یا فورماسیون اقتصادی ایران از فئودالیسم به بورژوازی نمی‌پرداخت. مثلاً آکادمیسین‌های اتحاد شوروی رضاشاه را نمادی از تحول اقتصادی ایران از فئودالیسم دوره قاجار به بورژوازی نوخاسته تلقی می‌کردند، اما سلطانزاده به صورت مشخص به مقوله‌هایی مثل نفت اشاره می‌کرد و این‌که شرکت‌های نفتی به‌ویژه داری و سپس شرکت نفت انگلیس و ایران «سود خالص خود را از اسلوب ماهرانه‌ای مانند هزینه کردن مالیات پرداختی به دولت انگلستان و بالا بردن قیمت تعرفه حمل‌ونقل شرکت‌های کشتی‌رانی» به دست می‌آورند که در نتیجه باعث می‌شد تا «درآمد دولت ایران از محل امتیاز به میزان فاحشی کاهش یابد».<sup>۳۵</sup> بعدها دکتر محمد مصدق نیز در بیان حقانیت مبارزه ملت ایران برای ملی کردن صنعت نفت به این حساب‌سازی‌های شرکت نفت انگلیس و ایران اشاره کرد.<sup>۳۶</sup> سلطانزاده در ارتباط با مسأله نفت به وضعیت کارگران این صنعت توجه داشت و از آن به‌عنوان «تبعیض نژادی» یاد می‌کرد. او یکی از وجوه این تبعیض را در نابرابری دریافت حقوق مستخدمین خارجی در برابر مستخدمین ایرانی می‌دید که «پنج برابر یا بلکه بیشتر حقوق می‌گیرند».<sup>۳۷</sup> منزل، ماشین، هزینه سفر و برق و آب را از وجوه دیگر این تبعیض بر می‌شمرد.<sup>۳۸</sup> در تاریخ‌نگاری مارکسیستی به روایت آکادمیسین‌های شوروی، کلیه کارگران جهان به‌شکلی مساوی و با آهنگی مشابه، مورد استثمار قرار می‌گیرند، اما در روایت سلطانزاده وضعیت و سطح استثمار کارگران یکسان

۳۴. سلطانزاده، ۸۸.

۳۵. همو، ۸۴.

۳۶. موحد، ۲۹۹.

۳۷. پیکار، ۶۸؛ سلطانزاده، ۸۷.

۳۸. پیکار، ۵۹.

نمود و نظام سرمایه‌داری بریتانیا به دلیل ملاحظات استعماری و ملی خود، کارگر بریتانیایی و یا هندی را ابزاری برای استثمار کارگر ایرانی می‌دانست.

سلطانزاده برخلاف آکادمیسین‌های شوروی معتقد نبود که رضاشاه زمینه‌های شکل‌گیری سرمایه‌داری را در ایران فراهم می‌کند، زیرا برای شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری، انباشت سرمایه از ضروریات است؛ برای انباشت سرمایه باید سرمایه‌دار به مفهوم دقیق کلمه وجود داشته باشد، اما به دلیل «فقدان سرمایه‌های بزرگ انباشته شده» و عدم توانایی در تولید «صنایع بزرگ سرمایه‌داری» و همچنین «عدم وجود شرایط مناسب انکشاف سرمایه‌داری» در ایران، امکان شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری وجود ندارد.<sup>۳۹</sup> این تفاوت دیدگاه بسیار مهمی بود، زیرا حزب کمونیست اتحاد شوروی معتقد بود با ظهور رضاشاه ایران در مسیر استقرار نظام سرمایه‌داری قرار گرفته و بنابراین نسبت به دوره پیشین که نظمی فئودالی موجود بود، گامی به پیش گذاشته شده‌است. او حتی سرمایه‌گذاری خارجی به منظور شکل‌گیری صورت‌بندی نظام اقتصادی سرمایه‌داری را نمی‌پذیرفت، زیرا این امر را به «معنای فروش کشور به خارجی‌ان و در درجه اول به انگلیس» می‌دانست.<sup>۴۰</sup>

در زمانی که زیربنای اقتصادی سرمایه‌داری وجود ندارد، لاجرم نمی‌توان انتظار داشت که طبقه کارگری ظهور کند و مقدمات انقلاب سوسیالیستی را فراهم سازد. در این شرایط راهی وجود ندارد جز این که رهبری حزب کمونیست انقلاب ارضی را به مثابه پیش شرط راه رشد غیرسرمایه‌داری سرلوحه کار قرار دهد. انقلاب ارضی باید سرنگون کردن ملاکین را در دستور کار قرار دهد، زیرا در ایران ملاکین نمایندگان استثمار بریتانیا هستند.<sup>۴۱</sup> بنابراین سلطانزاده معتقد بود وقوع جنبش سوسیالیستی به رهبری حزب کمونیست در ایران ممکن است، همان‌طور که در مناطق عقب‌مانده‌تری مثل ترکستان و قرقیزستان انجام شد. پس با

---

۳۹. سلطانزاده، ۱۶۴.

۴۰. همانجا.

۴۱. اسناد تاریخی، ۶۴/۴.

این که در ایران و هندوستان نه شرایط عینی و نه ذهنی برای انقلاب مهیا نیست، امکان انقلاب فراهم است، لیکن انقلابی که با تحول در نظام ارضی کشور و خلع ید از ملاکین صورت گیرد.<sup>۴۲</sup> این دیدگاه آشکارا مخالف نظرات حزب کمونیست اتحاد شوروی بود، زیرا در آن دوره روتشتین وزیر مختار شوروی در ایران، رضاخان را فردی می دانست که مقدمات محو آثار فئودالیسم را فراهم می کند و بنابراین می تواند برای آینده اتحاد شوروی قابل اطمینان باشد، در حالی که سلطانه او را حافظ منافع سرمایه داری بریتانیا می دانست.

### سلطانه و جنبش جنگل

سلطانه در عالم نظر موضوعاتی را مورد توجه قرار می داد که بالاتر به شمه ای از آن اشاره شد. این دیدگاه ها در عالم عمل هم مورد توجه واقع می شد؛ یکی از آن ها موضوع نحوه برخورد او با جنبش جنگل بود. سلطانه فئودالیسم را پایگاه نفوذ امپریالیسم انگلیس می دید و دربار را نماینده ملموس این دو معرفی می کرد. وی اعتقاد داشت برای مبارزه با بریتانیا باید پایگاه های آن یعنی دربار و فئودالیسم را یک جا مورد حمله قرار داد.<sup>۴۳</sup> در این راستا معتقد به نوعی انقلاب دهقانی بود، زیرا طبقه کارگری که برخاسته از صورت بندی نظام سرمایه داری باشد، هنوز در ایران شکل نگرفته بود.<sup>۴۴</sup> برخلاف نظریات رسمی حزب کمونیست اتحاد شوروی که تنها طبقه کارگر را شایسته رهبری انقلاب می دانست، سلطانه به نقش دهقانان در انقلاب ایران اهمیت می داد. تقسیم اراضی بین دهقانان نخستین مرحله از تحولی بود که او در نظر داشت در ایران صورت گیرد. در این راستا ضرورت داشت تا به «حل مسئله ارضی» همت گماشته شود، این کار باید از اجتناب در پرداخت بهره مالکانه

۴۲. همو، ۵۱.

۴۳. سلطانه، ۱۲۶.

۴۴. همو، ۱۴۱، ۱۶۱.

آغاز می‌گردید.<sup>۴۵</sup> سلطانزاده حتی قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان را قیامی دہقانی می‌خواند،<sup>۴۶</sup> همان‌طور کہ حرکت ابراہیم خان وکیل باشی در فومن را دارای ماہیتی دہقانی تلقی می‌کرد؛ حال آن کہ خودش اعتراف داشت وکیل باشی پیشتر در خدمت قوہ قزاق بودہ و شخصی متمدن محسوب می‌شد.<sup>۴۷</sup> این نگاہ ریشہ در رویکردی خاص از سوی بخشی از حکام اتحاد شوروی داشت کہ معتقد بودند «آزادی مستعمرات در نہایت امر، مقدمہ لازم انقلاب سوسیالیستی جہانی است».<sup>۴۸</sup>

سلطانزادہ وضعایران را مشابہ روسیہ پیش از انقلاب بلشویکی می‌دانست و معتقد بود امکان وقوع انقلابی سوسیالیستی در این کشور وجود دارد.<sup>۴۹</sup> این دیدگاہ ہم منحصر بہ سلطانزادہ بود، زیرا شرایط تاریخی ایران و روسیہ اصلاً مشابہ نبودند، نہ ایران قدرتی جہانی شناختہ می‌شد و نہ زمینہ‌های انقلاب نظیر حزب سیاسی، شوراهای کارگری، مطبوعات و کتاب و ہستہ‌های روشنفکری در آن موجود بود. در ایران طبقات اجتماعی بہ شکلی کہ در تعالیم مارکسیستی ترویج می‌شد، وجود نداشت. پس سخن گفتن از «نابودی طبقاتی» و «داغانی بیرحمانہ مقاومت استثمارگران»،<sup>۵۰</sup> بہ لحاظ تاریخی چندان وجہی نداشت.

از ہمہ بالاتر بدون توجہ بہ زمینہ‌های مذہبی وقف در ایران، تأکید می‌شد کہ «انتقال تمام اراضی مالکان ارضی و اوقافی بہ دہقانان زحمتکش و تقسیم آن میان دہقانان» صورت گیرد.<sup>۵۱</sup> اگر ہم چنین امری صورت می‌گرفت، بہ‌طور قطع با مخالفت خود دہقانان مواجه می‌شد کہ از اقشار مذہبی جامعہ بودند. تجربہ نہضت جنگل نشان داد سلطانزادہ تا چہ

۴۵. سلطانزادہ، ۱۲۲، ۱۲۹.

۴۶. همو، ۱۳۱.

۴۷. همو، ۱۳۷، ۱۳۹.

۴۸. کار، ۲۸۶/۳.

۴۹. شاکری، ۲۶۳، ۲۶۴.

۵۰. اسناد تاریخی، ۸۹/۶-۹۳.

۵۱. همانجا.

میزان نسبت به ناکارآمد بودن معیارها و موازین ماتریالیسم تاریخی در تبیین تحولات ایران، باورمند است. برخلاف عرف آکادمیسین‌های اتحاد شوروی و نیز حزب کمونیست این کشور، سلطانزاده ایران را در شرایطی می‌دید که قادر است مطابق الگوی روسیه بدون گذراندن مرحله سرمایه‌داری، به‌صرف تشکیل شوراهای و تقسیم اراضی بین دهقانان، به سوسیالیسم نائل آید. او بدون ارائه تحلیل طبقاتی از شرایط ایران - که از الزامات دیدگاه‌های یک مارکسیست بود - نوشت «همسایگی و نزدیکی با روسیه پرولتری» عاملی مهم در رهایی ستمدیدگان خاور نزدیک و خاور دور در گذر از مرحله فئودالیته است.<sup>۵۲</sup>

این دیدگاه نقش مخربی در تحولات بعدی جنبش جنگل برعهده داشت. سلطانزاده مبارزه میرزا کوچک‌خان جنگلی علیه انگلیسی‌ها را متمر ثمر نمی‌دانست، زیرا هرگونه مبارزه‌ای علیه سیاست‌های انگلستان، باید مبارزه علیه دستگاه سلطنت و زمین‌داران را در اولویت قرار می‌داد.<sup>۵۳</sup> از این بالاتر سلطانزاده معتقد بود زمینه‌های استقرار دولتی سوسیالیستی در گیلان مهیاست، فقط باید میرزا کوچک‌خان به‌عنوان رهبر جنگلی‌ها اجازه می‌داد تا امر مزبور محقق شود. این دیدگاه نه با موازین و معیارهای مارکسیسم منطبق بود و نه با واقعیت اجتماعی و اقتصادی گیلان. میرزا حتی نامه‌ای خطاب به مقامات اتحاد شوروی نوشت و خاطر نشان کرد تولید هیجان در بین مردم عادی و ملاکین و اقشار مذهبی هم برای مردم گیلان و هم برای روابط آینده آن‌ها با شوروی بسیار مضر است.<sup>۵۴</sup>

سلطانزاده که با لنین روابطی بسیار نزدیک داشت، نظر خود در مورد تقسیم اراضی بین دهقانان را به‌مثابه مقدمه‌ای بر انقلاب سوسیالیستی توضیح داد، اما لنین که از اوضاع داخلی آن سامان اطلاعی در خور توجه نداشت، دستور داد شورایی تشکیل شود و اوضاع را

۵۲. همان، ۸۲/۶، ۸۸.

۵۳. همان، ۱۲۶/۶-۱۲۷.

۵۴. فخرائی، ۲۹۱.



مورد مطالعه قرار دهد و نتیجه را به اطلاع وی برساند.<sup>۵۵</sup> سلطانزاده در جایی اشاره نموده که لنین از دیدگاه‌های او حمایت کرده است.<sup>۵۶</sup> موضوع هرچه بود، دیدگاه‌های سلطانزاده که مغایر شرایط و وضعیت عینی و ذهنی ایران بود، راه را برای بروز شکاف و انشعاب و در نتیجه شکست جنبش جنگل هموار نمود؛ به عبارتی واقعیات موجود نشان داد که نمی‌توان آموزه‌هایی را که هیچ ریشه‌ای در تاریخ ایران ندارند و قادر به تبیین تحولات این کشور نیستند، الگوی عمل قرار داد.

#### سلطانزاده، کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و برآمدن رضاشاه

یک نمونه از نگرش تاریخی سلطانزاده به تحولات معاصر ایران را می‌توان از تحلیل وی نسبت به کودتای سوم اسفند و دوره سلطنت رضاشاه دریافت. این‌که سلطانزاده هم مثل اغلب روشنفکران و مردم عادی آن زمان از کودتا به‌عنوان ابزاری برای صیانت از امنیت اجتماعی کشور استقبال کند،<sup>۵۷</sup> طبیعی بود. لیکن تحلیل اولیه او از موازنه نیروها آن هم از یک فعال چپ‌گرا تا حدی شگفت‌انگیز است. آن‌چه باعث شد تا سلطانزاده در ابتدای امر نسبت به آینده تحولات ایران بعد از کودتا خوشبین باشد، امضای عهدنامه مودت با اتحاد شوروی از سوی سیدضیاء بود، عهدنامه‌ای که در دوره صدارت اعظمی مشیرالدوله پیرنیا چندماهگی قبل از کودتا منعقد شده بود. سلطانزاده که گویی سابقه فعالیت‌های سیاسی سیدضیاء را فراموش کرده بود، امضای عهدنامه مودت را «تمام و کمال با منافع اقتصادی و سیاسی ایران» متناسب می‌دانست.<sup>۵۸</sup> دستگیری اعیان و اشراف آن‌هم چندروزی بعد از کودتا، از نظر سلطانزاده اقدامی در جهت مبارزه با پایگاه‌های انگلیس در کشور یعنی اشراف

---

۵۵. گنس، ۴۹.

۵۶. سلطانزاده، ۱۲۹.

۵۷. اسناد تاریخی، ۴۱/۸.

۵۸. همان، ۹۶/۴.

و دربار و زمین داران بزرگ بود. از همین روی خوش بینانه نوشت «بدون نابودی ریشه‌هایی که قدرت انگلیس در ایران بر آن استوار است، نمی‌توان مبارزه بر ضد خشونت انگلیس را با پیروزی به پایان رساند».<sup>۵۹</sup> او که در دوره جنبش جنگل آن‌همه با میرزا کوچک‌خان مخالفت کرده بود، اکنون می‌گفت راه ترقی و تعالی و رشد اقتصادی ایران و شکل‌گیری مناسبات جدید تولیدی یا با این قبیل اقدامات یعنی زندانی کردن اشراف میسر است و یا با انقلابی که تمام کشور را در برگیرد.<sup>۶۰</sup> این تحلیل آن‌هم از سوی یک مارکسیست بسیار شگفت‌انگیز بود، زیرا نه تنها با سابقه سیاسی سیدضیاء منافات داشت، بلکه مغایر تحلیل طبقاتی تحولات تاریخی بود. این‌که چون سیدضیاء تبار اعیانی نداشت و به دستگیری اشراف مبادرت ورزید، پس اقدام او می‌تواند راهی برای رشد و پیشرفت اقتصادی کشور با توجه به صورت‌بندی نظام سرمایه‌داری باشد، بسیار عجیب بود. این دیدگاه نه با مبانی مارکسیسم سازگار بود و نه ریشه‌ای در واقعیت تاریخی کودتا داشت. بر اساس همسن‌نگرش نگاه بود که سلطانزاده به این نتیجه رسید کودتای سیدضیاء هم توانسته‌است اعیان و اشراف را منکوب کند و به این طریق پایگاه بریتانیا را نابود سازد و هم این‌که با این اقدام زمینه در پیش گرفتن «سیاست بورژوازی ملی» فراهم شده‌است.<sup>۶۱</sup>

ده سالی پیش از کودتای سوم اسفندماه ۱۲۹۹ش یعنی به سال ۱۹۱۱م با جنبش مردم چین به رهبری چیانگ‌کای‌چک، نظام سلطنتی این کشور منقرض و نظام جمهوری مستقر شده بود. با رویکرد مارکسیستی به تاریخ، این اقدام به مثابه خصومت با فئودالیسم و زمینه‌های شکل‌گیری بورژوازی دانسته می‌شد؛ نظامی که زمینه‌های لازم را برای انقلاب کارگری فراهم می‌نمود. پس سلطانزاده تصور کرد کودتای سوم اسفند شبیه انقلاب چیانگ‌کای‌چک است، یعنی این‌که بورژوازی با قیامی ملی فئودالیسم را نابود ساخته و

۵۹. اسناد تاریخی، ۹۷/۴.

۶۰. همان، ۹۶/۴.

۶۱. همان، ۴۰/۸.

زمینه‌های انقلاب سوسیالیستی را مهیا می‌کند. به همین دلیل بود که نوشت کودتای سیدضیاء «ادامه سلطه نامحدود مشتی راهزن انگلیس را بسیار محدود... و سرمایه‌داری مالی را سخت به لرزه در آورده است».<sup>۶۲</sup>

مارکس بر این نظر بود که در بریتانیا دو قشر از طبقه حاکمه مدام با هم در رقابت هستند؛ نمایندگان اشرافیت مالی یا همان بانک‌داران بزرگ و صاحبان مجتمع‌های عظیم اقتصادی از سویی، و زمین‌داران و اعیان و اشراف یا همان فئودال‌ها از سوی دیگر. اگر بانک‌داران نمایندگان اشرافیت مالی بودند، فئودال‌ها نمایندگان اشرافیت زمین‌داری به شمار می‌رفتند. نگاه تاریخی سلطانزاده این بود که قاجارها نمایندگان اشرافیت مالی بریتانیا بر ایران بودند، تحلیلی که مطابق با واقعیت نبود. سلطانزاده نتوانست تحلیلی مطابق با واقع ارائه نماید، زیرا به‌جای تبیین موازنه نیروها در کودتای سوم اسفند، نقش شخصیت‌ها در تاریخ را برجسته نمود؛ دیدگاهی که حتی با اصول پذیرفته شده مارکسیسم توسط او، تعارض داشت.

بعدها حزب کمونیست ایران که نظریه‌پرداز آن سلطانزاده بود، خود اعتراف کرد که در تحلیل کودتا به خطا رفته است و نمی‌دانسته ماهیت کودتا چیست، زیرا «رضاخان آن وقت بکلی هویتش نامعلوم و غیر معروف بود».<sup>۶۳</sup> این تحلیل‌ها باعث شد تا اتحاد شوروی هم از فهم ماهیت کودتا غافل شود، به‌ویژه این‌که روتشتین با رضاخان روابط شخصی برقرار کرده بود. برخی اقدامات نظیر اعلام لغو قرارداد ۱۹۱۹م آن‌هم اندک مدتی بعد از انعقاد عهدنامه مودت با شوروی، این توهم را دامن زد که گویا حسن نیت شوروی «محرکی برای حکومت تهران شده است تا اقداماتی برای لغویک سری توافق با انگلیس به عمل آورد».<sup>۶۴</sup> پس بیهوده نبود که دولتمردان شوروی بر این باور بودند که رضاخان «به‌مثابه نماینده بورژوازی ملی که

---

۶۲. اسناد تاریخی، ۴۱/۸.

۶۳. همان، ۹۷/۱.

۶۴. همان، ۴۱/۸.

قرار بود با از بین بردن نفوذ انگلستان»، مرحله‌ای از مراحل انقلاب را محقق کند «تا بعدها کمونیست‌ها انقلاب را از مرحله ملی به مرحله اجتماعی و سوسیالیستی سوق دهند».<sup>۶۵</sup>

در سال ۱۳۰۶ش هنگامی که دولت پهلوی تشکیل شده بود، حزب کمونیست ایران اعلام کرد ارزیابی نادرستی از کودتای سوم اسفند داشته‌است، زیرا «انبوه واقعیات و مدارک» نشان می‌دهند که خروج نیروهای انگلستان از ایران «عقب‌نشینی» نبوده، بلکه «تغییر تاکتیک» بوده‌است.<sup>۶۶</sup> سلطانزاده و یارانش در این مقطع تاریخی پی‌بردند که عدم اجرای مفاد قرارداد ۱۹۱۹م به این علت بوده‌است که مواد آن قرارداد باید با «کودتای سید ضیاء الدین... انجام می‌گرفت» و روی آوردن انگلیس به رضاخان را «ناکامی سید ضیاء» در اجرای طرح و «دلسردی و بی‌نیازی انگلیس از سلسله قاجار» برشمرد. سلطانزاده و دوستانش هم‌چنین این تحلیل را که کودتا «سقوط حکومت فئودال‌ها و استقرار حکومت بورژوازی است» یک نظریه «اپورتنیستی [اپورتونیستی] و ضد انقلابی» خواندند.<sup>۶۷</sup>

سلطانزاده عوامل شکست قرارداد ۱۹۱۹م را مخالفت «بورژوازی کمپرادور»، «ازدست دادن ماورای قفقاز توسط امپریالیسم انگلستان، برقراری حکومت شوروی در باکو، [و] ظاهر شدن بحریه سرخ در مناطق شمالی ایران» می‌دانست.<sup>۶۸</sup>

او که پیشتر پذیرش رهبری انگلیس در کودتا و ارتباط سید ضیاء با آن‌ها را سخت دشوار می‌دید،<sup>۶۹</sup> بعداً نظرش را تغییر داد و در پاسخ به دوستانش که به «انگلیسی بودن سید ضیاء و صادق و منزّه بودن رضاخان» باور داشتند، اعلام کرد «مشکل است بتوان پذیرفت که دو رهبر عمده کودتای سال ۱۹۲۱م جدا از هم عمل کرده‌اند و در ضمن، یکی از آنان

۶۵. فلاح توتکار، ۳۸۵.

۶۶. اسناد تاریخی، ۱۱۷/۴.

۶۷. همان، ۹۷/۱.

۶۸. سلطانزاده، ۳۴-۳۵.

۶۹. اسناد تاریخی، ۹۶/۱.

عامل انگلیس، و دیگری ضد امپریالیسم، یکی خائن و دیگری، رهبر ملی ایران بوده- است.<sup>۷۰</sup> او دوستان هم‌فکر خود را «رفقای ساده اندیش» نامید که خروج انگلیس را رهایی ایران از «چنگال سرمایه انگلیسی» توسط رضاخان می‌دانستند و یا تغییر سلطنت را به» به‌منزله یک انقلاب بورژوازی جلوه می‌دادند.<sup>۷۱</sup> نخستین فاصله رسمی سلطانزاده از آکادمیسین‌ها و پیروان دستورات رسمی حزب کمونیست اتحاد شوروی زمانی بود که ایرانسکی، ایراندوست و ایوانف را مورد انتقاد قرار داد که رضاخان را ضد انگلیسی می‌دانستند.<sup>۷۲</sup> این بار سلطانزاده در عدولی آشکار از مواضع قبلی خود، رضاشاه را مجری مفاد قرارداد ۱۹۱۹م می‌دانست، زیرا «برنامه دولت‌های شاه جدید حاوی و مجری مفاد قرارداد ملغی شده ایران و انگلیس سال ۱۹۱۹م بود».<sup>۷۳</sup>

سلطانزاده این بار در مقابل هم‌فکران خود در حزب کمونیست شوروی، از کودتای سوم اسفند تحلیلی طبقاتی ارائه نمی‌کرد، بلکه آن را برنامه‌ای استعماری می‌دید که از مصر تا هند ادامه دارد. او بر این باور بود که هدف این است تا رابطه بین بریتانیا و هند از راه مصر، فلسطین، ماورا اردن، عراق و خلیج فارس تأمین شود. در همین زمینه به راه هوایی «لندن-قاهره-کراچی» و راه آهن «قاهره-کلکته» اشاره می‌کرد. سلطانزاده نخستین مارکسیست ایرانی بود که به اهمیت سوق الجیشی فلسطین در این طرح بزرگ اشاره کرد، «این کشور به کمک کمیسرهای عالی‌رتبه انگلیسی به‌حدی گسترش می‌یابد که حتی آتشی‌ترین صهیونیست‌ها هم نمی‌توانستند آرزوی آن‌را داشته باشند».<sup>۷۴</sup> مسئله فلسطین نگاه تاریخی منحصر به فردی بود که یک چپ‌گرای ایرانی برای نخستین بار و حتی شاید پیش از

۷۰. سلطانزاده، ۳۵.

۷۱. اسناد تاریخی، ۱۱۷/۴.

۷۲. سلطانزاده، ۱۵۱.

۷۳. همو، ۳۶.

۷۴. همو، ۱۴۳.

حزب کمونیست اتحاد شوروی، ارائه می‌کرد. از همه مهم‌تر در عدولی آشکار از مواضع حزب کمونیست شوروی، سلطانزاده اقدامات رضاشاه را طرحی از پیش تعیین شده برای تکمیل سیاست خاورمیانه‌ای بریتانیا ارزیابی کرد و اقدامات رضاشاه را هم‌سو و هماهنگ با سیاست کلی انگلیس ارزیابی نمود.

اینک او حتی احداث راه آهن سراسری ایران را طرحی برای «بدست گرفتن بازارهای شمالی ایران» به منظور انتقال کالاهای این بازار به جنوب و غرب ایران می‌دانست، امری که مورد نظر سیاست‌های انگلستان است.<sup>۷۵</sup> برخلاف سابق که سلطانزاده تحلیل می‌کرد رضاخان باعث شکل‌گیری بورژوازی ملی در ایران خواهد شد و در این راستا از مدل استقرار جمهوری در چین سخن به میان می‌آورد، اکنون انگلستان را عامل برکشیدن رضاشاه می‌دانست و «اشرافیت زمین‌دار، روحانیت مرتجع، بورژوازی کمپرادور و ارتش» را تکیه‌گاه قدرت او بر می‌شمرد و براین باور بود که رضاشاه ارتجاع و اشرافیت زمین‌دار را از مرگ کامل نجات داده است.<sup>۷۶</sup> به عبارتی سلطانزاده اکنون به این نتیجه رسیده بود که کودتای سوم اسفند و حوادث متعاقب آن، نه به نمایندگی از توده‌های مردم بلکه به تبعیت از اشرافیت زمین‌دار انگلستان روی داده است، یعنی اشرافیت زمین‌دار با غلبه بر سیاست‌های اشرافیت مالی این کشور، توانسته بود سکان هدایت تحولات ایران را بدست گیرد. به همین دلیل بود که می‌نوشت رضاشاه با «فئودالیسم به مثابه یک سیستم اجتماعی - اقتصادی در نیفتاده، بلکه فقط با فئودال‌هایی به جنگ برخاسته است که از به رسمیت شناختن و تبعیت از حکومت مرکزی - پلیس و شخص او امتناع می‌ورزند».<sup>۷۷</sup>

۷۵. سلطانزاده، ۹۷.

۷۶. همو، ۴۶.

۷۷. همو، ۳۷.

