



تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال نوزدهم، شماره چهل و دو، بهار ۱۴۰۲

- بازتاب تبار مشروع خلافت در سکه‌های قرن دوم هجری (۳-۳۶)
حسین محسنی و حمید رضا آذری نیا
- کتاب الطبقات الکبیر ابن سعد، منبعی برای نهج البلاغه (۳۷-۶۲)
مهدی مجتهدی
- نسبت دوره فاطمیان و تاریخ تمدن اسلامی: تأملی نظری (۶۳-۹۱)
زینب فضلی
- بازنمایی مفهوم پادشاه اسلام در عهد ایلخانان: پژوهشی بر پایه غازان‌نامه نوری اژدری (۹۳-۱۱۷)
سید ابوالفضل رضوی و علی شهزادی
- تجربه استعمار انگلیس در هند و رویکرد ضداستعماری ایرانی: علل آغاز و رواج باورهای ضداستعماری در میان ایرانیان (۱۱۹-۱۴۵)
فرهاد حاجری، عبدالرحیم قنوات و محسن معصومی
- کشاکش‌های مذهبی در ایران عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق) (۱۴۷-۱۷۴)
اکرم کر معلی، سهم الدین خزانی و محسن رحمتی

سال نوزدهم، شماره چهل و دو، بهار ۱۴۰۲

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 42, Spring 2023

- The Representation of Sacred Lineage of Caliphate on the Coins of the Second Century (3-36)
Hossein Mohseni & Hamidreza Azarinia
- *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* of Ibn Sa'd, a Source for *Nahj al-Balāgha* (37-62)
Mahdi Mojtahedi
- The Fātimīd Period and the History of Islamic Civilization: A Theoretical Study (63-91)
Zeinab Fazli
- The Concept of Pādīshāh-i-Islām in Ilkhānīd Era: A Study on *Ghāzān-Nāmīh* by Nūrī Azhdarī (93-117)
Seyed Abolfazl Razavi & Ali Shahzadi
- British India and Anti-colonial Discourse in Contemporary Iran: The Causes of the Beginning and Spread of Anti-Colonial Beliefs among Iranians (119-145)
Farhad Hajari, Abdulrahim Ghanavat & Mohsen Masoumi
- Religious Conflicts in Nāṣir al-dīn Shāh Era (1848-1896) (147-174)
Akram Karamali, Sahamuddin Khazaei & Mohsen Rahmati



Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 19, No. 42, Spring 2023

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

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

Art work: M. Adli

Typesetting & Layout: Seyyede Amin Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. Tel and Fax (+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

فصل نامه علمی، سال نوزدهم، شماره چهل و دو، بهار ۱۴۰۲

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

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سردبیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومعلی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مظهره اتوش

هیأت تحریریه:

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

موسی اکرمی

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

محسن الویری

استاد دانشگاه مک ماستر کانادا

لبافت تکیم

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

احمد جبار

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی

یعقوب خزلی

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

محمد سپهری

دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور

مهدی عبادی

دانشیار 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

فهیمه مخبر دزفولی

فصلنامه علمی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

محسن معصومی

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، کد پستی: 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 رأی

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

بهای نكشماره: 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	بازتاب تبار مشروع خلافت در سکه‌های قرن دوم هجری حسین محسنی و حمید رضا آذری نیا
۳۷	کتاب الطبقات الکبیر ابن سعد، منبعی برای نهج البلاغه مهدی مجتهدی
۶۳	نسبت دوره فاطمیان و تاریخ تمدن اسلامی: تأملی نظری زینب فضل‌ی
۹۳	بازنمایی مفهوم پادشاه اسلام در عهد ایلخانان: پژوهشی بر پایه غازان‌نامه نوری ازدری سید ابوالفضل رضوی و علی شهزادی
۱۱۹	تجربه استعمار انگلیس در هند و رویکرد ضداستعماری ایرانی: علل آغاز و رواج باورهای ضداستعماری در میان ایرانیان فرهاد حاجری، عبدالرحیم قنوت و محسن معصومی
۱۴۷	کشاکش‌های مذهبی در ایران عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق) اکرم کرملی، سهم الدین خزائی و محسن رحمتی

بازتاب تبار مشروع خلافت در سکه‌های قرن دوم هجری^۱

حسین محسنی^۲

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

حمید رضا آذری نیا

دکتری مردم شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

تبار مشروع امامت/خلافت از مسائل پرچالش سیاسی جامعه اسلامی در قرون نخستین هجری به شمار می‌رود. این مقاله در صدد دست‌یابی به روایت سکه‌ها از نزاع بر سر تبار مشروع امامت میان هاشمیان و دستگاه اموی و سپس دو جریان هاشمی، عباسیان و علویان، است. کشمکش عباسیان با علویان حول تبار مشروع امامت و انحصار خلافت مشروع در آل علی(ع) باعث بروز چالشی طولانی مدت گردید که از طریق مسکوکات قابل پیگیری است. این چالش از ۱۴۵ تا ۲۰۰ هجری باعث ضرب و رواج سکه‌های متنوع با اظهار نسب مشروع امامت از اولاد رسول خدا(ص) و از طریق امیرمؤمنان(ع) و فاطمه زهراء(س) شد. سرانجام عباسیان در دوره خلافت مامون با عقب‌نشینی از رویکرد سابق خود در نفی حق امامت علویان، بار دیگر برای مشروعیت‌یابی خویش به علویان روی آوردند و در سکه ولایتعهدی امام رضا(ع) آن را ابراز داشتند.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت امامت/خلافت، عباسیان و علویان، مطالعه سکه‌شناختی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): h.mohseni@modares.ac.ir

مقدمه

تبار مشروع امامت/خلافت از جمله مسائل مناقشه‌برانگیز در تاریخ قرون نخستین اسلامی است. فارغ از سنت‌های حدیثی و کلامی فرق اسلامی در مسئله امامت، جامعه قبیله‌محور عرب جامعه‌ای پدرتبار بود و نسبت‌های خویشاوندی در قواعد میراث‌بری به ویژه در مسئله ریاست اولویت داشت.^۳ از این رو بنی‌هاشم مبتنی بر سنت‌های عربی نیز مستحق ریاست اجتماعی بود. پس از درگذشت رسول خدا(ص) مهاجرین برای انکار حق سنتی بنی‌هاشم مدعی شدند که «پیامبران ارثی از خود به جای نمی‌گذارند»^۴ لذا بنی‌هاشم و همه قبایل در صلاحیت ریاست یکسانند. از سوی دیگر با ادعای این‌که «ریاست جامعه منحصر در میان قریش است» انصار را از دور رقابت کنار زدند. پس از آن، جریان‌های مختلف سیاسی در جامعه نوپای مسلمانان شکل گرفت. حامیان دستگاه خلافت مدعی بودند که ناگزیر خلیفه باید قریشی^۵ باشد و از سوی دیگر حامیان بنی‌هاشم مدعی هم‌حق سنتی و هم‌الهی آنان در تصدی خلافت رسول خدا برای ایشان بودند.^۶ ثمره منازعات دو قرن نخست هجری پیدایش حداقل سه دیدگاه کلی نسبت به شرط تبار امامت شد؛ دسته نخست که شرط قریشی بودن امام را از اصل انکار کردند، که در رأس آن خوارج و شاخه‌ای از معتزله قرار داشتند. دوم گروهی که نسب قریش را به عنوان یک اصل برای مشروعیت امام قائل بودند؛ و سوم گروهی دیگر که حق سیاسی ویژه‌ای را برای بنی‌هاشم در نظر داشتند. بعد از غلبه عباسیان بر امویان و در دست گرفتن خلافت توسط این شاخه از بنی‌هاشم، میان قائلین به شرط تبار هاشمی نیز انشقاق حادث شد، به گونه‌ای که گروهی امامت را تنها در اولاد عباس عموی پیامبر جایز می‌دانستند و گروهی دیگر یعنی شیعیان (در معنای عام) تنها فرزندان علی(ع) را برای زعامت

۳. احمدی‌منش، ۵۴-۵۶.

۴. بخاری، ۷۹/۴.

۵. طبری، ۲۰۵/۳.

۶. برقی، ۶۴؛ صدوق، ۴۶۱/۲؛ طبرسی، ۷۵/۱.

و امامت جامعه مشروع تلقی می‌کردند.^۷

جوامع انسانی باورهای فرهنگی را در دست ساخته‌های خود بازنمایی می‌کنند. اشیاء تولید شده، برون‌داد^۸ فرهنگ آن‌ها و زبان گویای مردم از عمق تاریخ است.^۹ معانی نهفته در اشیاء، محصول نظام ارزشی گروه‌ها و تمایز هویت‌های اجتماعی است که طی نسل‌ها در جامعه تطور یافته و در زمان مناسب بروز و ظهور می‌یابد. در گذشته خطبه و سکه نقش بیانیه رسمی حاکمیت را داشت،^{۱۰} از این رو سران اجتماعی هم مشروعیت خود و هم باورهای رسمی را با ضرب سکه به صورت نمادین اعلام می‌کردند. بدین ترتیب سکه یکی از مهم‌ترین اشیاء فرهنگی است که روایت تاریخ را نمایش می‌دهد. این مقاله این چگونگی تقابل هاشمیان و دستگاه خلافت در مشروعیت حاکم اسلامی را با تکیه بر مفاهیم هویتی بر روی سکه‌ها بررسی می‌کند.^{۱۱} تمرکز این مقاله از دوره زوال امویان تا پایان دوره مامون عباسی خواهد بود.

«ذوی القربی» نمادی از مشروعیت بر سکه‌های انقلاب عباسی

بر اساس شواهد سکه شناسی، آیه ۲۴ سوره شوری «... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا...» از سوی جریان‌های مختلف حامی زعامت بنی‌هاشم در تقابل با امویان بر سکه‌ها ضرب شد. اما سؤال اصلی آن است که مصداق مفهوم «قربی» یا همان مصداق شعار «الرضا من آل محمد» در میان تیره‌های هاشمی از یک سو و ارتکاز ذهنی جامعه از سوی دیگر چه شخصی بود؟ به جهت فهم کاربست مضامین استفاده شده در سکه‌ها بایسته است تا از فضای دو منطقه اصلی منازعه امویان و هاشمیان آگاه شویم.

۷. اشعری، ۱۶، ۶۶۱-۶۶۲؛ باقلانی، ۴۷۱-۴۷۲، ۴۷۵، ۴۹۳-۴۹۴؛ معتزلی، ۲۰، ۱۹۹-۲۰۰.

8. Projection

9. Riello, 28.

10. Album, X.

11. Travaini, 324.

نخست عراق به عنوان کانون حوادث شیعیان و پس از آن ایران به ویژه خراسان که سهم فراوانی در سقوط امویان داشت.

ارتکاز ذهنی مردم عراق و ایران از «آل محمد(ص)»

کوفه از دیرباز به عنوان مهد شیعه‌گری شناخته می‌شد. محافل کوفه اگر چه دارای تنوع اعتقادی نسبت به خاندان بنی هاشم بودند، اما به صورت کلی رهبری جامعه را در شخصی از خاندان علی(ع) قبول داشتند.^{۱۲} تا شهادت امام حسین(ع) تیره‌های مختلف بنی هاشم، جملگی در زیر لوای حسنین(ع) به کنشگری اجتماعی و مخالفت با بنی امیه می‌پرداختند. اما پس از فاجعه سال ۶۱ هـ و وحدت و یکپارچگی در میان محافل مختلف کوفه از بین رفت.^{۱۳} کوفیان از این پس اصلی‌ترین مسئله را در جهاد و قیام علیه حکومت بنی امیه دیده و از این رو در میان خاندان بنی هاشم و به ویژه علویان به دنبال شخصی برجسته، با نفوذ و انقلابی به عنوان رهبر خویش می‌گشتند.^{۱۴}

مردم ایران و به ویژه خراسان به سبب تحمیل ظلم فراوان از جانب امویان و دوری از کانون منازعات میان تیره‌های مختلف هاشمی، ظرفیت بالایی برای همراهی با بنی هاشم در مقابل حکومت امویان داشتند.^{۱۵} از این رو جنبش‌های مختلف بنی هاشم چه از آل علی(ع) و چه آل عباس برای جذب ایرانیان تلاش می‌کردند. اصلی‌ترین تبلیغ علویان و عباسیان ذکر مناقب و مصائب آل علی(ع) بود.^{۱۶} بنابراین به نظر می‌رسد تلقی هواداران قیام‌ها در ایران و عراق از شعار «الرضا من آل محمد» و مصداق حاکم مشروع در آل علی(ع) خلاصه می‌شد.

۱۲. برای فهم بهتر دیدگاه کوفیان نسبت به خاندان علی(ع) نک. طبری، ۱۶۹/۷-۱۷۰.

۱۳. الله اکبری، «روابط علویان و عباسیان از سال ۱۱ تا ۲۰۱ ق»، ۱۲-۱۵.

۱۴. همانجا.

۱۵. اخبار الدوله العباسیه، ۲۰۶.

۱۶. اصفهانی، ۱۵۸.

حتی دیگر تیره‌های بنی‌هاشم سخنی از امامت خویش به میان نمی‌آوردند؛ چنان‌که در خراسان به جهت حضور گسترده مبلغان علوی و اقبال عمومی مردم به آل علی (ع)، کار برای داعیان عباسی و تبلیغ برای امامت خاندان عباس تقریباً غیر ممکن بود، بدین جهت سعی کردند تا همراه با مبلغان علوی بدون تعیین مصداق و با شعار عمومی «الرضا من آل محمد» و ذکر فضائل و مصائب خاندان رسالت به تبلیغ و جذب مردم بپردازند.^{۱۷}

فعالیت بنی‌هاشم در سرزمین‌های شرقی پس از شکست قیام زید در کوفه به سال ۱۲۲ هـ و یحیی فرزند وی در خراسان به سال ۱۲۵ هـ شتاب بیشتری یافت. هنوز دیر زمانی نگذشته بود که در فضای ملتهب عراق گروه‌های مختلف از خوارج گرفته تا هاشمیان دست به شورش علیه امویان زدند و با تسلط بر مناطق مختلف با ضرب سکه استقلال خود از خلافت اموی را ابراز داشتند.^{۱۸} در این اوضاع آشفته قیام عبدالله بن معاویه شروع یک تحول در پیشبرد اهداف هاشمیان به‌شمار می‌رود.

ضرب نخستین سکه با عنوان مشروعیت «ذوی القربی»

عبدالله بن معاویه از آل جعفر با حمایت عده‌ای از مخالفان امویان در محرم سال ۱۲۷ هـ قیام خود را با شعار «الرضا من آل محمد» در کوفه آغاز کرد، ولی پس از شکست از عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز به سوی ایران که انتظار حمایت گسترده‌تر داشت حرکت نمود. او ابتدا به سمت مدائن محل اقامت خاندان شیعی بنی‌عبدالقیس رفت و پس از آن به سمت نواحی مرکزی ایران آمد.^{۱۹} در جریان قیام عبدالله، چهار برادر وی حسن، یزید، علی و صالح به

۱۷. اخبار الدوله العباسیه، ۱۹۸-۲۰۰؛ دینوری، ۳۳۵؛ عطوان، ۹۳-۹۴.

۱۸. همزمان با قیام عبدالله بن معاویه در کوفه خوارج قیامی را به رهبری ضحاک بن قیس شیبانی شروع کردند، برای دیدن سکه‌های این قیام با شعار مشهور «لا حکم الا لله» نک.

Baldwin's Auctions: Islamic Coin Auction 16:180; CNG, eAuction 413, Jan 31, 2018; Lot 534.

۱۹. اصفهانی، ۱۱۴-۱۱۵؛ طبری، ۳۰۳/۷؛ جعفریان، ۱۴۰.

ترتیب بر شهرهای اصطخر، فارس، کرمان، قم و نواحی آن حاکمیت یافتند؛^{۲۰} همچنین شماری از عباسیان همچون عیسی بن علی، عبدالله بن علی، ابوالعباس سفاح و ابوجعفر منصور به جهت پیروزی‌های عبدالله بن معاویه با وی همراه شدند و حتی ابوجعفر منصور از سوی او به امارت ناحیه ایذج (ایذه) در نزدیکی اهواز گمارده شد.^{۲۱}

عبدالله بن معاویه برای نخستین بار بر سکه‌های اسلامی آیه ۲۴ سوره شوری «... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا...» را نقر کرد.^{۲۲} منابع حدیثی فریقین نشان از آن دارد که آیه مودت از مهم‌ترین مستندات قرآنی بر حق مشروع خلافت بنی هاشم در مقابل قریش شمرده می‌شود. حامیان خط مشروعیت خلافت قریش «قربی» را بر کل قریش تفسیر کرده و در مقابل حامیان رهبری سیاسی بنی هاشم مصداق «قربی» را در خاندان علی(ع) و فرزندان ایشان ادعا می‌کردند.^{۲۳}

استفاده عبدالله بن معاویه از آیه مودت از مفهوم اجتماعی آن تحت تأثیر مبلغان علوی و عباسی در جامعه ایران حکایت دارد.^{۲۴} ضرب سکه گاهی نشان‌دهنده ارزش‌های اجتماعی حاکم بر جامعه است و نوع انتخاب بیانیه‌های سیاسی و مذهبی آن با تکیه بر همین مسئله بوده است، بر این اساس استفاده عبدالله بن معاویه از آیه مودت هم‌سو با اشاعه مفاهیم مناقب و مصائب خاندان علوی توسط مبلغان این جریان قابل حدس خواهد بود. در واقع عدم ذکر نامی از عبدالله بن معاویه در متن سکه‌ها در کنار شعار «الرضا من آل محمد» در قیام وی، می‌تواند مؤید این مسئله باشد که او با استفاده از محبوبیت آل علی(ع) در میان مخالفان

۲۰. اصفهانی، ۱۱۵.

۲۱. اصفهانی، ۱۱۵؛ بلاذری، ۶۳/۲.

۲۲. همانجا؛ همانجا.