## نتیجه

سلطانزاده یکی از رهبران برجسته فکری جریان چپ در ابتدای شکل‌گیری آن در ایران بود، او نه تنها از نظر فکری، بلکه به لحاظ عملی هم با مسائل سیاسی داخلی ایران درگیر بود. دیدگاه‌های سلطانزاده در تبیین تحولات معاصر کشور، به‌ویژه کودتای سوم اسفندماه ۱۲۹۹ش و شکل‌گیری حکومت رضاشاه با مواضع رسمی حزب کمونیست اتحاد شوروی تفاوت اساسی داشت و عدولی آشکار از اصول ماتریالیسم تاریخی شمرده می‌شد. در درون حزب کمونیست شوروی به‌ویژه پس از مرگ لنین، در ارتباط با تحولات ایران دیدگاه‌های متعارضی ارائه می‌شد، بر اساس بخشی از این دیدگاه‌ها رضاشاه با نابودکردن ساختارهای حکومت قاجار، مثل چیانگ‌کای‌چک در چین، راه استقرار یک دولت بورژوازی ملی را فراهم می‌کند که زمینه‌های استقرار سوسیالیسم را مهیا می‌سازد. ایوانف، ایرانسکی و برخی دیگر از آکادمیسین‌ها و فعالین سیاسی شوروی با این دیدگاه موافق بودند، اکثریت اعضای حزب کمونیست ایران هم با این نظرات هم‌سوئی داشتند. لیکن سلطانزاده تحلیل خاص خود را ارائه می‌کرد، برخلاف گرایش اصلی حزب کمونیست شوروی که تلاش می‌کرد تحولات ایران را بر دوره‌های جامعه اشتراکی اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم و بر اساس الگوی زیربنا و روبنا تحلیل نماید؛ سلطانزاده مسائل ملموس و مشخصی مثل موضوع هندوستان و بحث نفت را در تحلیل مسائل تاریخ معاصر ایران مورد توجه قرار می‌داد. برخلاف حزب کمونیست شوروی که رضاشاه را عامل رشد بورژوازی ملی تلقی می‌کرد، او تحلیلی درست مغایر آن ارائه می‌داد، نسبت به نزدیکی روتشتین به رضاخان انتقاد می‌کرد و به‌طور خلاصه مواضع حزب کمونیست شوروی را در برابر مسئله ایران نقد می‌نمود. سلطانزاده به‌جای ارائه ذهنیت‌های ناشی از تبیین کلیشه‌ای تاریخ ایران بر اساس دستورالعمل‌های حزب کمونیست شوروی، مسائل ایران را با توجه به شرایط داخلی خود ایران تحلیل کرد. سلطانزاده نسبت به سیاست شوروی برای ارتباط بیشتر اقتصادی با دولت رضاشاه انتقاد می‌کرد، معتقد به شکل‌گیری انقلاب دهقانی در ایران بود تا بتوان

مرزهای دوهزار کیلومتری با اتحاد شوروی را امن کرد. بدیهی است این دیدگاه مغایر نظریه‌ای بود که کارگران را انقلابی‌ترین طبقه معرفی می‌کرد. به نظر می‌رسد سلطانزاده سعی داشت با اتکاء به واقعیات خود ایران، تبیینی مغایر با دیدگاه‌های نظریه‌پردازان و مورخین اتحاد شوروی که سعی داشتند الگوی ماتریالیسم تاریخی را بر سراسر تاریخ ایران تعمیم دهند، ارائه دهد.

### کتابشناسی

- اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال و دموکراسی و کمونیستی ایران، به کوشش خسرو شاکری، ج اول، چهارم، ششم و هشتم، فلورانس، انتشارات مزدک، ۱۹۷۴م.
- اشرف، احمد، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، تهران، زمینه، ۱۳۵۹ش.
- امیر خسروی، بابک و محسن حیدریان، مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۰ش.
- اولین جرعه سرخ شرق، زندگی، اندیشه و مبارزات آوتیس سلطانزاده، پروسه، ۱۳۹۲ش.
- آوانسیان، اردشیر، خاطرات سیاسی، به کوشش علی دهباشی، تهران، شهاب ثاقب، ۱۳۷۸ش.
- ذبیح، سپهر، تاریخ جنبش کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطائی، ۱۳۶۴ش.
- روزنامه پیکار، تهران، شیرازه، ۱۳۹۵ش.
- سلطانزاده، آ، انکشاف اقتصادی ایران و امپریالیسم انگلستان، ترجمه ف. کوشا، تهران، مازیار، ۱۳۸۴ش.
- سیف، احمد، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران، چشمه، ۱۳۷۳ش.
- شاکری، خسرو، میلاد زخم: جنبش جنگل و جمهوری شوروی سوسیالیستی ایران، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶ش.
- فخرائی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، جاویدان، ۱۳۷۶ش.
- فلاح توتکار، حجت، اصناف: از انقلاب مشروطیت ایران تا انقراض قاجاریه (۱۲۸۵-۱۳۰۴ش)، تهران، رسانش نوین و کتاب صدرا، ۱۳۹۴ش.
- کار، ای.، اچ.، تاریخ روسیه شوروی، ج ۳، ترجمه نجف دریابندری، تهران، زنده رود، ۱۳۷۱ش.



گنس، ولادیمیر، بلشویک‌ها در گیلان، ترجمہ سید جعفر مہرداد، رشت، ایلیا، ۱۳۸۵ ش.  
مارکس، کارل و فردریک انگلس، مقالاتی از مارکس و انگلس، ترجمہ سیروس ایزدی، تہران، قصیدہ  
سرا، ۱۳۸۵ ش.

ہمو، مانیفست کمونیست، ترجمہ مسعود صابری، تہران، طلایہ پرسو، ۱۳۸۵ ش.  
موحد، محمدعلی، خواب آشفته نفت، ج اول، تہران، کارنامہ، ۱۳۸۶ ش.  
ناطق، ہما، بازرگانان در داد و ستد با بانک شاہی و رژی تنباکو، تہران، توس، ۱۳۷۳ ش.  
نقش ارامنہ در سوسیال دموکراسی ایران، بہ کوشش محمد حسین خسروپناہ، تہران، شیرازہ، ۱۳۸۸ ش.



## تبیین و بازنمایی کنش‌های معطوف به قدرت نهاد روحانیت

### در سفرنامه‌های عصر صفوی<sup>۱</sup>

مجتبی ذهابی<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

### چکیده

روحانیت شیعه و نحوه مواجهه‌اش با مسأله قدرت به یکی از چالش‌های دوره صفویه مبدل شد. مباحث نظری درباره امامت و حکومت و حضور نهاد سلطنت به‌مثابه واقعیتی تاریخی - سیاسی، مسائل پیچیده‌ای را پدید آورد که تا مدتی ذهن عالمان شیعه را به خود متوجه ساخت. دوره دوم حکومت صفویه شاهد تکاپوهای بیشتری از جانب روحانیون شیعه برای کسب قدرت بود. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که تکاپوهای روحانیت شیعه در دوره دوم حاکمیت صفویان از منظر سفرنامه‌نویسان چگونه بوده‌است؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که سیر فزونی یافتن قدرت روحانیت شیعه مسأله‌ای قابل تأمل برای این ناظران خارجی بوده و آنان تحلیل‌هایی عرضه کرده‌اند که در منابع دیگر تاریخی این دوره پنهان مانده‌است.

**کلیدواژه‌ها:** روحانیت و سلطنت، روحانیت و قدرت، سفرنامه‌های خارجی عصر صفوی، صفویه.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۰

۲. رایانامه: mojtabazahabi1365@yahoo.com

## مقدمه

ورود روحانیت شیعه به مناسبات سیاست و قدرت در دوره صفویه، نشان از ضرورتی تاریخی، اجتماعی و مذهبی داشت که با آغاز سلطنت صفویان در ایران خود را نمایان ساخت. حکومت جدید که بخش مهمی از مشروعیت خود را بر دوش مذهب شیعه نهاده بود، پس از تلاطم‌های اولیه و تثبیت قدرت، کوشید نیازهای این نظم نوین را در مسائل اعتقادی - فقهی برطرف سازد. این نیاز و ضرورت سیاسی - مذهبی نه تنها طیف قابل توجهی از روحانیون و علمای شیعی ایران را در دربار صفوی گرد هم آورد، بلکه روند جذب این صنف مذهبی از بیرون مرزهای ایران نیز آغاز شد و راه برای ورود طیف دیگری از علما از منطقه جبل عامل هموار شد. بنابراین زیست هم‌زمان دو نهاد سلطنت و روحانیت در دوره صفویه از همان دوره‌های نخستین آغاز گشت و تداوم حیات هر دو نهاد به‌گونه‌ای، به اقتدار طرف مقابل گره خورد. این روند با برخی فراز و فرودها از زمان شاه اسماعیل (حک. ۹۰۷ - ۹۳۰ هـ) تا بعد از سلطنت شاه عباس (حک. ۹۹۶ - ۱۰۳۸ هـ) ادامه یافت. مهم‌ترین ویژگی این دوره به لحاظ نقش و تکاپوی علمای شیعی را می‌توان تلاش برای تثبیت اولیه حکومت صفوی و پاسخ‌گویی به نیازهای فقهی دانست. در دوره دوم حکومت صفویه یعنی پس از دوره شاه‌عباس، فضا برای ایفای نقشی پررنگ‌تر از جانب علمای شیعه فراهم آمد تا در ساختار قدرت و چگونگی اعمال آن در سطح اجتماع، به صورت عملی و نظری، تکاپوهای جدی‌تری کنند.

این مسأله یعنی حضور پررنگ‌تر علمای شیعی در کانون قدرت و تلاش آن‌ها برای تأثیرگذاری بیشتر در چگونگی اعمال قدرت سیاسی، در آثار سفرنامه‌نویسان این دوره بازتاب یافته‌است. این گروه به‌مثابه بهترین ناظران خارجی و بیرون از قدرت بودند که با مشاهده تحولات موجود، برای تحلیل و تبیین این وضع تلاش نمودند و بخش‌هایی از این مسائل را بازتاب دادند. در واقع مسائلی مانند نگرش علما به مسأله قدرت و حکومت، جایگاه مقام سلطنت از نگاه آنان، مشارکتشان در تحولات سیاسی از مهم‌ترین حوزه‌هایی

بود که ذهن آنان را درگیر ساخت. در این پژوهش به روش تحلیلی و با تکیه بر گزارش‌های مندرج در آثار سفرنامه‌نویسان، روند رو به رشد قدرت گرفتن روحانیون شیعه در کانون‌های سیاسی و اعمال نفوذ آن‌ها در فرایندهای اعمال قدرت بررسی و تبیین خواهد شد تا روشن شود که چگونه بازتاب این تحول در کانون قدرت صفویان، به یکی از موضوعات مهم برای این سفرنامه‌نویسان تبدیل شد. بر این اساس ابتدا تلاش خواهد شد تا به‌اختصار به چگونگی حضور علمای شیعی در کانون قدرت و سیاست در دوره صفویه اشاره شود و آن-گاه نگاه سفرنامه‌نویسان به این مسأله و تداوم حضور پررنگ‌تر آن‌ها در دوره جانشینان شاه عباس واکاوی گردد.

### پیشینه پژوهش

اگرچه مواجهه نهاد روحانیت با نهاد سلطنت از منظر سفرنامه‌نویسان عصر صفوی به‌طور مستقل بررسی نشده‌است، اما در پژوهش‌هایی که بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی متمرکز شده‌اند، بخشی از محتوایشان به تقابل یا همراهی نهاد روحانیت با نهاد سلطنت اختصاص یافته‌است. نمونه‌ای از این نوع پژوهش‌ها ایند: کتاب تغییر مذهب در ایران، نوشته رولا جردی ابی صعب، مهاجرت علمای جبل عامل به ایران نوشته مهدی فراهانی منفرد، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی نوشته سیدهاشم آغاچری، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست از رسول جعفریان، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری از کامل مصطفی شیبی، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی از منصور صفت‌گل. مقالاتی چون «بازشناسی تعامل روحانیت و صفویان» از ابراهم اصلانی و مجید حاجی‌بابایی، «تعامل دین و دولت در دوره شاه‌صفی، مطالعه موردی علی نقی کمره‌ای» از انیسه‌سادات حسینی شریف و محمدعلی رنجبر، مقاله «بازتاب نمادین نقد و نفی قدرت مستقر در مناسک و شعائر شیعه با تأکید بر دوره صفویه و قاجاریه» از سیدحسین اطهری و لیلا دستغیب، «روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفویه» از قاسم‌علی

صداقت، و مقاله «علما و فقهای مشهور و نقش آنان در دربار صفویان» از علی اکبر حسینی نیز در زمره پژوهش‌هایی‌اند که در حوزه نوع روابط و مناسبات روحانیت شیعه با نهاد سلطنت انجام گرفته‌اند.

### علمای شیعه و مسأله چگونگی اعمال قدرت در دوره دوم حکومت صفویه

دوره دوم حکومت صفوی (۱۰۳۸-۱۱۳۵هـ) از منظر نوع مناسبات دو نهاد روحانیت و سلطنت و تأثیرگذاری آن بر فرایندهای اعمال قدرت، واجد ویژگی‌هایی است. در این دوره طیفی از روحانیون و علمای شیعه به فعالیت‌های بسیار گسترده‌ای در حوزه‌های سیاست، انتشار کتب و رساله‌ها و کنشگری اجتماعی - سیاسی پرداختند و درباره چگونگی اعمال قدرت سیاسی در نبود امام غایب به نظریه‌پردازی‌های قابل توجه پرداختند. در واقع همکاری آنان با دستگاه قدرت نه از آن رو بود که صفویان را صاحب حق و حکومت را حق آنان می‌دانستند، بلکه این همکاری از سر ناچاری و به‌رغم جائر دانستن آنان بود. از این دوره می‌توان به عنوان عصر شروع به تألیف تک‌نگاری‌های متنوع در ابواب و فروع فقه حکومتی یاد کرد. رسائل خراجیه و رساله‌الاوزان و المقادیر علامه مجلسی (۱۰۰۶-۱۰۷۷هـ) نمونه‌هایی از این نوع آثارند.<sup>۳</sup> در این دوره بود که چهره‌هایی از برجسته‌ترین فقها و مجتهدان شیعه به صحنه‌های سیاسی وارد شده و به ارائه نظریاتی در حوزه چگونگی و چرایی اعمال قدرت سیاسی پرداختند. علمایی مانند میرداماد (۹۶۰-۱۰۴۱هـ)، سلطان‌العلما (۱۰۰۱-۱۰۶۴هـ)، محمدتقی مجلسی (۱۰۰۳-۱۰۷۰هـ) پدر علامه محمدباقر مجلسی فعالانه در صحنه سیاسی جامعه حضور داشتند. هم‌چنین در این عصر مناظره فقها در مسائل مربوط به فقه سیاسی، به‌ویژه در موضوعاتی مانند خراج و مقاسمه به اوج رسید. در این دوره از منظر فقه مالی شیعه، برای نخستین بار چند رساله اجتهادی توسط فقها انتشار یافت که قبلاً وقوع

۳. یوسف زاده، ۱۰۰-۱۰۶.

چنین مباحثی با این گستردگی و جدیت سابقه نداشت.<sup>۴</sup>

یکی از مهم‌ترین و پرکارترین روحانیون این دوره ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۰ هـ) بود. وی از جمله فقهای بزرگی بود که در زمینه فقه سیاسی، دارای برخی فتوهای تحول‌آفرین بود. وی با آن‌که گرایشی اخباری داشت، در آثار فقهی خود «سیاسات» را یکی از شاخه‌های اصلی فقه اسلامی معرفی می‌کرد.<sup>۵</sup> او تصدی قضا و حکومت در میان مردم، اقامه حدود و اعمال دیگر سیاسات اسلامی در دوران غیبت را از ضروریات دین اسلام و از وظایف فقها می‌دانست.<sup>۶</sup> در دوره‌های بعد نیز نفوذ علما به بالاترین درجه خود رسید. در دوره شاه‌سلطان حسین که به شریعت تشیع امامیه بیش‌تر توجه می‌کرد، این تأثیرگذاری فزونی یافت و جایگاه و مقام بالای مجتهد تا آن‌جا رسید که می‌توانست درباره جنگ و صلح نیز تصمیم‌گیری کند.<sup>۷</sup> گسترش مناسک در جامعه سبب شد علما و مراجع از موقعیت برتر و نفوذ اجتماعی بیشتری برخوردار شوند، چندان‌که سرپیچی از فرمان آنان در هیچ یک از طبقات صورت نمی‌پذیرفت.<sup>۸</sup>

#### سفرنامه‌نویسان و تکاپوهای سیاسی علمای شیعه در دوره دوم حکومت صفویه

با توجه به روایت‌ها، تحلیل‌ها، نگرش‌ها و نیز گزارش‌های سفرنامه‌نویسان دوره دوم حکومت صفوی، دو نکته مهم و اساسی و البته قابل تفکیک درباره جایگاه اقتدار سلطانی در بعد نظری آن و نیز عمل‌گرایی علما و روحانیون شیعه در سازوکار سیاست و اعمال قدرت وجود دارد. در واقع سفرنامه‌ها هم‌جوه نظری مشروعیت پادشاه صفوی را از منظر

۴. آغاچری، ۳۳۹-۳۵۰ و ۳۶۵-۳۷۱؛ حسینی زاده، ۱۴۶-۱۵۰.

۵. فیض کاشانی، ۱۷۸/۲.

۶. فیض کاشانی، ۵۰/۱.

۷. نوایی و غفاری فرد، ۲۹۸-۲۹۹.

۸. دلریش، ۱۶۰.

دینی مورد تأکید قرار می‌دهند و هم روایتگر تکاپوهایی از جانب روحانیت شیعی در بستر تحولات سیاسی- اجتماعی این دوره‌اند. جملی کارری<sup>۹</sup>، که در دوره شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۵ه) فرصت مشاهده ایران را یافت، در وصفی از شخصیت این پادشاه می‌نویسد: «پادشاه کنونی صفوی که حالی مقرون به جنون دارد، همیشه در حال مستی و حیرت است و در میان درباریان هر صبح، هنوز خمار شب را از سر باز نگرفته، با شراب شیراز تا شب به سرمستی می‌افتد و بدین جهت غالباً اعضای شورای مملکتی بدون اخذ تصمیم جلسات را ترک می‌کنند. بدیهی است در چنین کشوری حکومت واقعی در دست عده‌ای از ندما و ملازمان و خواجه‌سرایان شیاد خواهد بود و هر فرمانی، مخصوصاً فرمانی را که پولی برای صدور آن صرف شده، به امضای شاه خواهند رسانید».<sup>۱۰</sup>

چنین تصویری از شاه ایران هنگام سخن سفرنامه‌نویسان از شاه‌صفی (حک. ۱۰۳۸-۱۰۵۲ه) و شاه‌عباس دوم (حک. ۱۰۵۲-۱۰۷۷ه) و شاه‌سلطان حسین (حک. ۱۱۰۵-۱۱۳۵ه) نیز نمایان است.<sup>۱۱</sup> در واقع تقویت نظریه جان‌شینی و زعامت علما در زمان غیبت معصوم، بنیان‌های مشروعیت‌بخش قدرت را وارد مرحله دیگری کرد.<sup>۱۲</sup> در سفرنامه‌ها نیز تأکید شده است که در این تعادل سیاسی - مذهبی که حاکم مقتدر جایگاه فرادستی داشته، نهاد دینی نقش محافظ در برابر سوء استفاده‌های بالقوه ایفا می‌کرد و از آن طریق ستیزهای سیاسی حل می‌شد.<sup>۱۳</sup>

یکی از مهم‌ترین وجوه محتوایی سفرنامه‌ها، تلاش روحانیت و علمای شیعی با هدف دخل و تصرف بیشتر در سازوکار سیاست و حکومت، چه از منظر نظری و چه از جنبه عمل‌گرایانه آن، در دوره دوم حکومت صفویه است. سفرنامه‌نویسان در سخن از بنیان‌های

## 9. Gemelli Carreri

۱۰. کارری، ۸۹-۹۰.

۱۱. اولناریوس، ۷۸-۸۳؛ کروسینسکی، ۱۹.

۱۲. شهید ثانی، ۴۷۶/۱؛ فیض کاشانی، ۷/۱، ۱۷۸/۲؛ سلطان محمدی، ۷۹.

## 13. Platteau, 338.



اقتدار و نفوذ روحانیون و علمای شیعه در دوره صفوی، ولو به صورتی مختصر، به تاریخ شیعه و برخی بنیان‌های اعتقادی آنان درباره امامت و غیبت و واگذاری حق حکومت به علما و مسائلی از این قبیل اشاره کنند تا بتوانند مسأله اقتدار روحانیت، مشارکت آن‌ها در قدرت و دایره بسط دخل و تصرفات تنوریک و عملی آنان را شرح دهند.<sup>۱۴</sup>

در این میان، کمپفر<sup>۱۵</sup> با ذهنیتی نقادانه‌تر و البته با جزئیات بیشتر و نسبتاً دقیق‌تری بر ابعاد نظری حق حکومت علما و روحانیون در زمان غیبت تأکید می‌کند. وی در بحث از اقتدار و نفوذ علمای شیعی می‌نویسد: علما چنین استدلال می‌کنند که هرگاه لازم باشد مسلمانان بر اساس مشیت اله هدایت شوند، پس ناگزیر باید خداوند اراده‌اش را بر یکی از مردم فانی قرار بدهد. ولی کیست که برای این کار شایستگی دارد؟ آیا این شخص یکی از رؤسای دنیوی است که به خاک و تن بستگی دارد؟ چنین قالبی نمی‌تواند جای مناسبی برای فعلیت امر خداوند باشد. مشیت اله فقط بر کسی تجلی می‌کند که عمری را در معنویت گذرانده باشد و با چشم‌پوشی از همه لذات دنیوی، دل را مهبط انوار اله کرده باشد. کسی که زندگی دردناک خود در این دنیا را چون زندانی تصور و تجسم کند و در طریق نجات و سلامت ابدی سایرین باشد. بر همین اساس، مشیت اله فقط بر ائمه اطهار یعنی جانشینان پیامبر اسلام آشکار می‌شود و امروز که آنان نیستند، مشیت اله فقط بر مجتهدان که جانشین آن‌ها هستند، آشکار می‌شود. اما شاه که خداوند زمام رعایا و اداره امور کشورش را به دست او سپرده است باید از زبان مجتهد وقت نیت و مشیت وی را دریابد.<sup>۱۶</sup>

شاردن<sup>۱۷</sup> نیز فصلی خاص از کتاب خود را به بحث از «باورهای ایرانیان درباره حق حکومت» اختصاص داده است. وی با اشاره به این عقیده شیعیان که معتقدند که خداوند

۱۴. کمپفر، ۱۲۱-۱۳۵؛ سانسون، ۳۷-۴۳؛ تاورنیه، ۲۴۴-۲۵۹.

15. Kaempfer

۱۶. کمپفر، ۱۲۶.

17. Chardin

نبوت و سلطنت را به انبیای خود و از جمله حضرت محمد(ص) داده و پس از رحلت وی، این حق به امامان منتقل گشته است، می نویسد: «بیش تر ایرانیان با این نظام و آیین همزبان- اند؛ اما درباره این موضوع که اگر پیامبر یا جانشین او درگذشت و جانشینی معین نکرد، آن که بر ملتی مسلمان حکومت می کند باید چه اوصافی داشته باشد، میان بزرگان دین اتفاق نظر نیست».<sup>۱۸</sup> پس از آن با اشاره به آغاز عصر غیبت امام زمان(عج) و این که در این دوره، از نظر ایرانیان چه کسی حق حکومت دارد، معتقد است که دو نظر وجود دارد: دسته نخست از مسلمانان ایرانی، شامل «برخی از علمای روحانی و پیروانشان و متعبدان بر این اعتقادند که در تمام طول مدت غیبت امام، باید مجتهدی معصوم (عادل) امور دینی و اجتماعی و حکومتی مملکت را اداره کند. این مجتهد باید جامع علوم و از هر جهت منزله از هر فساد و گناه باشد» و قدرت پاسخ گویی به پرسش هایی که در امور دینی از او می شود، داشته باشد. دسته دوم اعتقاد دارند که در غیبت امام «حکومت به یکی از بازماندگان بلافصل امام می رسد که لازم نیست جامع علوم باشد. بنابر همین نظر که مورد تأیید بیش تر مردم است و مقبول تر می نماید نظری است که به سلطنت فرزندان شیخ صفی اعتقاد دارد.<sup>۱۹</sup> بر اساس این باورها شاه واجد مقامی شده بود که حق وی نبود؛ اما همین شاه می- توانست با در نظر گرفتن جایگاه علما و روحانیون و پذیرفتن نقش آنان در بخشی از نظام اقتدار سیاسی و نیز انجام پاره ای مناسک و رفتارهای مذهبی، مشروعیتی از جانب آنان کسب کند. بر همین اساس بود که به این نکته در سفرنامه ها اشاره می شود که «شاه صفوی فقط نقش پادشاه را ایفا نمی کند؛ بلکه دارای اقتداری معنوی است. او مقام خود را با مراسم دینی پیچیده ای تقویت می نماید که با نمادها، زمانها و مکان های مذهبی ویژه ای همراهند».<sup>۲۰</sup>

۱۸. شاردن، ۱۳۸/۸.

۱۹. همو، ۱۳۹.

علاوه بر این جنبه‌های تاریخی - ایدئولوژیکی اقتدار علما در آنچه به حضور عملی و نقش تأثیرگذار و نمایان علما در سازوکار قدرت و سیاست در دوره دوم صفویان مربوط می‌شد، سفرنامه‌نویسان روایتگر تأثیرگذاری قابل توجه آنان بودند. به‌عنوان نمونه سانسون با تأمل در وجوه اقتدار روحانیون شیعه می‌نویسد «علمای دین در ایران بالاترین مقام‌ها را دارند و در دربار در صف اول می‌نشینند. من پیش از نام بردن از صاحب‌منصبان شاه، از روحانیون نام می‌برم زیرا آن‌ها در مجالس مهمانی و پذیرایی شاه و در مجالس عمومی و نیز در جلساتی که شاه نمایندگان و سفیر کشورهای خارجی را به حضور می‌پذیرد، بر صاحب‌منصبان دربار برتری دارند».<sup>۲۱</sup> توضیح درباره قدرت و جایگاه روحانیون و نقش آن‌ها در حکمرانی و ساختار قدرت صفویان از نظر اولناریوس<sup>۲۲</sup> هم پنهان نمانده‌است و او با اشاره به اهمیت جایگاه مقام صدر، بر دایره نفوذ و ثروت وی تأکید می‌کند.<sup>۲۳</sup> کمپفر نیز در این باره می‌گوید: «مقام و موقع شاه، بیشتر با قاضیان و امام‌های مساجد تکمیل می‌گردد تا با بزرگان و اعیان و یا عمال عالی‌مقام اداری».<sup>۲۴</sup>

براساس مندرجات سفرنامه‌ها، این وجه از اقتدار عملی و واقع‌گرایانه علما و روحانیون شیعه در بدنه جامعه و ساختار قدرت ایران، توسط نهادسازی‌های گسترده در سراسر ایران به‌شدت تقویت می‌شد. در واقع نهادهایی مانند مساجد، اوقاف، تولیت مقابر و اماکن مقدس شیعی، جمع‌آوری نذورات به روحانیت و علما قدرت و ثروت تأثیرگذاری می‌بخشید که هم پیوند آن‌ها را با جامعه مذهبی تقویت می‌ساخت و هم نهاد روحانیت را به کانونی موازی شاه در بدنه قدرت تبدیل می‌کرد. کمپفر با دقت در کارکرد این نهادهای مذهبی و تأثیر آن در قدرت علمای شیعی می‌نویسد: «در جوار مساجد، اغلب مدرسه‌های

۲۱. سانسون، ۳۷-۳۸.

22. Olearious

۲۳. اولناریوس، ۳۲۷-۳۲۸.

۲۴. کمپفر، ۱۲۱.

دینی وجود دارد. اهمیت این نهادها چنان است که شناختن درست وضع دربار ایران بدون وقوف به کارکرد این نهادها ممکن نخواهد شد. عجیب نیست اگر اذعان شود که تمام شهرهای ایران پر است از مدرسه و موقوفه. عایدات موقوفات دینی صرف حمایت از طلابی می‌شد که مستقلاً نمی‌توانستند مخارج تحصیل خود را بپردازند. تقسیم عواید موقوفات، هرساله از جانب صدر و در حضور شاه انجام می‌گرفت.<sup>۲۵</sup> حضور پررنگ روحانیون در جامعه مذهبی ایران هم‌چنین از جانب سانسون مورد تأکید قرار گرفته‌است: «مقامات روحانی و رؤسای مساجد و مدرسین و متولیان مذهبی و آن‌هایی که ختنه کردن زیر نظر آن‌ها انجام می‌گیرد و ملاهایی که زنان را به عقد مردان درمی‌آورند و یا با جاری نمودن صیغه طلاق، فسخ ازدواج و عقد را اعلام می‌کنند و به‌طور کلی تمامی مشاغلی که به نوعی به شرعیات و فقه مربوط است، زیر نظر صدر قرار دارند. بنابراین چنین جایگاهی برای صدر مقام و ثروت فراوانی به‌همراه می‌آورد، زیرا تمامی این مشاغل قابل خرید و فروش‌اند».<sup>۲۶</sup>

علاوه‌بر پاره‌ای نیازهای جامعه مذهبی که حضور و وجود روحانیون و علما را ضرورت می‌بخشید، نقش و کارکردی آنان در مسأله قضا و اقامه عدل در اجتماع نیز اهمیت داشت. سفرنامه‌نویسان به این نکته هم اشاره کرده‌اند. در واقع اگر تا پیش از این نهاد سلطنت مستقلاً به مسائل قضایی و اجرای عدالت می‌پرداخت و نهاد قضا حداقل از منظر تئوریک پاسخ‌گوی سلطان و شاه بود، در این دوره به‌تدریج از دایره اقتدار سلطان بیرون آمد. بنابراین انحصار قوه قضائیه در دست روحانیت یکی از عوامل قدرت آنان شمرده شد. شاردن در این باره چنین می‌گوید: «همه دادرسی‌ها و امور شرعی در دست قاضی است... زیرا ایرانیان بر این اعتقادند که تنها این گروه بنا بر اراده و مشیت رب جلیل حق دخالت در امور قضاوت را دارند».<sup>۲۷</sup> این مسأله دایره قدرت روحانیون و علما را چندان وسعت داد که کمپفر درباره

۲۵. کمپفر، ۱۴۰ و ۱۴۳.

۲۶. سانسون، ۴۰.

۲۷. شاردن، ۴۰۵/۸.

جزئیات و ابعاد این تسلط چشم‌گیر اشاره کرده‌است و جایگاه مقام صدر را، به‌مثابه بالاترین و پرقدرت‌ترین روحانی کشور، چنین وصف کرده‌است: اعتراض به حکم مقام صدر نزد محکمه‌ای دیگر و تجدیدنظرخواهی نسبت به حکم وی امکان‌پذیر نیست. او بر تمامی موقوفات، مساجد، اماکن متبرکه اشراف دارد و محق است که شهریه و حقوق برای متولیان، کارکنان و خدام، مدرسین، طلاب، و عاظم و روحانیون از هر درجه و مرتبه، به تشخیص خود و برحسب کفایت آن‌ها تعیین کند، بر آن بیفزاید، از آن بکاهد یا آن را قطع کند. به این ترتیب وی بر حسب تشخیص خود، روحانیون عالی منصب شیعه را به کار می‌گمارد. شاه این مقام بسیار پرقدرت صدر را به کسی واگذار می‌کند که با وی خویشاوندی سببی یا نسبی داشته باشد.<sup>۲۸</sup>

آن‌چه شاردن از مشاهدات خود در روز بر تخت نشستن شاه‌سلیمان نیز نقل می‌کند، فصل دیگری از روند رو به رشد اقتدار روحانیت و علمای شیعه را بازتاب می‌دهد. نهادن تاج شاه بر سر شاه‌سلیمان از جانب علما اقدامی نمادین بود که مشخص می‌کرد مشروعیت نهاد شاه را طبقه علما به نیابت از امام غائب تأیید می‌کنند. شاردن در بحث از تاج‌گذاری شاه‌سلیمان که خود در مراسم آن ناظر و حاضر بود، از نقش شیخ الاسلام در رسمیت بخشیدن به سلطنت شاه چنین یاد می‌کند که «در این مراسم شیخ الاسلام تمامی مقدمات لازم را برای تاج‌گذاری شخص شاه انجام داده که نشان می‌دهد رسمیت سلطنت بدون تأیید و همراهی وی پذیرفتنی نبوده‌است.<sup>۲۹</sup>

چنین وضعی در دوره‌های پیشین حکومت صفوی به این شکل گزارش نشده بود. در واقع روحانیونی که در دوره اقتدار شاه عباس اول مهم‌ترین فعالیت آن‌ها وعظ و خطابه در ایام مقدس تقویم شیعه بود، اکنون به این اعتبار و قدرت رسیده بودند. در گزارش

---

۲۸. کمپفر، ۱۲۲.

۲۹. شاردن، ۱۰۸/۹.

فیگوتروا<sup>۳۰</sup> که ایران عصر شاه عباس را مشاهده کرده بود آمده است: «موعظه گران مجالس تعزیه علمای شرع اند و غالباً ملا یا قاضی نامیده می شوند. اینان هر جا که مردم گرد آمده باشند، بر منبرهای بلند می نشینند و با حرارت تمام و سخنان گیرا خصوصیات مرگ یا شهادت حسین (ع)، امام بزرگ خویش را بیان می کنند».<sup>۳۱</sup> همین روایت با زوایای دیگری در گزارش دلاواله<sup>۳۲</sup> نیز آمده است: «هنگام ظهر در وسط میدان در بین جماعتی که گرد آمده اند، ملایی که از سادات است و علامت ممیزه اش عمامه سبز است، برای مردم بر فراز منبر روضه می خواند و به شرح وقایعی که منجر به شهادت امام حسین (ع) گردید می پردازد».<sup>۳۳</sup>

یکی از نتایج این دگرگونی تدریجی این بود که علما و روحانیت شیعه نه تنها در مقام کارداران پراهمیت نهاد قضا بلکه به عنوان بالاترین مقامها در اجرای امر به معروف و نه از منکر، پادشاه را در کانون توجهات و تذکرات خود قرار می دادند و مکرراً به وی یادآور می شدند که جایگاه خود را با انجام منکرات به خطر نیندازد. علامه مجلسی از علمای طراز اول دوره صفویه در برخی از آثار خود فصولی را به احوال سلاطین و نحوه معاشرت با ایشان و لزوم رعایت عدل و جود توسط ایشان اختصاص داده و ظلم ظالمان را مطرح کرده و شاهان و درباریان را از باده گساری و فساد برحذر داشته است. اقدامات او در منع باده گساری، جلوگیری از رشد تصوف مبتدل، مبارزه با فساد و توجه به وضع طبقات پایین جامعه تا مدتی موجب بقای دولت صفوی شد و سقوط این سلسله را به تأخیر انداخت. مجلسی در هر شرایطی مفسد شاهان را به آنها گوشزد می کرد و به توبه و انابه وادارشان می نمود و می کوشید سیاست دفع افسد به فاسد را در پیش گیرد.<sup>۳۴</sup>

30. Figuerova

۳۱. فیگوتروا، ۳۰۸.

32. Della Valle

۳۳. دلاواله، ۱۲۶.

۳۴. مجلسی، ۲۱-۲۴.

روند فزونی گرفتن اقتدار نهاد دین در تقابل با نهاد سلطنت، از دید شاردن نیز پنهان نمانده بود. آنچه شاردن گزارش می‌دهد در واقع حاکی از غلبه ذهنیتی اعتقادی-فقهی بر کلیت سازمان و ساختار سیاسی در حکومت صفویه بود، ذهنیتی که حاضر به پذیرش مقام سلطنت نمی‌شد و بهترین جایگزین آن را روحانیت و علما معرفی می‌کرد. شاردن می‌نویسد: «گاه اهل منبر پذیرش این عقیده، یعنی مشروعیت سلطان صفوی، را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه هم باید از سلاله علما باشد. چگونه ممکن است که پادشاه نامؤمن شراب‌خوار و هوس‌باز و مستغرق در گناه با عالم بالا نزدیک باشد و نور هدایت برای راهنمایی مؤمنان بگیرد؟ کسی که خواندن و نوشتن را به دشواری می‌تواند، چگونه قادر است مسائل دینی را برای مردمان متدین شرح و توضیح دهد؟ نه، چنین امری امکان ندارد، پادشاهان افرادی بیدادگر و پرهیزشکن، گناه‌آلود و جرم‌کارند و خدا برای تنبیه کردن ما، جانشین واقعی پیغمبر خود را از ما دور و پادشاهان را بر ما مسلط کرده‌است و پادشاهی بر جامعه مسلمانان، تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایه دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد».<sup>۳۵</sup>

شاردن می‌افزاید که البته این گروه که اعتقاد به حکومت مجتهد دارند، بر این باورند که «چون مجتهد وارسته‌ای پر دانش و سلیم است، باید پادشاه در کنارش باشد که به ضرب شمشیر مردمان را به رعایت عدالت وادار نماید؛ اما باید چون وزیری فرمانبردار و سر به‌راه باشد، نه بیش».<sup>۳۶</sup> انگلبرت کمپفر نیز از زاویه‌ای دیگر مقام و جایگاه علما و روحانیون را مورد بررسی قرار می‌دهد و درباره شرایط و الزامات رسیدن به چنان جایگاه پر قدرت و پرنفوذی می‌گوید «نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ‌یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست»، بلکه مجتهد «بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجا طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته، می‌تواند

---

۳۵. شاردن، ۱۴۲/۸.

۳۶. همو، ۱۴۲.

به این مقام بلند نایل شود.<sup>۳۷</sup> وی از اعتقاد عمیق مردم به اطاعت از مجتهد یاد کرده، می‌افزاید: «حکما و عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد، با مردم ساده‌دل شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند پیشوایی و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده‌است؛ در حالی که فرمان‌روا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد». <sup>۳۸</sup> در تحلیل کمپفر هم‌چنان می‌توان گزاره‌هایی را مشاهده نمود که به روشنی هم‌اوردی نهاد دین با سلطنت را نمایان می‌سازد. وی در بخش‌هایی از روایت خود آورده‌است که بر حسب آنچه گفته شد، مجتهد درباره جنگ و صلح نیز تصمیم می‌گیرد و بدون صلاح‌دید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی‌گیرد». <sup>۳۹</sup> همو از احترام مجتهد نزد سلطان یاد کرده و این‌که «به میهمانی‌های شاه دعوت می‌شود و در همان ردیف شاه می‌نشیند». به نظر وی، «درباره احترامی که شاه صفوی به مجتهد می‌گذارد باید گفت مقدار زیادی از آن متصنع و ساختگی است. شاه در این باره پروای مردم را می‌کند؛ زیرا پیروی مردم از مجتهد تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند به یکی از اصول غیرقابل تخطی دین تجاوز کند یا در کار مملکت‌داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند». <sup>۴۰</sup>

#### نتیجه

روند روبه رشد قدرت‌گیری روحانیت شیعی در دوره صفویه و بسط دایره اقتدار آنان در حوزه سیاست و قدرت، بعد از دوره شاه عباس اول با شتاب نسبتاً بیشتری دنبال شد. این تحول از دید سفرنامه‌نویسان این دوره پنهان نمانده‌است. این ناظران خارجی با تأمل در

۳۷. کمپفر، ۱۲۵.

۳۸. همو، ۱۲۵.

۳۹. همو، ۱۲۵-۱۲۶.

۴۰. همو، ۱۲۷-۱۲۸.



مناسبات قدرت و بنیان‌های مشروعیت مقام سلطنت به روند قدرت‌گیری تدریجی نهاد دین و هماوردی آن با مقام سلطنت توجه نشان داده بودند و در گزارش‌های خود تأکید کرده‌اند که نهاد دین در مقابله با نهاد سلطنت از کدام مؤلفه‌های ایدئولوژیکی در نظام اعتقادی شیعه بهره می‌گیرد. بنابر سفرنامه‌ها نقد نهاد دین بر نهاد سلطنت در دوره دوم صفویه ناظر بر جنبه‌های نظری و عملی بود. از این منظر روحانیون و علمای قدرتمند شیعه در این دوره کوشیدند تا ضمن نفوذ در مهم‌ترین نهادهای کشور نقد مستقیم سلطان و شیوه حکومت وی را در دستور کار خود قرار دهند.

### کتابشناسی

- آغاچری، سیدهاشم، مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیک، ریاض العلماء، ج ۱، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی (آستان قدس رضوی)، ۱۳۷۴ ش.
- امین، سید محسن، اعیان الشیعه، ج ۲ و ۳، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی‌تا.
- اولناریوس، آدام، سفرنامه اولناریوس، ترجمه احمد بهپور، تهران، انتشارات ابتکار، ۱۳۸۵ ش.
- تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹ ش.
- جعفریان، رسول، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۱، تهران، علم، ۱۳۹۲ ش.
- حسینی‌زاده، محمدعلی، علما و مشروعیت دولت صفوی، انجمن معارف اسلامی، تهران، بی‌تا.
- دلاواله، پیترو، سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۹۱ ش.
- دلریش، بشری، زن در دوره قاجار، تهران، مؤسسه انتشارات سوره، ۱۳۷۵ ش.
- رضایی‌پناه، امیر و سمیه شوکتی مقرب، «تحلیل کیفیت بازنمایی مقام سلطنت در گفتمان سفرنامه نویسی عصر صفوی»، تاریخ اسلام، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۵.
- سانسون، سفرنامه سانسون، وضع کشور شاهنشاه ایران در زمان شاه‌سلیمان صفوی، تحقیق و مطالعه درباره آداب و اخلاق و حکومت در ایران، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- سلطان‌محمدی، ابوالفضل، اندیشه‌های سیاسی جمال‌الدین خوانساری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.

شاردن، ژان، سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، ج ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵ ش.  
شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۱، ۴ و ۱۳، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه،  
۱۴۱۳ هـ.

فیض کاشانی، محمد محسن، مفاتیح الشرایع، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۱ و ۲، قم، مجمع  
الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ هـ.

فیگوئروا، گارسیا دسیلوا، سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو،  
۱۳۶۳ ش.

کارری، جملی، سفرنامه کارری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و  
هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۸۳ ش.

کروسینسکی، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق مفتون دنبلی، مصحح مریم میراحمدی، تهران،  
انتشارات توس، ۱۳۶۳ ش.

کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، شرکت سهامی انتشارت  
خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.

مجلسی، محمد باقر، رساله الأوزان و المقادیر، تهران، نشر اسوه، ۱۳۸۸ ش.  
مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تصحیح سیدحسین موسوی کرمانی  
و الشیخ علی پناه الاشتهاردی، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی، بی تا.  
محقق سبزواری، محمد باقر، روضة الانوار عباسی، به کوشش اسماعیل چنگیزی تهران، میراث  
مکتوب، ۱۳۷۷ ش.

ملاصدرا، صدر الدین شیرازی، رساله سه اصل، بی نا، ۱۳۵۴ ش.  
نوابی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران  
در دوران صفویه، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.

یوسف زاده، حسین علی، «حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی»، حکومت  
اسلامی، زمستان، شماره ۷۰، ۱۳۹۲ ش.

Platteau, Jean-Philippe, *Religion, Politics, and Development: Lessons from the lands of Islam*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 68, 2008.

Elias, Jamal J., *Sufi Saints and Shrines in Muslim Society, Introduction*, *The Muslim world*, vol.90, 2000.

## نقد صوفیه در روزگار صفویه: مقایسه آراء ملا محمدطاهر قمی و علامه مجلسی<sup>۱</sup>

هلیا منشاری

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فهیمة مخبر دزفولی<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

با رسمی شدن مذهب شیعه اثناعشری و حضور علمای شیعه در دربار صفوی، عرصه قدرت‌نمایی بر صوفیان تنگ شد. تلاش شاهان صفوی برای رهیدن از سلطه قزلباشان، که از اوایل صفویه شروع شده بود، در دوره دوم حکومتشان فزونی گرفت و با جریان ضد صوفیه علمای شیعه همراه شد. ظهور نوعی تصوف بازاری که گاه با اباحه‌گری همراه می‌شد، مخالفت علمای شیعه را بیش از پیش برمی‌انگیخت و گاه رقابت‌هایی بین علما ایجاد می‌کرد. این عوامل سبب پیدایش ادبیات ردیه نویسی در این دوره شد. برخی از این آثار رساله‌هایی بود مانند تحفة‌الاخیر ملا محمدطاهر قمی که به نقد عقاید و آداب و رسوم صوفیان اختصاص داشت و دسته‌ای دیگر کتاب‌هایی با محتوای مذهبی، شامل آیات و روایاتی برای شیعیان بود که در فصل یا فصولی به رد صوفیه و انکار عقاید آنان پرداخته می‌شد. عین‌الحیوة (عین‌الحیات) از علامه مجلسی در زمره این آثار بود. پژوهش حاضر با هدف تبیین فضای فرهنگی دوره صفویه به نقد و بررسی آراء ضد تصوف این دو عالم مشهور دوره صفوی می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** تصوف، ردیه‌نویسی، صفویه، علامه مجلسی، ملا محمدطاهر قمی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): fmokhber\_d@yahoo.com

## ۱. مقدمه

علمای عصر صفویه را می‌توان براساس رویکردشان به تصوف به دو گروه تقسیم کرد: ۱. گروهی از علما که دارای گرایش‌های صوفیانه بودند، چون شیخ بهایی، میرفندرسکی، میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی، محقق سبزواری و عبدالرزاق لاهیجی که درصدد نزدیک کردن تصوف و تشیع بودند. اینان ضمن انتقاد از تصوف بازاری و خانقاهی، در حفظ و استمرار عرفان عالمانه کوشیدند. ۲. برخی از فقها و متکلمان شیعه که با تصوف به مبارزه برخاستند و با تکیه بر مبانی تشیع، آن را مردود شمردند. آنان صوفیان را اگرچه شعار تشیع می‌دادند، تکفیر نمودند و دیدگاه‌ها و طریقه صوفیه را همواره بدعت تلقی کرده، برضد آن کتاب و رساله نوشتند و به کلی منکر پیوستگی تشیع و تصوف بودند. افرادی چون ملا محمدطاهر قمی، ملا محمدباقر مجلسی، شیخ حر عاملی و محمد میرلوحی در این گروه جای دارند. اما آراء این گروه از علما هم یکسان نبود و تفاوت‌هایی در بینش و منش آنان وجود داشت. پژوهش حاضر به بررسی آراء دو تن از علمای حاضر در این گروه خواهد پرداخت که هر دو متعلق به دوره دوم صفویه (۱۰۳۸-۱۱۳۵ هـ) بودند.

## ۲. پیشینه پژوهش

از پژوهش‌های مهم در این موضوع مقاله‌ای است با عنوان «تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی» نوشته حسین عبدی و مهدی زرقانی. این مقاله با استفاده از نقد درون متنی و برون متنی به بررسی تاریخی رساله‌ها و ردیه‌های دوره صفوی پرداخته است. هم‌چنین مقالاتی چون «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله در رد صوفیه» نوشته ایمان امینی و شهرام پازوکی و مقاله «تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی» نوشته علی اکبر تشکری و الهام نقیبه در سال ۱۳۹۳ حاوی مطالب درخور توجه و مهمی درباره ردیه‌نگاری‌های عصر صفویه‌اند. از دیگر پژوهش‌های مهم می‌توان به کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست نوشته رسول جعفریان اشاره کرد که در جلد دوم و در فصلی مستقل

به بررسی روند رویارویی فقها و صوفیان پرداخته‌است و در این فصل علما و روحانیونی را که بر ضد تصوف ردیه‌هایی نگاشتند، به اجمال معرفی کرده‌است. هم‌چنین رساله اصول و فصول التوضیح و رساله رد صوفیه علی قلی جدید الاسلام را می‌توان در این کتاب یافت.

### ۳. وضع صوفیه در دوره شاه‌سلیمان و سلطان حسین صفوی

برای شناخت شرایط اجتماعی و سیاسی دوران ملا محمدطاهر قمی و علامه محمدباقر مجلسی، باید شرایط حکومت صفویه در عصر شاه‌سلیمان و شاه سلطان حسین را بررسی کرد. مبارزه بر ضد صوفیان که از سال‌های گذشته آغاز شده بود، در زمان شاه‌سلیمان (۱۱۰۵-۱۱۳۵هـ) شدت بیشتری یافت و هم‌چنان بر شمار آثار ضدصوفی افزوده شد. ریشه‌های این دشمنی به گذشته بازمی‌گشت. شاه‌عباس اول نه تنها قدرت نظامی قزلباشان را درهم شکست، بلکه از اقتدار صوفیان در جامعه کاست. با ورود گروهی از علما در دوران شاه‌عباس دوم که رفتارهای صوفیانه روزگار پیشین را خوار می‌شمردند، پایگاه قزلباشان آسیب بیشتری دید. این گروه از مجتهدان شیعه آموزه‌های تصوف را انکار کرده، بیشتر در صدد تسلط بر پادشاهان بودند که در مورد شاه-سلیمان و شاه‌سلطان حسین کام‌یاب شدند.<sup>۳</sup> در این دوران فقها و متشرعه به شدت با صوفیه مخالفت می‌کردند، چنان‌که افرادی چون میرلوحی و ملا محمدطاهر قمی و اتباع و هواخواهان آن‌ها توانستند علمایی چون محمدباقر مجلسی و پدرش را هم با نظر تخطئه و انکار بنگرند.<sup>۴</sup>

گرایش‌های مخالف تصوف در ایران دوره صفوی، در سه شهر بزرگ مذهبی متمرکز بود و سه شیخ‌الاسلام برجسته این دوران، با تفاوت‌هایی، آراء و دیدگاه‌های ضد تصوف داشتند. علامه مجلسی در اصفهان، شیخ حر عاملی در مشهد و ملا محمدطاهر قمی در

۳. رویمر، ۱۲۴.

۴. زرین‌کوب، ۲۶۲.

قم، مخالفت با صوفیه را رواج دادند.<sup>۵</sup>

سانسون در سفرنامه‌اش وضع صوفیان، به خصوص صوفیان قزلباش، را چنین توصیف کرده است: «صوفیان در این روزها احترام خود را از دست داده‌اند». وی تأکید می‌کند که صوفیان در گذشته بسیار مورد احترام بودند اما در این روزها در حضيض حقارت به سر می‌برند. هم‌چنین با این که تمام امرا و بزرگان مملکت از صوفیان‌اند و شاه نیز رئیس آن‌هاست، مشاغلی مانند دربانی، پیش‌خدمتی و نظایر آن به صوفیان واگذار می‌گردد و حتی جز خارجی‌ها کسی شاه را به این اسم نمی‌نامد، زیرا این نام خوشایند نیست.<sup>۶</sup>

### ۳. ۱. ملا محمد طاهر قمی و تحفة‌الاخيار

محمد بن طاهر بن شیرازی معروف به قمی (د. ۱۰۹۸ هـ) از علمای اخباری و ضد تصوف است.<sup>۷</sup> او که بعدها به قمی مشهور گردید، در نیمه اول قرن یازدهم در شیراز متولد شد و همراه خانواده به عتبات مهاجرت و پس از حمله لشکر عثمانی به بغداد، در سال ۱۰۴۸ هـ به قم کوچ کرد. قمی مناصب حکومتی متعددی داشت و علاوه بر شیخ الاسلامی شهر قم، سی سال مناصب قضا و امامت جمعه را نیز در این شهر در اختیار داشت. او معاصر شاه صفی، شاه عباس ثانی و شاه سلیمان بود.

ملا محمد طاهر قمی در امور مذهبی سازش‌ناپذیر بود و علمایی را که به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت معتقد بودند، تکفیر می‌کرد. او هم‌چنین با محمد تقی مجلسی بر سر تصوف کشمکش و مکاتباتی داشته که سرانجام به کدورت‌های شدیدی منتهی شد.<sup>۸</sup> از محمد طاهر قمی حدود ۲۱ کتاب و رساله به جا مانده است که می‌توان افکار و گرایش‌های او

۳. صفت گل، ۵۴۷.

۴. سانسون، ۵۷.

۵. آقاجری، ۴۶۹.

۶. خوانساری، ۲۶۳.

را در آن‌ها جست‌وجو کرد. از جمله آن‌ها شرح تحصیل الاحکام، حکمة العارفين فی رد شبهة المخالفين من المتصوفين و المتفلسفين، الفوائد الدينية فی الرد علی حکماء و الصوفية، تحفة الاخبار، رسالة الجمعة، وسیلة النجات، رساله در معنی نماز به فارسی را می‌توان نام برد.<sup>۹</sup> به نظر می‌رسد مهم‌ترین دغدغه ملا محمدطاهر قمی در رویکرد ضد صوفیانه‌اش جلوگیری از فریب خوردن مردم در پیروی از متصوفه بوده‌است. وی در رساله رد صوفیه به دلیل نگارش کتاب اشاره و تصریح می‌کند: «[قمی] چون دید که بسیاری از شیعیان و دوستان علی بن ابی طالب علیه‌السلام بنا بر نادانی و بیگانگی از اهل علم، فریب جمعی از غولان راه دین را خورده و نعره زدن و دست زدن و برجستن و چرخیدن و عشق‌بازی با مردان را عبادت و طاعت پنداشته، از راه دین و شرع به‌غایت دور افتاده‌اند، بنابراین بر خود لازم دانست که ایشان را دستگیری نموده و راهنمایی کرده به شاه‌راه شریعت نبوی و طریقت مرتضوی برساند».<sup>۱۰</sup>

کتاب تحفة الاخبار در شمار مهم‌ترین ردیه‌های صوفیه است. نسخه خطی کتاب شامل ۱۱۲ برگ<sup>۱۱</sup> و نسخه چاپی شامل ۴۱۳ صفحه است که در آن فصول کوتاهی شامل صومعه و خانقاه، طواف به گرد قطب به جای کعبه، عوام‌فریبی صوفیان، دعوی وحی و رؤیا، غنا و آوازخوانی صوفیان، شاهدبازی صوفیان و... وجود دارد.<sup>۱۲</sup> عمده سخن او در نقد مشایخ صوفیه چون حلاج و بایزید و حسن بصری است.<sup>۱۳</sup>

عقاید قمی در این کتاب اعتراض علمای طرفدار تصوف را برانگیخت و آنان بر این کتاب نقدهایی نوشتند که از جمله آن‌ها تحفة العشاق محمدکریم شریف قمی است که ملا

۷. آقاجری، ۴۷۱.

۸. قمی، ن.خ ۵۴۶۸، ۶.

۹. قمی، تحفة الاخبار فی شرح مونس الابرار، ن.خ ۹۰۲۴۲.

۱۰. همو، تحفة الاخبار و کشف الاسرار، ۶-۷.

۱۱. همو، ۱۰۷.

محمد طاهر قمی آن را تحفة الاشرار نامیده است. گرایش ضد صوفیانه ملا محمد طاهر در کنار رویکرد معتدل اخباری اش دو وجه مهم از تفکر اویند. وی به نوعی از اخباری‌گری اعتقاد داشت که او را به ضدیت با فلسفه و تصوف کشانده بود. هم‌چنین ضدیت قمی با تصوف به رویارویی او با فیض کاشانی و محمد تقی مجلسی منجر شده بود.<sup>۱۴</sup> وی کتاب تحفة الاخیار را در رد و نقد تصوف در سال‌های پایانی صفویه و دوره انحطاط صوفیان نوشت. زبان کتاب فارسی روان است و بنابر گفته نویسنده تحفة الاخیار در واقع شرح قصیده مونس الابرار است که در ستایش امیرالمؤمنین است. کتاب دارای رباعی‌هایی در رد و مذمت صوفیه است.

فقهای مخالف تصوف در سال‌های پایانی حکومت صفوی کوشیدند مسأله را از زوایای تازه‌ای بنگرند. در نخستین گام، قمی در استمرار این ایده که تصوف معادل تام و تمام تسنن است، نقش غیرقابل انکاری بازی کرد. هم‌چنین قمی ایده پیروی متصوفه از نصرانیان را مطرح ساخت تا به این ترتیب راه را برای مرتد خواندن آن‌ها هموار کند. به نظر می‌آید یکی از دلایل و انگیزه‌های قمی در مخالفت با تصوف، گرایش ضد تسنن اوست. زیرا وی پیش‌تر رهبران فرق صوفیه قبل از صفویه را سنی می‌دانست. رساله ردّ صوفیه قمی از بارزترین نمونه‌های برخورد با مفاهیمی هم‌چون تهذیب نفس است که در گفتمان تصوف در قالب ریاضت متبلور می‌شود. ملا محمد طاهر قمی می‌گوید: «دلیل دیگر بر این که طریقه ایشان طریقه سنیان است، آن است که ایشان ترک خوراک حیوانی را به مدت چهل روز کمال و از عبادات می‌دانند، ولی در کتاب کلینی از امامان ما روایت شده که گوشت سید طعام‌هاست پس چون ترک آن عبادت باشد؟ و چگونه ترک آن بنده را به خدا نزدیک گرداند؟». <sup>۱۵</sup> آن‌چه از نظر او ناپسند بود، اعتقاد صوفیه به کشف و کرامات به‌ویژه کرامات رهبران و پیروان آن‌ها بود. از سوی دیگر تأثیر آراء و اندیشه‌های ابن‌عربی بر شیعیان نیز باعث نگرانی قمی شده

۱۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۵۶۷-۵۶۸.