۲۳. ابی بکر الاصم، ۲۳۴؛ بخاری، ۱۲۹/۶؛ ترمذی، ۳۷۷/۵؛ برقی، ۱۴۴/۱-۱۴۵؛ قس. سیوطی، ۵؛ کوفی، ۳۹۰-۳۹۹؛ ابن عقده، ۱۳۲؛ حسکانی، ۱۸۹/۲-۱۹۶؛ مقریزی، ۱۷۹/۱۱؛ طوسی، ۱۵۸/۹-۱۵۹؛ کلینی، ۴۱۳/۱ و

۳۷۹/۸؛ قمی، ۲۷۵/۲.

۲۴. اصفهانی، ۱۱۴-۱۱۵.

اموی به ضرب آیه مودت بدون تعیین مصداق آن پرداخت؛ با این حال منابع مکتوب مدعی‌اند که عبدالله بن معاویه پس از تصرف نواحی مرکزی ایران، مردم را بر امامت خویش دعوت و خود را حاکم مشروع از تبار پیامبر (ص) معرفی کرد، علاوه بر آن بنا به نقل برخی منابع وی در گفتمان امامت شیعی، زعامت خود را از طریق وصایت ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه به علی (ع) می‌رساند.^{۲۵} ولیکن سکه‌های وی نشان دهنده فراخوان عمومی بر امامت وی نیست، و شعار عبدالله همچون داعیان عباسی مفهوم عام مشروعیت اقربای رسول خدا (ص) بود.



درهم، عبدالله بن معاویه (بدون نام وی)، جی، ۱۲۸ هـ

Baldwin's Auctions: Islamic Coin Auction 16:175

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شریک له / حاشیه داخلی: قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی / حاشیه خارجی: بسم الله، ضرب، جی، سنه، ثمان، و عشرين، و منه
پشت سکه: مرکز: الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد / حاشیه: محمد رسول الله
ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون

در قیام عبدالله بن معاویه درهم‌هایی با سه گونه مختلف همراه با آیه مودت و بدون نام حاکم در جی به سال ۱۲۷-۱۳۰ هـ،^{۲۶} ری ۱۲۸-۱۳۰ هـ، دارابگرد، اصطنخر، رامهرمز، ماهی و تیمره

۲۵. طبری، ۳۷۱/۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۹/۷؛ نوبختی، ۳۲؛ اشعری قمی، ۴۰-۴۱.

۲۶. شایان توجه است که از مجموعه سکه‌های عبدالله بن معاویه تنها یک سکه ضرب جی به سال ۱۲۷ هـ وجود دارد که کامل‌تر از دیگر سکه‌ها آیه مودت را بر خود منعکس کرده است (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ

در سال‌های ۱۲۸-۱۲۹ هـ و در سه شهر همدان، اردشیر خورّه و بیشاپور ضرب سال ۱۲۹ هـ شناسایی شده است.^{۲۷} هیچ کدام از این درهم‌ها حاوی نام عبدالله بن معاویه نیست و تنها در یک سکه فلس^{۲۸} ضرب ری به سال ۱۲۹ هـ نام عبدالله بن معاویه به چشم می‌خورد.^{۲۹} این را می‌دانیم که عبدالله بن معاویه در سال ۱۲۹ هـ به دلیل عدم یکپارچگی نیروهایش و حتی حضور برخی از خوارج در میان آنان، در برابر سپاه ابن ضباره مغلوب و به نواحی شرقی ایران متواری شد؛^{۳۰} بنابراین عدم هم‌خوانی این سکه با تمام سکه‌های ضرب شده در دوره قیام او نشان‌دهنده ضرب غیررسمی و به احتمال فراوان توسط حامیان وی بوده است.

منابع فرقه‌نگاری منشأ ادعای امامت وصایتی را در هر دو قیام عبدالله بن معاویه و آل عباس از طریق ابوهاشم فرزند محمد حنفیه گزارش کرده‌اند،^{۳۱} اما تقدم و تأخر این ادعا در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.^{۳۲} با این حال شواهدی از تأثیرپذیری آل عباس از رویکرد تبلیغی عبدالله بن معاویه به چشم می‌خورد؛ به خصوص آن‌که رهبران قیام عباسی با عبدالله بیعت و در زمان مناسب او را در رقابت سیاسی حذف کردند؛^{۳۳} از سوی دیگر مستندات سکه‌شناسی گواه آشکاری بر تقلید عباسیان از عبدالله بن معاویه در ضرب سکه آیه مودت و بهره‌برداری

يُقْتَرَفُ حَسَنَةً نَزِدُّ لَهُ فِيهَا حُسْنًا) نک. رضایی باغ بیدی، ۱۲۳.

27. Wurtzel, 166-167.

۲۸. سکه‌های مسی در ساختار اقتصادی ارزش ماهوی مبادله نداشته و به صورت قرار دادی در معاملات روزمره مردم منطقه توسط حاکمان محلی ضرب می‌شد. نک. Heidemann, 97.

29. Zeno code# 67026.

۳۰. طبری، ۳۷۳/۷-۳۷۴.

۳۱. نوبختی، ۳۲-۳۴؛ اشعری، ۲۰-۲۱.

۳۲. اشعری قمی، ۴۰-۴۱؛ ناشی اکبر، ۳۰، ۳۶-۳۷.

۳۳. پس از متواری شدن عبدالله بن معاویه به شرق وی نخست به سیستان و پس از آن به امید یاری ابومسلم به هرات رفت اما به سبب پتانسیل عبدالله در رقابت با عباسیان بر مسند خلافت، ابومسلم با هماهنگی حاکم هرات او را زندانی و پس از مدتی قربانی اهداف سیاسی خویش گردانید (قاضی نعمان، ۳۲۲/۳؛ ابن خلدون، ۱۵۲/۳).

از اندیشه قیام وی است.^{۳۴}

سیاست دوگانه عباسیان در ضرب سکه‌های عراق و ایران

پس از حذف عبدالله بن معاویه از معادلات سیاسی، ابومسلم خراسانی اصلی‌ترین مهره قیام عباسی از دو عنوان تبلیغاتی استفاده کرد. نخستین مسئله تظلم خواهی و انتقام از قاتلان اهل بیت بود؛ وی آیه ۳۹ سوره حج^{۳۵} را شعار خود قرار داد.^{۳۶} اهمیت تظلم خواهی برای تهییج مردم بدان حد بود که عبدالله بن علی عموی سفاح و منصور در لشکرکشی خود به شام و دنبال کردن مروان بن محمد از انتقام قاتلان حسین بن علی (ع)، زید بن علی و دیگر مقتولان علوی سخن به میان آورد.^{۳۷} راهبرد دوم تبلیغات ابومسلم تأسی به شعار تبلیغی عبدالله بن معاویه در ضرب سکه بود. وی همچون عبدالله بن معاویه، شعار آیه مودت و انحصار حق خلافت برای اقرباء رسول خدا(ص) را بدون تعیین مصداق ادامه داد. ابومسلم به جدیع بن علی کرمانی فرمانده نامدار ازد و مخالف مروانیان دستور داد، تنها به آل محمد(ص) دعوت نماید و از کسی نام نبرد.^{۳۸} البته بر هیچ کدام از سکه‌های او در مرو پیش از قتل عبدالله بن معاویه آیه مودت ضرب نشد.^{۳۹}

۳۴. خضری و احمدوند، ۵۳.

۳۵. حج، ۳۹: اُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.

۳۶. ابن خلدون، ۱۴۶/۳.

۳۷. بلاذری، ۳۵۳/۸؛ مقدسی، ۷۳/۶.

۳۸. یعقوبی، ۳۳۳/۲؛ بلاذری، ۱۳۰/۴.

39. Morton & Eden LTD: Auction 99 2 May 2019, lot 19, Morton & Eden LTD: Auction 85, lot 24.



درهم، ابو مسلم خراسانی، مرو، ۱۳۰ هـ

G&M, Auction 139, 09.03.2005: Objekt-Nr.: 3008

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شريك له / حاشیه داخلی: قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده في القربى / حاشیه خارجی: بسم الله ضرب هذا الدرهم بمرو سنة ثلثين و منه
پشت سکه: مرکز: الله احد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد / حاشیه: محمد رسول الله
ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون

مسکوکات نشان از آن دارند که پس از توطئه قتل عبدالله بن معاویه، ابومسلم آیه مودت را در سکه‌های خود استفاده کرد. آیه مودت روی درهم‌های ابومسلم معمولاً به صورت چهارگوش نوشته شده و در سکه‌های عبدالله بن معاویه غالباً مدور است.^{۴۰} از دوره قیام ابومسلم سکه‌هایی در بلخ به سال ۱۳۰ هـ، مرو به سال ۱۳۰ هـ، ری ۱۳۱ هـ، هرات به سال ۱۳۲ هـ و ۱۳۶ هـ، جرجان به سال ۱۳۰ و ۱۳۱ هـ و سجستان به سال ۱۳۱ و ۱۳۲ هـ و سکه‌هایی بدون محل ضرب در سال‌های ۱۳۴ و ۱۳۵ هـ همراه با آیه مودت و بدون نام امام عباسی باقی مانده است.^{۴۱} نام ابو مسلم در برخی سکه‌ها با عنوان «ابو مسلم امیر آل محمد» و «الامیر

40. Wurtzel, 165.

41. Ibid, 167; Baldwin's Auctions.: Islamic Coin Auction 16:179; Morton & Eden LTD: Auk 54, lot 70; G&M, Auction 139, lot 3008; SARC, Auc 40, 13-15 May 2021, lot 2148; SARC, Auc 41 16-19 Sep 2021, lot 207; Baldwin's Auctions.: Islamic Coin Auc 27: lot 169; Zeno code# 158173, 188456, 205887, 210372, 182009, 120833, 280402, 224614.

عبدالرحمان بن مسلم» ضرب شده است.^{۴۲}

علاوه بر آن یکی از افسران ابومسلم با نام زهیر بن الترقی که از سال ۱۳۷ تا ۱۵۵ هـ ولایت همدان را به عهده داشت،^{۴۳} پیش از فرمانداری ولایت همدان به سال ۱۳۳ هـ سکه‌ای با آیه مودت بدون مکان ضرب و به احتمال زیاد از یکی از ضربخانه‌های جبال که همدان هم جزء آن قرار داشت ضرب کرد.^{۴۴}

ترفند عباسیان در مصادره شعار عبدالله بن معاویه به نفع خود، به منظور همراه کردن مردمان شرق خلافت اسلامی نتیجه داد. اما اوضاع در عراق و به خصوص کوفه برای عباسیان متفاوت بود و آگاهی جریان‌های مخالف از منازعات درون گروهی هاشمیان، موجب تفاوت تاکتیک عباسیان در عراق برای کسب مشروعیت گردید.

بنا به نقل برخی منابع سفاح در نخستین خطبه در کوفه خود را به عنوان اقرباء رسول خدا(ص) معرفی کرده و از همین روی خود را خلیفه مشروع بر مسند خلافت می‌دید. ظاهراً از همین دوره است که با طرح نظریه انتقال امامت از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه به «محمد بن علی بن عباس» پدر ابراهیم، سفاح و منصور، نظریه مشروعیت خاندان عباسی رنگ و بویی دیگر یافت. با این ادعا عباسیان امامت خویش را نه بطور مستقل بلکه از علی(ع) به ارث می‌بردند، چنان که سفاح در ادامه خطبه بر امامت علی(ع) اذعان کرده اما انحصار مشروعیت امامت در خاندان علی(ع) را با طعنی به حامیان آن با عبارت «السبئیة الضلال» یادآوری کرد.^{۴۵}

با پیروزی عباسیان برای نخستین بار در سال ۱۳۲ هـ نام سفاح به عنوان امیر المؤمنین بر

42. Morton & Eden LTD: Auk 54, lot 73; Zeno code# 285636, 208042, 224614, 227231, 187222

۴۳. طبری، ۴۹۷/۷.

44. Wurtzel, 188.

۴۵. بلاذری، ۱۴۲/۴؛ طبری، ۴۲۵/۷.

سکه‌ها ضرب شد. آیه مودت در مسکوکات مناطق شرقی ادامه یافت اما هیچ کدام از درهم-های ضرب شده پس از سال ۱۳۲ هـ در کوفه، دمشق، بصره، اردشیرخرّه، رامهرمز، نهر تیری (حوالی اهواز) و منذر (اطراف اهواز) دارای آیه مودت به عنوان نشانی بر مشروعیت خلافت عباسی نیست و بسان سکه‌های پیشین اموی تنها دارای آیه ۳۳ توبه و سوره توحید است.^{۴۶} از این میان تنها یک سکه ضرب توج در سال ۱۳۲ هـ همراه با آیه مودت و نام سفاح به یادگار مانده که سبکی کاملاً متفاوت با تمام سکه‌های وی دارد و تاریخ ضرب آن در مرکز سکه نقر گردید که با سرسکه‌های ضربخانه‌های همجوار مانند اردشیر خرّه هماهنگی نداشته و به احتمال قوی از جانب حامیان وی به طور مستقل ضرب شده است.^{۴۷}



کوفه، ۱۳۲ هـ

Zeno code #197866

دمشق-۱۳۲ هـ

Baldwin's Islamic Coin Auction 3,
10 October 2001, lot 120



اردشیر خرّه-۱۳۴ هـ

Zeno code # 281297

بصره-۱۳۴ هـ

SARC auction 43, lot. 1710

46. Morton & Eden, Auction 64, Lot 709; Baldwin's of St James's: Auc 37, 25 Sep 2019: lot 217; ICA 26, 6 August 2014, Lot 117 and 119-120, Zeno code# 200047, 206696, 281298, 250255

47. Album, Checklist, 47, M209; SARC, Auc 36, 23-25 Jan 2020, lot 283.

تداوم آیه مودت در مناطق شرقی و حذف آن در منطقه عراق و شام، شاهدی بر سوء استفاده عباسیان از ارتکاز ذهنی مردمان شرق خلافت از آیه مودت است. مفهوم عام «الرضا من آل محمد» و به کارگیری آیه مودت در مسکوکات عباسیان حيله‌ای برای سوار شدن بر موج محبت خاندان اهل بیت (ع) و ابزاری برای از میان برداشتن امویان بود.

نقابی که عباسیان بر چهره گذاشته بودند حتی باعث فریفته شدن برخی همراهان انقلاب عباسی و اعتراض آنان بعد از عدم انتقال خلافت به خاندان علی (ع) و در نتیجه کشته شدن آن‌ها توسط عباسیان گردید.^{۴۸} از این جهت طرفداران حق حاکمیت علوی متوجه حيله‌گری عباسیان شده و دست به قیام زدند. قیام شریک بن شیخ مهري _ که برخی منابع او را شیعه می‌دانند _ با همراهی امیربخارا عبدالجبار بن شعیب و امیر برزم مخلد بن حسین، کار به جایی نبرد و در میانه سال‌های ۱۳۳-۱۳۴ هـ شکست خورد.^{۴۹} در سمرقند نیز در همین زمان عده‌ای با شعار «الرضا من آل محمد» بر علیه عباسیان و حقانیت علویان قیام کردند.^{۵۰} اوضاع آشفته شرق ایران بر اساس سکه‌ها قابل رؤیت است، به گونه‌ای که هنوز برخی از داعیان عباسی برای مقابله با قیام‌ها به خصوص در دوره قیام‌های منطقه خراسان به ضرب سکه با آیه مودت و آرام نگه داشتن فضا ادامه دادند. همزمان با اوضاع متشنج بخارا، خالد بن ابراهیم _ از داعیان سابق و فرماندهان ابو مسلم _ که پس از ابو مسلم از جانب منصور به عنوان امیر خراسان انتخاب شده بود^{۵۱} به ضرب سکه با آیه مودت ادامه داد.^{۵۲} اما به هر روی تلاش‌های وی نتیجه نداد و در سال ۱۴۰ هـ کشته شد؛^{۵۳} همچنین در سیستان ابوعاصم از

۴۸. بهرامیان، ۶۶۶/۱۲.

۴۹. نرشخی، ۸۶-۸۷؛ بلاذری، ۱۷۱/۴؛ یعقوبی، ۳۵۴/۲.

۵۰. نرشخی، ۸۹. همچنین داود بن کرار در سال ۱۴۳ هـ فلسی با آیه مودت ضرب کرد:

ASHMOLEAN MUSEUM OXFORD, The Heberden Coin Room, Islamic coin – HCR11575.

۵۱. طبری، ۳۷۹/۷-۳۸۰، ۴۹۴؛ گردیزی، ۲۷۳.

52. Zeno code# 152573, 141708, 250327, 241265, 191954, 98962

۵۳. بلاذری، ۲۲۶/۴-۲۲۷.

والیان سفاح به خراسان حمله برد، از همین رو ابوداود خالد بن ابراهیم لشکری به فرماندهی سلیمان بن عبدالله کندی به سیستان فرستاد و ابوعاصم در مقابله با سلیمان شکست خورد^{۵۴} و از زمان ورود وی تا خروج او از سیستان در میانه ۱۳۸-۱۴۰ هـ تمام سکه‌ها با آیه مودت ضرب شد که اقدامی در جهت ثبات در منطقه از جانب عباسیان به‌شمار می‌رود.^{۵۵}



فلس، خالد بن ابراهیم، ۱۳۸ هـ

Zeno code #141708

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده/ حاشیه: ... (مخدوش) الامیر خالد بن ابراهیم سنه ثمان و ثلثین و منه
پشت سکه: مرکز: محمد رسول الله/ حاشیه: قل لاسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القریبی



فلس، سلیمان بن عبدالله کندی، سجستان، ۱۳۹ هـ

SARC, Sale 10, Lot 376

روی سکه: مرکز: مما امر به الامیر سلیمان بن عبدالله / حاشیه: ... (مخدوش) علی یدی الحسین بن محمد
سنه تسع... (ثلثین و منه)
پشت سکه: مرکز: ... محمد رسول الله / حاشیه: قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی

عباسیان برای تثبیت خلافت خود روایاتی برای بزرگ کردن خاندان عباس و پیش‌بینی خلافت آنان و نیز روایاتی مبنی بر محرومیت علویان از خلافت^{۵۶} جعل کردند. در کنار آن بها دادن منصور به راوندیه یا همان شیعیان عباسی، تلاش دیگری برای تثبیت امامت در خاندان عباس بود، چنان‌که فرقه نگاران در کنار منش غالبانه آنان از اعتقاد آن‌ها بر حقانیت عباس بر امامت جامعه و انتقال آن از طریق نص یا وراثت از سوی پیامبر (ص) نوشته‌اند.^{۵۷} تأثیر این گفتمان مشروعیت در میان طبقه لشکری و شیعیان عباسی کارساز افتاد و از حاکمان عباسی با عنوان دولت امامان و شخص مفترض الطاعه از خاندان رسول (ص) یاد می‌شد،^{۵۸} چنان‌که در دوره مامون عباسی بر مسکوکات عباسی لفظ امام برای نخستین بار در کنار لفظ امیر المؤمنین استفاده شد.^{۵۹}

۵۶. بلاذری، انساب، ۱۱/۴؛ اخبار الدوله العباسیه، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۷.

۵۷. اشعری، ۲۱؛ نشوان، ۱۵۳؛ برای اطلاع بیشتر از راوندیه رک. عودی، ۳۰۹/۱۹.

۵۸. ناشی اکبر، ۳۶؛ بیرونی، ۱۷۴.

59. Spink auction 22120. Lot 17, Baldwin's Islamic Coin Auction 26, lot 181;

سوء استفاده عباسیان از مشروعیت علویان، باعث شروع چالش مشروعیت بر ساخته آن‌ها شد. در بخش بعد به جدال نخبگان اجتماعی علوی در مورد تبار مشروع امامت و چگونگی رخ نمایاندن این چالش بر مسکوکات خواهیم پرداخت.

عباسیان و بحران تبار مشروع امامت و خلافت

با تحکیم خلافت عباسی در دوره منصور، هاشمیان از نسل امام حسن (ع) که حق امامت و رهبری را در خاندان علی (ع) می‌دیدند به مخالفت با عباسیان پرداختند. حسنین، عباسیان را به فریب مردم با شعار علویان برای تصاحب خلافت متهم می‌کردند،^{۶۰} به خصوص که بنابر نقلی در ابواء، عباسیان بر امامت نفس زکیه بیعت کرده بودند.^{۶۱} با شروع مجادله میان نفس زکیه و دستگاه خلافت عباسی، منصور در نامه‌ای به نفس زکیه با استشهاد بر آیات ۴۰ سوره احزاب^{۶۲} و ۷۵ سوره انفال^{۶۳} عدم ارث‌بری علویان از رسول خدا (ص) را ادعا کرد و سپس با تاسی به سنت جاهلی «عول و تعصیب» حق علویان را بر مبنای یک سنت بدوی منکر شد.^{۶۴} بنابر رسم جاهلیت به دلیل این‌که پیامبر (ص) فرزند ذکور نداشت عمو بر دختر و فرزندان دختری در ارث‌بری ارجحیت داشت و میراث رسول خدا (ص) از جمله امامت به عباس منتقل می‌شد، در نتیجه خاندان علی (ع) به‌ویژه حسنین (علیهما السلام) که تمام فرق شیعه بر امامت آنان معتقد بودند حقی در جانشینی و میراث رسول خدا (ص) نداشتند. قاعده جاهلی «عول و تعصیب» در قوانین ارث اسلامی رد شده بود و لیکن فقه خلافت در موارد

Zeno code# 210767, 132616, 109114

۶۰. طبری، ۵۶۷/۷.

۶۱. اصفهانی، ۱۹۷؛ مفید، ۱۹۰/۲.

۶۲. احزاب، ۴۰: ما کان محمد ابا احد من رجالکم...

۶۳. تفسیر وی از آیه «اولو الارحام بعضهم اولی من بعض» دقیقاً مخالف با رویکرد ابن عباس در مفهوم این آیه می‌باشد (نک. کاشانی، ۴۲۹/۱).

۶۴. طبری، ۵۶۸/۷-۵۷۰.

لزوم قوانین اسلامی را به نفع سنت جاهلی تغییر می‌داد.^{۶۵}

تغییر رویکرد عباسیان در انکار امامت علی (ع) - که پیش از آن مبنای قیام عباسیان بود، - باعث شد تا به جریان افضلیت علی (ع) بر عثمان و مشروعیت شیخین روی آورند.^{۶۶} مطرح شدن نظریه نوین منصور در کلام شاعری همچون ابن هرمة نشان از تبلیغ آن در بستر جامعه علیه علویان است.^{۶۷}

در مقابل، نخبگان علمی شیعه به ردیه نگاری علیه باور عباسی و اثبات انحصار امامت مشروع خاندان علی (ع) پرداختند، در این دوره از پر بسامدترین مباحث شیعیان به ویژه در عراق، تأکید بر مسئله امامت وصایتی و نص در تعیین مصداق امام مشروع بود. به عنوان نمونه کتاب حسن بن صالح بن حی از سران جریان زیدیه با عنوان «الامامه من ولد علی و فاطمه»، پاسخ و تقابلی از جانب جریان علوی به سیاست منصور بود.^{۶۸}

متکلمان و محدثان شیعی نیمه دوم قرن دوم - که از اصحاب امامین صادقین (علیهما السلام) بودند، - در پشتیبانی علمی از نظریه امامت وصایتی به انتشار تألیفاتی همت نهادند. عیسی بن روضه، هشام بن حکم و ملازمان وی علی بن منصور، ابو جعفر سکاک و دیگر نخبگان علمی شیعه در کوفه همچون مومن الطاق، علی بن رئاب، محمد بن ابی عمیر و علی بن اسماعیل میثمی از عالمان شیعی بودند که آثاری همچون «کتاب الوصیه و الامامه»، «کتاب الوصیه و الرد علی منکرین»، «کتاب اختلاف الناس فی الامامه»، «کتاب الامامه»، «الاحتجاج فی امامه امیرالمومنین»، «الاحتجاج فی الامامه» و «التدبیر فی الامامه» را تحریر کردند.^{۶۹}

۶۵. نک. آذری نیا، بهراملو.

۶۶. طبری، ۵۷۱-۵۷۰/۷.

۶۷. همو، ۵۶۲/۷.

۶۸. ابن ندیم، ۲۵۳؛ فان اس، ۳۵۳/۱-۳۵۴.

۶۹. نجاشی، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۹۴، ۳۲۵، ۳۲۷-۳۲۸، ۴۳۳.

منصور برای از بین بردن خطر حسنیان که به تقابل با مشروعیت عباسیان پرداخته بودند، از هیچ کاری کوتاهی نکرده و عمده حسنیان را به زندان افکند. این فشارها به دو قیام از جانب نفس زکیه در مدینه و ابراهیم برادر وی در بصره به سال ۱۴۵ هـ منتهی شد.^{۷۰} اگر چه اهل مدینه گرایشی نسبت به علویان نداشتند اما به سبب رفتارهای سرکوبگرانه منصور، طیف‌های مختلف مدینه به حمایت از دو قیام حسنی پرداختند. از میان علویان، حسین و عیسی از فرزندان زید^{۷۱} و خاندان‌های بانفوذ از مهاجر و انصار با نفس زکیه بیعت کردند،^{۷۲} علاوه بر آن از میان محدثان و فقهای مدینه افراد فراوانی هم چون ابن هر مزم به صورت نمادین در جنگ شرکت داشت.^{۷۳} به نقلی مالک بن انس فقیه محافظه‌کار مدینه، با سخن از اجباری بودن بیعت منصور، مشروعیت او را مردود دانست، که تبلیغ آن در فضای مدینه از جانب حامیان قیام نفس زکیه در تشنج اوضاع علیه دستگاه خلافت مؤثر بود،^{۷۴} به خصوص آنکه در نزد مالک بیعت اهل مدینه و مکه در تعیین خلیفه کافی بود.

در این دوره از پشتیبانان قیام ابراهیم قتیل باخمیری در عراق جریان معتزله بصره بود. اگر چه پیش از این واصل بن عطا بر استحقاق خلافت نفس زکیه سخن رانده بود،^{۷۵} اما حضور عمرو بن عبید و محافظه‌کاری وی چه در مقابل پیشنهاد پیوستنش به نفس زکیه و چه منصور، نقشی اساسی در عدم همراهی بصریان در قیام نفس زکیه داشت؛ اما با مرگ عمرو بن عبید و شروع تحرکات ابراهیم، معتزله رخصت حمایت و پشتیبانی از قیام وی را یافتند؛^{۷۶} علاوه بر

۷۰. ولوی و نجفیان رضوی، ۴۵-۶۲.

۷۱. اصفهانی، ۲۸۳، ۲۹۷.

۷۲. مسعودی، ۳/۲۹۵.

۷۳. اصفهانی، ۱۸۸.

۷۴. همو، ۲۸۰/۱۹۰؛ طبری، ۵۹۹/۷.

۷۵. اصفهانی، ۱۹۶.

۷۶. جدعان، ۶۵.

این، ابوحنیفه _ که در قیام زید به حمایت و تأمین تسلیحات برای وی اقدام کرده بود،^{۷۷} در قیام ابراهیم نیز به او مشورت داد و مردم را بر حمایت وی تشویق کرد.^{۷۸} اجماع جریان‌های مختلف باعث شد تا بصره _ که همواره کانون عثمانی‌گری بود _ به تهدیدی برای عباسیان به رهبری یک علوی تبدیل شده؛ و در رد مشروعیت حکومت منصور در آنجا سکه ضرب شود. سکه ابراهیم در بصره دارای دو مؤلفه اساسی بود: اولاً برای یادآوری انتساب خود به رسول خدا (ص) در مرکز سکه از شعار «احد احد» استفاده شده بود، که شعار پیامبر (ص) در غزوه حنین و شعار نفس زکیه در مدینه بود.^{۷۹} دوم، بر حاشیه آن نیز آیه ۸۱ سوره اسراء نقر شد^{۸۰} که ادعایی کوبنده در برابر منصور و بطلان مشروعیت او بود.^{۸۱}



درهم، ابراهیم قتیل باخمیری، بصره، ۱۴۵ هـ

SARC, Auction 25, May 19-21, 2016; Lot 230

روی سکه مرکز: لا اله الا الله وحده لا شریک له / حاشیه: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالبصره سنه خمس و اربعین و مئه

پشت سکه مرکز: الله، احد احد / حاشیه: جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا

۷۷. برای اطلاع از رویکرد مثبت او به خاندان علی (ع) (نک. اصفهانی، ۹۹-۱۰۰)؛ همچنین بد نیست بدانیم استاد اصلی ابو حنیفه یعنی حماد بن اسماعیل اشعری از ملازمان ابراهیم نخعی و از حامیان جریان علوی در کوفه بوده است (رک. پاکتچی، ۳۸۰/۵).

۷۸. اصفهانی، ۲۴۳، ۲۵۱. بنا به نقل خطیب بغدادی ابو حنیفه پس از این مسئله توسط منصور محبوس و در زندان دار فانی را وداع گفت. نک. بغدادی، ۳۲۹/۱۳.

۷۹. طبری، ۵۸۸/۷.

۸۰. اسراء، آیه ۸۱: قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا.

81. SARC, Auction 25, May 19-21, 2016; Lot 230; Morton & Eden LTD: Auk 85, lot 26.

ادریسیان و نسب علوی

پس از قیام محمد نفس زکیه و ابراهیم قتیل باخمیری برادر دیگر آنان ادريس بن عبدالله در قیام فخر شرکت کرد. این قیام هم ثمری به جز سرکوب و کشتار علویان نداشت، و موجب فرار عبدالله بن ادريس به غرب اسلامی شد. قیام حسین بن علی صاحب فخر در دوره انتقال خلافت از مهدی به هادی عباسی در سال ۱۶۹هـ، روی داد. ادريس بن عبدالله با کمک صاحب برید آن دیار واضح مولی صالح بن منصور (جد مورخ شهیر یعقوبی) که تمایلات شیعی داشت،^{۸۲} به مغرب رفت و با همراه کردن بربرها با خود، دولت ادریسیان را در مغرب تأسیس کرد.^{۸۳}

ادریسیان از سال ۱۷۳هـ تا میانه قرن سوم، برای نخستین بار بر سکه‌های اسلامی نام مبارک «علی» را منقش کردند. آیه ۸۱ سوره اسراء نیز بر حاشیه سکه‌های ادریسیان دیده می‌شود. طراز سکه ادریسیان به صورت نمادین مشروعیت انحصاری علویان بر زعامت و امامت جامعه اسلامی را نمایش می‌دهد.^{۸۴}

۸۲. طبری، ۱۹۸/۸؛ بلاذری، ۱۷۳/۳.

۸۳. سجادی، ۵۶۲/۱.

84. Album, Checklist, 74; SARC, Sale 12, Lot 212; Zeno code#144786, 125554, 71638.



درهم، ادريس اول، تدغه، ۱۷۴هـ

Dr. Busso Peus Nachf, e-Auction 11, 23 Jan 2021, Lot 189

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شريك له / حاشیه: بسم الله ضرب هذا الدرهم بتدغه سنه اربع و سبعين و منه
پشت سکه: مرکز: محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم، علی / حاشیه: مما امر به ادريس بن عبد الله،
جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا

سکه‌های باقی مانده از نسل ادريس بن عبدالله در بیش از بیست ضربخانه همچون ولیلی، تدغه، فاس (علیه)، وزقور و سبته تا سال ۲۵۰هـ گواه بر این مطلب است.^{۸۵}

ابوسرایا و نسب فاطمی

سرکوب علویان از دوره منصور تا پایان حاکمیت هارون الرشید و شکست‌های سنگین علویان باعث شد تا با مرگ هارون الرشید^{۸۶} قیام‌های جدید بروز کند. مرگ هارون الرشید مصادف رقابت شدید امین و مامون بود. امین پس از مرگ پدر، در سال ۱۹۳هـ ولایتعهدی دو برادر خویش مامون و قاسم را فسخ کرد، بدین ترتیب نام مامون از سکه‌ها حذف شد. امین در سال

85. Eustache; St. James's Auctions, Auction 38 lot 120; Zeno code#76209, 145969.

۸۶. شایان ذکر است که در دوره حیات هارون سکه‌هایی با نام امین و مامون به عنوان ولی عهد ضرب شد: نک. Album, Checklist, 52; Zeno code#84292, 184715, 84289, 231003, 175473, 262234.

۱۹۴ هـ پسر خردسالش موسی، را به جانشینی برگزید و نام وی را به عنوان ولیعهد بر سکه‌ها ضرب نمود.^{۸۷} مامون نیز در مقابل درهم‌هایی بدون نام امین با عنوان الخلیفه، الامام و امیر المؤمنین برای خود ضرب کرد.^{۸۸}

پس از کشته شدن امین و نارضایتی عباسیان، علویان موقعیت را برای قیام‌های خود آماده دیدند و از هر دو شاخه حسنی و حسینی عده‌ای با گرایش‌های زیدی به کنشگری پرداختند. تمام این قیام‌ها با شعار «الرضا من آل محمد» و یادآوری قربت رهبران این قیام‌ها با رسول خدا(ص) درهم تنیده شده بود. شروع تحولات سریع این دوره با قیام ابوالسرایا در کوفه آغاز شد. قیام ابوالسرایا از پیوند محمد بن ابراهیم علوی معروف به ابن طباطبا از سادات حسنی با فردی که هیچ سابقه شیعه‌گری نداشت یعنی سری بن منصور شیبانی مشهور به ابوالسرایا کلید خورد، ابن طباطبا شعار قیام خود را «الرضا من آل محمد» قرار داد.^{۸۹} اما پس از مدتی به صورت مشکوک و به گمان فراوان توسط خود سری بن منصور مسموم و شبانه توسط زیدیان دفن شد و پس از آن قیام‌کنندگان با یک نوجوان از خاندان زید به نام محمد بن محمد بن زید بیعت کردند که در واقع ابزاری برای پیش برد اهداف ابوالسرایا بود.^{۹۰} ابوالسرایا و ابن طباطبا با تصرف کوفه به سال ۱۹۹ هـ سکه‌ای با عبارت «فاطمی» در مرکز و آیه چهارم سوره صف^{۹۱} در حاشیه ضرب کردند؛^{۹۲} علاوه بر آن در نبردهای خود از شعار «یا فاطمی یا

۸۷. مقریزی، ۲۰؛ نک.

Baldwin's Auctions Limited, Islamic Coin Auction 10, July 20, 2005

88. Zeno code#281387, 207518, 249042, 288417, 281407, 141235.

۸۹. ابن اثیر، ۳۰۲/۶.

۹۰. کاظمی و فلاح زاده، ۲۲۱-۲۲۳.

۹۱. صف، ۴: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ.

92. SARC, Auc 34, 23-26 May 2019, lot 356; Morton & Eden Ltd, Auction 54, Important Coins of the Islamic World, 23 April 2012; Lot 102; Zeno code# 90877, 95927, 77936, 87817.

منصور» استفاده می‌کردند.^{۹۳} نام «فاطمه» نماد انحصار مشروعیت فرزندان فاطمه (س) بر امامت جامعه با شرط قیام به شمشیر در منظومه فکری زیدیان قرار داشت. شرط فاطمی بودن برای تبار مشروع امامت باعث می‌شد تا خلافت عباسیان با بحران مواجه شود. زیرا پیش از این عباسیان مدعی امامت از نسل ابوهاشم فرزند محمد حنفیه بودند.