۱۳. قمی، ردّ صوفیه، ن.خ ۵۴۶۸، ۱۱-۱۲.



بود.

با وجود تمامی سیاست‌های ضد تصوف در این دوران، شاخه صوفیان صفوی حتی در سال‌های پایانی فرمان‌روایی این خاندان فعالیت داشتند.<sup>۱۶</sup> در سراسر دوره حاکمیت این خاندان، اگرچه گرایش‌های غلوآمیز صوفیان صفوی و قزلباشان پی‌درپی از سوی حکومت و عالمان دینی سرکوب می‌شد، اما نگهبانان خاص شاهی هم‌چنان صوفیان قزلباش بودند.<sup>۱۷</sup> با آن‌که شاه‌عباس کوشید از نفوذ قزلباشان بکاهد اما حتی هنگام مرگش این اصل که شاه مرشد کامل پیروان است، مورد قبول بود و وزیران، خلفا، صوفیان و مریدان را به مراسم پادشاه دعوت می‌کردند تا «وثیقه انتصاب جانشین شاه را امضا کنند». بدین‌سان منصب خلیفه‌الخلفا و صوفیان دربار تا پایان سلطنت شاه‌عباس و حتی پس از آن باقی ماند و البته جانشینان شاه‌عباس دیگر در برانگیختن صوفیان که پیوند نزدیکی با سیاست‌های عشیره‌ای و ایلیاتی داشتند، سودی نمی‌یافتند.<sup>۱۸</sup>

به‌هرروی صوفیان در سراسریی زوال افتادند. قزلباشان به حاشیه رانده شدند و قدرت اقتصادی و سیاسی آن‌ها کم‌رنگ شد و از قدرت رهبر صوفیان، خلیفه‌الخلفا، بسیار کاسته شد و به مقامی تشریفاتی تبدیل شد. در واقع نخستین شاهان صفوی مرشد صوفیان به‌حساب می‌آمدند و از این‌روی مقام خلیفه‌الخلفایی را بنیان گذاردند که به امور مربوط به صوفیه رسیدگی کند.<sup>۱۹</sup> خلیفه‌الخلفا مانند نایب شاه بود و نمایندگان به ایالات می‌فرستاد.<sup>۲۰</sup> شاه صفوی با کمک خلیفه‌الخلفا و صوفیان بر تشکیلات گسترده پیروان و مریدان خویش تسلط داشت.<sup>۲۱</sup> مکانی که صوفیان به رهبری خلیفه‌الخلفا در شب‌های جمعه مراسم

۱۴. صفت گل، ۵۵۲؛ جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ۳۶۷.

۱۵. صفت گل، ۵۵۲.

۱۶. مینورسکی، ۱۰۳-۱۰۶.

۱۷. همو، ۱۰۴.

۱۸. میرزا سمیعا، ۱۸.

۱۹. مینورسکی، ۱۰۴.

مذهبی برپا می‌کردند، توحیدخانه نام داشت که محلی نزدیک به عالی‌قاپو بود.<sup>۲۲</sup> اسکندریبگ منشی ترکمان در عالم آرای عباسی در وصف خلیفه حسینقلی روملو خلیفه‌الخلفای عهد شاه‌طهماسب، از اعتبار این منصب نوشته، تصریح می‌کند که تمام طوایف صوفی تابع او بودند.<sup>۲۳</sup> از طرف دیگر بنابر سفرنامه سانسون می‌توان گفت در دوره شاه‌سلیمان منصب خلیفه‌الخلفا صرفاً تشریفاتی بود و از اختیارات گسترده دوره شاه-طهماسب اول خبری نبود. سانسون درباره خلیفه صوفیان نوشته‌است او روحانی مخصوص شاه است که در اعیاد، تولد شاه‌زادگان، پیروزی در جنگ و شب جمعه مراسم دعا برای سلامت و توفیقات شاه اجرا می‌کند و در مراسم‌ها و میهمانی‌ها نیز در جای مشخصی می‌نشیند.<sup>۲۴</sup>

یکی از دلایل تصوف‌ستیزی علما رقابت‌هایی بود که بین خود آن‌ها وجود داشت، مانند جدال محمدطاهر قمی و محمدتقی مجلسی و نیز نزاع میرلوحی با فیض کاشانی. حتی میرلوحی و علامه محمدباقر مجلسی، با آن‌که هر دو مخالف تصوف بودند، با هم اختلاف داشتند. میرلوحی همواره برای مخالفت با علامه مجلسی از گرایش محمدتقی مجلسی به تصوف یاد می‌کرد و خرده می‌گرفت. با این‌که شاه‌عباس دوم از تصوف‌ستیزی روی‌گردان بود، اما علمای مخالف تصوف هم‌چنان به دشمنی با صوفیه و اقدام برضد آن‌ها ادامه دادند، چنان‌که فتوهای ضدصوفیان در همین دوره صادر شد.<sup>۲۵</sup> از آغاز حکومت شاه-سلطان حسین مخالفت‌ها شدت گرفت، به طوری‌که تکیه مرمت‌شده توسط شاه‌عباس دوم که در جوار عالی‌قاپو بود و مشایخ صوفی هر شب جمعه در آن جمع می‌شدند، بسته شد<sup>۲۶</sup>

۲۰. مینورسکی، ۱۰۵؛ میرزا سمیعا، ۱۸.

۲۱. ترکمان منشی، ۱/۱۰۴.

۲۲. سانسون، ۵۶-۵۷.

۲۳. میرلوحی، ۲/۳۵۶-۳۵۷.

۲۴. قزوینی، ۷۸.

و عده‌ای از صوفیان ترک وطن نمودند. هم‌چنین ردیه‌هایی چون رد صوفیه علی‌قلی جدیدالاسلام و صفوة‌الاثار فی اخبارالاخیار توسط عبدالکریم محمد اردبیلی (د. ۱۱۱۸هـ) در همین دوره نوشته شد. اتهام تصوف در این زمان گویی با الحاد و کفر یکسان بود و در مقابله با آن هرگونه رفتاری توجیه می‌شد. بدون شک نقش محمدطاهر قمی در جریان تصوف‌ستیزی به مراتب بیش‌تر و مؤثرتر از میرلوحی بوده‌است.

### ۲.۳. محمدباقر مجلسی و عین‌الحیوة

محمدباقر مجلسی (د. ۱۱۱۰هـ) از بزرگ‌ترین علمای دوره دوم صفوی است که مقام و موقعیت او را همه تذکره‌نویسان، محدثان و روحانیون شیعی معاصر و پس از وی ستوده‌اند. علامه مجلسی پس از درگذشت آقاحسین خوانساری (۱۰۱۶-۱۰۹۹هـ) که منصب شیخ‌الاسلامی را در زمان شاه‌سلیمان صفوی بر عهده داشت، با پیشنهاد و درخواست شاه-سلیمان به مقام شیخ‌الاسلامی دارالسلطنه اصفهان برگزیده شد.<sup>۲۷</sup> هنگام تاج‌گذاری پادشاهان صفوی این خلیفة‌الخلفا بود که شمشیر بر کمر پادشاه می‌بست و گویی اهدای مقام پادشاهی با تأیید صوفیان ممکن بود؛ اما در زمان شاه سلطان حسین ملا محمدباقر مجلسی انجام این رسم را برعهده گرفت.<sup>۲۸</sup> این روی‌داد بیانگر تنزل موقعیت صوفیان و ارج نهادن به مقام شیخ‌الاسلام بود. محمدباقر مجلسی در تضعیف قدرت و تنزل جایگاه صوفیان نقش مهمی داشت. خدمات دینی او از حیث تألیف و تدریس و امر به معروف و نهی از منکر و هم‌چنین ترجمه احادیث و اخبار در کنار میزان نفوذ او بر سلطان حسین و جایگاهش در دربار صفویه نقش او را در بسیاری از تحولات این دوره مشخص می‌کند. محمدباقر مجلسی بر سلطان حسین هم نفوذ فراوانی داشت و شاه او را از تمامی علما برتر می‌دانست. وی هفت فرمان مذهبی را تدوین کرد و به امضای شاه رساند. این فرمان‌ها

۲۵. نصیری، ۲۰.

۲۶. همو، ۱۹.

تمامی فعالیت‌های غیر مذهبی را ممنوع و صوفیان را به رعایت احکام دینی ملزم می‌کرد.<sup>۲۹</sup> شدت رویارویی او با تصوف چنان بوده که در فواید الصغویه آمده است شاگردان علامه مجلسی هر کوزه دهان‌تنگ را به سبب تولید صدای هو در هنگام وزیدن باد می‌شکستند، زیرا که گفتن یاهو از اذکار صوفیان بود.<sup>۳۰</sup> شاید این سخن اغراق‌آمیز و ناشی از گرایش‌های صوفیانه نویسنده باشد، اما می‌تواند تا حدی تصویری از وضع صوفیان در سال‌های پایانی فرمان‌روایی صوفیان را ترسیم کند. شکستن سبوها به فرمان شاه‌سلطان حسین را می‌توان بر همین اساس تفسیر کرد.<sup>۳۱</sup>

برخورد علامه مجلسی با صوفیه تند و بی‌وقفه بود، طوری که صوفیان نتوانستند از زیر بار کفر و زندقه‌شانه خالی کنند. مجلسی اصل پشمینه‌پوشی، اعتزال و رهبانیت را که اساس تفکر صوفیه بود بدعت شمرد و ذکر جلی، غنا و موسیقی و رقص را حرام دانست.<sup>۳۲</sup> یکی از تندترین حملات مجلسی به صوفیه، آوردن حدیث پیامبر خطاب به ابوذر بود که در آن به مذمت گروهی پرداخته است که در تابستان و زمستان پشم می‌پوشند و این عمل را عامل فضل و برتری خود بر دیگران می‌دانند، در حالی که ملائکه آسمان و زمین آنان را لعنت می‌کنند. وی این حدیث را از معجزات پیامبر شمرد که ظهور فرقه صوفیه را پیش‌بینی کرده بود و بر این باور بود که صوفیان اساس دین و شرع را خراب می‌کنند.<sup>۳۳</sup>

اما باید گفت دلیل اصلی مخالفت ملا محمدباقر مجلسی تدروی صوفی‌نمایان بود، نه نفس مطلق طریقه صوفیه.<sup>۳۴</sup> وی اوایل با صوفیه در پیوند بود و تصوف را با پرداختن به فقه و حدیث و اخبار ائمه ناسازگار نمی‌دید. مجلسی خود اهل ریاضت بود و همانند صوفیه به

۲۷. نصیری، ۳۷-۵۲.

۲۸. قزوینی، ۷۸-۷۹.

۲۹. نصیری، ۳۸.

۳۰. مجلسی، عین‌الحیوه، ۲۶۶.

۳۱. همو، ۵۷۶.

۳۲. زرین‌کوب، ۲۶۰.

چله‌نشینی، خلوت، ذکر و دعا علاقه داشت.<sup>۳۵</sup> علامه مجلسی و پدرش هردو گرایش‌های صوفیانه داشتند، اما به علت وجود صوفیان اباحی‌گرا، مطالبی برضد صوفیه نوشتند. به گفته صاحب طرایق الحقایق «تصوف مجلسی ابین من الامس و اظهر من الشمس است».<sup>۳۶</sup> علامه مجلسی هنگام جلوس شاه‌سلطان حسین وی را از تمایلات اباحیه صوفیه تحذیر کرد و در رساله‌ای به نام جواهر العقول معایب صوفیه را برشمرد. باین‌حال در رساله‌ای دیگری به نام جوابات مسائل ثلاث که در آن به پرسش‌هایی از ملا خلیل قزوینی پاسخ داده، خاطرنشان کرده‌است که در هر سلسله عده‌ای وارد می‌شوند که آن‌ها را ضایع می‌کنند.<sup>۳۷</sup>

ملا محمدباقر مجلسی آثار متعددی تألیف کرده‌است. شیخ آقابزرگ تهرانی در الذریعه شمار کتاب‌های او را ۱۶۹ عنوان می‌داند.<sup>۳۸</sup> از مهم‌ترین آثار ضد تصوف محمدباقر مجلسی کتاب عین‌الحیوة است که به زبان فارسی نوشته شده‌است. وی در ابتدای عین‌الحیوة هدف خود از نگارش این کتاب را رهاسازی جاهلان از جهل و گمراهی می‌داند.<sup>۳۹</sup> مجلسی در بخشی از کتاب خود به رهبانیت پرداخته و آن را بدعت در دین دانسته- است.<sup>۴۰</sup> هم‌چنین در بخش‌هایی به حرام بودن غنا و چگونگی ذکر خداوند پرداخته و عقاید صوفیه را زیر سؤال برده‌است.<sup>۴۱</sup> او در بخشی با عنوان «در بیان شال پوشی است» به مذمت عقاید صوفیه پرداخته‌است.<sup>۴۲</sup> کتاب عین‌الحیوة مملو از مذمت رفتار و اعمال صوفیه بازاری

۳۳. زرین‌کوب، ۲۵۹-۲۶۰.

۳۴. معصوم‌علی‌شاه، ۲۶۸.

۳۵. آقاجری، ۵۱۱.

۳۶. دوانی، ۱۵۸-۱۵۹.

۳۸. همو، ۳.

۳۹. همو، ۱۵۸.

۴۰. همو، ۱۷۳.

۴۱. همو، ۴۳۰-۴۳۵.

و قلندریه از جمله سماع و رقص و موسیقی است<sup>۴۳</sup>؛ و هرگونه اعتزال و گوشه‌گیری و دوری از خلق را افتادن در دام شیطان و تبعیت از هواهای نفسانی می‌داند.<sup>۴۴</sup> او به بسیاری از بزرگان صوفیه از جمله ابن‌عربی حمله می‌کند.<sup>۴۵</sup> مجلسی اعمالی چون ترک مأكولات و مشروبات و امساک از خوردن گوشت را خلاف دستورات شرع دانسته‌است که موجب ضعف و اختلال سوداوی می‌شود.<sup>۴۶</sup>

طرفه آن‌که هدف مجلسی دوم در رساله اعتقادات رد تصوف پدرش بود. درحالی‌که محمدتقی مجلسی خود ردیه‌ای بر اعتراضات محمدطاهر قمی نوشته و از طریقه متصوفه دفاع نموده بود،<sup>۴۷</sup> محمدباقر مجلسی کوشید پدر را از اتهام تصوف برهاند. او تمسک پدرش به احادیث اهل بیت را نشان مخالفتش با تصوف گرفته و تصریح کرده که محمدتقی مجلسی به دلیل تلاش برای هدایت صوفیه به سوی حق، به رفت‌وآمد با آن‌ها راغب بود و پس از آن‌که متوجه شد گروهی از آن‌ها هدایت‌پذیر نیستند، از آنان دوری جست.<sup>۴۸</sup> با وجود این، گرایش‌های عارفانه ملا محمدتقی مجلسی و نوشتن ردیه بر ملا محمدطاهر قمی را نمی‌توان نادیده انگاشت.<sup>۴۹</sup>

بسیاری از نویسندگان از سرسختی مجلسی دوم در برابر صوفیان سخن گفته‌اند.<sup>۵۰</sup> مینورسکی نیز سخت‌گیری مجلسی را در برابر صوفیان بیان داشته اما دلیل آن‌را مبارزه با امور «غریبه صوفیان» و در جهت تحکیم تشیع دانسته‌است؛ به دیگر سخن او مخالف

۴۲. دوانی، ۲۳۴.

۴۳. همو، ۲۱۱.

۴۴. همو، ۵۷۹.

۴۵. همو، ۲۳۶.

۴۶. آقابزرگ تهرانی، ۲۰۷.

۴۷. مجلسی، الاعتقادات، ۴۸.

۴۸. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۱۱۸.

۴۹. قزوینی، ۷۸-۷۹؛ الشیبی، ۳۹۹-۴۰۰؛ رویمر، ۱۲۵؛ لکه‌پارت، ۴۳-۴۴؛ اصفهانی، ۱۸۳.

تصوف بازاری بود.<sup>۵۱</sup> برای روشن شدن جهت گیری ملا محمدباقر مجلسی در مورد تصوف باید گفت در نیمه دوم قرن یازدهم فضای روزگار مجلسی آکنده از مخالفت های بسیار با گرایش های صوفیانه بود. وی با وجود گرایش های عرفانی پدرش، تحت تأثیر برخی از استادانش و هم زمان با رشد اخباری گری، موضع ضد تصوف برگزید.<sup>۵۲</sup> آن چه مسلم است گرایش های ضد تصوف و عرفان و مبارزه با صوفیان پس از علامه مجلسی تشدید شد. باید گفت مبارزه با تصوف در این دوره حرکتی اجتماعی بود که مجلسی نه مؤسس آن بلکه دستاورد و محصول آن بود.

#### ۴. نتیجه

مهم ترین مخالفان تصوف، ملا محمدطاهر قمی، حر عاملی و علامه محمدباقر مجلسی بودند که جریان ستیز با تصوف را در زمان شاه سلیمان (۱۰۵۵-۱۰۷۷هـ) و شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵هـ) شدت بخشیدند و آثاری بر ضد تصوف نوشتند. تصوف ستیزی علما علل گوناگونی داشت؛ یکی برای کاستن قدرت صوفیان قزلباش بود، دلیل دیگر مبارزه با اباحه گری بود که در میان بعضی از فرق صوفی رواج داشت. رقابت علمای شیعه با یکدیگر نیز از دلایل ادامه مخالفت با صوفیه بود.

---

۵۰. مینورسکی، ۱۰۶؛ جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ۳۶۸.

۵۱. جعفریان، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ۸۱۵/۱.

### کتابشناسی

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، به کوشش احمد منزوی، تهران، مجلس، ۱۳۴۵ ش.
- آقاجری، سید هاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸ ش.
- اصفهان‌ی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف اصفهان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش.
- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش.
- ترکمان منشی، اسکندربیک، تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱ و ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
- جعفریان، رسول، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، ج ۱، تهران، نشر علمی، ۱۳۸۸ ش.
- همو، تاریخ ایران اسلامی (صفویه از ظهور تا زوال)، ج ۴، اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- همو، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه دانشگاه، مجلسی، ۱۳۷۹ ش.
- خوانساری، سید محمدباقر، روضات الجنات فی احوال علماء و السادات، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۰ ش.
- دوانی، علی، علامه مجلسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
- رویمر، ه. ر. دوره صفویان، در تاریخ ایران دوره صفویان (ایران کمبریج)، ترجمه یعقوب آژند، ج ۵، تهران، جامی، ۱۳۸۴ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- سانسون، مارتین، سفرنامه سانسون، ترجمه محمد مهدیار، اصفهان، نشر گلها، ۱۳۷۷ ش.
- میرزا سمیعا، محمد سمیع، تذکرة الملوك، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸ ش.
- صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، رسا، ۱۳۸۱ ش.
- قزوینی، ابوالحسن، فواید الصفویه، به کوشش مریم میر احمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
- قمی، ملا محمد طاهر، تحفة الاخیار فی شرح مونس الابوار، ن.خ به شماره ثبت ۹۰۲۴۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.



همو، تحفة الاخيار و كشف السرار (در رد عقاید صوفیه)، تصحیح داوود الهامی، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۳۶۹ ش.

همو، ردّ صوفیه، نسخه به شماره ثبت ۵۴۶۸، کتابخانه مجلس شورای اسلامی. لکهارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی پور، تهران، مروارید، ۱۳۶۸ ش.

مجلسی، محمدباقر، عین الحیوة، تهران، مرکز چاپ و پخش کتاب رشیدی، ۱۳۶۲ ش. همو، الاعتقادات، اصفهان، مکتبه علامه مجلسی، ۱۳۶۷ ش.

معصوم علی شاه، شیرازی، طرائق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، سنایی، ۱۳۲۹ ش. میرلوحی، محمد، «سلوة الشیعه و قوّة الشریعة»، در میراث اسلامی ایران، گردآورنده رسول جعفریان، به کوشش احمد عابدی، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۴ ش. مینورسکی، ولادیمیر، تذکرة الملوك به کوشش سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۸ ش.

نصیری، محمد ابراهیم، دستور شهریاران (سال‌های ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ هـ ق پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی)، به کوشش محمدنادر نصیری، تهران، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، ۱۳۷۳ ش.



### شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسال 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 می‌کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می‌یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم‌زمان به نشریه‌ای 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 زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها 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 می‌شود:

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 سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری/نویسه‌گردانی 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 صفحه‌ای 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 می‌گیرد)؛

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

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

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

### شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

- Ma'sūm 'AlīShah, *Shīrāzī, Tarā'īk al-Ḥaqāyik*, Revised by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran, Sanā'ī, 1329/ 1950.
- Mīr Lawḥī, Muḥammad, "Salwat al-shī'a wa Kuwwat al-*Sharī'a*", *Dar Mīrath- i Islāmī- yi Iran*, Collected by Rasul Jafarian, Revised by Ahmad Abedi, Vol. 2, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library, 1374/ 1995.
- Minorsky, Vladimir, *Tadhkirat al- Mulūk bi Kūshish- i Sāzmān- i Idārī- yi Ḥukūmat- i Ṣafawī*, Trans. Massoud Rajab Nia, Tehran, Āpkhāna- yi Sipīhr, 1368/ 1989.
- Mīrzā Samī'ā, Muḥammad Samī', *Tadhkirat al- Mulūk*, Revised by Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Amīrkabīr, 1368/ 1989.
- Nasiri, Mohammad Ibrahim, *Dastūr- i shahryārān(Sāl- hā- yi 1105 to 1110 AH Pādshāhī- yi Shāh Sulṭān Ḥusayn Ṣafawī)*, Revised by Mohammad Nader Nasiri, Tehran, Maḍjmū'a Intishārāt- i Adabī wa Tārīkhī, 1373/ 1994.
- Roemer, Hans Robert, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*, Trans. yaghoub Azhand, Vol. 5, Tehran, *Djāmī*, 1384/ 2005.
- Sanson, Martin, *Safar-nāma- yi Sanson(Estat present du royaume de perse)*, Trans. Mohammad Mahdyar, Isfahan, Naṣhr- i Gul- hā, 1377/ 1998.
- Sefat Gol, Mansour, *Sākhṭār- i Nahād wa Andīsha- yi Dīnī dar Iran- i 'Aṣr- i Ṣafawī*, Tehran, Rasā, 1381/ 2002.
- al- *Shībī*, Kāmil Muṣṭafā, *Tashayyu' wa Taṣawwuf tā Āghāz- i Sadīh- yi Dawāzdahum- i Hidjri*, Trans. Alireza Zekavati Gharagozloo, Tehran, Amīrkabīr, 1359/ 1980.
- Turkoman Munshī, Iskandar Beg, *Tārīkh-i 'Ālam- ārā-yi 'Abbāsī*, Revised by Iraj Afshar, Vol.1 & 2, Tehran, Amīr Kabīr, 1387/ 2008.
- Zarrinkoob, Abdolhossein, *Dunbāla- yi Djūst-ū-Djū Dar Taṣawwuf- i Iran*, Tehran, Amīrkabīr, 1385/ 2006.

**References**

- Aghajari, Seyyed Hashem, *Muḳaddām- iy bar Munāsibāt- i Dīn wa Dawlat dar Iran- i ‘Aṣr- i Ṣafawī*, Tehran, Ṭarḥ- i nū, 1388/ 2009.
- Āḳā Buzurg- iTihrānī(Tehran), Muḥammad Muḥsin, *al- Dhari‘a Ilā Taṣānīf al- shi‘a*, Revised by Aḥmad Munzawī, Tehran, Maḍjlis, 1345/ 1966.
- Davani, Ali, *Allāma Maḍjlisī*, Tehran, Amīrkabīr, 1370/ 1991.
- Esfahani, Mohammad Mahdi, *Niṣf- i Djahān fī Ta‘rīf- i Isfahān*, Revised by Manouchehr Sotoudeh, Tehran, Amīrkabīr, 1368/ 1989.
- Jafarian, Rasul, *Siyāsāt wa Farhang- i Rūzgār- i Ṣafawī*, Vol. 1, Tehran, Naṣhr- i ‘Ilmī, 1388/ 2009.
- Ibid*, *Ṣafawiyya dar ‘Arṣa- yi Dīn wa Farhang wa Siyāsāt*, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1379/ 2000.
- Ibid*, *Tārīkh- i Iran- i Islāmī(Ṣafawiyya az Zūhūr tā Zawal)*, Vol. 4, *Andīsh- i Mu‘āṣir*, Tehran, 1378/ 1999.
- Ḳazwīnī, Abū ‘l- Ḥasan, *Fawā‘id al- Ṣafawiyya*, Revised by of Maryam Mir Ahmadi, Tehran, Maw‘asisia- yi Muṭālī‘āt wa Taḥḳīḳāt- i Farhangī, 1367/ 1988.
- ḳhwānsārī, Siyyid Muḥammad Bākīr, *Rawḍat al- Djannāt fī Aḥwāl al- ‘Ulamā’ wa al- Sādāt*, Trans. Mohammad Bagher Saedi Khorasani, Tehran, KitābFūrūsh- yi Islāmiyya, 1360/ 1981.
- Ḳumī, Mullā Muḥammad Ṭāhir, *Tuḥfat al- Āḳhyār fī sharḥ- i Mūnis al- Abrār*, Manuscript Number 90242, Library, Museum and Document Center Of IR.Iran's Parliament.
- Ibid*, *Radd- i Ṣūfiyya*, Manuscript Number 5468, Library, Museum and Document Center Of IR.Iran's Parliament.
- Ibid*, *Tuḥfat al- Āḳhyār wa Kashf al- Asrār (Dar Rad- i ‘Aḳāyid- i Ṣūfiyya)*, Edited by Davoud Elhami, Qom, Madrisa- yi Imām Amīr al- mu‘minīn, 1369/ 1990.
- Lockhart, Lawrence, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan occupation of Persian*, Trans. Mostafa Gholi Pour, Tehran, Murwārīd, 1368/ 1989.
- Maḍjlisī, Muḥammad Bākīr, *‘Ayn al-Ḥayāt*, Tehran, Markazi Ĉāp wa Pakhsh- i Kitāb- i Raṣhīdī, 1362/ 1983.
- Ibid*, *al- I‘tikādāt*, Isfahan, Maktaba ‘Allāma Maḍjlisī, 1367/ 1988.

**Sūfi Criticism in Safavīd Era: A Comparison between Mullāh Muhammad Tahir Qumi and Allāmiḥ Maḍjilisī Points of View**  
**Helia Menshari**

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

**Fahimeh Mokhber Dezfouli<sup>1</sup>**

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

With the recognition of the Twelver Shiite and the presence of Shi'i scholars in the Safavid court, the Sufis power was diminished. During the second period of Safavid reign, the attempt of the Safavid kings to break free of Qizilbash sovereignty, which began in the early Safavid period, became more and more and also accompanied by anti-Sufis movement of Shia scholars. The emergence of a kind of vulgarian Sufism provoked the opposition of Shi'i scholars even more and sometimes created a competition between them. Those factors led to the formation of a literature and writing of some books, which in one side were Shia jurists and on the other side Sufis. Some of those books were in the form of treatises criticizing Sufis beliefs and customs, such as *Tuhfat-al-akhyar* of Mullah Mohammad Tahir Qumi. And other books were generally religious included verses and narrations for Shia which in a chapter or chapters criticized Sufis' beliefs. Among those books, we can mention 'Ayn al-Hayat by Allamih Majlisi. The present study will explain the cultural atmosphere of the Safavid period by reviewing the anti-Sufism opinions of the two famous scholars.

**Keywords:** Sufism, Anti-Sufism writing, Safavid, Allamih Majlisi, Mullah Mohammad Tahir Qumi.

---

1. Email (corresponding author): fmokhber\_d@yahoo.com



Tavernier, Jean Baptiste, *Voyages En Perse*, Trans. Hamid Arbab Shirani, Tehran, Intishārāt- i Nīlūfar, 1389/ 2009.