درهم، قیام ابوالسرایا، کوفه، ۱۹۹ هـ

SARC, Coins Auc 34, 23-26 May 2019, lot 356

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شریک له / حاشیه: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالكوفه سنه تسع و تسعين و مئه
پشت سکه: مرکز: فاطمی، محمد رسول الله، الاصفرا / حاشیه: ان الله يحب الذين یقاتلون فی سبيله صفا کأنهم بنیان مرصوص

چالش ابراهیم «ابن رسول الله» برای عباسیان

با شروع تحرکات سیاسی در کوفه دیگر علویان در مناطق مختلف سر به شورش برداشتند. در مکه محمد دیباج فرزند امام صادق (ع) با مرگ ابن طباطبا خود را امیر المؤمنین خواند^{۹۴} و با اتباع جارودی خویش شهر را به تصرف درآورد. همچنین اسماعیل بن موسی در فارس، زید بن موسی در بصره و محمد بن سلیمان در مدینه قیام کردند و عده‌ای با آنها بیعت

۹۳. اصفهانی، ۲۵۳.

۹۴. مسعودی، ۴۳۹/۳.

نمودند.^{۹۵}

در این شورش‌ها که سراسر قلمرو عباسیان را فراگرفته بود، ابراهیم بن موسی از برادران امام رضا(ع) به همراه حامیان خود - که به احتمال فراوان از جریان زیدیه بودند - رهسپار یمن شد. والی یمن اسحاق بن موسی عباسی بدون درگیری صنعا را تحویل ابراهیم داد.^{۹۶} ابراهیم عنوان خود را روی سکه‌ها «ابراهیم بن رسول الله» نقر کرد و با تأکید بر نسب خود به عنوان فرزند رسول خدا(ص)، حاکمیت مشروع را برای خود ادعا نمود.^{۹۷} این عنوان، عبارت جدیدی برای به چالش کشیدن عباسیان، و به نوعی مبارزطلبی از تمام گروه‌های رقیب سیاسی برای انتساب به رسول خدا و کسب مشروعیت و صلاحیت تصدی خلافت مسلمانان بود.



نیم درهم، ابراهیم بن موسی، صنعا، ۲۰۰ هـ

ASHMOLEAN MUSEUM OXFORD, The Heberden Coin Room,
Islamic coin, HCR11209

روی سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شریک له / حاشیه: بسم الله... (ضرب هذا الدرهم بمدينه صنعاء)
سنه متین

پشت سکه: مرکز: جا الحق، محمد رسول الله مما امر به الامیر ابرهیم بن رسول الله / حاشیه: محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون

۹۵. صفری فروشانی، ۶۵-۷۰.

۹۶. طبری، ۵۳۶/۸.

97. Album, Checklist, 117; Zeno code# 259732, 186694, 283432.

اهمیت سکه ولایت عهدی امام رضا(ع) برای مشروعیت عباسیان

چنان که دیده شد سرعت نفوذ علویان و همراهی جامعه باعث شد تا در زمانی بسیار کوتاه مساحت بزرگی از مناطق تحت حاکمیت خلافت عباسی به دست علویان افتاده و مشروعیت عباسیان با چالش جدی مواجه شود. منابع مکتوب در کنار سرکوب‌های نظامی مامون در مقابله با انقلاب وسیع علویان، از پیش کشیدن بحث ولایتعهدی علی بن موسی(ع) در بحبوحه این بحران نوشته‌اند. در این راستا ضرب سکه ولایتعهدی امام رضا(ع) تاکتیک مامون در تأمین مشروعیت عباسیان است. این اقدام مامون به روشنی از تاثیر گسترده مدعای علویان در بلاد اسلامی حکایت دارد.

این را می‌دانیم که مامون در جهت نزدیکی به علویان و آرام کردن فضای ملتهب به نفع خویش در سال ۲۰۱ هجری رنگ لباس عباسیان را از سیاه به سبز به عنوان رنگ آشتی میان عباسیان و علویان تغییر داد و قاسم برادر خود را از ولایتعهدی برکنار و علی بن موسی(ع) را به این مقام منصوب کرد. وی دستور داد تا در سراسر کشور نام ولیعهد در خطبه ذکر شود. این مسئله باعث شد تا عباسیان در بغداد به شدت خشمگین شده و مامون را از خلافت عزل و به جای او با ابراهیم بن مهدی عموی وی بیعت کنند. عباسیان عراق در سال ۲۰۲ هجری در مدینه السلام (بغداد) سکه بنام ابراهیم بن مهدی نیز ضرب کردند.^{۹۸} عباسیان می‌دانستند که در صورت انتقال خلافت به علویان با توجه به اقبال جامعه به آنان هیچگاه خلافت به خاندان عباسی باز نخواهد گشت.^{۹۹}

۹۸. یعقوبی، ۴۵۰/۲؛ طبری، ۵۵۵/۸؛ ابن خلکان، ۲۷۰/۳؛ Album, Checklist, 55, E255.

۹۹. ابن عمرانی، ۹۸.



درهم، ولایتعهدی علی بن موسی ع، سمرقند، ۲۰۲ هـ

VAuctions, ParsCoins Sale 14,5Apr2021, Lot266

روی سکه: مرکز: لله محمد رسول الله، المامون خلیفه الله مما امر به الامیر الرضا ولی عهد المسلمین علی بن موسی بن علی بن ابی طالب، ذو الریاستین / حاشیه: محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون
پشت سکه: مرکز: لا اله الا الله وحده لا شریک له، المشرق / حاشیه داخلی: بسم الله ضرب هذا الدرهم بسمرقند سنه اثنین و مائین / حاشیه خارجی: لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المومنون بنصر الله

مامون با زیرکی علویان را در آغوش گرفت، چنان که علویان با دستور مامون از خوش- رفتاری و مواهب وی در مرو برخوردار شدند.^{۱۰۰} مامون در همین دوره همچون عمر بن عبدالعزیز فدک را باری دیگر به علویان تسلیم کرد.^{۱۰۱} وی به خوبی می دانست که علویان در میان ایرانیان از جایگاه بسیار رفیعی برخوردارند، بدین ترتیب هم موقعیت خود را در میان ایرانیان - که حامیان اصلی وی در مقابل عباسیان عراق به شمار می آمدند - تقویت کرد و هم قیام های علوی را خاتمه داد. وی برای مشروعیت یابی از ضرب سکه به نام علی بن موسی (ع)

۱۰۰. طبری، ۴۸۸/۸-۴۹۹.

۱۰۱. شایان توجه است که عمر بن عبدالعزیز پس از دستور به توقف لعن امیر مؤمنان (ع) در منابر و پس دادن فدک به علویان، تنها در کوفه که مرکز اصلی شیعیان قرار داشت، سکه ای با عبارت «امر الله بالوفاء و العدل» ضرب کرد که مضمون آن با آرام کردن فضای ملتهب عراق بی ارتباط نخواهد بود. نک. Zeno code#43246,59402

به عنوان موجه‌ترین شخصیت علوی بهره کامل برد.^{۱۰۲} تاکنون درهم‌های ولایت‌عهدی علی بن موسی (ع) در میانه سال‌های ۲۰۱-۲۰۵ هـ از ضرب‌خانه‌های ایران در مرو، سمرقند، نیشابور، محمدیه، اصبهان و فارس شناسایی شده‌است.^{۱۰۳}

متن سکه ولایت‌عهدی امام رضا (ع) بازتاب دهنده سه نشانه و معنی بود. نخست آن‌که چنان‌که گفته شد تمام قیام‌های علوی از روز شروع خلافت عباسی با شعار «الرضا من آل محمد» بود، از این رو مامون شخصی علوی که همه متفق بر او بودند انتخاب کرد، و علی بن موسی (ع) را با لقب «الرضا» در سکه یاد نمود.

دوم نشان دادن نسب امام هشتم با عبارت «بن علی بن ابی طالب» و تأکید بر نسب علوی ایشان بود که در واقع جوابی بر سکه‌های پیشین در مشروعیت تبار امامت است. بدین ترتیب، بنا به نقل منابع امامیه تمام زیدیه بر امامت علی بن موسی (ع) متفق شده^{۱۰۴} و ابراهیم بن موسی به متابعت از مامون گردن نهاد و حتی از جانب وی مسئول سرکوب قیام حمدویه علیه خلافت عباسی در صنعاء گردید.^{۱۰۵}

نشانه سوم_ که از تلاش مامون در چینش نقشه‌اش حکایت دارد_ ذکر نام خود با عنوان «خلیفه الله» است. زعامت جامعه و تلقی از آن به مثابه «خلیفه الله» از مهم‌ترین مسائل در اندیشه شیعه بود؛ عباسیان در صدد بودند تا خود را به عنوان آل رسول (ص) واجد این شان برای مردم بشناسانند.^{۱۰۶} از این رو مامون در نامه خود به علی بن موسی (ع) بر خلاف منصور خاندان عباس و علی (ع) را مشروع بر جایگاه امامت ترسیم کرده و در ضمن آن خود را به

۱۰۲. یعقوبی، ۴۴۸/۲.

103. Album, Checklist, 55, SARC, Auction 9: Lot 18, BALDWIN'S Auction 43, 11 - 12 October 2005, Dr. Busso Peus Auction 382, 26 April 2005, lot 769, ROMA Numismatics E-sale 83, 6 May 2021, lot 954, Pars Coins Sale 14 5 Apr 2021, lot 266, Zeno code# 254299, 254299, 134909, 122916, 63737.

۱۰۴. اشعری قمی، ۹۴.

۱۰۵. یعقوبی، ۴۴۹/۲.

۱۰۶. نک. بهشتی، ۲۰-۱۲.

عنوان «خليفة الله» معرفی نمود.^{۱۰۷} دانسته است که ضرب عنوان «خليفة الله» در سکه‌های عباسی سابقه نداشت و این مهم تلاشی از جانب مامون برای چیرگی بر اوضاع و توجیه رفتار-های سیاسی وی بود.

نکته دیگر در باب سکه‌های ولایت عهدی امام رضا(ع) ضرب آن حتی دو سال پس از شهادت ایشان در سال ۲۰۳ هـ است. برخی از نویسندگان همچون عقیلی^{۱۰۸} و استفان آلجوم^{۱۰۹} مدعی اند که علت این مسئله ساخت سرسکه‌های آن پیش از سال ۲۰۳ هـ است، اما این مسئله با روند سکه‌های این دوره همخوانی ندارد، زیرا کوچک‌ترین اختلاف در ولایتعهدی پس از مرگ هارون در سکه‌ها منعکس شده است و نمی‌توان به سادگی به توجیه سکه‌های امام رضا(ع) در سال‌های ۲۰۴ و ۲۰۵ هـ پرداخت، به نظر می‌رسد تداوم ضرب سکه‌های ولایتعهدی امام رضا(ع) به جهت کارکرد اجتماعی آن در جهت آرامش فضای جامعه ایران بوده است.^{۱۱۰} به خصوص آن‌که درهم‌هایی نیز در ضرابخانه‌های ایران بدون ذکر نام امام رضا(ع) پس از شهادت ایشان ضرب شده است.^{۱۱۱} به نظر می‌رسد توضیحات این پژوهشگران قابل پذیرش نیست و مامون عامدانه برای کنترل فضای جامعه ضرب سکه‌های ولایتعهدی را ادامه داد.

نتیجه

این مقاله برای دست‌یابی به روایتی تاریخی از نزاع میان دو جریان نهاد خلافت و هاشمیان بر مسئله تبار مشروع امامت، دقت خود را بر مسکوکات به عنوان یک شیء حامل مفاهیم سیاسی-فرهنگی مبذول داشت. یافته‌های پژوهش حاضر نشان از آن دارد که شاخه‌های

۱۰۷. ابن جوزی، ۹۵/۱۰-۹۷.

۱۰۸. عقیلی، ۷۶-۷۷.

109. Album, Checklist, 55, E224.

۱۱۰. شاهمرادی و منتظرالقائم، ۸۸.

111. Zeno code# 141235, 200440, 165648, 200445, 39340, 278434, 281394

مختلف بنی هاشم در دوره امویان، با استفاده از مشروعیت آل علی (ع) بر مسکوکات خویش در قالب ضرب آیه «مودت» بدون تعیین مصداق از مفهوم «ذوی القربی»، به ضرب سکه پرداختند. در ادامه با شروع خلافت عباسی دشواره تبار مشروع امامت و انحصار آن در آل علی (ع) باعث بروز چالشی از جانب کنشگران علوی بر سوء استفاده عباسیان از نام ایشان و تغییر رویکرد عباسیان در منشاء امامت خویش از طریق عباس عمومی پیامبر (ص) گردید. این چالش از سوی علویان از سال ۱۴۵ تا ۲۰۰ هـ باعث بروز سرسکه‌هایی جدید با رخ نمایاندن نسب مشروع امامت از اولاد رسول خدا (ص) و از طریق امیر مؤمنان (ع) و فاطمه زهراء (س) ادامه یافت و در نهایت عباسیان در دوره خلافت مامون با عقب نشینی از رویکرد سابق خود در نفی حق امامت علویان، بار دیگر برای مشروعیت‌یابی خویش به علویان روی آوردند و در سکه ولایتعهدی امام رضا (ع) آن را ابراز داشتند.

کتابشناسی

قرآن کریم.

- آذری‌نیا، حمیدرضا و احسان بهرام‌لو، «شناسایی نظام‌های فقهی مکه در نیمه دوم قرن اول با تحلیل مردم‌شناختی؛ مساله متعتان در منازعات آل‌زبیر و ابن‌عباس»، تاریخ اسلام، ۱۴۰۱ ش.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
- ابن العمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش قاسم السامرائی، قاهره، دار الافاق العربیة، ۱۴۲۱ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر، به کوشش خلیل شحادة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۰۰ م.

- ابن طاوس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران، مکتبه اسلامیة، ۱۴۰۹ق.
- ابن عقده، احمد بن محمد، فضائل امیر المؤمنین، به کوشش محمد حسین حرز الدین، قم، دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- ابی بکر الاصم، عبد الرحمن بن کیسان، تفسیر ابی بکر الاصم، به کوشش خضر محمد بهاء، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
- أخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز الدوری و عبد الجبار المطلیبی، بیروت، دارالطلیعة، ۱۳۹۱ق.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱ق.
- اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به کوشش هلموت ریتز، آلمان، ویسبادان، دار النشر فرانز شتایز، ۱۳۵۸ق.
- اصفهانى، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، نجف، مکتبه الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
- باقلانی، محمد بن طیب، تمهید الاوائل فی تلخیص الدلائل، به کوشش عماد الدین احمد حیدر، لبنان، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۷ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، به کوشش محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ق.
- همو، رجال، به کوشش حسن مصطفوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد عثمان الخشت، قاهره، مکتبه ابن سینا، بی تا.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الأشراف، به کوشش عبد العزیز الدوری، بیروت، جمعیة المستشرقین الألمانیه، ۱۳۹۸ق.
- بهرامیان، علی، «بنی عباس»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، ۱۳۸۳ش.
- بهشتی، احمد، «از خلیفه الله تا خلیفه الرسول؛ القاب و عناوینی که سردمداران اموی و عباسی برای خود تراشیدند»، درس هایی از مکتب اسلام، ش ۶۸۶، ۱۳۹۷ش.
- بیرونی، محمد بن احمد، آثار الباقیه عن القرون الخالیة، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیر کبیر،

۱۳۸۶ ش.

پاکتچی، احمد، «ابوحنیفه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ۱۳۷۸ ش.

تاریخ سیستان، به کوشش ملک الشعراى بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۶۶ ش.
ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي، ۱۳۹۵ ق.

جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفویه، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ ش.
حسکانی، عبید الله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، به کوشش محمداقرا محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.

خضری، احمدرضا، و عباس احمدوند، « جایگاه و اهمیت سکه در دعوت عباسی»، تاریخ اسلام و ایران، ۷، پیاپی ۷۷، پاییز ۱۳۸۴ ش.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبد المنعم عامر و جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ق.

رضایی باغبیدی، حسن، سکه‌های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا بر آمدن سلجوقیان، تهران، سمت، ۱۳۹۳ ش.

سجادی، صادق، «آل ادریس»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۴ ش.

سیوطی، جلال الدین، إحياء المیت بفضائل أهل البیت، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۲۱ ق.
شاهمرادی، مسعود و اصغر منتظر القانم، «کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه- ای سکه‌های ولایت عهدی امام رضاع»، شیعه پژوهی، ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قم، نشر شریف رضی، ۱۳۶۴ ق.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ق.
صفری فروشانی، نعمت الله، «تحلیلی بر قیام‌های علویان در دوران امام رضاع و ارتباط آن با ولایتعهدی»، شیعه‌شناسی، ش ۲۶، تابستان ۱۳۸۸.

طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، به کوشش محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، به کوشش محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، احیاء التراث العربی، بی تا.
عطوان، حسین، الدعوة العباسیه: مبادی و اسالیب، قاهره، دار الفکر، ۱۹۸۹م.
عقیلی، عبد الله، «توضیحی بر مقاله ولایت عهدی امام رضا علیه السلام»، گوهر، ش ۲۵، فروردین ۱۳۵۴.

عودی، ستار، «راوندیه»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج ۱۹، ۱۳۹۴ش.

فان اس، جوزف، علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للهجره، ترجمه سالمه صالح، بغداد، منشورات جمل، ۲۰۰۸م.

فهمی جدعان، المحتنه بحث فی جدلیه الدینی و السیاسی فی الاسلام، بی جا، ۲۰۰۷م.
کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، به کوشش حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.

قاضی نعمان، نعمان بن محمد مغربی، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
کاظمی، محمد حسین، و سید حسین فلاح زاده، «جایگاه اجتماعی و عملکرد ابن طباطبا و ابوالسرایا در اوج گیری و شکست قیام آنان»، تاریخ اسلام، ش ۸۵، بهار ۱۴۰۰.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر، به کوشش محمد کاظم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۰ق.
گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش.

الله اکبری، محمد، «الرضا من آل محمد»، تاریخ اسلام، ش ۸، زمستان ۱۳۸۰.
همو، «روابط علویان و عباسیان (از سال ۱۱ تا ۲۰۱ هجری)»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۱، پاییز

۱۳۸۱.

مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، به کوشش اسعد داغر، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
معتزلی، عبد الجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، بی جا، بی نا، بی تا.
مفید، محمد بن محمد، الارشاد، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.
مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ، به کوشش بور سعید، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیة، بی تا.
مقریزی، احمد بن علی، النقود الاسلامیه، به کوشش محمد سید علی بحرالعلوم، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۷ق.

همو، إمتاع الأسماع، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، مسائل الامامه، به کوشش جوزف فان اس، بیروت، دار النشر فرانتس شتاينر بقیسبادن، ۱۹۷۱م.

نجاشی، احمد بن علی، فهرست نجاشی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
نرشخی، محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، ترجمه أبو نصر أحمد بن محمد بن نصر القباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، توس، ۱۳۶۳ش.
نشوان حمیری، نشوان بن سعید، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۴۸م.

نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
ولوی و نجفیان رضوی، علی محمد و لیل، « حسنین زندان هاشمیه (بارکاوای علل، شمار واقعی زندانیان و کشته شدگان) »؛ پژوهش‌های تاریخی، دوره ۴۶، ش ۲، تابستان ۱۳۸۹.
هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۴ش.

Album, Stephen, "Calligraphers Created Dies for Islamic Coinage", *The Celator: Numismatic Art of Antiquity*, February, 1988.

Idem, *Checklist of Islamic Coins*, Third Edition, Stephen Album Rare Coins, 2011.

Heidemann, Stefan, "Numismatik und Geldgeschichte des islamischen Iran", *Handbuch der Iranistik Band 2*, Ludwig Paul, Reichert Verlag Wiesbaden, 2017.

Riello, Giorgio, "Things that shape history: Material culture and historical narratives, History and Material Culture", *The Routledge Guides to Using Historical Sources*, Second edition, Edited by Karen Harvey, 2018.

Travaini, Lucia, “Coins and Identity: From Mint to Paradise”, *Money and Coinage in the middle Ages*, edited by Rory Naismith, Boston: Brill, 2018.

Wurtzel, Carl, “The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period”, *American Numismatic Society Museum Notes* 23, 1978.

<https://hcr.ashmus.ox.ac.uk/coin/>

<https://www.baldwin.co.uk/>

<https://www.cngcoins.com/>

<https://www.mortonandeden.com/>

<https://www.peus-muenzen.de/>

<https://www.sarc.auction/>

<https://www.spink.com>

<https://www.vauctions.com/>

<https://www.zeno.ru/>

کتاب الطبقات الکبیر ابن سعد، منبعی برای نهج البلاغه^۱

مهدی مجتهدی^۲

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

گردآورنده نهج البلاغه، شریف رضی (د ۴۰۶هـ)، به ندرت از منابع خود یاد کرده است. کوشش‌های چند تن از محققان معاصر، به شناسایی برخی از منابع نهج البلاغه منجر شده است. نامه هفتادوهفتم یکی از عبارات مشهور و توصیه امام علی (ع) به ابن عباس هنگام اعزام او برای گفتگو با خوارج است که بسیار مورد استناد قرار می‌گیرد. در منبع‌شناسی نهج البلاغه تاکنون برای این متن تنها به برخی از منابع اشاره شده که بعد از سیدرضی تألیف شده است. مطالعه حاضر ضمن معرفی منابع دیگر، نخست به این پرسش می‌پردازد که منبع سیوطی (د ۹۱۱هـ) برای این متن در آثارش چه بوده و چرا برخی از محققان را به چالش کشانده است؟ در ادامه نشان می‌دهد که کتاب الطبقات الکبیر اثر ابن سعد (د ۲۳۰هـ) به احتمال زیاد منبع مستقیم یا با واسطه سید رضی بوده است. همچنین ضمن بررسی چاپ‌های موجود کتاب و نواقص آن، مشخص می‌شود که نسخه‌های خطی بخشی از کتاب تاکنون ناشناخته بوده و چون در سال‌های اخیر شناسایی، تصحیح و منتشر شده، این بخش در دسترس محققان پیشین نبوده و مورد غفلت واقع شده است. با توجه به این که درباره انتساب این متن به امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدهایی مطرح است، این مقاله با معرفی منبع نامه ۷۷ راه را برای بررسی بیشتر این مسأله هموار کرده است.

کلیدواژه‌ها: علی بن ابی طالب (ع)، عبدالله بن عباس، نهج البلاغه، خوارج، الطبقات الکبیر، نسخه‌شناسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۰

۲. رایانامه: mmojtahedi@um.ac.ir

مقدمه

سید رضی (د ۴۰۶ هـ) در نهج البلاغه، شواهدی از سخنان بلیغ حضرت علی علیه السلام را گردآوری کرده و به پیوستگی و نظم عبارات توجهی نداشته است. او به دلایل مختلف^۳ خود را ملزم نمی دانسته که سند شواهد مذکور را ذکر کند و جز در ۱۷ مورد،^۴ غالباً منبعی را ذکر نکرده است. همچنین بر نقل کامل و پیوسته عبارات و رعایت ترتیب تاریخی آن‌ها و هر نظم دیگری تأکیدی نداشته است.^۵ مجموع این ویژگی‌ها نقد و بررسی متون نقل شده در این اثر را با دشواری روبه‌رو می‌کند.

نامه^۶ ۱۷۷ به عنوان یکی از عبارات مشهور نهج البلاغه، هم از نظر علوم قرآن و حدیث قابل بررسی است و هم از آن جا که به برهه مهمی از عصر علوی یعنی پیش از نبرد نهروان مرتبط شده، از نظر تاریخی حائز اهمیت است. این متن یا توصیه که خطاب به ابن عباس بیان شده چنین است: «ومن وصیته علیه السلام له لما بعثه للاحتجاج علی الخوارج: لا تُخاصمهم بالقرآن، فإنَّ القرآنَ حَمَلٌ ذُو جَوْهٍ، تقول ویقولون، ولكن حاجهم بالسنة، فإنَّهم لَن یجدوا عنها مَحیصاً».^۷ عبارت «حاجهم» که در نسخه‌های کهن آمده، در برخی از چاپ‌های نهج البلاغه به صورت «حاججهم» و «خاصمهم» آمده است. برای اثبات چند

۳. نک. حاجی خانی، ۶۲.

۴. همو، ۵۰-۵۱.

۵. شریف رضی، نهج البلاغه، ۶۱.

۶. در شماره این نامه اختلاف است و در برخی از منابع با شماره‌های ۷۶ و ۸۲ هم ذکر شده است (نک. دشتی و محمدی، ۵۱۶).

۷. شریف رضی، نهج البلاغه، ۶۹۷؛ «بخشی است گزیده از سفارش امام که درود باد بر او به عبدالله پسر عباس هنگامی که او را برای گفت‌وگو با خوارج فرستاد... به وسیله قرآن با آنان به گفت‌وگو منشین، زیرا قرآن در بردارنده [حقایق بسیاری] با چهره‌های گوناگون است. تو [با دلیلی از آیه‌ای] سخن می‌گویی و آنان هم [با دلیل دیگری از همان آیه] سخن می‌گویند، بلکه به وسیله سنت [و شیوه عمل پیامبر خدا] با آنان به گفت‌وگو منشین [و برایشان دلیل و حجت بیاور]؛ زیرا آنان راه گریزی از [پذیرفتن] آن نمی‌یابند.» (شریف رضی، نهج البلاغه، ...، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، ۴۸۷).

وجهی بودن معانی آیات و وجود ظاهر و باطن و محکم و متشابه در قرآن بسیاری از منابع و پژوهش‌ها از این متن یاد می‌کنند.

از یک سو به دلیل عدم اشاره به این مضمون در متون کهنی که راجع به مناظرات حضرت با خوارج است و از سوی دیگر این که در گزارش این مناظرات عملکردی بر خلاف توصیه مذکور در متن را شاهدیم، درستی انتساب آن به امام علی (ع) با تردیدهایی مواجه است. در این پژوهش با معرفی منبع کهن این متن پیش از نهج البلاغه که دارای سند و روایتی منفرد است، راه برای بررسی بیشتر تردید مذکور هموار خواهد شد.

پیشینه

بررسی اسناد و مصادر نهج البلاغه از یک سو و نقد بیرونی و درونی عبارات آن از سوی دیگر، توجه پژوهش‌گران بسیاری را به خود معطوف کرده است. تاکنون در چند پژوهش اعتبار بخش‌هایی از نهج البلاغه مورد بررسی قرار گرفته است. برای نمونه، مقاله «تأملی درباره اعلام خطبه‌ای از نهج البلاغه: علاء بن زیاد و عاصم بن زیاد» با بررسی اخبار و گزارش‌های منابع، محتوای خطبه ۲۰۹ و اشخاص نام برده در آن، نشان داده که نام اشخاص تصحیف شده و اگرچه متن از قرن سوم در منابع نقل شده ولی به نظر می‌رسد انتساب آن به حسن بصری ترجیح دارد.^۸ در مقاله «بررسی تحلیلی انتقادی انتساب حکمت ۴۶۷^۹ نهج البلاغه با تأکید بر عبارت (ضرب الدین بجرانه)» ضمن بررسی سندی، متنی و منابع؛ انتساب این حکمت به حضرت امیر (ع) تضعیف و احتمال انتساب آن به فرد

۸. مهدیخانی، ۲۰.

۹. در چاپ صبحی صالح ۴۶۷ است. در چاپ‌ها و شروح مختلف: ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۶۰ (دستی و محمدی، ۲۱۹) و در ضبط ابن سکون حلی، عالم شیعی قرن ششم شماره ۴۴۹ است (نک. شریف رضی، نهج البلاغه، ۸۰۹).

دیگری تقویت شده است.^{۱۰} پژوهشی با عنوان «اعتبارسنجی اصالت خطبه ۲۱۹ نهج البلاغه با بررسی چالش‌ها و دیدگاه‌های حدیثی و تاریخی خطبه» انجام شده است. هرچند در این پژوهش شواهد ردّ انتساب این خطبه از سوی شارحان نهج البلاغه نیز ذکر شده، به توجیه انتساب این خطبه به حضرت پرداخته شده است.^{۱۱} در مقاله «کار بست بینامتنیت قرآنی در تصحیح متن روایات: مطالعه موردی نهج البلاغه» نویسندگان کوشیده‌اند تا نشان دهند که توجه به این رابطه به شناسایی تصحیف، درج و اضطراب در متن نهج البلاغه کمک می‌کند. آنان ده نمونه از تصحیف در این اثر را - که در حرکات یا ریشه واژگان صورت گرفته - شناسایی کرده‌اند و افزون بر آن، دو نمونه از درج یک یا چند واژه در متن و یک مورد اضطراب در متن را نشان داده‌اند.^{۱۲} در پژوهش «آیا علی (ع) ضد زن بوده است؟ تصویر زنان در نهج البلاغه و کتاب سلیم بن قیس» نویسنده نشان می‌دهد که گزاره‌های منفی نهج البلاغه نسبت به زنان، به خصوص در نامه ۸۰، علاوه بر آن که با متون سنی و انگاره‌های ارسطویی شباهت دارند، در متون متقدم شیعی نمی‌توان اثری از آن‌ها یافت و همچنین با آیات قرآن نیز سازگاری ندارند.^{۱۳} پژوهش «بازشناسی مخاطب نامه ۳۱ نهج البلاغه با تحلیل منابع، متن و تاریخ» نقدی بر مخاطب نامه است که به گفته شریف رضی، خطاب به امام حسن (ع) و پس از بازگشت امیرمؤمنان (ع) از نبرد صفین نوشته شده است. این مقاله با تحلیل متنی، تاریخی و سندی و نیز بررسی منابعی که سخنان آن امام همام را پیش و پس از سیدرضی نقل کرده‌اند، این فرضیه را مطرح و تقویت کرده است که مخاطب نامه نه امام حسن (ع)، بلکه محمد بن حنفیه بوده است.^{۱۴}

به طور خاص اما در مورد اعتبارسنجی نامه ۷۷ پژوهشی با عنوان «درنگی تاریخی بر

۱۰. حسین‌پور اصل و جعفری، ۳۶.

۱۱. عشویه، ۷۱.

۱۲. نفیسی و افسردیر، ۱۲۹.

13. Inloes, 354-357.

۱۴. مجتهدی و زهرائی، ۹۷.

نامه ۷۷ نهج البلاغه»، به روش نقد درونی و مقایسه با داده‌های تاریخی صورت گرفته است. برای مواردی که مشکل سندی دارند یا مانند متن مورد نظر ما، سند ندارند، این روش بسیار کاربردی است. نقد تاریخی از معیارهای مهم نقد درونی است. در این مقاله گزارش‌های متعدد باقیمانده از مناظرات امیرالمؤمنین (ع) و اصحابش با خوارج بازخوانی شده و نتایج حاکی از آن است که این شواهد تاریخی نه تنها مؤیدی بر رعایت توصیه‌های مذکور از سوی حضرت علی (ع) و اصحاب ایشان نیست، بلکه برعکس، از نمونه‌های مهم مناظرات قرآنی در صدر اسلام به‌شمار می‌رود.^{۱۵} در نتیجه افزون بر تردید در استناد این متن، انتساب آن به حضرت با چالش مواجه شده است. در این مقاله نقدهایی جدی نیز به برخی از مطالعات معاصر درباره این متن مطرح شده است. در مقاله «تحلیل و بررسی مناظرات استدلال‌های امام علی علیه‌السلام در برابر گروه خوارج» نتیجه آن است که امام در استدالات خود در برابر این گروه، از روش‌های مختلفی چون تکیه بر آیات شریفه قرآن، سنت رسول اکرم (ص)، شرایط سیاسی روز و معیارهای عقلی و منطقی و دانسته‌های طرف مقابل بهره گرفته است.^{۱۶} نویسنده در بخش روش استدلال به سنت رسول اکرم (ص)، با استناد به نامه ۷۷، توجیه این که امام به ابن عباس دستور می‌دهد با آیات قرآن با خوارج صحبت نکند ولی خود حضرت چنین کاری کردند! را این می‌داند که ابن عباس علی رغم مهارتی که در تفسیر داشت، در فهم معانی آیات قرآن به درجه امام علیه‌السلام نمی‌رسید.^{۱۷} اما این پرسش را بی جواب گذاشته است که چرا در مناظرات، ابن عباس و دیگر اصحاب به قرآن استناد کردند و حضرت هم مخالفتی نداشت؟! علاوه بر این خوارج بودند که ظاهراندیشانه به ظاهر الفاظ قرآن اهمیت می‌دادند. حال شخص مناظره‌کننده امام باشد یا اصحاب امام یا غیر این‌ها. آنان هستند که کج اندیش‌اند و به بیراهه رفته‌اند و سخن حضرت

۱۵. مجتهدی و دیگران، ۹۹.

۱۶. امینی، ۹۹.

۱۷. همو، ۱۰۹.

هم تنها در عده‌ای از آن‌ها نفوذ کرد و در نهایت معدودی از متعصبین آن‌ها وارد جنگ با امیرالمؤمنین علیه‌السلام شدند. مقاله «تحلیل چگونگی استدلال امام علی (ع) به آیه ۳۵ سوره نساء در مواجهه با خوارج در جریان حکمیت» این آیه را که یکی از پرکاربردترین و مهم‌ترین آیاتی است که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در گفتگوهای خود با خوارج استفاده می‌کرد را ملاک قرار داده تا ثابت کند روش حضرت مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن بود.^{۱۸} در مقاله «بررسی روایت "حمال ذو وجوه" بودن قرآن در نهج البلاغه» نامه ۷۷ با بررسی فقه الحدیثی از دو حیث صدور و معنایی قابل تأمل و تحقیق دانسته شده^{۱۹} ولی از نظر نقد متن و منبع مورد بررسی قرار نگرفته است. مؤاخذه ابن عباس از سوی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به خاطر مناظره با قرآن، در این مقاله با ارجاع به متونی که فاقد شاهی بر این مطلب هستند صورت گرفته است!^{۲۰} بررسی صحت و سقم و تبارشناسی روایات و جوهیه در مقاله «تبارشناسی، مفهوم شناسی و ارزیابی احادیث و جوهیه» با هدف ارزیابی احادیث و جوهیه براساس ملاک‌های نقد حدیثی است.^{۲۱} در این پژوهش عبارت نامه ۷۷ در بین احادیث و جوهیه قرار گرفته و نقل قول ابن سعد را به واسطه از دو کتاب سیوطی نقل کرده است. نویسنده از این‌که سیوطی این اقوال را از چه منبعی نقل کرده، اظهار حیرت کرده است.^{۲۲} دیراوی در کتابش با عنوان الامام علی علیه‌السلام فی کتاب الطبقات الکبری لابن سعد البصری ت ۲۳۰ هـ - ۸۴۴ م دراسة تحليلية نقدية اگرچه از مضمون نامه ۷۷ یاد کرده، می‌گوید ابن عباس توصیه امام را انجام نداد! وی به نقل ابن سعد از انصراف دو گروه از خوارج پس از مناظرات یاد می‌کند و این‌که تنها گروه سوم بر جنگ اصرار کرد. وی بر آن

۱۸. محمدجعفری، ۲۷.

۱۹. پوررستمی، ۱۴۶.

۲۰. قس: مجتهدی و دیگران، ۱۱۱، ۱۱۲.

۲۱. بستانی، ۳۳.

۲۲. همو، ۳۸؛ نک. بخش مربوط در ادامه همین مقاله.

است که نقل ابن سعد نقش ابن عباس در این موفقیت را پررنگ می‌کند در حالی که طبق گزارش منابع تاریخی حضور حضرت علی علیه السلام موجب این امر شد.^{۲۳} این نویسنده به این تناقض اشاره نمی‌کند که طبق همان منابع تاریخی، هم آن حضرت و هم یکی دیگر از اصحاب حضرت نیز همچون ابن عباس به آیات قرآن استناد کرده‌اند.^{۲۴}

نامه ۷۷ پس از نهج البلاغه

با وجود تلاش‌های محققان برای کشف مصادر این اثر، این پرسش همچنان مطرح است که منبع سیدرضی برای نامه ۷۷ چه اثری بوده است؟ در کتاب مصادر نهج البلاغه پس از آن که از شهرت انتساب این نامه به امیرالمؤمنین علیه السلام سخن رفته^{۲۵} تنها به دو اثر متأخر از نهج البلاغه اشاره شده است. تقریباً همه شروح نهج البلاغه هم، متن را اصیل دانسته‌اند و فقط به شرح نامه پرداخته و در باب انتساب آن اشاره‌ای نداشته‌اند. چنان که خواهد آمد، منابع حاوی متن همگی پس از نهج البلاغه تألیف شده‌اند.