Yusef Zadeh, Hossein Ali, " Ḥukūmat- i Islāmī Dar ‘Aṣr- i Ghiybat Az Niġāh- i ‘Ulamā- yi ‘Aṣr-i Ṣafawī", *Ḥukūmat- i Islāmī*, Winter, No. 70, 1392/ 2014.

- Kaempfer, Engelbert, *Safar- Nāma- yi Kaempfer (Am Hofe des persischen Grosskönigs (1684-85), Das erste Buch der Amoenitates Exoticae)*, Trans. Keykavous Jahandari, Tehran, *Shirkat- i Sahāmī- yi Intishārāt- i Khwārazmī*, 1363/ 1984.
- Madjlisī, Muḥammad Baqir, *Risāla al- Awzān wa al- Maḳādīr*, Tehran, Nashr- i Uswih, 1388/ 2009.
- Madjlisī, Muḥammad Taqī, *Rawḍa al- Muttakīn Fī Sharḥ Man lā Yaḥḍuruhu al- Faḳīh*, Revised by Seyyed Hossien Mosavi Kermani, & al- Sheykh Ali Panah al- Eshtehardi, Qom, Bunyād- i Farhang- i Islāmī, (Und.).
- Muḥaqqīk Sabziwārī, Muḥammad Bāqir, *Rawḍat al- Anwār ‘Abbāsī*, Revised by Ismail Changizi, Tehran, *Mīrāth- i Maktūb*, 1377/1998.
- Mullā Ṣadrā, Ṣadr al- Dīn *Shīrāzī*, *Risāla- yi Sih(3) Aṣl*, (Und.), 1354/ 1975.
- Navaei, Abdolhossein & Abbas Gholi Ghafari Fard, *Tārīkh- i Tahawwulāt- i Siyāsī, Idjtimā’ī, Iḳtiṣādī wa Farhangī Iran Dar Dawrān- i Ṣafawīyya*, Tehran, SAMT, 1381/ 2002.
- Olearius ‘Adam, *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscowitischen vnd Persischen Reyse*, Trans. Ahmad Behpour, Tehran, *Intishārāt- i Ibtikār*, 1385/ 2006.
- Platteau, Jean-Philippe, *Religion, Politics, and Development: Lessons from the lands of Islam*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 68, 2008.
- Rezaei Panah, Amir & Somaye Shokati Moqarab, “Taḥlīl- i Kiyfiyyat- i Bāz Namāyī- yi Maḳām- i Saltānat Dar Guftimān- i Safar- Nāma Niwīsī- yi ‘Aṣr- i Ṣafawī”, *History of Islam*, No. 67, Fall 1395/ 2016.
- Sanson, *Safar-nāma- yi Sanson, Waḳ‘- i Kishwar- i Shāhanshāh- i Iran Dar Zamān- i Shāh Sulaymān- i Safawī, Tahḳīk wa Muṭālī‘a Dar- Bāra- yi Ādābwa Akhlāq wa Hukūmat dar Iran*, Trans. Taqi Tafazzoli, Tehran, 1346/ 1967.
- Shahīd Thānī, Zayn al- Dīn, b. ‘Alī, *Masālik al- Afhām*, Vol. 1, 4 & 13, Qom, Maw’assisa- yi al- Ma‘ārif al- Islāmiyya, 1413 AH/ 1992.
- Soltan-Mohammadi, Abolfazl, *Andīsha- hā- yi Siyāsī- yi Djāmāl al- Dīn Khwānsārī*, Qom, Bustān- i Kitāb, 1382/ 2003.

**References**

- Afandī, ‘Abd allāh b. ‘Isā Bayg, *Riyāḍ al- ‘Ulamā’*, Vol. 1, Mashhad, Bunyād- i Pazhūhish- hā- yi Islāmī (Astan Quds Razavi), 1374/ 1995.
- Aghajari, Seyyed Hashem, *Munāsibāt- i Dīn wa Dawlat dar Iran- i ‘Aṣr- i Ṣafawī*, Tehran, Ṭarḥ- i nū, 1389/ 2010.
- Amīn, Sayyid Muḥsin, *A ‘yān al- Shī‘a*, Vol. 2 & 3, Beirut, Dār al- Ta‘āruḥ Lil- Maṭbū‘āt, (Und.).
- Chardin, Jean, *Siyāhat-nama Chardin (Perser Bayagesen)*, Trans. Mohammad Abbasi, Vol, 8, Tehran, Amīrkabīr, 1345/ 1966.
- Della Valle, Pietro, *Cose e parole nei "Viaggi" di Pietro Della Valle*, Trans. Shojaeddin Shafa, Tehran, Bungāh- i Tardjuma wa Nashr- i Kitāb, 1391/ 2012.
- Delrish, Bashri, *Zan Dar Dawra- yi Kādījār*, Tehran, Maw’assisa- yi Intiṣhārāt- i Sūra, 1375/ 1996.
- Du Cerceau, Jean Antoine, *Safar- Nāma- yi Du Cerceau (Histoire de la derniere revolution de perse)*, Trans. ‘Abd al- Razzāk Maftūn Dunbulī, Revised by Maryam Mir Ahmadi, Tehran, Tūs, 1363/ 1984.
- Elias, Jamal J., *Sufi Saints and Shrines in Muslim Society, Introduction*, The Muslim world, vol.90, 2000.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin, *Mafātiḥ al- Sharā‘ī‘*, Revised by Seyyed Mehdi Rajaei, Vol. 1 & 2, Qom, Madjma‘ al- Dhakhā‘ir al- Islāmiyya, 1401 AH/ 1980.
- Figueroa, García de Silva, *L’Ambassade de D. Garcias de Silva Figueroa en Perse*, Trans. Gholamreza Samiei, Tehran, Nū, 1363/ 1984.
- Gemelli Carer, Giovanni Francesco, *Safar- Nāma- yi Carer (Voyage du tour)*, Trans. Abbas Nakhjavani & Abdul- Ali Karang, Tabriz, East Azarbaijan Department of Culture and Islamic Guidance, 1383/ 2004.
- Hosseinizadeh, Mohammad-Ali, *‘Ulamā wa Mashrū‘iyyat Dawlat- i Ṣafawī*, Andjuman- i Ma‘ārif- i Islāmī, Tehran, (Und.).
- Jafarian, Rasul, *Siyāsāt wa Farhang- i Rūzgār- i Ṣafawī*, Vol. 1, Tehran, Nashr- i ‘Ilmī, 1392/ 2013.

**The Political Power of Shi'i 'ulama in Safavid Travelogues**

**Mojtaba Zahabi<sup>1</sup>**

*PhD in History of Islamic Iran, Department of History, University of  
Isfahan, Isfahan, Iran*

The way Shi'a 'ulama dealt with the issue of political power was one of the challenges of the Safavid period. The theoretical discussions of Shi'a clerics on *Imamat* and government, and the presence of the monarchy as a historical-political reality, created complex problems for Shi'a scholars. The second period of the Safavid rule saw more efforts by Shi'a clerics to gain power. The main question of this research is how the efforts of the Shi'i *ulama* in the second period of Safavid rule have been reflected in Safavid travelogues. This research seeks to show that the growing power of the Shi'a *ulama* has become a matter of concern for those foreign observers and ultimately provided an analysis of those developments that are hidden in other historical sources of the period.

**Keywords:** Shi'i ulama, Safavid, political power, Safavid travelogues.

---

1. Email: mojtabazahabi1365@yahoo.com

- Nategh, Homa, *Bāzargānān Dar Dād wa Sitad Bā Bānk- i Shāhī wa Rizhī- yi Tanbākū*, Tehran, Tūs, 1373/ 1994.
- Ovanessian, Ardeshir, *Khātirāt- Siyāsī*, Revised by Ali Dehbashi, Tehran, *Shahāb Thākib*, 1378/ 1999.
- Rūznāma- yi (Newspaper) Piykār, Tehran, *Shīrāza*, 1395/ 2016.
- Seif, Ahmad, *Iktisād Iran Dar Ḳarn- i Nuzdahum*, Tehran, *Ĉishma*, 1373/ 1994.
- Shakeri, Khosrow, *Mīlād- i Zakhm: Djunbish- i Djangal wa Djumhūrī- yi Shawrawī- i Sūsiyyālīstī- yi( Soviet Union) Iran*, Trans. Shahryar Khawjjan, Tehran, *Akhtarān*, 1386/ 2007.
- Sultan-Zade, Avetis, *Inkishāf- i Iktisādī- yi Iran wa Impiryālīsm- i(Imperialism) England*, Trans. F. Koosha, Tehran, *Māzyār*, 1384/ 2005.
- Zabih, Sepehr, *Tārīkh- i Djunbish- i Kumūnīstī(Communis ) Dar Iran*, Trans. Mohammad Rafiee Mehrabadi, Tehran, 'Aṭā'ī, 1364/ 1985.

the process of societies to be linear.

**Keywords:** left Historiography, Avatis Sultanzadeh, Jungle Movement, coupe 1299, Reza Shah.

### References

- Amir Khosravi, Babak & Mohsen Heydarian, *Muhādjirat- i Sūsiyyālīstī(socialist) Wa Sarniwīsh- i Irāniān*, Tehran, Payam Imrūz, 1380/ 2001.
- Ashraf, Ahmad, *Mawāni'- yi Tārīkhī- yi Rushd- i Sarmāya- Dārī(Capitalism) Dar Iran*, Tehran, Zamīna, 1359/ 1980.
- Asnād Tārīkhī- yi Djunbish- i Kārgarī, Sūsiyyāl(Social) wa Dimūkrāsī(Democracy) wa Kumūnīstī- yi(Communis) Iran*, Revised by Khosrow Shakeri, Vol. 1, 4 , 6 & 8, Florence, Intīshārāt- i Mazdak, 1974.
- Awwalīn Djiraka- yi Surkh- i Shark, Zindigī, Andīsha wa Mubārīzāt- i Avetis Sultan-Zade*, Purūsa, 1392/ 2013.
- Carr, Edward Hallett, *History of Soviet Union*, Vol. 3, Trans. Najaf Daryabandari, Tehran, Zinda Rūd, 1371/ 1992.
- Fakhraei, Ebrahim, *Sardār- i Djangal*, Tehran, Djāwīdān, 1376/ 1997.
- Fallah Toutkar, Hojjat, *Ašnāf: Az Inqilāb- i Mashrūṭīyyat- i Iran Tā Inqirād- i Kādījāriyya (1304- 1285 SH)*, Tehran, Risānīsh- i Nuwīn & Kitāb Šadrā, 1394/ 2015.
- Genis, Vladimir, *Les bolcheviks au Guilan*, Trans. Seyed Jafar Mehrdad, Rasht, Ilīyā, 1385/ 2006.
- Marx, Karl & Friedrich Engels, *Maqālātī Az Marx wa Engels*, Trans. Siroos Izadi, Tehran, Kašīda Sarā, 1385/ 2006.
- Marx, Karl & Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Trans. Masoud Saberi, Tehran, Ṭalāya Pursū, 1385/ 2006.
- Movahed, Mohammad Ali, *Khwāb- i Āshufa- yi Naft*, Vol. 1, Tehran, Kār- Nāma, 1386/ 2007.
- Naqsh- i Arāmana Dar Sūsiyyāl Dimūkrāsī- i(Social Democrat) Iran*, Revised by Mohammad Hossien Khusraw Panah, Tehran, Shīrāza, 1388/ 2009.

**A Leftist Approach to the Socio-Political Developments of  
Contemporary Iran: The Views of Avatis Mikaelian  
(Sultanzadeh)**

**Reza Sedighi Pashaki**

*PhD Student in the History of Islamic Iran, Imam Khomeini International  
University, Qazvin, Iran*

**Hossein Abadian<sup>1</sup>**

*Professor of History, Imam Khomeini International University, Qazvin,  
Iran*

**Bagher Ali Adelfar**

*Associate Professor of History, Imam Khomeini International University,  
Qazvin, Iran*

**Zekrollah Mohammadi**

*Associate Professor, Department of History, Alzahra University, Tehran,  
Iran*

The present article discusses the views of Avatis Mikaelian, known as Sultanzadeh, in relation to the developments of contemporary Iranian history. Sultanzadeh is one of the most famous figures of the communist left thinkers in Iran. His ideas played a major role in the strategy and orientation of the Communist Party of Iran from the beginning of its formation until long after the Second Congress. According to Sultanzadeh, the most important problem in Iran is the economic development. He considered the unity of triple factors as the obstacle to the natural process of growth: imperialism, court and feudalism. The method of this article is descriptive-analytical and the main question is what was the difference between Sultanzadeh's view and that of other communist left activists and Soviet academics on the historical process of contemporary Iran. Sultanzadeh tried to analyze and explain the history of Iran based on the internal and global realities of the country based on Marx's doctrines. Accordingly, his views on Iran's economic development, colonization, the jungle movement, and the rise to power of Reza Shah were obvious deviations from the Soviet Communist Party theorists who considered

---

1. Email (corresponding author): [abadian@hum.ikiu.ac.ir](mailto:abadian@hum.ikiu.ac.ir)

- Khwāhī, Ish**t**irāk- Garāyī wa Istiklāl- Djūyī), Tehran, Nashr- i ‘Ilm, 1390/2011.
- Raisnia, Rahim, Djun**b**ish- i Djadīdiyya dar Tātāristān(Tatarstan), Markaz Asnād wa Tārīkh- i Dīplumāsī (Diplomacy), 1386/ 2007.
- Sadr Ziya, Muhammadjon (Sharifjon) Makhdum, Rūz- Nāma- yi Şadr- i Diyā` (Waqāyī`- Nigārī- i Tahḥawulāt- i Siyāsī- Idjtimāī Bukhārā- yi Şarīf), Ṭiy- i Nīma- yi Pāyānī- yi Imārat Khānāt Manghīt Bar Asās- i Yaddāsh**t**- Hā- yi Rūzān- i- yi, “Şarīf- Jān Makhdūm Şadr Diyā’”, Ākharīn Kāḍī- i Kalān- i Bukhārā, Revised by Muhammadjon Shakuri Bokharai, Tehran, Markaz- i Asnād wa Khadamāt- i Pazhūhishī, 1372/ 1993.
- Shakuri Bokharai, Muhammadjon (Muhammad Sharifovich Shukurov), Khurāsān Ast Indjā, Dushanbe, Daftar- i Nashr- i Niyākān, 1996.
- Sherdost, Ali Asghar, Tārīkh- i Adabiyyāt- i Nuwīn- i Tād**j**īk, Tehran, In**t**ishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī, 1390/ 2011.
- Skrine, Francis Henry & Edward Denison Ross, *History of Transoxiana in the New Century*, Trans. Mirza Ahmad- Khan & Mahmoud Ebadian & Saeed Ebanjad Hejrandost, Teharn, Markaz Muṭālī‘āt wa Taḥkīkāt Farhangī Biyn al- Milālī, 1372/ 1993.
- Soucek, Svat, *A History of Inner Asia*, Trans. Seyyede Fahimeh Ebrahimi, Tehran, SAMT, 1398/ 2019.



**References**

- Ayni, Sadriddin, *Yaddāsh-t- hā*, Revised by Saeed Sirjani, Tehran, Intishārāt- i Āgāh, 1362/ 1983.
- Idem*, *Tārīkh- i Inqilāb- i Fikrī dar Bukhārā*(Bukhara),with Preface by Kamal al- Din Sadr al- Din Zadeh Ayni, Tehran, Intishārāt- i Surūsh, 1381/ 2002.
- Ghayebov, Mohammad, *Az Tārīkh- i Rūshangarī- yi Tajikistan wa Afghanistan*, Dushanbe, Intishārāt- i ‘Irfān, 1989.
- Gömeç, Saadettin, *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006.
- Hatunoğlu, Nurettin, *Türkistanda son Türk devleti Buhara Emirliği ve Alim Han*, İstanbul,Ötüken Neşriyat, 2001.
- Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli mücadeleleri Tarihi*, Ankara, Türk Tarih kurumu Basımevi, 1995
- Helen, Carrere d’Encausse, *Islām wa Musalmānān dar Rūsiyya( Russia) (L’ empire éclaté)*, Translation & Introduction by Hasan Habibi, Tehran, Intishārāt- i Kalam, 1357/ 1978.
- lapidus, Ira Marvin, *Islamic Societies to the Nineteenth Century*, Trans. Mahmoud Ramezan -Zadeh, Mashhad, Astan Quds Razavi (Bunyād- i Pazhūhish- hā- yi Islāmī), 1376/ 1997.
- Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform (Jadidism in Central Asia)*, Berkeley, 1998.
- Kostenko, Captain Kostenko, *Sharḥ- i Āsiyā- yi Markazī wa Intishār- i Sīwīlīzāsiyyūn(Civilization) Rūsī(Russia) dar Ān*, Trans. Mardiros Khan Davidkhanian, Revised by Muḥammad Ḥassan ‘Şanī al- Dawla & Gholamhossein Zargari Nezhad,Tehran, Maw’ asisa- yi Taḥkīkāt wa Taws’ a- yi ‘Ulūm- i Insānī, 1383/2004.
- Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Trans. Mahmoud Erfan, Tehran, *Shirkat- i Intishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī*, 1390/ 2011.
- Mosalmanian Ghobadiani, Rahim, *Zabān wa Adab- i Fārsī dar Farā- Rūd*, Tehran, Maw’ asisa- yi Ćāp wa Intishārāt- i Wizārat- i Umūr- i Khāridja (Ministry of Foreign Affairs), 1376/ 1997.
- Motamed Nejad, Kazem, *Maṭbū’āt Dar Āsiyā- yi Markazī (Taḥawwulāt- i Rūz-nāma- Nigārī dar Dawra- hā- yi Tadjaddud-*

**From Traditionalism to Modernism: Developments in the  
Education System in Central Asia**

**Ali Parmou<sup>1</sup>**

*PhD Student, Department of History & Civilization of Islamic Nations,  
Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran*

**Hojjat Fallah Tootkar**

*Assistant Professor, Department of History, Imam Khomeini International  
University, Qazvin, Iran*

**Ismail Changizi Ardehaini**

*Assistant Professor, Department of History, Kharazmi University, Karaj,  
Iran*

**Mohammad Hoseyn Farajiha Qazvini**

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic  
Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran*

Central Asian cultural elites in the late nineteenth century, influenced by the modernization trends of Russia, the West, and the Islamic world, recognized their cultural backwardness and launched the reformist “Maarifparvari” movement led by Ahmad Makhdoom Danesh, calling for reform of the traditional education system, language, and literature. Eventually, with the formation of the Jadidism Movement in Tatarstan, the modernists of the region were attracted to the movement. The Jadidism movement called for reform of the education system and the use of “audio principles” instead of “professional principles” that prevailed in traditional schools and colleges. The movement, on the other hand, called for the introduction of secular science and modern science into Central Asian schools. Findings from preliminary research show that the trend of modernization in Central Asia was formed in response to the Russianization process and the non-responsiveness of the traditional education system to the needs of the time. In this study, the authors seek to answer the question of what the goals, activities, and achievements of modernity have been in Central Asia.

**Keywords:** Educational Reform, Jadidism, Schools in Central Asia, Maarifparvari.

---

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

- Rosamond, E.Mack, *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300-1600*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Schultz, Warren, c., “Mamluk Monetary History: A Review Essay”, *Mamluk Studies Review* 3, (1999), pp.183-205.
- Shibārū, ‘Iṣām Muḥammad, *Dawlat Mamālīk*, Trans. Shahla Bakhtiari, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1383/ 2004.
- Ṭaḳḳūsh, Muḥammad Suhayl, *Ta’rīkh al- Mamālīk*, Cairo, Dār al-Nafā’is, 1417 AH/ 1996 AD.
- Wiet, Gaston, *Cairo, City of Art & Commerce*, Trans. Mahmoud Mahmoudi, Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1365/ 1986.
- al- Zāmil, Muḥammad Fathī, *al- Tahawwulāt Iktisādiyya Fī Miṣr Awākhir al- ‘Uṣūr al- Wustā*, Cairo, Supreme Council Of Culture, 2008.
- Zaqlama, Anwar, *al- Mamālīk Fī Miṣr*, Cairo, Maktaba Madbūlī, 1415 AH/ 1995 AD.

- Haid, F., *Ta'riḫ al- Tidjārat Fī al- Shark al- Adnā Fī al- 'Uṣūr al- Wustā*, Trans. 'Izz al- Dīn Fawdah, Cairo, al- Hī'ta al- Miṣriyya, al- 'Āma lil- Kitāb, 1985.
- Ibn Athīr, 'Izza al- Dīn, *al- Kāmil fī al- Ta'riḫ*, Beirut, Dār al- Ṣadir, 1402 AH/ 1982 AD.
- Ibn Iyās, *Badā'ī' al- Zuhūr fī Waḳā'i' al- Duhūr*, Revised by Muḥammad Muṣṭafā, Cairo, al- Hī'ta al- Miṣriyya, al- 'Āma lil- Kitāb, 1402 AH/ 1982 AD.
- Ibn Sa'īd Maghribī, *al- Mughrib fī Hulā' l- Maghrib*, Cairo, Al- Hī'ta al- Miṣriyya, al- 'Āma lil- Kitāb, 1953- 1955.
- Ibn Taghribirdī, *al- Nudjūm al- Zāhira fī Mulūk miṣr wa' l- Kāhira*, Cairo, Maw'asisa al- Miṣriyya al- 'Āma lil- Ta'līf wa' l- Tardjuma, 1392 AH/ 1972 AD.
- Ḳalkaṣhandī, Aḥmad b. 'Alī, *Ṣubḥ al- a'sha fī ṣinā'at al- inshā'*, Revised by Yūsuf 'Alī, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, (Und.).
- Ḳhādīm, Samīr 'Alī, *al- Shark al- Islāmī wa al- Maghrib al- Masīhī*, Beirut, Maw'asisa al- Rīhānī, 1989.
- Ḳhalīl, Sa'īd Ṣāliḥ, *al- Tidjārat al- Dākhiliyya Fī Dawlat al- Mamālīk al- Thāniyya*, Oman, Dār Kunūz al- Ma'rifa, 1434 AH/ 2013 AD.
- Mahdī, Ṣhafīḳ, *Mamālīk Miṣr wa al- Shām*, Beirut, al- Dār al- 'Arabiyya lil- Mawsū'āt, 2008.
- Malet, Albert, Jules, Issac, *Le Moyen age Jusqu'a la guerre de cent ans*, Trans. Mirza Abdolhossein Hazhir, Tehran, Duniyā- yi Kitāb wa Naṣh- i 'Ilm, 1366/ 1987.
- Maḳdisī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Taḳāsīm fī Ma'rifat al- Aḳālīm*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.).
- Maḳrīzī, Taḳī al- Dīn Aḥmad b. 'Alī, *Ighāthāt al- Umma bi- Kashf al- Ghumma*, Beirut, Maw'asisa Nāṣir lil- Thaḳāfa, 1980/ 1400 AH.
- Idem, *Ḳhiṭaṭ al- Maḳrīzī*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1998.
- Idem, *al- Sulūk li- Ma'rifat Duwal al- Mulūk*, Revised by Muḥammad 'Abdal- Ḳadir 'Atā, Beirut, Dār al- Kutub al- 'ilmiyya, 1997.
- Nabrāwī, Ra'fat Muḥammad, *al- Nuḳūd al- Islāmiyya Fī 'Aṣr Duwala al- Mamālīk al- Djarākisa*, Cairo, Markaz al- Ḥaḍārat al- 'Arabiyya lil- I'lām wa al- Naṣh, 1996.
- P. M., Holt & Others, *Tārīḫ- i Islām*, Trans. Ahmad Aram, Tehran, Amīrkabīr, 1384/ 2005.

## References

- Abāza, Fārūḳ ‘Uthmān, *Athar- u Tahawwul al- Tidjāra al- ‘Ālamiyya Alā Ra’s al- Ridja’ al- Ṣāliḥ ‘Alā Miṣr wa ‘Ālam al- Baḥr al- Mutawwasit Athnā’ al- Ḳarn al- Sādis ‘Aṣhr*, Alexandria, Dār al- Ma‘ārif, (Und.).
- ‘Āmir, Maḥmūd ‘Alī, *al- Makāyil wa al- Awzān wa al- Nuḳūd*, Damascus, Maṭba‘a Ibn Ḥayyān, 1418 AH/ 1997.
- Arble, Benjamin, “The Last Decades of Mamluk Trade with Venice: Importations into Egypt and Syria”, *Mamluk Studies Review*, 8/2 (2004), pp. 37-86.
- ‘Arīs, Muḥammad, *Mawsū‘a al- Ta’rīkh al- Islāmī, al- ‘Aṣr al- Mamlūkī*, Beirut, Manshūrāt - i Dār al- Yūsuf, 2006.
- ‘Āshūr, Sayyid ‘Abd al- Fattāḥ, *Miṣr wa Shām Fī ‘Aṣr al- Ayyūbīn wa al- Mamālīk*, Dār al-Nahḍat al- ‘Arabiyya, (Und.).
- al- Aṣḥkar, Muḥammad ‘Abd al- Ḡhanī, *Tudjdjār al- Tawābil Fī Miṣr Fī ‘l- ‘Aṣr al- Mamlūkī*, Cairo, Al- Hī’ta al- Miṣriyya, al- ‘Āma lil- Kitāb, 1999.
- Ashtor, E, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976.
- Idem*, *Levant trade in the later Middle Ages*, Princeton University Press, 1984.
- Asra’ Maḥdī, M. M., “Nishāt wa Mu‘iwaḳāt al- Tidjāra Fī ‘Aṣr Duwala al- Mamālīk”, *Wāsiṭ Journal for Humanities*, No. 12.
- Darrādī, Aḥmad, *al- Mamālīk wa ‘l- Farandj*, Cairo, Dār al- Fikr al- ‘Arabī, 1961.
- al- Dju‘aīdī, Shalabī Ibrāhīm, *al- Izāmāt al- Iḳtiṣādiyya wa al- Awbana Fī Miṣr Fī ‘Aṣr al- Mamālīk al- Djarākisa*, Alexandria, Munṣha‘at al- Ma‘ārif, 2002.
- Fahmī, Na‘īm Zakī, *Turūḳ al- Tidjrat al- Duwaliyya wa Maḥṭṭātu- hā Bayn al- Sharḳ wa al- Maghrib*, Cairo, 1973.
- Flowers, Sarah, *The Age of Exploration*, Trans. Farid Javaher Kalam, Tehran, Ḳuḳnūs, 1383/ 2004.
- Glubb, John Bagot, *Soldiers of Fortune*, Trans. Mehdi Goljan, Tehran, Amīrkabīr, 1386/ 2007.

**The Commercial Relations between Egypt and Venice in the Borji Mamluk Era**

**Ahmad Reza Motavalli<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization,  
Payame Noor University, Iran*

The present paper focuses on the vicissitudes in commercial relations between Egypt and Venice in Borji Mamluk (784- 923 H.) that caused by internal and external factors. The most important forces were the attack of Timur to Syria and the fall of Constantinople by ottomans. Both factors resulted in the unsafety of all connecting roads and so the trading through Red Sea boomed and also the business between Egypt and Venice was improved. In contrary, sometime certain meddling of some kings and princes in trading and hoarding of goods as well as frauds and swooning which coincided with pirates' attacks caused drastic falls in above mentioned relation between Venice and Egypt. In certain periods new discoveries by Portuguese in some routes between Europe and Asia brought them a profitable trade of spices and other Asian products which in turn caused tangible losses for Venice and Egypt.

**Keywords;** Egypt trade history, Borji Mamluk Venice, commercial relations.

---

1. Email: motavalli\_a\_r@yahoo.com

Zeilabi, Negar, “piywand- i Ȧilismāt wa Œurat- garī dar Islām”, *The Journal of Islamic History and Civilisation*, Vol. 12, No. 23, Spring & Summer 1395/ 2016, pp.3-28.

- Ḳiftī, ‘Alī b. Yūsuf, *Ta’rīkh al-Hukamā’*, Revised by Behin Darayi, Tehran, 1371/ 1992.
- Maḳdisī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Takāsīm fī Ma’rifat al- Aḳālīm*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.).
- Mas’ūdī, Abū ‘l- Ḥasan ‘Alī b. Ḥusayn, *Aḫbār al- Zamān*, Trans. Karim Zamani, Tehran, Intishārāt- i Iṭilā’āt, 1370/ 1991.
- Mas’ūdī, Abū ‘l- Ḥasan ‘Alī b. Husayn, *al- Tanbīhwa ‘l- Ishrāf*, Tehran, Intishārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī, 1365/ 1986.
- Mas’ūdī, Abū ‘l- Ḥasan ‘Alī b. Husayn, *Murūdj al-Dhahab wa- Ma’ādīn al- Djawhar*, Qom, Dār al- Hidjra, 1409 AH/ 1988 AD.
- Munadjjim, Ishāq b. Husayn, *Ākām al Marḍjān fī Dhikr al-Madā’in al-Mashhūra Fī kull-i Makān*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH/ 1987 AD.
- al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, Beirut, Dar al-Ma’rifa, (Und).
- Namvar motlagh, Bahman, *Darāmadī bar Biynāmatniyyat, Nazariyya-hā wa Kārburd-hā*, Tehran, 2011/1390.
- Naṣīr al- Dīn al- Ṭusī, *Sharḥ- i Thamara- yi Baṭlamyūs (Ptolemy) dar Aḥkām- i Nudjūm*, Revised by Jalil Akhawan Zanjani, Tehran, Mīrāth- i Maktub, 1378.
- Nasr, seyyed Hosein, *Ma’ārif- Islāmī dar Djahān- i Miṣr (Egypt)*, Tehran, 1353/ 1974.
- Qayyumi Bidhendi, Mehrdad & Nazanin Shahidi, “Rūy- Kard- i Tārīkh Farhangī wa Imkān wa Fawāyid- i Ān dar Mi‘mārī- yi Iran”, *Cultural History Studies*, Vol. 5, No. 17.
- Qayyumi Bidhendi, Mehrdad & Omid Shams, “Dar-Āmadī bar Tārīkh- i Dhīhniyyat- i ‘Āmma dar Mi‘mārī- yi Iran”, *Journal of Iranian Architecture Studies*, 1391/ 2012, pp.5-26.
- Sa’dī, *Gulistān*, Revised by Mohammad Ali Foroughi, Tehran, Nashr- i Sarāyish, 1382/ 2003.
- Sayf Farghānī, *Dīwān*, Tehran, Nashr- i Firdaws, 1392/ 2013.
- Yāqūt Hamawī, *Mu’ḍjam al- Buldān*, Beirut, Dār Ṣādir, 1995/ 1373.
- Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad Murtaḍā, *Tādj al ‘Arūs min Djawāhir al Ḳāmūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH/ 1993 AD.



**References**

- Alan, Graham, *Intertextuality*, Trans. Payam Yazdanju, Tehran, Nashr-i Markaz, 2006/ 1385.
- Bakrī, ‘Abdallāh b. ‘Abd al- ‘Azīz, *al-Masālik wa al-Mamālik*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1992/ 1371.
- Berk, Peter, *What is cultural history*, Trans. Nematollah Fazeli & Morteza Ghelich, Tehran, Tarikh Islam Institute, 1389/ 2010.
- Bīrūnī, Abū ‘l- Rayḥān, *al- Āthār al- Baqiya’an al- Qurūn al- Khāliya*, Tehran, Mīrāth Maktub, 1380/ 2001.
- Bīrūnī, *al-Tafhīm li- Awā’il Šinā’at al- Tandjīm*, Jalaluddin Homaei ed., Tehran, 1362/ 1983.
- F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-1979.
- Ghassemloo, Farid, “Guzārishī Dar bāb- i Kitāb- i Ṭamara wa Ta’lluḡ Ān bih Āthār- i Hirmisī”, *Mirror of Heritage*, Dawra- yi Djadīd, No.2, Fall 1382/ 2003, pp.157-166.
- Ḥāzīmī, Muḥammad b. Mūsā, *al-Amākin-aw mā Ittafaqa lafẓ- u-hū wa- Iftaraqa Musammā-hu Min al- Amkinah*, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, (Und).
- Hudūd al- ‘Ālam Min al- Mashriḡ Ilā ‘l-*, *Maghrib*, Revised by Manouchehr Sotoudeh, Tehran, Tahouri Bookstore, 1362/ 1983.
- Ibn Bābawayh, ‘Uyūn al- Akhbār al- Ridā, Revised by Mehdi Lajevardi, Tehran, Nashr- i Dījahān, (Und.).
- Ibn al- Faḡh, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Buldān*, Beirut, ‘ālam al- Kitāb, 1892/ 1310.
- Ibn Khurdādbih, ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh, *al- Masālik wa al- Mamālik*, Beirut, Dār Šādir Offset Leiden, 1992/ 1370.
- Ibn Rusta, Aḥmad b. ‘Umar, *al- A’lāq al- Naḡsa wa Kitāb al- Buldān*, Beirut, Dār al- Šādir, 1892/ 1270.
- Idrīsī, Muḥammad b. Idrīs, *Nuzhat al- mushtāk fī ‘khtirāk al- āfāk*, Beirut, ‘Ālam al- kutub, 1989 AD/ 1409 AH.
- Iskandarī, Naṣr b. ‘Abd al-Raḥman, *al- Amkina wa- ‘l-Miyāh wa- ‘l- Djabāl wa- ‘l-Āthār wa-Naḥwihā al-Madhkura fī ‘l-Akhbār wa- ‘l- Ash‘ār*, Riyadh, King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 1425 AH/ 2004 AD.
- Jawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī Ta’rīkh al- ‘Arab Qabl al-Islām*, Baghdad, Maktaba al -Nihda, 1391/ 2012.

**The Mentalities of Muslim Geographers about The Wonders of the World (Third to the Seventh Centuries of Hegira): A Study on The Ancient Area of Egyptian Pyramids**

**Negar Zeilabi<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran*

**Zahra Mahshari**

*M.A of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran*

Geographical texts of the Muslim world in the medieval period presented the diverse data and readings of Wonders of the World. Rather than serving as objective accounts pertaining to the reality, the data are indicative of the mentalities of the authors' contemporaneous societal and cultural discourses. The main question addressed here is what mentalities Muslim geographers- from the third/ninth to the seventh/thirteenth century- held about the Pyramids and thereabouts, including Sphinx of Giza. Can we find any instances of scientific investigation or anthropological exploration in their discourse? Are the ideas of those Muslim scholars reflecting the popular narratives and folktales among the commoners? Content analysis serves as the model of this study. First, the data contained in the most important geographical sources about the subject is descriptively explored. Then, history of mentalities is applied in order to inquire, process, and analyse the data. The findings suggest that the mentalities prevailing among the commoners, such as the magical characters to depictions and statues in these historical constructs, has the upper hand over other interpretations.

**Keywords:** Sphinx of Giza, Pyramids, History of mentalities, Muslim geographers, Geographical texts of medieval period of Islam.

---

1. Email (corresponding author): n\_zeilabi@sbu.ac.ir

Samso, Julio, “Maslame Al-Majriti and the Alphonsine Book on the Construction the Astrolabe, *Ta’rīkh ‘ūlumealarabīa*, 1980, N.7, 146-148.

Samso, Julio, Honorīnu Mielgu, “Ibn Ishāq al-Tunisī and Ibn Muādh al-Jayyānī on the Qibla”, *Islāmīc Astronomy and medieval Spain*, Aldershot, Hampshire, Gt. Brit, vol.VI. 1994, pp.1-25.

- Almiron, Esteban Marti'nez, *Legodo Gnomonico de al-Andalus*, Cordoba: la Publication Ediciones Reloj Andalusī, 2014.
- Berggren, J. L., "Sundials in Medieval Islamic Science and Civilization", Simon Fraser University, Burnaby, B.C.Canada, june (2001), pp.8-14.  
{people.math.sfu.ca/~berggren/Attachments/Dials\_Publications/Islamic\_sundials.pdf}.Available 2019.
- Bernburg, Lutz Richter, "Šā'id al-Andalusī", Thomās Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*. New York: Springer, (2007), pp. 1005-1006.
- King, David, "The Enigmatic Orientation of the Great Mosque of Córdoba Explained," (2001), pp.1-99.
- King, David, "Three Sundials From Islamic Andalusia", *Ta'rīkh 'ūlumealarabīa, Mudjalladi2*, 1978, 166-196.
- King, David, *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Sciences*, London: Al-Furgane, Islamic Heritage Foundation; Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.
- King, David, "Kibla", *EI2*, Leiden, E.J. Brill, V.v, (1986), p.83.
- King, David & Richard, Lorch, "Qibla Charts, Qibla Maps and Related Instruments", *The History of Cartography*, Chicago & London: The University of Chicago Press. (2017), pp. 189-205.
- Riyus, Monika, "Ibn al-Saffār", Thomas Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York: Springer, (2007), pp. 566-567.
- Samso, Julio, "Andalusi & Maghribi Astronomical Sources:What Has Been Done and What Remains to Be Done", *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, Variorum, Vol.VI, (1994) , pp.75-104.  
{www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Furqan-1997-Editing/Furqan-1997-Editing-075-104-Samso.pdf, Available 2019.
- Samso, Julio, "Astrology Pre-Islamic Spain and the Conquest of Al-Andalus", *Revista Del Instituto Eqipcio de Estudios Islamicos*, Espanol, 1985-1986, N.23, pp. 79-94.

- Ibn al-Ṣaffār, Abū 'l-Ḳāsim Aḥmad, *Kitāb al-'Amal bi-l-Aṣṭurlāb*, Manuscript, No. 2863/9 & 2/13747, Ayatollah Marashi Najafi Library, Qom.
- Ibid*, *Kitāb al-'Amal bi-l-Aṣṭurlāb*, Manuscript, No. 964, El Escorial library.
- Ibn 'Idhārī, *Bayān al-Mughrib fī Ikhtisār Akhbār Mulūk al- Andalus wa 'l- Maghrib*, Beirut, Dār al- Ṭhaḳāfa, 3rd. ed., 1983.
- Ibn Naṭṭāh, *Kitāb al-'Amal bi-l-Aṣṭurlāb*, Manuscript, No.9602, The British Library, Oriental Manuscripts.
- King, David Anthony, *Ḳibla- Yābī dar Islām(World - maps for finding the direction and distance to Mecca: innovation and tradition in islamic science)*, Trans. Hasan Nahid, Isfahan, *Khāna-yi Riyādiyyāt Isfahan Bā Hamkāri- yi Maw'assisa- yi Farhangī- i Fāṭimī*, 1384/ 2005.
- Krachkovsky, Ignaty Yulianovich, *Istoriia arabskoi geograficheskoi literatury*, Trans. Abolghasem Payandeh, Tehran, *Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī*, 4th ed., 1393/ 2014.
- Majidi, Fariborz, *Farhang-I Talaffuz- i Nām- hā- yi Khāṣ*, Tehran, *Intishārāt- i Farhang- i Mu'āṣir*, 4th. ed., 1397/ 2018.
- Nallino, Carlo Alfonso, *Tārīkh- i Nudjūm- i Islāmī*, Trans. Ahmad Aram, Tehran, Baman Publations, 1349/ 1970.
- Paluello, Lorenzo Minio, “Pilātū- yi Tīwūlī” (Plato of Tivol), *Zindigī- nāma- yi 'Ilmī- yi Dānishmandān*, Trans. Fariborz Majidi, Ahmad Birashk (as Supervisor), Tehran, *Bunyād - i Dānishnāma-yi Buzurg- i Fārsī- Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī*, 1st. ed., 1375/ 1996.
- Samso, Jolio, “al- 'Ulūm al- Daḳīka fī 'l-Andalus”, *Al-Haḳārat al-'Arābiyyat al-Islāmiyyat fī al-Andalus*, Revised by Silmī *Khadrā' Djuyūsī*, No. 2, Beirut, The Centre for Arab Unity Studies, 1998.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Trans. Gholamhossein Sadri Afshar, Tehran, *Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī*, 1389/ 2010.
- Sezgin, Fuat, *Ta'rīkh al-Turath al-'Arabī*, Riyadh, Dār al- Ṭhaḳāfat wa al-Nashr Bi-'l-Djāmi'a, 1411 AH/ 1990.
- Yāḳūt Ḥamawī, *Mu'djam al- Buldān*, Trans. Alinaghi Monzavi, Tehran, Ministry of Cultural Heritage, 1380/ 2001.

concluded that he set the Cordoba qibla in the southeast direction and at an angle of 30 degrees to the rising sun during the winter solstice. The influence of this Astronomer from his master, “Maslama al-Majrīṭī” (398 AH) and his attention to *Kharazim's zīj*, which was influenced by *Zīj al-Sindhind* and as well as Ptolemy's *Geography* indicates his reliance on Iranian, Indian and Greek sciences.

**Keywords:** Astrolabe, Andalusian Astronomers, Balāta Sundial, Finding Qibla Direction, Ibn Saffār.

### References

- ‘Anān, ‘Abd Allāh, *Tārīkh Dawlat-i Islāmī dar Andalus*, Trans. Abdul Mohammad Ayati, Tehran, Intishārāt- i Kiyhān, 1st. ed., 1366/1987.
- Battānī, *Kitāb al-Zīdj al-Ṣābī*, Revised by Nallino, Lebanon, Dār al-Maktaba Bīblūn, 1899.
- Bāyīkirusā, Mīyās, “Kitāb al-‘Amal bi-l-Aṣṭurlāb”, *Madjallat al-Ma‘had al-Misrī lil- Dirāsāt al-Islāmiyya fī Madrīd (Madrid)*, Maṭba‘at al-Ma‘had al-Misrī fī Madrīd (Madrid), No. 3, Vol. 1, 1955.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Cairo, Dar al-Ma‘ārif Miṣr, 1975.
- Āthrihā- yi Nāmdār-i Andalus, Revised by Alireza Bagher, Qom, Bunyād - i Dānīshnāma Nigārī- yi Iran wa Dānīshgāh- i Adyān wa Madhāhib, 1391/ 2012.
- Dianat, Aliakbar, “Ibn Ṣaffār”, *Encyclopaedia Islamica*, Mohammad Kazem Mousavi-Bojnourdi (as Supervisor), Tehran, The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia, 1367/ 1988.
- Fatehi Nejad, Enayatollah, “Ishbīliyya”, *Encyclopaedia Islamica*, Mohammad Kazem Mousavi-Bojnourdi (as Supervisor), Tehran, The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia, 1377/ 1998.
- Ghassemloo, Farid, “Zarqālī”, *Dānīshnāma- yi Djahān- i Islām*, Gholam-Ali Haddad-Adel (as Supervisor), No. 21, Tehran, Intishārāt-I Kitāb- i Mardja‘, 1st. ed., 1395/ 2016.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Aḥmad b. Kāsīm, *Uyūn al- Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’*, Beirut, Dār al-Fikr, 1377 AH/ 1957.
- Ibn Sā‘id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-‘Umam*, Beirut, Dār al-Fikr, 1983.

**Ibn Saffār and the Development of Islamic Astronomy in  
Andalusia: Finding Qibla Direction in *Kitāb al-‘amal bi-l-aṣṭurlāb*  
and Balāta Sundial (at the Cordova Museum)**

**Fatemeh Rezaei**

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

**Younes Farahmand<sup>1</sup>**

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic  
Nations, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

**Musa Akrami**

*Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and  
Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University,  
Tehran, Iran*

**Qanbarali Roudgar**

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

Ibn Saffār (370-426 AH), was an Andalusian Muslim astronomer and mathematician who authored several works on astronomy and also constructed the oldest-Sundial of Andalusia called Balāta To determine the time of prayer in noon and possibly afternoon. Since the Qibla is one of the sacred symbols of Islam, which has been at the center of Muslim attention for the centuries, finding the Qibla was especially important for this Muslim scholar. The question is how and in what way the qibla and the distance between Andalusia and Mecca have been obtained in the most famous work of Ibn Saffār, the *Kitāb al-‘amal bi-l-aṣṭurlāb* and also what were the characteristics of his “Balata” sundial? To study this subject, it is necessary to know the mathematical methods in finding the Qibla as well as the sundials. The authors of the present paper focus on *Kitāb al-‘amal bi-l-aṣṭurlāb* and also Balata sundial discuss about Ibn Saffar's role in the Andalusian astronomy and finding Qibla direction and determination of noon time there and based on the newly found chapters of her treatise, it has been

---

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

- Sadighi, Gholam Hossein, *Djunbish- hā- yiDīnī- yiIranī Dar Ḳarn- hā- yiDuwwumwaSiwwum- iHidjri*, Tehran, Intishārāt- iPāzhang, 1375/ 1996.
- al- Sam‘ānī, AbūSa‘īd‘Abd al- Karīm b. Muḥammad b. Manṣūr al- Tamīmī al- Sam‘ānī, *al- Ansāb*, Revised by ‘Abd al- Raḥman b. Yaḥyā al- Mu‘alimī al- Yamānī, Hyderabad, MadjlisDā`rat al- Ma‘ārif al- ‘Uḥmāniyya, Vol. 1, 1962/ 1382 AH.
- Sha‘bā*, Muḥammad‘Abd’l-ḥayy, *FarāhamĀmadan- iZamīna- hā- yiSiyāsīwaIdjtimā`ī- yiNahdhat- i‘AbbāsiyyāndarKhurāsān*, Trans. ParvinTorkamany Azar, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1386/ 2007.
- Ṭabarī, Muḥammad b. *Djarīr*, *Ta`rīkh al- Umamwa al- Mulūk*, Trans. AbolghasemPayandeh, Tehran, Asāṭir, 1375/ 1996.
- Tārīkh- iSīstān*, Revised by Mohammad-TaqiBahar (Malik ‘l- *Shu‘arā`*), Padīda- yiKhāwar, 1366/ 1947.
- Ya‘kūbī, Aḥmad b. AbīYa‘kūb b. Wāḍiḥ, *Tā`rīkh-iYa`kūbī*, Trans. Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, ‘ilmīwaFarhangī, 1371/ 1992.
- Ziriklī, *Khayr al- Dīn*, *al- A`lāmKāmūsTarādjīm li- Ash`har al- Ridjālwa- al- Nisā` Min al- ‘Arabwa- al- Musta`ribīnwa- al- Mustashriḳīn*, Vol. 8, Beirut, Dar El IlmLilmalayin, 1989.



- Ibn Tīkṭakā, Muḥammad b. ‘Alī b. Ṭabāṭabā, *Tārīkh-iFakhrī*, Trans. Mohammad Vahid Golpaygani, Tehran, TardjumawaNashr- iKitāb, 1360/ 1981.
- Iṣṭakhrī, AbūIshāqIbrāhīm, *MasālikwaMamālik*, Trans. Muḥammad b. As‘ad b. AbdallāhTustarī, Revised by IrajAfshar, *Intishārāt-iAdabīwaTārīkhī- yiMawḳūfāt- i Dr. MaḥmūdAfshārYazdi*, 1373/ 1994.
- Mas‘ūdī, Abū’l- Ḥasan‘Alī b. Husayn, *al- Tanbīhwa’l- Ishrāf*, Trans. Abul-QasimPayandeh, Tehran, ‘IlmīwaFarhangī, 1365/ 1986.
- Mas‘ūdī, Abū’l- Ḥasan‘Alī b. Husayn, *Murūdj al-Dhahabwa- Ma‘ādin al- Djawhar*, Trans. Abul-Qasim Payandeh, Tehran, ‘Ilmīwa Farhangī, 1374/ 1995.
- Moftakhari, Hossein, *AwwalīnTakāpū- hā- yiTashayyu‘darKhurāsān*, *Tārīkh- iIslām*, 1379/2000.
- Moin, Mohammad, *MazdāyasnāwaTa’thīrĀndarAdabīyyāt- iFārsī*, Tehran, University of Tehran, 1326/ 1947.
- Maḳḳisī, Mutahhar b. Ṭāhir, *al- Bad’wa’l- Ta’rīkhYāAfarīnīshwaTārīkh*, Trans. Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran, Āgah, 1374/ 1995.
- Naderi, Nader, *Barāmadan -i‘Abbāsiyyān: Idi’ulūzhī(Ideology) MadhhabīwaIktidār- Siyāsī*, Trans. Negar Naderi & Abdolhossein Azarang, Tehran, *Intishārāt- iSukhan*, 1384/ 1965.
- Narshakhī, AbībakrMuḥammad b. *Dja’far, Tārīkh- iBukhārā*, Revised by Modarres Razavi, Tehran, Tūs, 1363/ 1944.
- Nizām al- Mulk, Abū‘AlīḤasanṬūsī, *Siyar al- Mulūk*, Revised by Hubert Darke, Tehran, TardjumawaNashr- iKitāb, 1347/ 1929.
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *Islam in Iran*, Trans. Karim Keshavarz, Tehran, Payām, 1363/ 1984.
- Pour Ahmadi, Hossein, KarimiAlvar, Keyvan, “Barrisī-yiTaṭbīqīyiDjāmi‘a- Shināsī- yiDīnkarlmarxwaMax WeberbāTa’kīd bar *Djunbish- iBabak- iKhurramdīn*”, *Cultural History Studies*, Vol. 8, No. 29, 1395/ 2016.
- Pourdavoud, Ebrahim, *AdabīyyātMazdayasnāYasht- hā*, Hind( India), *Andjuman- iZardtuṣhtiyyānMumbaiwaAndjuman- i Iran Līg- iMumbaiAzNafaqa- yiPashootanMarkar*, Vol. 2, (Und.).

- Dennett, Daniel, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Trans. Mohammad Ali Movahed, Tehran, *Khwārazmī*, 1358/ 1979.
- Dīnawarī, AbūḤanīfa, *Akḥbār al- Ṭiwāl*, Trans. Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran, Niy, 1383/ 2004.
- Hamawī, Yāqūt, *Mu'djam al- Buldān*, Beirut, Dār al- Ṣādir, Vol. 2, 1995.
- Ibn Athīr, *Djazarī, Tārīkh- iKāmil- iBuzurg- iIslāmwa Iran*, Trans. Abbas Khalili & AbolghasemHalat, Tehran, Maṭbū'āt- i'Ilmī, 1371/ 1992.
- Ibn *Djawi*, Abū'l- Faraj'Abd al- Raḥman b. 'Alī b. Muḥammad,*al- MuntazamfiTa'riḥ al- Umamwa al- Mulūk*, Revised by Muḥammad 'Abdal- ḳadir 'Atā&Muṣṭafā 'Abdal- ḳadir 'Atā, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1st. ed.,1992 / 1412 AH.
- Ibn al- Faḳīh, AbūbakrAḥmad b. Muḥammad b. IshāḳHamadānī, *Tardjuma- yiMukhtaṣaral- Buldān*, Trans. H. Mas'ūd, Tehran, Bunyād- iFarhang- i Iran, 1349/ 1970.
- Ibn 'Ibrī, *Ta'riḥ- iMukhtaṣar al- Duwal*, Trans. Abdolmohammad Ayati, Tehran, 'IlmīwaFarhangī, 1377/ 1998.
- Ibn al- 'Imād, *Shahab al- DīnAbū al- Fallāḥ'Abd al- Ḥayy b. Aḥmad al- 'Akrī al-Ḥanbalī al- Dimashḳī, Shadharāt al- DhahabfiAkḥbār man Dhahab*, Revised by Arnā'ūt, Damascus- Beirut, Dār Ibn Athīr, 1st. ed., 1986/ 1406 AH.
- Ibn KathīrDimashḳī, Abū'l- Fidā'Isma'īl b. 'Umar, *al- Bidāyawa'l- Nihāya*, Beirut, Dār al- Fikr, 1986/ 1407 AH.
- Ibn *Khaldūn*, 'Abd al- Raḥmān, *al- IbaryāTārīkh- iIbn Khaldūn*, Trans. Abdol-Muhammad Ayati, Tehran, Muṭālī'ātwaTaḥḳīkāt- iFarhangī, 1363/ 1984.
- Khalifa b. Khayyāt*, Abū'Amr b. AbīHubayra al- Laythī al- 'Uṣfurī al- Mulaḳab Bi- *Shabāb, Ta'riḥ- iKhalifa b. Khayyāt*, Revised by Fawwāz, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmayya, 1st. ed., 1995/1415 AH.
- Ibn Miskawayh, Aḥmad b. 'Alī, *Tadjārib al- Umam*, Trans. Abolghasem Emami & Ali-Naghi Monzavi, Tehran, Surūsh/ Tūs, 1369/ 1990.
- Ibn al- Nadīm, Muḥammadb. Ishāḳ, *al-Fihrist*, Trans. Muhammad-Reza Tajadod, Tehran, Asāṭīr, 1381/ 2002.

**References**

- AbīYūsuf, Qādī, *al- Kharādī*, Egypt, Cairo, 1352 AH/ 1934.
- Akhbār al- Dawla al- ‘Abbāsiyyawa- Fīhi* *Akhbār al- ‘Abbāswa- Wuldihi*, Revised by ‘Abd al- ‘Azīz al- Dūrī & ‘Abd al- Djabbar al- Muṭṭalibī, Beirut, Dār al- Ṭalī‘a, 1391AH/ 1972.
- Azdī, Yazīd b. Muḥammad, *Ta’rīkh al- Mawṣil*, Vol. 2, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1427 AH/ 2006.
- Bal‘amī, Abū‘Alī, *Ta’rīkh-Nāma- yiṬabarī*, Revised by Mohammad Roshan, Tehran, Surūsh- Alburz, , 1373/ 1994.
- Banākitī, AbūSulaymānDāwūd b. Abī‘l- FaḍlMuḥammad, *RawḍatŪlī‘l- AlbābfiMa’rifat al-TawārīkhWa’l- AnsābTārīkh- iBanākitī*, Revised by JafarShoar, Tehran, Society for the National Heritage of Iran, 1348/ 1969.
- Burke, Peter, *History & Social Theory*, Trans. Gholamreza Jamshidiha, Tehran, University of Tehran, 1390/ 2011.
- Crone, Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Trans. KazemFirouzmand, Tehran, Naamak Publication, 1396/ 2017.
- Farrukh, ‘Umar, Monfared, Afsaneh, “MahhiyyatDjunbish- hā- yiIrāniyyāndarDawra- yiNukhustīn- iKhilāfat- i‘Abbāsiyyān”, *A Quarterly Journal of Historical Studies of Islam*, No. 1 & 2, 1375/ 1996.
- Gardīzī, AbīSa‘īd‘Abd al- Ḥayy b. Daḥḥāk b. Maḥmūd, *Zayn al- Akhbār*, Revised by ‘Abd al- ḤayyḤabībī, Tehran, Dunyā- yiKitāb, 1363/ 1984.
- Grantovskii. E. A. & Others, *History of Iran (From Ancient Times to Today)*, Trans. K. Keshavarzi, Tehran, Intishārāt- iPūyish, 1359/ 1980.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, Trans. ManouchehrSabouri, Tehran, Niy, 1387/ 2008.
- Gurr, Ted Robert, *Why Men Rebel*, Trans. Ali MorshediZadeh, Tehran, Research Institute of Strategic Studies, 1394/ 2015.
- Daniel, Elton L., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule*, Trans. Masoud Rajab- Nia, Tehran, ‘IlmīwaFarhangī, 1367/ 1988.

**The Reasons for the Joining of Social Classes to Bābak  
Khurramdin's Revolt against the Abbasids: A Social Study Based  
on the Theory of Relative Deprivation of Ted Robert Geer**

**Mohammad Azagh<sup>1</sup>**

*PhD in History of Islamic Iran, University of Isfahan, Isfahan, Iran*

**Fereidoun Allahyari**

*Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran*

**Ali Akbar Kajbaf**

*Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran*

Social movement is a fundamental argument in theories of revolution, and because of this importance, various theories have sought to explain it. One of the most important theories is the theory of relative deprivation. The Siahjangan uprising sought the support of lower-income groups and relied on them in some of their slogans to raise the level of the value expectations of those social classes, while with the rise of the Abbasids to the caliphate, the level of value ability of the people did not change much. They suffered from frustration and relative deprivation. This situation led to revolt against the Abbasid caliphate, of which Babak Khorramdin's revolt was the most lasting one. The present article tries to investigate the formation and causes of this movement by using the method of historical analysis and sociology in the light of the theory of relative deprivation. The achievement of the article shows that the caliphs and agents of Bani Abbas challenged economic, religious and participatory values and caused relative deprivation, which led to an increase in the participation of social classes to Babak Khorramdin movement.

**Keywords:** Abbasid Caliphate, Relative Deprivation, Social Classes, Babak Khorramdin, Robert Geer.

---

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

Zubaydī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tādj al- 'Arūs Min Djawāhir al- Ḳāmūs*, Beirut, Dār al- Fikr, 1414 AH/ 1993.