منابع شیعی

با بررسی‌های انجام شده، متن نامه ۷۷ نهج البلاغه در متون کهن شیعی قبل از سیدرضی یافت نشد و تلاش‌های محققان در یافتن منبع این نامه از منابع شیعه نیز تاکنون به نتیجه نرسیده است. در عصر مؤلف، تنها خود اوست که در کتاب مجازات النبویة در بحث مجازهای قرآنی عبارت نامه را به نقل از کتاب دیگر خودش یعنی نهج البلاغه آورده است.^{۲۶}

۲۳. دیراوی، ۴۲۵.

۲۴. نک. مجتهدی و دیگران، سرتاسر مقاله.

۲۵. حسینی خطیب، ۴۶۷/۳، «هذا الکلام مشهور النسبة الیه علیه السلام.» با توجه به ذکر دو منبع متأخر از سید رضی، این می‌تواند حاکی از نظر مؤلف در عدم قطعیت انتساب باشد.

۲۶. شریف رضی، المجازات النبویة، ۲۳۷.

شریف رضی کتاب دیگری با عنوان حقایق التأویل فی متشابه التنزیل دارد که بارها در آن از وجوه مختلف معانی آیات یاد کرده، اما در آن به مضمون نامه ۷۷ هیچ اشاره‌ای ندارد. علت عدم اشاره سیدرضی به نامه ۷۷ با وجود ارتباط زیاد آن با موضوع حقایق التأویل سؤالی است که پاسخ آن به روشنی مشخص نیست. به خصوص که در بخشی از این کتاب از نهج البلاغه نامبرده شده^{۲۷} و احتمال این که کتاب پیش از نهج البلاغه نوشته شده باشد را منتفی می‌کند. آیا خود او نسبت به اعتبار این سخن تردید داشته‌است؟!

تا زمان علامه مجلسی عبارت نامه به ندرت در منابع شیعه دیده شده‌است. حتی طبرسی (د ۵۸۸هـ) در کتاب الاحتجاج خود با این که مناظرات تاریخی امیرالمؤمنین علی علیه السلام با خوارج نهران را آورده،^{۲۸} اما عبارت نامه را در این کتاب ذکر نکرده‌است. از دیگر علمای شیعه ابن شهر آشوب (د ۵۸۸هـ) است که در کتاب‌های قرآنی و تفسیری خود از جمله متشابه القرآن و مختلفه اصلا از عبارت نامه ۷۷ استفاده نکرده‌است.^{۲۹} فقط طریحی (د ۱۰۸۵هـ) در کتاب لغت خود، مجمع البحرین، به صورت مختصر چنین نقل کرده‌است: «وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ ع: "لَا تُنَاطِرُ وَهُمْ فِي الْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ"». ^{۳۰} علامه مجلسی (د ۱۱۱۰هـ) در دو جای کتاب مشهور خود، بحارالانوار، متن نامه را از نهج البلاغه روایت کرده‌است.^{۳۱} از زمان او عبارات نامه به صورت نقل به معنا، به وفور در منابع شیعه رواج یافت. هر جا از چند معنا بودن قرآن سخن رفته، محتوای این نامه به ذهن فرد متبادر و به آن ارجاع داده‌است. به نظر می‌رسد نهج البلاغه و بحارالانوار با شهرت خود به این عبارت شهرت داده‌اند.

۲۷. همو، حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، ۱۶۷.

۲۸. طبرسی، ۱۸۵/۱.

۲۹. مصحح کتاب در مقدمه خود به «حمل ذو وجوه» بودن قرآن به نقل از نامه ۷۷ نهج البلاغه، اشاره کرده‌است.

(متشابه القرآن و مختلفه، مقدمه ۵/۱).

۳۰. طریحی، ۳۵۶/۵.

۳۱. مجلسی، ۲۴۵/۲، ۳۷۶/۳۳.

منابع سنی

۱. الأزمنة والأمكنة

مرزوقی (د ۴۲۱ هـ) عبارت نامه را نقل به معنا کرده و عین عبارات را نیاورده است: «وقال علی لابن عباس حين وجه به إلى الشّرة قبل القتال لا تناظروهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، ولكن ناظروهم بالسنة فإنّهم لا يكذبون عليه».^{۳۲}
در این جا به جای «خوارج» از کلمه «شراة»^{۳۳} استفاده شده است.

۲. ربیع الأبرار ونصوص الأخبار

دومین منبع بعد از نهج البلاغه و تقریباً اولین منبع کهنی که حاوی عبارت نامه به صورت کامل است، ربیع الأبرار زمخشری (د ۵۸۳ هـ) است: «قال علی رضی الله عنه لابن عباس حين بعثه إلى الخوارج: لا تخصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن خصمهم بالسنة فإنّهم لن يجدوا عنها محيصا».^{۳۴}
متن روایت، بسیار شبیه نهج البلاغه است. عبارت «لا تخصمهم بالقرآن» همانند نهج البلاغه است و تفاوت کلمه «خاصمهم» و «حاجّهم» به احتمال زیاد تصحیف است.

۳. النهاية فی غریب الحدیث والأثر

در کتب مصادر نهج البلاغه، دومین منبع حاوی عبارت نامه بعد از نهج البلاغه، کتاب النهاية ابن اثیر (د ۶۰۶ هـ) معرفی شده^{۳۵} که چنین است: «وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ: لَا تُنَاطِرُوهُمْ

۳۲. مرزوقی، ۸۲.

۳۳. این که خوارج را شراة [جمع شاری] نام نهاده اند از آن روست که می گویند خود را در راه طاعت خدا فروخته ایم (اشعری، ۱۱۲). اشاره به آیه ۲۰۷ سوره بقره است.

۳۴. زمخشری، ۶۶/۲.

۳۵. برای نمونه دشتی، ۲۴۵؛ حسینی خطیب، ۴۶۷/۳.

بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ حَمَّالٌ ذُو وُجُوهِ».^{۳۶} عبارت به صورت کامل نیامده و اما از انتساب آن امیرالمؤمنین علیه السلام و نیز عباراتی که مختص این وصیت است به نظر می‌رسد همین روایت است.

۴. لسان العرب

ابن منظور (د ۷۱۱هـ) در کتاب لغت خود، عبارت را به صورت مختصر و مشابه ابن اثیر آورده: «وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ: لَا تُتَاطَرُوهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوهِ»^{۳۷} و «حمال» و «ذوووجه» را معنی کرده است.

۵. آثار سیوطی

کتاب‌های سیوطی (د ۹۱۱هـ) یکی از مشهورترین منابع متأخر این عبارت است. در الدر المنثور نیز همانند کتاب‌های پیشین، بدون ذکر متن مناظره‌های ابن عباس با خوارج، به طور مستقل این عبارت به شکلی مفصل آمده است.^{۳۸}

سیوطی در کتاب دیگرش، معترك الأقران فی إعجاز القرآن باز هم به نقل از ابن سعد عبارت نامه را با اندکی تغییر آورده است.^{۳۹} وی در الاتقان نیز هر دو روایت را از قول ابن

۳۶. ابن اثیر، ۴۴۴/۱.

۳۷. ابن منظور، ۱۷۵/۱۱.

۳۸. سیوطی، الدر المنثور، ۴۰/۱. «وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَحْدُثُ عَنِ الْخَوَارِجِ الَّذِينَ أَنْكَرُوا الْحُكُومَةَ فَاعْتَزَلُوا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: فَاعْتَزَلَ مِنْهُمْ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا فِدَاعِي عَلِيٍّ فَقَالَ: أَذْهَبَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ وَادْعَهُمْ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَلَا تَحَاجُّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وُجُوهِ وَلَكِنْ خَاصَمَهُمْ بِالسُّنَّةِ». و در ادامه آورده: «وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ عَنْ عَمْرَانَ بْنِ مَنَاخٍ قَالَ: فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَنَا أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْهُمْ فِي بَيِّنَاتِنَا نَزَلَ فَقَالَ: صَدَقْتَ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوهِ يَقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ حَاجَّجَهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا». فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَيْهِمْ فَحَاجَّجَهُمْ بِالسُّنَنِ فَلَمْ يَبْقَ بِأَيِّدِيهِمْ حِجَّةٌ.»

۳۹. همو، معترك الأقران فی إعجاز القرآن، ۳۸۸/۱. «وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ مِنْ طَرِيقِ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عَلِيٍّ أَبِي طَالِبٍ. أَنَّهُ أَرْسَلَهُ إِلَى الْخَوَارِجِ، قَالَ: أَذْهَبَ إِلَيْهِمْ وَخَاصَمَهُمْ، وَلَا نَخَاصَمُهُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ ذُو وُجُوهِ، وَلَكِنْ

سعد، در بحث چند معنی بودن قرآن نقل کرده است.^{۴۰} مشخص است که سیوطی در الدرالمنثور عبارت را به کامل ترین شکل آورده ولی در کتاب های دیگرش، عبارت را با تغییراتی نقل کرده است. عبارت «وَادِعُهُمْ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» در کتاب های غیر از الدرالمنثور نیامده و در واقع حذف شده است.

همان طور که در پیشینه اشاره شد، پژوهشی با عنوان «تبارشناسی، مفهوم شناسی و ارزیابی احادیث و جوهیه» احادیث و جوهیه را براساس ملاک های نقد حدیثی بررسی و نقد کرده است. نویسنده، متن منسوب به امام علی علیه السلام را هم در بین این احادیث آورده است. وی آن جا که این عبارت را از سیوطی نقل کرده، تنها به الاتقان و الدرالمنثور ارجاع می دهد^{۴۱} و در این که سیوطی این قول را از کدام اثر ابن سعد نقل کرده، حیران مانده است!^{۴۲} البته اگر او مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة را دیده بود این ابهام را مطرح نمی کرد، زیرا سیوطی تنها در این کتابش نام «الطبقات» را آورده است.^{۴۳}

خاصمهم بالسنة. وفي وجه آخر قال له: يا أمير المؤمنين، فأنا أعلم بكتاب الله في بيوتنا نزل. قال: صدقت، ولكن القرآن حمّال في وجوه. تقول ويقولون، ولكن حاجهم بالسُنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً، فأخرج إليهم فحاجهم بالسُنن، فلم تبق بأيديهم حجة.»

۴۰. همو، الإتقان في علوم القرآن، ۱۴۵/۲. «أَذْهَبَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ وَلَا تُحَاجَّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وَجُوهِ وَلَكِنْ خَاصَمَهُمْ بِالسُّنَّةِ.» وَأَخْرَجَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَنَا أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْهُمْ فِي بَيْوتِنَا نَزَلَ قَالَ: صَدَقْتَ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وَجُوهِ تُقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ خَاصَمَهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ بِالسُّنَنِ فَلَمْ تَبَقْ بِأَيْدِيهِمْ حُجَّةٌ.»

۴۱. بستانی، ۳۸.

۴۲. همانجا.

۴۳. همو، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، ۵۹/۱. «وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ مِنْ طَرِيقِ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَرْسَلَهُ إِلَى الْخَوَارِجِ، فَقَالَ: "أَذْهَبَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ وَلَا تُحَاجَّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وَجُوهِ، وَلَكِنْ خَاصَمَهُمْ بِالسُّنَّةِ"، وَأَخْرَجَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَنَا أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْهُمْ فِي بَيْوتِنَا نَزَلَ، قَالَ: صَدَقْتَ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وَجُوهِ، تُقُولُ وَيَقُولُونَ، وَلَكِنْ حَاجَّهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ بِالسُّنَنِ فَلَمْ يَبَقْ بِأَيْدِيهِمْ حُجَّةٌ.»

می‌دانیم که ابن سعد چند کتاب داشته^{۴۴} و البته جز کتاب الطبقات الکبیر و کتاب الطبقات الصغیر^{۴۵} او به جای نمانده‌است. نویسنده مذکور به درستی با فرض این که الطبقات منبع سیوطی بوده به سراغ آن رفته و چنین مطلبی را در آن نیافته‌است. او ابهام دیگری را مطرح کرده که سخن سیوطی چگونه درست است در حالی که می‌گوید ابن سعد از عکرمه نقل کرده‌است؟ چون فاصله ابن سعد (۱۶۸-۲۳۰ق) با راوی حدیث، یعنی عکرمه (۲۵-۱۰۵ق) بسیار است و ابن سعد، حدود ۵۵ سال پس از عکرمه متولد شده‌است.^{۴۶} در ادامه مقاله درباره این ابهام توضیح خواهیم داد.

۶. فتح القدیر

شوکانی (د ۱۲۵۰ه) در فتح القدیر نیز ترکیبی از دو روایت ابن سعد را نقل کرده‌است: «وأخرج ابن سعد أن علياً قال لابن عباس: اذهب إليهم - يعني الخوارج - ولا تخصصهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خصمهم بالسنة فقال له: أنا أعلم بكتاب الله منهم، فقال: صدقت، ولكن القرآن حمّال ذو وجوه».^{۴۷} چون این متن بدون سند و نام منبع است این احتمال وجود دارد که شوکانی از سیوطی نقل کرده و به متن طبقات ابن سعد دسترسی نداشته‌است.

چاپ‌های طبقات ابن سعد

برای یافتن روایت نامه ۷۷ در کتاب الطبقات، ناگزیر باید به چاپ‌های این کتاب مراجعه

۴۴. ندیم، ۳۱۰؛ «و له من الكتب المصنفة كتاب الطبقات الكبير ... كتاب الطبقات الصغیر كتاب الخيل».

۴۵. این کتاب به تصحیح بشار عواد معروف و محمد زاهد جول توسط دارالغرب الاسلامی در تونس به سال ۲۰۰۹ در دو جلد منتشر شده‌است. بررسی این کتاب نشان می‌دهد که متن مورد نظر ما در آن نیست.

۴۶. بستانی، ۳۸.

۴۷. شوکانی، ۱۴/۱.

کرد. با توجه به نقل‌های متعدد سیوطی این فرض بسیار جدی است که متن مذکور حتما در کتاب الطبقات الکبیر است و اگر متون چاپی فاقد این متن باشند، باید پاسخ را در نسخه‌های خطی کتاب یافت. براساس بررسی‌هایی که برای تدوین این مقاله انجام شده، نه چاپ از متن طبقات ابن سعد شناسایی شده است.

۱. بریل، ۱۹۰۴-۱۹۱۸ م.

چاپ نخست طبقات ابن سعد در سال‌های ۱۹۰۴-۱۹۱۸ م (۱۳۲۲ تا ۱۳۴۷ هـ) در نُه جلد در لیدن هلند زیر نظر زاخائو^{۴۸} منتشر شد. جلد نهم فهرست اعلام اشخاص و جغرافیایی است. با آن که هشت نسخه خطی در اختیار داشته‌اند ولی افتادگی‌های آن به‌ویژه در جلد پنجم چشمگیر است، آن چنان که ریتر و سترستین مقاله‌هایی در این باره نوشته‌اند.^{۴۹} بی‌تردید این چاپ از آن‌جا که نخستین چاپ کتاب است، اهمیت زیادی دارد. از سوی دیگر چون اغلب چاپ‌های بعدی بازنشر معمولاً ناقصی از همین چاپ است، اهمیت و اصالت باز هم با چاپ بریل است. تصور این است که باید در بخش مربوط به حضرت علی علیه السلام به دنبال این عبارت باشیم. بررسی این چاپ نشان می‌دهد که متن مورد نظر در این چاپ یافت نمی‌شود. چون اغلب چاپ‌های بعد از چاپ بریل به اعتماد آن و بدون مراجعه به نسخ خطی، نواقص آن چاپ را منتقل کردند؛ به طبع این متن در آن‌ها هم نیست. نواقص چاپ بریل در طبقات صحابه و طبقات تابعین از اهل مدینه است.

۲. دارالشعب المصریة، بی‌تا.

چاپ بعدی، دارالشعب المصریة است. این چاپ، به گفته عبدالقادر عطا همان چاپ لیدن است. تعلیقاتی که به زبان آلمانی نوشته شده به کوشش دکتر عبدالرئوف عونى ترجمه و بر

48. Eduard Sachau, 1845–1930.

۴۹. مهدوی دامغانی، ۶.

آن افزوده شده است.^{۵۰} به طبع این چاپ هم فاقد متن مورد نظر ماست.

۳. دارصادر، ۱۹۶۸ م.

چاپ سوم توسط احسان عباس از سوی دارصادر به سال ۱۹۶۸ م در بیروت چاپ شده است. این چاپ هم در واقع همان چاپ بریل است و لذا نه جلد است که جلد آخر فهرست هاست^{۵۱} و متن البته بدون تعلیقات و فقط با مقدمه ای در چند صفحه به قلم محقق منتشر شده است. این چاپ نیز همان نواقص چاپ بریل را دارد.^{۵۲} احسان عباس در مقدمه به این نکته اشاره کرده که به دلیل وجود شرح حال افرادی که پس از ابن سعد زیسته اند، احتمالاً برخی روایات توسط شاگردان ابن سعد نقل شده است.^{۵۳} سپس به ثقه و راستگو بودن ابن سعد تأکید دارد و وی را پیام رسان تاریخ در دو قرن اول هجری دانسته که موضوعات متنوعی از مسائل اجتماعی، جنبه های تجاری، مشاغل، خانه، لباس، غذا و مسائل فرهنگی و غیره را در شرح حال افراد آورده است. این چاپ هم فاقد متن مورد نظر ماست.

کتاب طبقات تا سال ۱۴۰۳ ق با کاستی هایی به چاپ می رسید. تا این که برای نخستین بار دو بخش مهم از این کتاب توسط دو تن از پژوهشگران برجسته کشف و به صورت مستقل چاپ شد.