Zubayrī, Muṣ'ab b. 'Abdallāh, *Nasab- i Ḳuraysh*, Revised by Évariste Lévi-Provençal, Cairo, Dār al- Ma'ārif, (Und.).

Zargari-Nejad, Gholamhossein, *Tārīkh- i Ṣadr- i Islām*, Tehran, SAMT, 1378/ 1999.

Zamakhsharī, Abū'l- Ḳāsim Maḥmūd b. 'Umar, *Rabī' al- Abrār wa Nuṣūṣ al- Akhbār*, Beirut, Maw'assisa al- 'Ilmī lil- Maṭbū'āt, 1412 AH/ 1992.

[Http://Shobhe.net/Archives/3848](http://Shobhe.net/Archives/3848)

- Nuwayrī, Aḥmad b. Wahhāb, *Nihāya al- Arab Fī Funūn al- Adab*, Revised by Muḥammad Djābir ‘abd al-‘Āl, Cairo, Dār al- Kutub, 1404 AH/ 1984.
- Pakatchi, Ahmad, “Ibn ‘Uḳda”, Kazem Mousavi Bojnourdi(as supervisor), Tehran, *The Centre For The Great Islamic Encyclopedia*, 1378/ 1999.
- Raḍī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Nahḍj al- Balāgha*, Revised by Şubḥī Şālih, Qom, Dār al- Hidjra, 1414 AH/ 1993.
- Sarakhsī, *A’lām Nahḍj al- Balāgha*, Revised by Azizullah Atarodi, Tehran, Nashr- i ‘Atārud, 1415 AH/ 1995.
- Şaymarī Baḥrānī, Muflih b. Ḥasan, *al- Zām al- Nawāsib Bi- Wilāya ‘Alī b. Abī Ṭālib*, Revised by Sayyid Muḥammad al- Ghurayfī, Mashhad, Dār al- Turāth al- Baḥrānī, 1424 AH/ 2003.
- Sibt b. Djawzī, Yūsuf b. Kızoghlu, *Tadhkira al- Khawāşş*, Revised by ‘Āmir al- Nadjdjār, Cairo, Maktaba al- Thaḳāfa al- Diniyya, 1429 AH/ 2008.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Ta’rīkh al- Umam wa al- Mulūk*, Beirut, Dār al- Ḳāmūs al- Ḥadīth (Maktaba al- Bayān), (Und.).
- Ṭabarī, ‘Imād al- Dīn Ḥasan, *Kāmil- i Bahā’ī*, Tehran, Murtaḍawī, 1382/ 2003.
- Tehranchi, Abolghasem, Ahmad Mahdavi Damghani, “Iḥtidjādjāt wa Sū’ālāt wa Tawḍīḥāt”, *Yaghmā*, No. 208, pp. 440- 443, November 1344/ 1965.
- Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Isā, *al- Djām’ al- Şaḥīḥ wa Huwa Sunan al- Tirmidhī*, Revised by Ahmad Muḥammad Shākir, Cairo, Dār al- Ḥadīth, 1419 AH/ 1998.
- Turayhī, Fakhr al- Dīn b. Muḥammad, *Madjma’ al- Baḥrayn*, Revised by Ahmad Hosseini Eshkevari, Tehran, Makata al- Murtaḍawiyya, 1375 AH/ 1955.
- Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Ridjāl al- Ṭūsī*, Qom, Maw’assisa al- Nashr al- Islāmī, 3rd. ed., 1373/ 1994.
- Ibid*, *al- Fihrist*, Revised by Sayyid Muḥammad Şādiḳ Āl Baḥr al- ‘Ulūm, Najaf, Makata al- Murtaḍawiyya, 1356 AH/ 1937.
- Tardjumiyya Nahḍj al- Balāgha Ḳarn- i Pandjum wa Shishum*, Revised by Azizullah Juwayni, Tehran, University of Tehran Press, 2nd. ed., 1377/ 1998.

- Makarem Shirazi, Naser, *Tardjuma- yi Guyā wa Sharḥ- i Fishurda- iy Bar Nahdj al- Balāgha*, Tehran, Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib, Vol. 13, 1381/ 2002.
- Maḳdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad’wa al-Tārīkh*, Revised by Pūr Sa’īd, Cairo, Maktab al-Thaḳāfa al-Dīniyya, (Und.).
- Maḳrīzī, Taḳī al- Dīn Aḥmad b. ‘Alī, *al- Nizā’ wa ’l- Takhāṣum Fī Mā Bayn Banī Umayya wa Banī Hāshim*, Revised by Ḥusayn Mu’nis, Egypt, Dār al- Ma’ārif, 1988.
- Mas’ūdī, Abī ’l- Ḥasan ‘Alī b. Ḥusayn, *Murūdj al-Dhahab wa al- Ma’ādin al- Djawhar*, Revised by Muḥammad Ḳmayḥa, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1971.
- Minkarī, Naṣr b. Muzāhim, *Waḳ’at al- Şiffīn*, Revised by ‘Abd al- Sallām Muḥammad Hārūn, Cairo, al- Mawsū’a al- Sa’ūdiyya bi- Miṣr, (Und.).
- Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd, *Nasab ‘Adnān wa Ḳaḥṭān*, Baghdad, al- Warāḳ li- Nashr, 2007.
- Mughaniyya, Muḥammad Djawād, *Fī Ḍilāl Nahdj al- Balāgha*, Beirut, Dar El Ilm Lilmalayin, 1979.
- Muḳaddas Ardibīlī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ḥadīḳat al- Shī’a* (Attributed to Ardabīlī), Revised by Sadegh Hasan Zadeh & Ali- Akbar Zamani Nejad, Qom, Anṣāriyyān, 1377/ 1998.
- Murawwidjī Ṭabasī, Muḥammad ‘Alī, “Nīma- yi Pinhān- i Banī Umayya”, *Farhang- i Kawthar*, No. 97, pp. 10-91, Fall 1388/ 2009.
- Murawwidjī Ṭabasī, Naḍjm al- Dīn, *Sufyānī*, Qom, Intishārāt- i Markaz- i Takḥaṣṣusī- yi Mahdawiyyat, 1394/ 2015.
- Ibid*, Dars- i *Khāridj* Mahdawiyyat, Date, 1394.05.30 SH/ 2015.08.21.
- Muslim Ḥadjjādī, *Ṣaḥīḥ- i Muslim*, Revised by Aḥmad ‘Umar Hāshim & Mūsā Shāhīn Lāshīn, Beirut, ‘Izz al- Dīn, 1407 AH/ 1986.
- Nadjāshī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ridjāl al- Nadjāshī*, Qom, Maw’assisa al- Nashr al- Islāmī, 6th. ed., 1365/ 1986.
- Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taḳī, *Mustadrak al- Wasā’il*, Beirut, Maw’sissa- yi Āl al- Bayt li- Iḥyā’ al- Turāth, 1408 AH/1987.

- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- ‘Arab*, Beirut, Dār al- Fikr lil- Ṭibā‘a wa al- Nashr wa al- Tawzī‘, 1414 AH/ 1993.
- Ibn Mītham Baḥrānī, Kamāl al- Dīn Mītham b. ‘Alī, *Sharḥ- i Nahdj al- Balāgha- yi Ibn Mītham*, (Und.), Maw’assisa al- Naṣr, (Und.).
- Ibn Sa’d, Muḥammad, *Ṭabaqāt’l--kubrā*, Revised by Muḥammad‘Abd al- Kādir‘Aṭā’, Beirut, , Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyya, 1990 / 1410 AH.
- Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd Kāsīm, *al- Nasab*, Revised by Maryam Muḥammad Khayr al- Dara’, Beirut, Dār al- Fikr, 1410 AH/ 1989.
- Ibn Shahrāshūb, Abū Dja‘far Muḥammad b. ‘Alī, *ManāḳibĀl-i Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, (Und.).
- Ibn ‘Ukda Kūfī, Aḥmad b. Muḥammad, *Faḍā’il Amīr al- Mu’minīn*, Qom, Dalīl- i Māh, 1424 AH/ 2003.
- Isfahani (Emad- Zadeh), Emaduldin Hossein, *Zindigānī- yi Imām Ḥusayn*, (Und.), Nashr- i Muḥammad wa Intishārāt- i Amīn, 1364/ 1985.
- Karādjakī, Abū ‘l- Fath Muḥammad b. ‘Alī, *Kanz al- Fawā’id*, (Und.), (Und.), (Und.).
- Karāshī, ‘Alī- Akbar, *Mufradāt- i Nahdj al- Balāgha*, Tehran, Nashr- i Kibla, 1377/ 1998.
- Kāshānī, Mullā Fath Allāh, *Tanbih al- Ghāfilīn wa Tadhkira al- ‘Arifīn*, Revised by Seyyed Mohammad Javad Zehni Tehrani, Tehran, Payām- i Ḥaḳḳ, 1378/ 1999.
- Kāshif al- Ghīṭā’, Muḥammad Ḥusayn, *Djannat al- Mā’wā*, Revised by Sayyid Muḥammad ‘Alī al- Kāḍī al- Ṭabātabāyī, Qom, Dalīl- i Mā, 1387/ 2009.
- Ḳumī, ‘Abbās, *Anwār al- Bahiyya*, Trans. Mohammad Mohamadi Eshtehardi, Qom, Nāṣir, 4th. ed., 1386/ 2007.
- Ibid*, *Safīnat al- Bihār wa Madīnat al- Ḥikam wa ‘l- Āthār*, Qom, Uswa, 1414 AH/ 1993.
- Kūfī, Abū ‘l- Kāsīm ‘Alī b. Aḥmad, *al- Istighātha*, Tehran, Maktaba Naynawā al- Ḥadīṭha, (Und.).
- Khwārazmī, *Manāḳib- i Khwārazmī*, Revised by Mālik al- Maḥmūdī, Qom, Maw’assasa- yi Sayyid al- Shuhadā’, 1412 AH/ 1991.
- Maḍjlisī, Muḥammad Bāḳir, *Bihār al- Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, 2nd. ed., 1403 AH/ 1982.



- Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al- Nihāya fī Gharīb al- Ḥadīth wa al- Athar*, Qom, Maw'assisa- yi Maṭbū'ātī- yi Ismā'īliyyān, 1404 AH/ 1983.
- Ibn A'tham Kūfī, Aḥmad, *al- Futūḥ*, Revised by 'Alī Shīrī, (Und.), (Und.), 1991 AD/ 1411 AH.
- Ibn Dāwūd Ḥillī, Ḥasan b. 'Alī, *al- Ridjāl*, Tehran, University of Tehran, 1342/ 1963.
- Ibn Djawzī, 'Abd al- Raḥman b. 'Alī, *al- Muntazam fīTa'rikh al- Mulūk*, Revised by 'Abdal- ḡadir Muṣṭafā 'Atā, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1992 / 1412 AH.
- Ibn Durayd al- Azdī, Abūbakra Muḥammad b. Ḥasan, *al- Ishtikāk*, Revised by 'Abd al- Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al- Djīl, 1411 AH/ 1991.
- Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu' djam Maḡāyīs al- Luḡa*, Revised by 'Abd al- Sallām Muḥammad Hārūn, Qom, Maktab al- A'lām al Islāmī, 1404 AH/ 1983.
- Ibn Ḥanbal, Abū 'Abdallāh Aḥmad, *Musnad- i Aḥmad b.Ḥanbal*, Revised by Shu'ayb al- Arna'ūt, (Und.), Maw'assisa al- Risāla, 1421 AH/ 2001.
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, *Djamharat al- Ansāb al- 'Arab*, Beirut, Dār al- kutub al- 'Ilmiyya, 1997 / 1418 AH.
- Ibn HibatAllāh Madā'inī (Ibn Abī al-Ḥadīd), 'Izz al- Dīn Abī Ḥāmid, *Sharḥ- i Nahdj al-Balāḡa*, Beirut, Maw'assisa al- 'Ilmī lil- Maṭbū'āt, 1415 AH/ 1995.
- Ibn Hishām, 'Abd al- Malik, *al- Siyra al- Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā al- Saḡḡā & Ibrāhīm al-Ābyārī & 'Abd al- Ḥafīz al- Shīblī, Beirut- Lebanon, Dār al- Iḡyā' al- Turāth al- 'Arabī, (Und.).
- Ibn Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Mathālib al- 'Arab wa al- 'Adjam*, Revised by Muḥammad Ḥasan Muslim al- Dudjaylī, Beirut, Dār al- Andalus, 1430 AH/ 2009.
- Ibn Ḳutayba Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim, *al- Ma'ārif*, Revised by Ṭharwat 'Ukāsha, Cairo, Al- Hī'ta al- Miṣriyya, al- 'Āma lil- Kitāb, 1992.
- Ibid*, *al- Imama wa 'l- Siyāsa*, Revised by Ṭāhā Muḥammad al- Zaynī, (Und.), (Und.), (Und.).

- Dīnawarī, Abū Ḥanīfa, *al- Akhbār al- Tiwāl*, Revised by ‘Abd al- Mun‘im ‘Āmir, Egypt, 1960.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *al- ‘Ayn*, Revised by Mehdi makhzumi & Mehdi Sameraie, Qom, Maw‘assisa Dār al- Hidjra, 1409 AH/ 1988.
- Fayḍ al- Islām Iṣfahānī, ‘Alī Naḳī, *Tardjuma wa Sharḥ- i Nahdj al- Balāgha*, Tehran, Sipih, 1365/ 1986.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Shāh Murtiḍā, *Tafsīr al- Ṣāfi*, Revised by Hossien Alami, Tehran, Maktaba al- Ṣadr, 1373/ 1994.
- Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Miṣbāḥ al- Munīr Fī Gharīb al- Sharḥ al- Kabīr lil- Rāfi ‘ī*, Qom, Dār al- Hidjra, 1414 AH/ 1993.
- Hamawī Baghdādī, Yāḳūt b. ‘Abdallāh, , *Mu‘djam al- Udabā’*, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, 1408 AH/ 1988.
- Hāshimī Khū‘ī, Ḥabīb Allāh, *Minhādj al- Barā‘a Fī Sharḥ- i Nahdj al- Balāgha*, Tehran, Maktaba al- Islāmiyya, 4th. ed., 1400 AH/1979.
- Hashemi, Seyyed Ali, “Nām wa Nasab- i Sufyānī”, Adyān, Madhāhib wa ‘Irfān, *Mashriḳ- i Mū‘ūd*, Vol. 10, No. 3, pp. 135-166, Summer 1395/ 2016.
- Hillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Khulāṣat al- Aḳwāl Fī Ma‘rafa Aḥwāl al- Ridjāl (Ridjāl ‘Allāma Hillī)*, Najaf, Dār al- Dhakhā‘ir, 1411 AH/ 1990.
- Hilālī Kūfī, Abū Ṣādiḳ Salīm b. Ḳays, *Kitāb- Salīm*, Revised by Mohammad Bagher Ansari Zanjani, Qom, Dalīl- i Māh, 1422 AH/ 2001.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abdallāh, *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al- Aṣaḥāb*, Revised by ‘Alī Muḥammad al-Badjawī, Beirut, Dar al- Djīl, 1412AH/ 1992.
- Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad, *Iḳd al- Farīd*, Revised by Mufid Mohammad Qumaghah, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, 1408 AH/ 1987.
- Ibn ‘Amr al- Azdī al- Siḳjīstānī, Abū Dāwud Sulaymān b. Ash‘ath, *Sunan Abī Dāwud*, Revised by Muḥammad Muḥī al- Dīn ‘Abd al- Ḥamīd, Beirut, Maktaba al- ‘Aṣriyya, (Und.).
- Ibn Athīr, ‘Alī b. Muḥammad, *al- lubāb fī Tahdhīb al- Ansāb*, Beirut, Dār Ṣadir, 1414 AH/ 1994.

Qur'ān-i Karīm.

‘Abduh, Muḥammad, *Sharḥ- i Nahdī al- Balāgha*, Research & Revised by ‘Abduh, Cairo, Maṭba‘a al- Istiḳāma, 1412 AH/ 1991.

Abū ‘l- Farādj Iṣfahānī, ‘Alī b. Ḥusayn, *al- Aghānī*, Explanation by ‘Abdallāh ‘Alī Muḥannā & Samīr Djābir, Beirut, Dār al- Fikr, 1407 AH/ 1986.

*Ibid*, *Maḳātil al- Ṭālibiyyīn*, Beirut, Maw’assisa al- ‘Ilmī lil- Maṭbū‘āt, 1419 AH/ 1998.

al-‘Akkād, ‘Abbās Maḥmūd, *Abū ‘l- Shuhadā’ al- Ḥusayn b. ‘Alī*, Beirut, al- Maktaba al- ‘Aṣriyya, 1421 AH/ 2000.

Astarābādī, ‘Alī, *Ta’wīl al-Āyāt al- Zāhira fī Faḍā’il al- ‘Itra al- Ṭāhira*, Qom, Maw’assisa al- Nashr al- Islāmī, 1409 AH/ 1988.

Baghdādī, Muḥammad b. Ḥabīb, *al- Muḥabbir*, Revised by Shutaiter, Beirut, Dār al- Āfāḳ al- Djādīda, (Und.).

*Ibid*, *al- Munammaḳ Fī Akhbār Quraysh*, Revised by Abūbākr Muḥammad ‘Abd al- Hādī, Egypt, Maktaba al- Azhariyya lil- Turāth, 1437 AH/ 2016.

Bahrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Tafsīr Burhān*, Qom, Maw’assisa al- Bi’tḥat, 1415 AH/ 1994.

Balādhurī, Abū ‘l- Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al- Ashrāf*, Revised by *Suḥayl Zakkār & Riyāḍ Ziriklī*, Beirut, Dār al- Fikr, 1st ed., (Und.).

*Ibid*, *Futūḥ al- Buldān*, Revised by ‘Abd al- Kādir Muḥammad ‘Alī, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘ilmiyya, 1435 AH/ 2014.

Bayḍūn, Labīb, *Taṣnīf- i Nahdī al- Balāgha*, Qom, Markaz Intishārāt- i Daftar- i Tablīghāt- i Islāmī, 1375/ 1996.

Bayḥakī Farīd Khurāsān, ‘Alī b. Ziyd, *Ma‘āridj Nahdī al- Balāgha*, Revised by Mohammad Taqī Danesh Pajooh, Qom, Kitāb *Khāna- yi ‘Umūmī- yi Mar‘ashī*, 1367/ 1988.

Bayḥakī, Ibrāhīm b. Muḥammad, *al- Maḥāsin wa al- Musāwī*, Beirut, *Manṣhawrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍawī*, 1420 AH/ 1999.

Bukḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ- i Bukḥārī*, Revised by Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut, Dār al- Djīl, (Und.).

Dḥābī, Shams al- Dīn Muḥammad b. Aḥmad, *Sīyar A’lām al- nubalā’*, Revised by *Shu‘ayb al- Arna’ūt & Others*, Beirut, Maw’assisa al- Risāla, 1405 AH/ 1984.

**Attribution of the Bani Umayyah to the Quraysh: A Study on the Contradictory Reports**

**Bashir Seraji<sup>1</sup>**

*PhD Student of History and Civilization of Islamic Nations, Ferdowsi*

*University of Mashhad, Mashhad, Iran*

**Mohammad Baghestani Kozegar**

*Faculty Member of Islamic Science and Culture Academy, Mashhad, Iran*

The Umayyads, as a ruling dynasty had a great impact on the history of the East and West of the Islamic world. Despite the existence of many sources about the lives of the famous people of this family, their lineage has received less attention. The main question is about the validity of the reports related to the authenticity or non-authenticity of their attribution to the Quraysh. Although the power and influence of the Umayyads was a great obstacle to mentioning things contrary to their well-known lineage in the sources of the first history of Islam, some Shiite scholars and historians claim that they have valid reasons and sources for rejecting this attribution. Nevertheless, the views of those in favor of their relationship with the Quraysh are more widely accepted in historical perspective. In this study, while quoting the reasons for and against this attribution, their arguments have been examined and analyzed by descriptive-explanatory method.

**Keywords:** Umayyads, lineage of Bani-Umayyah, Quraysh, Opponents and supporters.

**References**

---

1. Email (corresponding author): Bashir.Seraji@yahoo.com

- Madelung, Wilfred, *Jāneshīnī-i Haḍrat-i Mūḥammad*, Tr. Aḥmad Namātee wa Digarān (and Others), Mashḥad, Bunyād-i Pajūheshḥāy-i Islāmī, 1385.
- Madelung, Wilfred, “*Hāshimīyyāt-i Kumayt wa Tashshayu‘-i Hāshimī*” in: Bārānī, Muḥammad Riḍa, Tashshayu‘ wa Khāwarshenāsān, Ḳomm, Khākriż, 1388.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn wa Jalāl al-Dīn Suyūtī, *Tafsīr al-Jalālayn al-Muyassar*, Ed. Fakhr al-Dīn Ḳubāwa, Beirūt, Maktabta Lebanon Nāshirūn, 2003.
- Mansūr Bi-llāh, *Majmū‘-i Rasā‘il al-Imām al-Mansūr Bi-llāh, Ṣan‘ā‘*, Mu‘assasata al-Imām Zeyd b. ‘Alī, 1422.
- Mufīd, Muḥammad b. al-Nu‘mān al-‘Ukbarī, *Al-Irshād fī ma‘rifat ḥujaj Allāh ‘alā l-‘Ibād*, Beirūt, Mu‘assasata ‘Āl al-Bayt li-Iḥyā‘ al-Turāth, 1416/1995.
- Muḥammad b. Ḥabīb, Muḥammad b. Ḥabīb b. Umayyah al-Hāshimī al-BaḲdādī, *al-Muḥabbar*, Ed. Ilse Lichtenstaedter, Beirūt, Dār al-ĀfāḲ al-Jadīdah, N.d.
- Muḳātil b. Suliymān, *Tafsīr*, Ed. ‘Abd-Allāh Maḥmūd Shuḥātah, Beirūt, 1423/2002.
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Niysābūrī, *al-Ṣaḥīḥ*, Ed. Naḍar Mūḥammad al-Fāryābī, al-Rīyaḍ, Dār-i Tayyibah, 1426.
- Panuf, Michel and Michel Pern, Farhang-e MardumShināsī, Tr. ‘AsḲar-i ‘Askarī KhānḲāh, Tehrān, SAMT, 1382.
- Rāḳib Isfahānī, *Mufradāt-i Alfāz al-Ḳūr‘ān*, Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, DimashḲ, Dār al-Ḳalam, Beirūt, Dār al-Shāmīyye, 1430/2009.
- Sharon, M., “PEOPLE OF THE HOUSE”, E.Ḳ, v.4, pp.48-53.
- Sibt Ibn al-Jawzī, Yūsif b. Firuḳlī b. ‘Abd-Allāh al-BaḲdādī, *Tadhkirat al-Khawāṣṣ*, Tehrān, Maktaba Nīnawā al-Ḥadītha, N.d.

- Al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Ḳāmūs*, Ed. ‘Alī Hilālī, Kūwait, Matba‘ata l-Hukūmata l-Kūwait, 1407/1987.
- Elad, Amikam, *The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakīyyah 145/762 (Ṭālibīs and Early ‘Abbāsīs in Conflict)*, Leiden, Boston, Brill, 2016.
- Javād ‘Ali, *Al-Mufaṣṣal fī Ta’rīkh al-‘Arab Ḳabl-al Islām*, BaḲdād, Jame‘ata al-BaḲdād, 1413/1993.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abu-Sa‘ādāt al-Mubārک b. Muḥammad al-Jazarī, *Al-Nihāya fī Ḳarīb al-Ḥadīth wa al-‘Athar*, Al-Dammām, Dār Ibn al-Jawzī, 1421H.
- Ibn Bābawayh al-Ḳumī, Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā, (al-Shaykh al-ṢadūḲ), *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni‘ma*, Ed. Mansūr Pahlavān, Ḳum, Dār al-Ḥadīth, 1380.
- , *Uyūn akhbār al-Riḍā*, Tehrān, Jahān, 1378H.
- Ibn Ḥajar al-‘AsḲalānī, Shahāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Mawjūd and ‘Alī Muḥammad Mu‘awwād, Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1415/1995.
- Ibn ‘Abd Rabbih, Abu Umar b. Muḥammad, *al-‘Iḳd al-Farīd*, Ed. Muḥammad Ḳamīḥa, Beirūt, Dār al-Kitab al-‘Arabī, 1404/1983.
- Ibn Fāris, Abū-l Husayn Aḥmad b. Fāris b. Zakarīyya, *M‘ujam al-Maḳā‘ees al-LuḲḥah*, Dār al-Fikr, 1399/1979.
- Ibn Manzūr, Abū l-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram, Lisān al-‘Arab, Beirūt, Dār-i Ṣādir, N.d.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad b. Sa‘d b. Manī‘, *Al-Ṭabaḳāt al-Kabīr*, Ed. ‘Alī Muḥammad Umar, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1421/2001.
- Ḳāsim Al-Rassī, Ḳāsim b. Ibrāhīm b. Ismā‘īl al-Rassi, *Majmū‘-i Kutub wa Rasā‘īl al-Imām al-Ḳāsīm b. Ibrāhīm al-Rassī*, Ed. ‘Abd al-Ḳarīm ‘Aḥmad Jadbān, Dār al-Ḥīkmata al-Yamānīyya, 1422/2001.
- Kumayt b. Zayd al-Asadī, Ibn ‘Abi al-Ḥadīd, *Al-Rawzata al-Mukhtārah: Sharḥ-i Ḳaṣā‘ed al-Hāshimīyyat*, Beirūt, Mu‘assasat al-Nu‘mān, 1979.
- Lecerf, J., “BAYT”, E.I2. v.1, p.1139

- Al-Irbilī, 'Alī b. 'Īsā b. Abī l-Faṭḥ, *Kashf al-Ḳumma fī Ma'rifat al-A'imma*, Ed. Al-Seyyed Hāshīm al-Rasūli Maḥallātī, Tabrīz, Maktaba Banī Hāshimī, 1381.
- Al-Ḳādī, Wadād, *Al-Keysānīyyah fī al-Ta'rīkh wa al-'Adab*, Beirut, Dār al-Thīḳāfa, 1974.
- Al-Khwārazmī, 'Abu 'Abdullāh Mūḥammad b. Aḥmad b. Yūsif-i Kātib, *Maḳāṭih al-'Ulūm*, Tr. Ḥusayin Khadiw-i Jam, Tehrān, Elmī, 1362.
- Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn*, Ed. 'Abd al-Ḥamīd Hīndāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyeh, 1424, 2003.
- Al-Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥasan b. 'Alī Abū-l-Ḥasan, *Murūj al-dhahab wa-ma'ādinal-jawhar*, Ed. Kamāl Ḥasan Mar'eī, Beirut, Maktabatal-'Asrīyyah, 1425/2005.
- Al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd, *al-Kāmil fī al-LuḲaḥta wa al-'Adab*, Ed. 'Abd al-Ḥamīd Handāawi, Mamlikata al-'Arabīyyata al-Su'ūdīyyah, Wiḍārata al-Shu'un al-Islāmīyyah wa-l-UwḲāf wa al-Da'wa wa al-Irshād, 1419/1998.
- Al-Nāshī 'al-Akbar (Ja'far b. Ḥarb?), *Masā'il al-Imāma min al-Kitāb al-Awsat fī al-MaḲālāt*, Ed. J. van Ess, Beirut, 1971.
- Al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā Abū Muḥammad, *FiraḲ al-shī'a*, Beirut, Manshūrat al-Riḍa, 1433/2012.
- Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. al-Kamāl Jalāl al-Dīn, *Al-Durr al-Manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma'thūr*, Beirut, Dār al-Fikr, 2011.
- Al-Ṭabarānī, Abū l-Ḳāsim Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Ed. Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd al-Salafī, Cairo, Maktabata Ibn Taymīyyeh, N.d.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Ta'rīkh al-Rusul wa-l-mulūk*, Ed. Mūḥammad Abul-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār al-Ma'arif, 1387/1967.
- , *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Ḳur'ān*, Ed. Bashshār 'Awwād al-Ma'rūf wa Iṣām Fāris al-Ḥarstānī, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1415/1994.
- Al-Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Ḳūran*, Tehrān, Nāsir Khusruw, 1372.
- Al-Wāḥidī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl al-Ḳūr'an*, Ed. Kamāl Besyūnī Zuḳlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411/1991.

## References

- ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Şan‘ānī, *Al-Muşannaḡ*, Ed. Ḥabīb al-Raḡmān al-A‘zamī, South Africa, 1390/1970.
- ‘Abū Ḥilāl al-‘Askarī, al-Ḥasan b. ‘Abd al-Allāh b. Saḡl, *‘Al-Furūq al-LuḠawīeh*, Ed. Muḡammad Ibrāḡīm Salim, Cairo, Dār al-‘Ilm wa-l-Ṭaḡāfa, 1418/1997.
- Abū al-Ḳāsim Maḡmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an HaḲa‘iḲ al-Tanzīl wa ‘Uyun al-‘AḲāwīl fī Wujūh al-Ta‘wīl*, Ed. ‘Adel ‘Aḡmad ‘Abd al-Maujūd, ‘Alī Muḡammad Mu‘awwadh, Riyāḡ, Maktabata al-‘Abīkān, 1418/1998.
- Ahmadimanesh, Muḡammad, *Farāz wa Furūd-i Abbāssīyan: Pajūheshī dar Sakhtār wa Taḡawwul-i Iḡtişād, ‘Ideology wa Nahad-i Nizāmī*, Tehrān, SAMT, 1397.
- Al-Ash‘arī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *MaḲālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muşallīn*, Ed. Muḡammad Mūḡhyeddīn Abd al-Ḥamīd, Beirūt, Maktaba al-‘Aşrīyyah, 1411/1990.
- Al-Ash‘arī al-Ḳummī, S‘ad b. ‘Abdullāh ‘Abū Khalaf, *Ktāb ‘al-MaḲālāt wa-l FīraḲ*, Ed. Mūḡammad Javād Mashkūr, Tehrān, Intishārāt-i ‘Ilmī wa Farhangī, 1361.
- Al-Azdī, Yazīd b. Muḡammad b. Iyyās b. al-Ḳāsim, *Ta‘rīkh al-Mawşīl*, Ed. ‘Alī Ḥabība, Cairo, 1387/1967.
- Al-Bukḡarī, Muḡammad b. Ismā‘īl, *al-Şaḡīḡ*, Beirūt, Dār Ibn Kathīr, 1423/2002.
- Al-Baḡhdādī, Aḡmad b. ‘Alī b. Thābit al-Khaṡīb, *Ta‘rīkh-i Madīnata al-Salām*, Ed. Bashshar ‘Awwād Ma‘rūf, Beirūt: Dār al-Ḳarb al-Islāmī, 1422/2001.
- Al-Balādhurī, Aḡmad b. Yaḡyā, *Ansāb al-Aşhrāf*, Ed. Suhayl Zakkār and Riyāḡ Ziriklī, Beirūt, Dār al-Fīkr li-l-Ṭībā‘a wa-l-Naşr wa-l-Tawzī‘, 1417/1996.
- Al-Biyḡakī, Abū Bakr Aḡmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Mūsā, *Al-Sunan al-Kubrā*, Ed. Muḡammad ‘Abd al-Ḳādir ‘Aṡā, Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424/2003.



## **Shiite Imamate and Genealogical Legitimacy: An External Perspective**

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

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

Genealogical legitimacy, namely kinship with the Prophet (PBUH), is one of the foundations of the Shiite Imamate theory along with Nass (text) and personal virtues; and since the concept of kinship was understandable to most Muslims, it played an important role in the political and sectarian debates over Imamate. The purpose of this article is to explain, through examining the kinship culture and legal system of the pre-Islamic Arabs, how the succession of Ali (AS) after the Prophet (PBUH) had been evaluated and what were the issues faced by the Allawis and Shiites on transferring the leadership of the Ummah from the Prophet (PBUH) to Ali (AS) and then his children (AS) and Fatimah (S). In other words, according to pre-Islamic criteria, were Ali and his children from the Prophet's daughter considered as the natural heirs of the Prophet's position or not? Investigating this issue, first of all, involves understanding of the relationships and their special terms in the Arab culture, as well as identifying the position of Ali (AS), Fatimah (AS) and then Hasan (AS) in the network of genealogical relations, and finally examining the difficulties associated with it. The writer tried to discuss all these issues here, besides explanation of two historical reports of the second century AH. Genealogical legitimacy later became one of the topics of controversy among the Mu'tazilites, Imamiyya, and Zaidiyya over the Imamate issue, which need to be discussed in another article.

**Keywords:** Genealogical legitimacy, Imamate, Shi'ism, kinship.

---

1. Email: mam.ahmadimanesh@gmail.com

- Islāmī- yi Djāmi‘a Mudarrisīn- i Ḥawza- yi ‘Ilmiyya- yi Qom, 1374/ 1995.
- Tehrani, Hossein, *Khaṣais Um-’l- Mu’minīn Khadīdja al-Kubrā Salām Allāh ‘Alay-hā: Wīzhigī- hā- yi Ḥadrat- i Khadīdja- yi Kubrā Salām Allāh ‘Alay-hā*, Qom, Tūbā- yi Muḥabbat, 1393/ 2014.
- Ṭūsī, Abū Dja‘far Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. al-Ḥasan, *Talkhīs al-Shāfi*, Revised by Seyyed Hussein Bahr al-Ulum, Najaf, (Und.), 1383AH/ 1963AD.
- Ibid*, *Al-Amālī*, Qom, Maw’assisat al- Bi‘ṭhat, 1414 AH/1993AD.
- Ya‘qūbī, Aḥmad b. Ishāq b. Dja‘far b. Wahab, *Tārīkh- i al- Ya‘qūbī*, Beirut, Dar Ṣader, (Und.).
- Yūsufī Gharawī, *Shiykh Muḥammad Hādī, Mawsū‘a al-Ta’rīkh al-Islāmī*, Qom, Tehran, Madjma al-Fikr al-Islāmī, 1417AH/1996AD.

- Mohammadzadeh, Marzieh, *Khadīdja, Hamtā-yi Bī Hamtā*, Tehran, Iṭilā'āt, 1397/ 2018.
- Ibid, Zanān- i Payāambar- i Akram(PBUH)wa Zanān bā Payāambar- i Akram (PBUH)*, Tehran, Amīrkabīr, 1395/ 2016.
- Nawawī, Abū Zakariyyā, Yahyā b. *shraf, Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Beirut, Dar al-kotob al-Elmiyya, (Und.).
- Nasiri, Mohammad, *Tārīkh- i Tahlīl- i Sadr- i Islām*, Qom, Ma'ārif, 1389/ 2010.
- Şadūḳ, Abū Dja'far Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā b. Bābawayh al-Ḳummī, *Al-Amālī*, Maw'assisat al- Bi'that, Qom, 1417AH/ 1996 AD .
- Safari Foroushani, Nematullah & Davood Kazempour, "Barrasi wa Tahlīl- i Sin- i Ḥadīrat- i Khadīdja dar Izdiwādj bā Payāambar (baTa'kīd bar Manāb'Tārīkhī)", *Madjmū'a Maḳālāt Hamāyish Şadaf Kawthar Ḥadīrat- i Khadīdja*, Qom, Djami'at al- Muṣṭafā al-'Ālamiyya, 1397/ 2018 AD.
- Sam'ānī, 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Mansūr al-Tamīmī al-Sam'ānī al-Marwzī, *Al-Ansāb*, Revised by Abdul Rahman Ibn Yahya Al-Yamani Moallemmand & others, Hyderabad, Madjlis- i Dā'rat al- Ma'ārif al- 'Uthmāniyya, 1382 AH/ 1962 AD.
- Sharīf Murtaḍā, Abū 'l-Ḳāsim 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī, *al- Shāfi fi al-Imāma*, Revised by Sayyid Abdul Zahra al-Husseini al-Khatib, Tehran, Maw'assisa al-Şādīḳ, (Und.).
- Shahidi, Seyed Jafar, *Tārīkh- i Tahlīl- yi Islām*, Tehran, Daftar- i Nashr- i Farahang- i Islāmī, 1376/ 1997.
- Ibid, Zindigānī- yi Fāṭima Zahrā (PBUH)*, Tehran, Markaz- i Nashr- i Dānişgāhī, 1386/ 2007.
- Sibt b. al-Djawzī, Shams al-Dīn Abū al-Muzaffar, *Tadhkirat al-Khawāş*, Qom, al-Şarīf al-Radhī, 1418 AH/ 1997AD.
- Ṭabarī, Abū Dja'far Muḥammad b. Djarīr, *Ta'rīkh al- Umam wa al-Mulūk*, Revised by Muḥammad abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al- Turāth, 1387 AH/ 1967 AD.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *I'lām al-Warā bi A'lām al-Hudā*, Qom, Al-Āl al- Bayt, 1417AH/ 1996AD.
- Tabatabāi, Mohammad Hossein, *Tafsīr al-Mīzān*, Trans. Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom, Daftar- i Intishārāt- i

- Ibn Hishām, ‘Abd al- Malik b. Hishām al-Ḥimyarī al-Mu‘āfirī, *al-Sīrat al-Nabawiyya*, Revised by Mustafa Al-Saqqa & Ibrahim al-Abiyari & Abd Al-Hafiz Shalabi, Beirut, Dar Al-Ma‘rifat, ( Und.).
- Ibn al-‘Ibrī, Abū al-Faradj, *Ta’rīkh Mukhtaṣar al-Duwal*, Revised by Anton Salehani al-Isū‘ī, Beirut, Dar al-Sharq, 1992.
- Ibn al-Mashhadī, Abū Dja‘far Muḥammad b. Dja‘far b. ‘Alī al-Ḥā’irī, *Ikrār al-Ṣaḥaba bi Faḍl-i Imām al-Hudā wa al-Ḳarāba*, ( Und.), Maktab al-‘Allāma al-Maḍjlisī, 1439AH/ 2017AD.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *al-Ṭabaḳāt al-Kubrā*, Revised by Moḥammad Abdul Qadir Atta, Beirut, Dār al-Kitab al-‘Ilmiyya, 1410AH/ 1990AD.
- Ibn Shahrāshūb, *Manāḳib Āl-i Abī Ṭālib*, Najaf, Maṭba‘at al-Ḥaydariyya, 1376/ 1956AD.
- Irbilī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. al-‘Īsā, *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifat al-A‘imma*, Qom, Raḍī, 1421AH/ 2001AD.
- Iṣfahānī, Abu al-Faradj ‘Alī b. al-Ḥusayn, *Maḳātil al-Ṭālibīyīn*, Revised by Sayyid Ahmad Saqr, Beirut, Dar al-Ma‘rifa, ( Und.).
- Jafarian, Rasul, *Kiṣṣa khwānān dar Tārīkh- i Islām wa Iran*, Qom, Dalīl- i Mā, 1378/ 1999.
- Ibid*, *Tārīkh- i Siyāsī- yi Islām 1: Sīra- yi Rasūl- i Khudā*, Qom, Dalīl- i Mā, 1382/ 2003.
- Khalīfa b. Khayyāt, Abū ‘Amr Khalīfa b. Khayyāt al-Shaybānī Al-‘Ufurī, *Ṭabaḳāt Khalīfa b. Khayyāt*, Revised by Soheil Zakar, Beirut, Dar al-Fikr, 1414AH / 1993AD.
- Khandan, Ali Asghar, *Mughālīṭāt*, Qom, Bustān- i Kitāb, 1384/ 2005.
- Kūfi, Abū ‘l-Ḳāsim ‘Alī b. Aḥmad, *al-Istiḳātha fī al-Bida‘ al-Thalātha*, Tehran, A‘lamī, 1373/ 1994.
- Maḳdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad‘ wa al-Tārīkh*, Bursaid, Maktab al-Thaḳāfa al-Dīniyya, (Und.).
- Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan b. ‘Alī b. Ḥusayn b. ‘Alī, *Murūdj al-Dhahab wa- Ma‘ādin al- Djawhar*, Revised by As‘ad Dāghir, Qom, Dār al-Hidjra, 1409 AH/ 1988 AD.
- Ibid*, *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*, Revised by Abdullah Ismail Al-Sawi, Cairo, Dar al-Sawi, (Und.).
- Mirsharifi, Seyed Ali, *Payām- Āwar- i Raḥmat*, Tehran, SAMT, 1385/ 2006.

**References**

- Abū Nu‘aym İsfahānī, Aḥmad b. ‘Abdallāh, *Ma‘rifat al- Şahāba*, Riyadh, Dar al-Watan lil- Naşhr, 1419AH/ 1998AD.
- Alami, Seyyed Alireza, “Zistnāma- yi Mustanad- i Ḥaḍrat- i *Khadīdja*”, *Madjmū‘a Maḳālāt Hamāyish Şadaf Kawthar Ḥaḍrat- i Khadīdja*, Qom, *Djami‘at al- Muştafā al- ‘Ālamiyya*, 1397/ 2018 AD.
- Ameli, Jafar Morteza, *al-Şahīḥ min Şīrat al-Nabīyy al-A‘zam*, Qom, Dar Al-Hadīth, 1426AH / 2005AD.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yahyā b. *Djābir*, *Ansāb al-Aşhrāf*, Revised by Soheil Zakar and Riyadh Zarkali, Beirut, Dar al-Fikr, 1417AH/ 1996 AD.
- Bukhārī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘īl, *Şahīḥ al- Bukhārī*, (Und.), Dar al- Ṭūḳ Nadjāt, 1422 AH/ 2001AD.
- Gohari Fakhrabad, Mostafa, *Ṭabaḳāt- i- Ibn Sa‘d dar Tarāzū- yi Naḳd: Barrisī- yi Akhbār Khulafā- yi Rāşhidīn dar Kitāb- i al-Ṭabaḳāt al-Kubrā*, Tehran, Safīr Ardihāl, 1396/ 2017.
- Ḥākim Nayşābūrī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Abdallāh, *Faḍā‘il al-Fāṭima al-Zahrā‘ (PBUH)*, Revised and Translated by Mahmoud Nematī, Tehran, Sokhan, 1396/ 2017.
- Hussain, Naseeha S., *Khadīdja & Aisha: A Study of Premodern and Modern Scholarly Portrayals*, Graduate College of the University of Illinois at Urbana, 2015AD.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abdallāh b. Muḥammad, *al-İstī‘āb fī Ma‘rifat al-Aşahāb*, Revised by ‘Alī Muḥammad al-Baḍjawī, Beirut, Dar al-Djīl, 1412AH/ 1992AD.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd b. HibatAllāh, *Şarḥ- i Nahdj al-Balāgha*, Qom, Maktabat Ayatollah Marashi Najafī, 1404AH/ 1983AD.
- Ibn ‘Asākir, Abū ‘l-Ḳāsim ‘Alī b. al-Ḥasan b. HibatAllāh b. ‘Abdallāh al-Şhāfi‘ī, *Ta‘rīkh Madīnat Dimashḳ*, Revised by ‘Amr Ibn Gharāma al-‘Amrawī, Beirut, Dar al-Fikr, 1415AH/ 1995AD.
- Ibn Athīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Djazarī, *Usd al-Ghāba fī Ma‘rifat al- Şahāba*, Beirut, Dār al-Fikr, 1409AH/ 1989AD.
- Ibn Fattāl al-Nayşābūrī, Muḥammad b. Ḥasan, *Rawḍat al-Wā‘izīn wa Başīrat al-Mutta‘izīn*, Qom, Dalīl Mā, 1423AH/ 2002AD.

**The Image of Khadijah in Early Sunni Historiography: A Study  
on the Narrations of Ibn Sa'd**

**Mojtaba Soltani Ahmadi**

*Assistant Professor of Payame Noor University, Tehran, Iran*

**Sara Khatami<sup>1</sup>**

*M.A of History of Shia, Payame Noor University, Tehran, Iran*

**Mostafa Gohari Fakhrabad**

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

The life of Hazrat Khadijah in early sources that have been reported with historical differences has led to the formation of false claims about her. One of the sources that contains a detailed biography of Khadijah is *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* by Muḥammad b. Sa'd Baṣrī (d.230AH). The present study, by examining the case of Khadijah's life in this book, explains the differences between the reports of earlier historians and compare with Ibn Sa'd's points of view. The findings of this study indicate that Ibn Sa'd's report on some issues such as Khadijah's age and how she got married with The Prophet seems to be correct. In contrary, his narrations about the Prophet's skepticism at the time of the first revelation and the importance of marrying 'Āyisha are distorted. It seems that Ibn Sa'd tries to ignore some of Khadijah's virtues to pave the way for placing 'Āyisha at the head of the wives of the Holy Prophet

**Keywords:** Early History of Islam, Life of Khadijah, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Wives of the Prophet (PBUH).

---

1. Email (corresponding author): khatami110@gmail.com

- Şaduq, Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥusayn, *al- Hidayā*, Revised by Maw’assisa al- Imām Hādī, Qom, 1418 AH/1998.
- Ibid*, ‘*Ayun Akhbār al- Riḍā*, Tehran, Nashr- i Djahān, 1378/ 1999.
- Siyyid Raḍī, *Nahḍj al- Balāgha*, Trans. Seyed Jafar Shahidi, Tehran, ‘Ilmī Farhangī, 1378/ 1999.
- Şālihī Sha’mī, Muḥammad b. Yusūf b. ‘Alī, *Subul al- Hudā wa ’l- Rashād fī Sīrat Khayr al- ‘Ibād*, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1414 AH/ 1994.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Tā’riḫ al- Ṭabarī*, Revised by Muḥammad Abū ’l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al- Turāth, 2nd.. ed., 1387 AH/ 1968.
- Ibid*, *Djāmi‘ al- bayān fī Tafsīr al- Qur’ān*, Beirut, Dār Ma’rifat, 1412 AH/ 1992.
- Ibid*, *Tā’riḫ al- Ṭabarī*, Trans. Abolghasem Payandeh, Tehran, Asāṭir, 5th. ed., 1375/ 1996.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al- Khilāf*, Revised by al- Sayyid ‘Alī al- Khurāsānī, Qom, Maṭba‘a Maw’assisa al- Nashr al- Islāmī, 1414 AH/ 1994.
- Wākīdī, Muḥammad b. ‘Umar, *al- Maḳāzī*, ed. Marsden Jones, Beirut, Maw’asisat al- ‘Ilmī, 3rd. ed., 1989.
- Ya’ḳūbī, Aḥmad b. Abī Ya’ḳūb, , *Ta’riḫ al- Ya’ḳūbī*, Beirut, Dār al- Şādir, (Und.).
- Zubaydī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāḍj al- ‘Arūs*, Revised by ‘Alī Shīrī, 1st. ed., Beirut, Dār al- Fikr, 1414 AH/ 1994.
- Zubayrī, ‘Abdallāh b. Muş‘ab, *Nasab Quraysh*, Revised by Évariste Lévi-Provençal, Cairo, Dār al- Ma’ārif, 1989.

- Ibn Hishām al- Ḥimayrī al- Ma‘āfirī, ‘Abd al- Malik, *al- Sīrat al- Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā al- Saḳkā & Ibrāhīm al- Abyārī, & ‘Abd al- Ḥafīz Shalabī, Beirut, Dār al- Ma‘rafat, (Und.).
- Ibn Kaṯhīr, Abū ‘l- Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar, *al- Bidāya wa ‘l- Nihāya*, Beirut, Dār al- Fikr, 1986.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- ‘Arab*, 3rd ed., Beirut, Dar Ṣādir, 1414 AH/ 1994.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad b. Sa‘d b. Manī‘a al- Hāshimī al- Baṣrī, *al- Ṭabaḳāt ‘l- Kubrā*, Revised by Muḥammad ‘Abdal- Ḳadir ‘Atā, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1st ed., 1410 AH/ 1989 AD.
- Ibn Tūlūn, Muḥammad, *I‘lā al- Sā‘ilīn ‘An Kutub Sayyid al- Mursalīn*, Revised by Maḥmūd al- Arnā‘ūt, Damascus, Maw’ssisa al- Risāla, 1403 AH/ 1983.
- Kadivar, Mohsen, “‘Adam- i Tafāwut- i Sādāt wa Ghiyr- Sādāt Dar Zakāt Dar Zamān- i Mā”, [Http:// Kadivar.com](http://Kadivar.com)
- Ḳarashī, ‘Alī- Akbar, *Ḳāmūs- i Ḳurān*, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmī, 6th. ed., 1371/ 1992.
- Kheyrollahi, Mohammad- Ali, “Barrisī- yi Fiḳhī wa Tārīkhī- yi Ḥurmat- i Ṣadaqa bar Sādāt”, *Fiḳh wa Tārīkh- Tamaddun*, No. 18, 1387/ 2008.
- Kulaynī, *al- Kāfi*, Revised by Ali Akbar Ghafari, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 1363/ 1984.
- Madjlisī, Muḥammad Bāḳir, *Baḥār al- Anwār*, Revised by Sayyis Ibrāhīm al- Miyāndjī & Muḥammad Bāḳir al- Bihbūdī, Beirut, Dār Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, 1403 AH/ 1983.
- Maḳrīzī, Taḳī al- Dīn Aḥmad b. ‘Alī, *Imtā‘ al- Asmā‘ bi- mā li- Nabī Min al- Aḥwāl wa- ‘l- Amwāl wa- Ḥafada wa- ‘l- Matā‘*, Revised by Muḥammad ‘Abd al- Ḥamīd al- Numaysī, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1st. ed., 1999.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *al- Tamhīd Fī ‘Ulūm al- Ḳur‘ān*, Qom, Maw’assisa al- Naṣhr al- Islāmī, 1416 AH/ 1996.
- Mufīd, Muḥammad b. Nu‘mān, *al- Muḡhni‘a*, Qom, Maw’assisa al- Naṣhr al- Islāmī, 1410 AH/ 1990.
- Niyshābūrī, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār al- Fikr, (Und.).
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Aḥmad, *Mufradat al- Alfāz al-Ḳur‘ān*, Tehran, Mortazavi, 1374/ 1995.



### References

- Abedini, Ahmad, “Imām khumiynī, Sāda Zīstī wa Mas’ala- yi Sha’n”, *Fiqh*, No. 22 & 21, 1378/ 1999.
- Abū ‘Ubayd Kāsim b. Salām al- Khuzā’ī, *al- Amwāl*, Revised by Muḥammad Khalīl Harrās, Beirut, Dār al- Fikr, 1408 AH/ 1988.
- Aḥmad b. Ḥanbal, *al- Musnad*, Beirut, Dār Ṣādir, (Und.).
- Basari, “The Role of Tribal Discourse in Changing Notion of Ahl al- Bayt and Qorba and its Impact on the Identification of Bani Hashem”, *The Journal of Research in Humanities*, No. 25, 1398/ 2019.
- Ibid*, “Dīdgāh wa Muwāḍjiha- yi Hāshimiyyān bā Mas’ala- yi Rahbarī Az Sāl - i 11 Tā 132 AH”, Tarbiat Modares University, Tehran, 1393/ 2014.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Djābir, *Ansāb al- Ashrāf*, Revised by *Suhayl Zakkār & Riyāḍ Ziriklī*, Beirut, Dār al- Fikr, 1st. ed., 1417 AH/ 1996.
- Ibid*, *Futūḥ al- Buldān*, Beirut, Dār wa Maktaba al- Hilāl, 1988.
- Bustānī, Fu’ād Afrām, *Farhang- i Abdjadī*, Tehran, Islāmī, 1375/ 1996.
- Djāhiz, Abū ‘Uḥmān ‘Amr b. Baḥr, *al- Bayān wa al- Tabyīn*, Revised by ‘Alī Abū Mulḥim, Beirut, Dār wa Maktaba al- Hilāl, 2002.
- Djawād ‘Alī, *al- Mufaṣṣal Fī Ta’rīkh al- ‘Arab Ḳabl al- Islām*, Dār al- Sāḳī, 4th ed., 1422 AH/ 2002.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al- ‘Ayn*, 2nd. ed., Qom, Nashr- i Hidjrat, (Und.).
- Hasan Zadeh, Ebrahim, “Niḡāhī Nū Darbāra- yi Khums wa Ḥurmat- i Ṣadaqa Bar Payām- Bar- i Akram Dar Ḳurān”, *Safīr*, No. 14, 1389/ 2010.
- Ibn Abī ‘l- Ḥadīd, ‘Abd ‘l- Ḥamīd b. Ḥibat Allāh, *Sharḥ Nahdj al- Balāgha*, Revised by Muḥammad Abū ‘l- Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā’ al- Kutub al- ‘Arabīyya, 1962.
- Ibn Athīr, ‘Izza al- Dīn Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Abī al- Karam, *al- Kāmil fī al- Ta’rīkh*, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1965.

**Abstracts**

**The Prohibition of Almsgiving to Bani-Hashim in the Age of Revelation: A Historical Study**

**Vahid Baseri<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran*

“Almsgiving to Muhammad and his family is not permissible”. The order to pay alms *zakat* was issued in the Ninth year AH and The Prophet sent his agents to the “newly converted” Arabs to receive *zakat* and at the same time forbade almsgiving to the Bani-Hashim. This report, with a historical credibility, has had a wide and long reflection in the jurisprudence and theology of Muslims so far. There are three reasons given for issuing this prohibition: firstly, for the virtue of Bani-Hashem, then due to receiving *khoms* by Bani Hashim and finally because of the impurity of alms. But all those views are ambiguous and not compatible with The Prophet *syrah*. This paper shows that why The Prophet issued such an order. It seems that some cultural and historical factors such as the unpleasant and reluctance of paying alms was the reason for the issuance of such a ban by The Prophet.

**Keywords:** Age of Revelation, Zakat, Bani-Hashim, Neo-Muslim tribes, tribal discourse.

---

1. Email: vahid.ba55@yahoo.com



*In the name of God*  
Table of Contents

---

<b>The Prohibition of Almsgiving to Bani-Hashim in the Age of Revelation: A Historical Study</b>	<b>3</b>
<i>Vahid Baseri</i>	
<b>The Image of <u>Khadij</u> in Early Sunni Historiography: A Study on the Narrations of Ibn Sa'd</b>	<b>27</b>
<i>Mojtaba Soltani Ahmadi, Sara Khatami &amp; Mostafa Gohari Fakhrabad</i>	
<b>Shiite Imamate and Genealogical Legitimacy: An External Perspective</b>	<b>53</b>
<i>Mohammad Ahmadimanesh</i>	
<b>Attribution of the Bani Umayyah to the Quraysh: A Study on the Contradictory Reports</b>	<b>79</b>
<i>Bashir Seraji &amp; Mohammad Baghestani Kozegar</i>	
<b>The Reasons for the Joining of Social Classes to Bābak <u>Khurramdin</u>'s Revolt against the Abbasids: A Social Study Based on the Theory of Relative Deprivation of Ted Robert Geer</b>	<b>109</b>
<i>Mohammad Azagh, Fereidoun Allahyari &amp; Ali Akbar Kajbaf</i>	
<b>Ibn Saffār and the Development of Islamic Astronomy in Andalusia: Finding Qibla Direction in <i>Kitāb al-'amal bi-l-aṣṭurlāb</i> and Balāta Sundial (at the Cordova Museum)</b>	<b>141</b>
<i>Fatemeh Rezaei, Younes Farahmand, Musa Akrami &amp; Qanbarali Roudgar</i>	
<b>The Mentalities of Muslim Geographers about The Wonders of the World (Third to the Seventh Centuries of Hegira): A Study on The Ancient Area of Egyptian Pyramids</b>	<b>175</b>
<i>Negar Zeilabi &amp; Zahra Mahshari</i>	
<b>The Commercial Relations between Egypt and Venice in the Borji Mamluk Era</b>	<b>205</b>
<i>Ahmad Reza Motavalli</i>	
<b>From Traditionalism to Modernism: Developments in the Education System in Central Asia</b>	<b>221</b>
<i>Ali Parmou, Hojjat Fallah Tootkar, Ismail Changizi Ardehaii &amp; Mohammad Hoseyn Farajiha Qazvini</i>	
<b>A Leftist Approach to the Socio-Political Developments of Contemporary Iran: The Views of Avatis Mikaelian (Sultanzadeh)</b>	<b>249</b>
<i>Reza Sedighi Pashaki, Hossein Abadian, Bagher Ali Adelfar &amp; Zekrollah Mohammadi</i>	
<b>The Political Power of Shi'i 'ulama in Safavid Travelogues</b>	<b>273</b>
<i>Mojtaba Zahabi</i>	
<b>Sūfi Criticism in Safavid Era: A Comparison between Mullāh Muhammad Tahir Qumi and Allāmiḥ Madjlisī Points of View</b>	<b>289</b>
<i>Helia Menshari &amp; Fahimeh Mokhber Dezfouli</i>	

---