۴. الجامعة الإسلامية، ۱۴۰۳ ق.

بخش اول از نواقص کتاب طبقات توسط زیاد محمد منصور تصحیح شد و در سال

۵۰. عطا، الطبقات الكبرى (دارالکتب)، مقدمه، ۱۳/۱.

۵۱. مهدوی دامغانی، ۷.

۵۲. عطا، الطبقات الكبرى (دارالکتب)، مقدمه، ۱۳/۱.

۵۳. عباس، الطبقات الكبرى (دارصادر)، مقدمه، ۹/۱.

۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م توسط انتشارات الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة به چاپ رسید.^{۵۴} این بخش شامل شرح حال ۸۸۷ نفر از طبقه آخر تابعین اهل مدینه است که از بخش پایانی شرح حال عمر بن عبدالعزیز شروع^{۵۵} و با شرح حال محمد بن الفضل بن عبیدالله بن رافع بن خدیج پایان یافته است.^{۵۶}

در این طبقه حوادث تاریخی بسیار مهمی از جمله قیام‌های شیعی بنی الحسن علیه خلفای بنی عباس و شرح قتل عام‌ها و ظلم‌هایی که توسط حاکمان بر آنان تحمیل شده آمده است. تصحیح بخش بعدی توسط علامه سید عبدالعزیز طباطبائی در مجله تراثا به چاپ رسید که در ادامه معرفی خواهد شد.

۵. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث/مجلة تراثا، سید عبدالعزیز طباطبائی، ۱۴۰۸ق.

پژوهشگر برجسته معاصر سید عبدالعزیز طباطبائی (۱۳۰۸-۱۳۷۴) در سفری که در سال ۱۳۹۷ق به ترکیه داشت، نسخه خطی قرن هفتم هجری را که شامل ده بخش بود، در خزانه سلطان احمد ثالث در کتابخانه توپقاپی در استانبول به شماره ۲۸۳۵ یافت. عبدالعزیز طباطبائی پس از مشاهده، کشف و عکسبرداری نسخه خطی بخش امام حسن و امام حسین علیهما السلام که شامل ۷۴ برگ بود، به تصحیح آن همت گماشت تا این بخش را به صورت مجزا منتشر سازد.

وی چون در ایام عاشورای حسینی قرار داشت بخش امام حسین علیه السلام را مقدم بر بخش امام حسن علیه السلام قرار داد و ابتدا بخش امام حسین علیه السلام را تصحیح

۵۴. طباطبائی، ۱۱۹.

۵۵. ابن سعد، الطبقات الکبری متمم التابعین، ۸۹.

۵۶. همان، ۴۶۹.

کرد.^{۵۷} این دو بخش نخستین بار در مجله تراثا به چاپ رسید. شرح حال امام حسین علیه السلام در محرم - ربیع الاول سال ۱۴۰۸ ق و سپس شرح حال امام حسن علیه السلام در ربیع الثانی - جمادی الثانی سال ۱۴۰۸ ق منتشر شد. چند سال بعد مؤسسه آل البيت لإحياء التراث در سال ۱۴۱۷ ق این دو متن را در دو جلد به صورت مجزا چاپ کرد.

۶. جامعة ام القرى، ۱۴۰۹ ق (الطبقة الخامسة) / مكتبة الصديق، ۱۴۱۴ ق.

در سال ۱۴۰۹ هجری، محمد بن صامل سلمی طبقه پنجم از کتاب الطبقات الكبرى ابن سعد را در دو جلد به عنوان رساله دکتری در رشته تاریخ اسلام در دانشگاه ام القرى در مکه دفاع کرد^{۵۸} که در سال ۱۴۱۴ ق توسط انتشارات مكتبة الصديق در دو جلد به چاپ رسید و عنوان فرعی «الطبقة الخامسة من الصحابة» به نام کتاب اضافه شد. طبقه پنجم شامل آن دسته از صحابیانی است که در زمان رحلت پیامبر خدا (ص) کم سن و سال بودند و هیچ کدام در رکاب ایشان نجات یافتند.^{۵۹}

این بخش از کتاب در واقع متن کامل همان بخشی است که سید عبدالعزیز طباطبائی پیشتر قسمتی از آن را تصحیح و منتشر کرده بود. با توجه به اهمیت این بخش، در قسمت بعدی مقاله به شکل مفصل درباره آن خواهیم گفت.

۷. جامعة ام القرى، ۱۴۱۰ ق (الطبقة الرابعة) / مكتبة الصديق، ۱۴۱۴ ق.

در سال ۱۴۱۰ هجری، عبدالعزیز عبدالله السلومی طبقه چهارم از کتاب الطبقات الكبرى ابن سعد را در دو جلد به عنوان رساله دکتری در دانشگاه ام القرى در مکه دفاع کرد. این اثر در سال ۱۴۱۴ ق توسط انتشارات مكتبة الصديق در دو جلد به چاپ رسید و عنوان فرعی

۵۷. همو، ۱۲۱.

۵۸. سلمی، ۵.

۵۹. همو، ۷.

«الطبقة الرابعة من الصحابة ممن أسلم عند فتح مكة وما بعد ذلك» به نام کتاب اضافه شد. این جلد شامل شرح حال ۳۳۴ نفر از کسانی است که هنگام فتح مکه و بعد از آن مسلمان شده‌اند. این طبقه از شرح حال ابوسفیان بن حرب شروع و به حممة ختم شده‌است.

۸. دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

سومین چاپ کامل الطبقات الکبری توسط دارالکتب العلمیة به کوشش محمد عبدالقادر عطا در ۱۴۱۰ق برابر با ۱۹۹۰ میلادی در بیروت انتشار یافت. محمد عبدالقادر عطا در مقدمه کتاب به شرح حال مختصری از ابن سعد و گروهی از مشایخ و شاگردان پرداخته‌است. سپس چاپ لیدن و دیگر چاپ‌های طبقات را به اختصار معرفی کرده‌است. علاوه بر چاپ‌های طبقات، پنج نسخه خطی در اختیار مصحح بوده‌است. وی به نسخه‌ای دست یافته که بسیاری از کاستی‌های چاپ ادوارد زاخانور را جبران^{۶۰} و طبقات تابعین در مدینه را به این چاپ اضافه کرده‌است.^{۶۱}

بدیهی است که مصحح به دو تصحیحی که از طبقه چهارم و پنجم صحابه در دانشگاه ام‌القری صورت گرفته بود دسترسی نداشته‌است و چه بسا چهار سال بعد هم که در طائف به چاپ رسیدند به احتمال زیاد از آن آگاهی نیافته‌است. به هر صورت این چاپ با وجود شهرت و گستردگی استناد به آن، چایی ناقص است.

۹. مکتبة الخانجی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.

همانطور که اشاره شد در چاپ‌های گذشته کاستی‌های زیادی وجود داشت. چاپ خانجی که به کوشش علی محمد عمر در قاهره منتشر شد، آخرین و جدیدترین تصحیح کتاب تاکنون است. چاپ دوم آن در ۱۴۳۴ق/۲۰۱۲م در قاهره از سوی ناشر دیگری منتشر

۶۰. عطا، الطبقات الکبری (دارالکتب)، مقدمه، ۱۳/۱.

۶۱. همان، ۱۵/۱.

شده است.^{۶۲} البته در این تصحیح دیگر پاورقی‌های مفصل مانند چاپ طبقه پنجم را نمی‌بینیم اما آنچه اهمیت دارد، کامل بودن این چاپ است که شامل طبقه چهارم و پنجم صحابه هم می‌شود.

در مقایسه عناوین طبقه‌ها در چاپ بریل با چاپ خانجی، طبقه‌ها تا جلد سوم تقریباً مشترک هستند. جلد سوم بریل تقسیم شده و بخشی از آن در جلد سوم و بخشی در جلد چهارم خانجی آمده است. جلد پنجم خانجی با جلد چهارم بریل تقریباً مشترک هستند، اما اضافاتی هم دارد. پس از آن، تمام جلد ششم خانجی آن افتادگی مدنظر ما است که در جلدهای بریل دیده نشده است. طبقه چهارم و طبقه پنجم طبقات ابن سعد در جلد ششم خانجی موجود است. نکته مهم این جاست که طبقه «اصحابی که زمان رسول خدا کودک بودند یا اصحابی که در غزوات آن حضرت شرکت نکردند» در چاپ بریل وجود ندارد. بعد از جلد ششم خانجی که در بریل موجود نبود، جلد هفتم با جلد پنجم بریل در طبقه «شروع تابعین اهل مدینه» مشترک هستند. به دلیل اضافاتی که در چاپ خانجی وجود دارد، نسبت به چاپ بریل، دو جلد بیشتر شده است. متن کتاب در چاپ خانجی ده جلد و چاپ بریل هشت جلد هستند. همچنین یک جلد به عنوان جلد یازدهم چاپ خانجی به فهرست‌ها و نمایه‌های گوناگون و مفید اختصاص یافته است. مقدمه مصحح در ۴۸ صفحه منتهی به چند نمونه از تصاویر نسخ کتاب است. در این چاپ به عنوان کامل‌ترین چاپ، شرح حال ۵۵۵۴ نفر آمده است.^{۶۳}

۶۲. دیراوی، ۴۹۷.

۶۳. عمر، طبقات (مکتبه الخانجی) ۱۰. ترتیب مجلدات و شماره شرح‌حال‌ها در این چاپ چنین است: الجزء الاول: السيرة النبوية. الجزء الثاني: مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه - من كان يفتي بالمدينة، ش ۱- ۲۲. الجزء الثالث: الطبقة الأولى في البدرين من المهاجرين والأنصار، ش ۲۳-۳۶۴. الجزء الرابع: الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار ممن لم يشهدوا بدرأ ولهم إسلام قديم وشهدوا أحداً وما بعدها من المشاهد، ش ۳۶۵- ۷۱۷. الجزء الخامس: الطبقة الثالثة من المهاجرين والأنصار ممن شهد الخندق وما بعدها، ش ۷۱۸-۱۰۲۶. الجزء السادس: الطبقة الرابعة من الصحابة ممن أسلم عند فتح مكة وما بعد ذلك، والخامسة فيمن قبض رسول الله صلى

اهمیت طبقه پنجم صحابه در طبقات ابن سعد

این قسمت از کتاب طبقات ابن سعد به شرح حال اصحاب کم سن و سال صحابه پیامبر (ص) پرداخته و شناخت این طبقه از موضوعات مهم در علم حدیث است. بعضی از این صحابه با این که پیامبر را درک کردند ولی از ایشان حدیث نقل نکردند. احادیثی که مستقیم از پیامبر نشنیده‌اند در بابی با عنوان «روایات مرسل از پیامبر که مستقیم از ایشان روایت نکرده‌اند» آورده شده‌است.

این طبقه شامل شرح حال مجموعه‌ای از اشخاص مهم و تأثیرگذار در حیات علمی، فکری، سیاسی و اجتماعی در تاریخ اسلام است. افرادی مانند امام حسن و امام حسین علیهما السلام، ابن عباس و عبدالله بن زبیر بن عوام که در روند اتفاقات تاریخ اسلام تأثیرگذار بودند و نقش داشتند.^{۶۴} برخی متون نقل شده توسط ابن سعد منفرد هستند و در کتاب دیگری یافت نشده‌است. عبارت نامه ۷۷، به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخی، در مقدمه مورد توجه محقق قرار گرفته‌است. او توضیح می‌دهد که در شرح حال ابن عباس متونی بی نهایت مهم در مورد کیفیت احتجاج و مباحثه با مخالفان مربوط به هنگامی است که علی بن ابی طالب ابن عباس را به سوی خوارجی که تحکیم را انکار کرده بودند فرستاد.^{۶۵}

نسخه‌های خطی طبقه پنجم صحابه

همان طور که گفته شد، طبقه پنجم صحابه تنها در چاپ مکتبه الصدیق به طور مستقل و در

الله علیه وسلم وهم أحداث الأسنان ش ۱۰۲۷-۱۴۱۲. الجزء السابع: في أهل المدينة من التابعين، ش ۱۴۱۳-۲۳۰۲. الجزء الثامن: فيمن كان بمكة والطائف واليمن واليمامة والبحرين والكوفة، ش ۲۳۰۳-۳۶۵۲. الجزء التاسع: في البصريين والبيغداديين والشاميين والمصريين وآخرين، ش ۳۶۵۳-۴۹۲۵. الجزء العاشر: في النساء ش ۴۹۲۶-۵۵۵۴.

۶۴. سلمی، طبقات (مکتبه الصدیق)، مقدمه، ۸۴/۱، ۸۵.

۶۵. همان، مقدمه، ۸۶/۱.

چاپ خانجی در ضمن کل کتاب در دسترس است و سایر چاپ‌ها فاقد آن هستند. البته چاپ سید عبدالعزیز طباطبائی تنها بخش حسنین علیهما السلام از این طبقه است. از آنجا که نسخه‌های خطی شامل طبقه پنجم بسیار اهمیت دارند، بر اساس اطلاعاتی که سلمی و طباطبائی از این نسخ به دست داده‌اند به معرفی آن‌ها می‌پردازیم. در چاپ مستقل، از دو نسخه استفاده شده است:

نسخه اول، نسخه کتابخانه احمد الثالث در استانبول است که در قرن هفتم نگاشته شده و شامل یازده جلد بوده است که جلد دوم و دهم آن از بین رفته است. طبقه پنجم صحابه از برگ ۲۴۶ جلد هفتم شروع شده و در برگ ۱۴۵ از جلد هشتم پایان یافته است. این بخش آخرین طبقه از طبقات اصحاب پیامبر (ص) است. آخر برگ ۲۴۵ از بخش هفتم انتهای طبقه چهارم، طبقات بزرگان از اصحاب پیامبر (ص) است. برگ ۱۴۶ از بخش هشتم با این عنوان شروع شده است: «طبقه اول از تابعین اهل مدینه». ناسخ با خط بزرگ این عنوان را نوشته است. بعد از بسم الله و سلام و صلوات بر پیامبر (ص) طبقه پنجم شروع شده و شرح حال افراد با عناوین بزرگ نمایش داده شده است.^{۶۶}

نسخه دوم در کتابخانه محمودیه مدینه شامل طبقه پنجم است. شماره این نسخه در کتابخانه، ۲۵۵۱ از بخش تاریخ و نسخه‌ای نفیس از قرن ششم است.^{۶۷} در جلد هفتم، برگ ۲۴۵ ب، آخر طبقه چهارم آمده است. سپس طبقه پنجم صحابه که شرح حال صحابیان کم سن و سال پیامبر (ص) است. شرح عبدالله بن عباس (در ۱۸ برگ)، عبیدالله بن عباس، قثم بن عباس، معبد بن عباس، ثمام بن عباس و دیگران که در برگ ۲۶۶ ب و پایان جلد هفتم نسخه کتاب طبقات الکبیر پایان یافته است.^{۶۸} در جلد هشتم این نسخه شرح حال امام حسن و امام حسین علیه السلام شروع شده است. سپس به شرح حال عبدالله بن جعفر،

۶۶. همان، ۹۱/۱.

۶۷. همان، ۹۳/۱.

۶۸. طباطبائی، ۱۲۰.

عبدالله بن زبیر بن عبدالمطلب، در برگ ۸۲ ب عبدالله بن زبیر بن عوام و ... پرداخته است. آخرین نفر شرح حال عبدالله بن صیاد در برگ ۱۴۵ آمده که انتهای طبقه پنجم صحابه است. بعد از آن در صفحه ۱۴۵ ب، طبقه اول اهل مدینه از تابعین پس از پیامبر (ص) شروع شده است.

متن نامه ۷۷ در طبقات ابن سعد

پس از نقل سیوطی از ابن سعد، به جستجوی عبارت نامه در چاپ‌های مختلف طبقات ابن سعد (د ۲۳۰هـ) پرداختیم. اکنون می‌دانیم که تنها دو چاپ مکتبه الصدیق و مکتبه الخانجی طبقه پنجم صحابه را در اختیار ما قرار می‌دهد. این طبقه مشتمل بر شرح حال عبدالله بن عباس و حاوی این نامه است. ابن سعد دو عبارت، مشابه نامه ۷۷ را نقل کرده است:

اول: «أخبرنا محمد بن عمر. قال: حدثني إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة. عن داود بن الحصين. عن عكرمة قال: سمعت ابن عباس يحدث عبد الله ابن صفوان عن الخوارج الذين أنكروا الحكومة فاعتزلوا علي بن أبي طالب. قال: فاعتزل منهم اثنا عشر ألفاً فدعاني علي فقال: اذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجه ولكن خاصمهم بالسنة»^{۶۹} این عبارت، با عبارت نهج البلاغه تفاوت‌های اساسی دارد. همین سند پاسخ پرسشی است که با توجه به نقل سیوطی، مطرح شده بود.^{۷۰} مشخص است که ابن سعد به واسطه چهار نفر از عکرمه نقل کرده است. این که سیوطی گفته ابن سعد از عکرمه نقل کرده^{۷۱} نباید نقل مستقیم تلقی شود.

دوم: «قال: أخبرنا محمد بن عمر. قال: حدثني عبد الله بن جعفر. عن عمران بن مناح قال: فقال ابن عباس: أي أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم. في بيوتنا نزل فقال علي:

۶۹. ابن سعد، طبقات (مکتبه الصدیق)، ۱/۱۸۰، ۱۸۱؛ همو، طبقات (مکتبه الخانجی)، ۶/۳۳۹.

۷۰. بستانی، ۳۸؛ فاصله ابن سعد با عکرمه بسیار است و ابن سعد، حدود ۵۵ سال پس از عکرمه متولد شده است.

۷۱. سیوطی، الدر المنتور، ۱/۴۰؛ «وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ...».

صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه. تقول ويقولون ولكن حاجهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً».^{۷۲}

می دانیم که واقدی خود کتاب الطبقات داشته^{۷۳} و همان گونه که ندیم هم تصریح نموده،^{۷۴} ابن سعد کتاب الطبقات خود را از روی کتاب های واقدی و چند تن دیگر تألیف کرده است. بر اساس سند این دوروایت می توان گفت که منبع اصلی ابن سعد برای این متن، همان کتاب الطبقات واقدی است که اکنون نشانی از آن در دست نیست.

همان طور که در مقدمه ذکر شد، عبارت نهج البلاغه چنین بود: «لا تُخاصمهم بالقرآن، فإنَّ القرآنَ حمالٌ ذو وجوهٍ، تقول ويَقُولُونَ، ولكن حاجهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً».^{۷۵}

با مقایسه این روایت در دو منبع مذکور، می توان گفت عبارت نامه ۷۷ نهج البلاغه ترکیبی از دو عبارت ابن سعد در طبقات است. عبارت دوم ملاک قرار گرفته و طبق عبارت اول «لا تُخاصمهم بالقرآن»، با الهام از عبارت «ولا تحاجهم بالقرآن» اضافه شده است. آیا این تغییر و تحولات را سید رضی انجام داده یا منبع میانی دیگری وجود داشته که از آن نقل کرده است؟ در حال حاضر منبع میانی دیگری شناخته نیست ولی این احتمال منتفی نیست. اما می توان حدس زد که طبقات ابن سعد منبع اصلی این روایت است و با بررسی متون کهن موجود، می توان گفت متن توصیه حضرت به ابن عباس از روایات منفرد کتاب طبقات است. همچنین روایت در طبقات شامل دو نقل است و وجود سلسله سند، آن را از سایر منابع پسینی متمایز کرده است. اگرچه محقق طبقه پنجم طبقات در پانویس به بررسی

۷۲. همان، ۱۸۱/۱.

۷۳. ندیم، ۳۰۸.

۷۴. همو، ۳۱۰.

۷۵. شریف رضی، ۶۹۷.

راویان هر دو سند پرداخته است^{۷۶} این مقاله متکفل این بحث نیست.

نتیجه

این مقاله روشن ساخت تنها اثری که پیش از نهج البلاغه تألیف شده و می تواند منبع متن نامه ۷۷ باشد کتاب الطبقات الکبیر ابن سعد است که در طبقه پنجم صحابه ذیل شرح حال عبدالله بن عباس، دو روایت شامل این متن را نقل کرده است. بررسی ها نشان داد که طی چند قرن منبع اغلب منابع احتمالا خود نهج البلاغه بوده است و به ندرت کسانی چون سیوطی در قرن نهم و دهم هجری به نسخه های خطی طبقه پنجم دسترسی داشته و از آن نقل کرده اند. در نتیجه تاکنون در مطالعات منبع شناسی نهج البلاغه برای این متن تنها به برخی از منابع بعد از سید رضی استناد می شد نه کتاب ابن سعد. برخی از تحقیقات جدید درباره انتساب این متن به امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدهایی را از نظر عدم مطابقت گزارش های تاریخی با توصیه مذکور در متن مطرح کرده اند. گزارش های متعدد مناظرات امیرالمؤمنین (ع) و اصحابش با خوارج بر خلاف توصیه عدم مناظره با آیات قرآن است و از نمونه های مهم مناظرات قرآنی در صدر اسلام به شمار می رود. از آنجا که تاکنون متن نامه ۷۷ با سند ذکر نشده بود، امکان نقد سندی آن وجود نداشت و راه بررسی آن، نقد درونی بود. به نظر می رسد بررسی بیشتر دو روایت ابن سعد، می تواند گام بعدی در اعتبارسنجی متن نامه ۷۷ باشد.

۷۶. ابن سعد، طبقات (مکتبه الصدیق)، ۱/۱۸۰، ۱۸۱.

کتابشناسی

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، به كوشش طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، به كوشش ادوارد سخو [و ديگران]، ليدن، بريل، ۱۹۰۵-۱۹۲۱م.
- همو، الطبقات الكبرى، به كوشش احسان عباس، بيروت، دارصادر، ۱۹۶۸م.
- همو، الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي اهل المدينة ومن بعدهم)، به كوشش زياد محمد منصور، مدينة، جامعة الاسلامية في المدينة، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- همو، الطبقات الكبرى، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- همو، الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أحداث الأسنان)، به كوشش محمد بن صامل السلمى، طائف، مكتبة الصديق، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- همو، كتاب الطبقات الكبير، به كوشش على محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
- همو، ترجمه طبقات الكبرى، ترجمه محمود مهدي دامغانى، تهران، فرهنگ و انديشه، ۱۳۷۴ش.
- ابن شهر آشوب، محمد بن على، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بيدار، ۱۳۶۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- اشعري، على بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، به كوشش نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م.
- بستاني، قاسم، «تبارشناسی، مفهوم شناسی و ارزیابی احادیث وجوهیه»، علوم حدیث، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۹.
- پوررستمی، حامد، «بررسی روایت «حمال ذو وجوه» بودن قرآن در نهج البلاغه»، علوم حدیث، سال ۲۰، ش ۱، ۱۳۹۴ش.
- حاجی خانی، علی، «الشريف الرضى وأسباب إغفاله لأسانيد نهج البلاغة و مصادره»، آفاق الحضارة الاسلامية، شماره ۳۲، ۱۴۳۵ق.
- حسينی خطيب، سيد عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بيروت، دارالزهراء، ۱۴۰۵ق.
- دشتی، محمد و کاظم محمدی، روش های تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه، قم، نشر امام علی علیه السلام، ۱۳۶۸ش.
- دیراوی، هادی عبدالزهرة، الامام علی علیه السلام فی کتاب الطبقات الكبرى لابن سعد البصری

- ت ٢٣٠ هـ - ٨٤٤ م دراسة تحليلية نقدية، كربلاء، مؤسسة علوم نهج البلاغه، ١٤٤٠ق/٢٠١٩م.
- زمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٢ق.
- سلمي، محمد بن صامل، الطبقة الخامسة من الصحابة في كتاب الطبقات الكبرى، رساله دكتري جامعة ام القرى مکه، ١٤٠٩ق.
- سيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
- همو، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، مدينه، جامعة الإسلامية، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م.
- همو، الإتيان في علوم القرآن، به كوشش محمد أبو الفضل إبراهيم، [قاهره]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ق/١٩٧٤م.
- شوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، بيروت، دار ابن كثير و دارالكلم الطيب، ١٤١٤ق.
- شريف رضى، محمد بن حسين، المجازات النبوية، به كوشش مهدي هوشمند، قم، دارالحديث، ١٣٨٠ق.
- همو، نهج البلاغه (مع ضبط على بن محمد بن السكون)، به كوشش قيس بهجت العطار، نجف و مشهد، العتبة العلوية المقدسة و المكتبة المتخصصة بأمير المؤمنين على عليه السلام، ١٤٣٧ق.
- همو، نهج البلاغه: گزيده سخنان، نامهها و حكمتهاى امير المؤمنين امام على بن ابى طالب عليه السلام، ترجمه سيد محمد مهدي جعفرى، تهران، ذكر، ١٣٨٦ش.
- طبرى، احمد بن على، الإحتجاج على أهل اللجاج، به كوشش محمد باقر خراسان، مشهد، مرتضى، ١٤٠٣ق.
- طريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، به كوشش احمد حسيني اشكوري، تهران، مرتضى، ١٣٧٥ش.
- عشرية، رحمان و مهران خاكسار كنذر و محمد نقيب، «اعتبارسنجى اصالت خطبه ٢١٩ نهج البلاغه با بررسى چالشها و ديدهگاههاى حديثى و تاريخى خطبه»، پژوهش نامه علوى، سال ٨، ش ٢، ١٣٩٦ش.
- مجتهدى، مهدي و حنايه سادات زهرائى، «بازشناسى مخاطب نامه ٣١ نهج البلاغه با تحليل منابع، متن و تاريخ»، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش ٨، تابستان ١٣٩٣.
- مجتهدى، مهدي و حميدرضا ثنائى و حنايه سادات زهرائى، «درنگى تاريخى بر نامه ٧٧ نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش ٣٤، تابستان ١٤٠٠.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، به كوشش جمعى از محققان، بيروت، دار إحياء التراث

العربی، ۱۴۰۳ق.

مرزوقی اصفهانی، احمد بن محمد، الأزمنة والأمكنة، به كوشش خليل منصور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.

مهدیخانی سروجانی، سید حسن، «تأملی درباره اعلام خطبه‌ای از نهج البلاغه: علاء بن زیاد و عاصم بن زیاد»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۳۹، شهریور ۱۴۰۱.

ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به كوشش ایمن فؤاد سید، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی، ۲۰۱۴م.

نقیسی، شادی و حسین افسردیر، «کاربست بینامتنیت قرآنی در تصحیح متن روایات: مطالعه موردی نهج البلاغه»، مطالعات فهم حدیث، ش ۹، ۱۳۹۷ش.

Inloes, Amina, "Was Imam 'Ali a Misogynist; The Portrayal of Women in Nahj al-Balaghah and Kitab Sulaym ibn Qays", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. 8, Issue 3, 2015.

نسبت دوره فاطمیان و تاریخ تمدن اسلامی: تأملی نظری^۱

زینب فضلی^۲

استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

چکیده

دوره فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ هـ) در تاریخ تمدن اسلامی چه جایگاهی دارد؟ با آن که در تاریخ سیاسی و مذهبی اسلام این دوره کم‌وبیش دوره‌ای مهم محسوب می‌گردد، در مطالعات تمدن اسلامی جایگاه چندان روشن و برجسته‌ای برای آن در نظر گرفته نمی‌شود. در واقع، تمرکز بر دوره و سرزمینی خاص در مطالعات تمدنی و به صورت مشخص عراق عصر عباسی مانع از ترسیم جایگاه تمدنی مراکز دیگر هم‌عصر با آن یا تمدن‌واره‌های مهم ذیل تمدن اسلامی از جمله تمدن دوره فاطمیان شده است. از این روی شایسته است نسبت این دوره با تاریخ تمدن اسلامی بازخوانی و تبیین شود. برای انجام این مهم در این مطالعه از روش تبیین تاریخی با رویکرد نظری-مفهومی تکثرگرایی مراکز تمدنی استفاده شده است. با توجه به تطبیق روزگار فاطمیان با اهم الزامات یک دوره تمدنی به مانند استقرار دولتی قدرتمند به عنوان اداره کننده و حافظ امنیت جامعه، قلمرو سیاسی و تمدنی گسترده از مغرب تا شام، به انضمام حجاز و یمن با مرکزیت و محوریت مصر به عنوان بستر جغرافیایی مطلوب و نیز جامعه انسانی فعال و مولد ثروت مادی و معنوی می‌توان از دوره‌ای موسوم به تمدن اسلامی در دوره فاطمیان سخن گفت. همچنین به واسطه کوشش‌های حاکمان فاطمی در عرصه تمدن‌سازی و ارتقاء جایگاه مصر به عالی‌ترین جایگاه از نظر فرهنگی و تمدنی در دوره اسلامی حتی می‌توان از تمدن عصر فاطمی یا تمدن فاطمیان نیز یاد کرد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تمدن اسلامی، ادوار تمدنی اسلام، دوره فاطمیان، تمدن فاطمیان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۶. (این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «فرصت مطالعاتی اعضای هیات علمی در جامعه و صنعت» نویسنده است که از ۱۴۰۰/۶/۱ تا ۱۴۰۱/۶/۱ با حمایت دانشگاه الزهراء در بنیاد دائرة المعارف اسلامی به انجام رسیده است.)

۲. رایانامه: z.fazli@alzahra.ac.ir

مقدمه

دولت فاطمیان یکی از دولت‌های مهم و تأثیرگذار در روند و تحولات تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود و به واسطه طول دوره (۲۹۷-۵۶۷هـ) و گستره قلمرو تحت فرمان آن از شمال آفریقا تا حجاز، بالطبع می‌توان حدی از نقش‌آفرینی در سیر تمدن اسلامی را برای این حکومت قائل شد. فاطمیان در نیمه نخست قرن پنجم هجری، قدرتمندترین قدرت سیاسی در جهان اسلام محسوب می‌شدند و قلمرو و حوزه حضور و نفوذ آن‌ها در اوایل دوره المستنصر بالله (حک ۴۲۷-۴۸۷هـ) به گسترده‌ترین حد آن رسیده بود و علاوه بر مصر، سرزمین‌های شمال آفریقا، صقلیه، شامات، حجاز، یمن، عمان، بحرین و سند را هم دربرمی‌گرفت. به‌رغم این‌که در مطالعات تاریخی، دوره فاطمیان هرچند به عنوان یک دوره فرعی تاریخی از تاریخ اسلام، کم و بیش مورد توجه بوده‌است، اما در پژوهش‌های تاریخ تمدن اسلامی نگرش و توجه به آن چندان که باید جدی نیست. رویکرد نفی و جبهه‌تمدنی عصر فاطمیان تا بدان حد پررنگ است که حتی در مطالعات تاریخی مختص فاطمیان، به‌رغم برشمردن بخشی از دستاوردهای فرهنگی و تمدنی این دوره، چندان وجهه تمدنی قابل‌اعتنایی بدان داده نمی‌شود و به شکل پرسش‌برانگیزی در تاریخ تمدن اسلامی از این دوره به عنوان یک «عصر یا دوره مهم تمدنی» بحث جدی به میان آورده نمی‌شود. به نظر می‌رسد اطلاق تعبیری مانند فرقه، بدعت، الحاد و امثال آن در خصوص اسماعیلیان و فاطمیان، بر اساس نگاه کلامی و مواضع مذهبی-جدلی مخالفان،^۳ عملاً مانع از ترسیم و شناخته شدن جایگاه راستین تمدنی فاطمیان در تاریخ تمدن اسلامی شده‌است. ازاین‌رو، می‌توان گفت که برخلاف تحولات تاریخی عمدتاً سیاسی و مذهبی، حضور و نقش تمدنی فاطمیان و نقش و جایگاه دوره فاطمیان در تاریخ تمدن اسلامی به شکل بایسته و مطابق با واقعیت‌های تاریخی-تمدنی آن، بازشناسی و تبیین نشده‌است.

به عنوان یک واقعیت تاریخی مسلم، تلاش‌های زیادی جهت حذف فاطمیان از

۳. نک. دفتری، تاریخ تشیع، ۳.

خاطره تاریخی جهان اسلامی صورت گرفته است که از آن جمله می توان به ایوبیان اشاره کرد که همت خود را بر انهدام و از میان بردن کتابخانه فاطمیان، یکی از شاخص ترین نمادهای تمدنی این دوره، به کار بستند و این عمل تمدن ستیزانه به مثابه افتخاری برای آن ها در منابع تاریخی بازتاب داده شده است. از این رو، همان طور که بسیاری از تألیفات تاریخی عصر فاطمیان از میان رفته است و به تبع آن، فاطمیان تا سده اخیر اغلب از دریچه چشم دیگران (عمدتاً اهل سنت) معرفی و شناخته می شدند، تمدن اسلامی عهد فاطمی نیز مورد اعتنا و توجه نبوده است. مورخان متقدم مسلمان، به جز افراد کم شماری مانند مقریزی (د ۸۴۵هـ)، نیز اغلب علاقه ای برای ارائه تصویر مطلوبی از فاطمیان از هر دو منظر تاریخی و تمدنی نشان نداده اند. در واقع می توان گفت مخدوش کردن جایگاه تمدنی فاطمیان در دوره پس از سقوط این دولت (۵۶۷هـ) در عرصه میدانی و نیز در نگاشته های تاریخی، تأثیر ماندگار خود در نگرش به دوره فاطمی را استمرار بخشیده است. با توجه به این که فهم موارث تمدن اسلامی در همه ابعاد آن، مستلزم توجه به همه ادوار و جریان ها، افراد و گروه هایی است که در آن مشارکت داشته اند و دولت و دوره فاطمیان نیز از این امر مستثنی نیست. با درپیش چشم داشتن این مهم که در میان دولت های شیعی قبل از صفویان، نقش تمدنی فاطمیان خاص و ویژه بود و اغلب به عنوان «بزرگ ترین موفقیت مذهبی-سیاسی و فرهنگی اسلام شیعی» در آن ادوار محسوب می شود،^۴ پژوهش حاضر بر آن است وجوه مختلف جایگاه دوره و دولت فاطمیان در تاریخ اسلام و تاریخ تمدن اسلامی را به صورت نظری مورد بحث قرار دهد و به عنوان یک بررسی مقدماتی، زمینه بازانندیشی اهمیت دوره فاطمیان در تاریخ تمدن اسلامی را فراهم آورد.

کارنامه تمدنی فاطمیان در آثار تمدن پژوهان و فاطمی پژوهان

مطالعات و پژوهش هایی را که در آن ها به برخی وجوه تمدنی عصر فاطمیان توجه

4. Daftary, 253.

شده است، می توان در دو دسته عمده قرار داد: مطالعات مربوط به تاریخ و تمدن اسلامی، که اغلب تاریخ اسلام را به صورت عمومی و تاریخ تمدن مسلمانان را به مثابه یک کل واحد بررسی می کنند. همچنین تعدادی از مطالعات تاریخ فاطمیان نیز برخی دستاوردها و آثار فرهنگی و تمدنی دوره فاطمی را مورد توجه قرار داده اند. در چارچوب رویکرد عمومی و کلی در مطالعات مذکور، اغلب از فاطمیان با تعبیر سلسله و خاندانی حکومتگر و مسلمان یاد می شود و چندان که باید وجه تمدنی دوره فاطمیان مد نظر قرار نمی گیرد. جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلام به رغم اشاره به این که فاطمیان آثار بزرگی همچون شهر قاهره و جامع الازهر در مصر پدید آوردند،^۵ بر این باور رفته است فاطمیان در بسیاری از امور صرفاً از عباسیان تقلید کرده اند.^۶ فیلیپ حتی^۷ از محدود افرادی است که در کتاب تاریخ عرب پس از بررسی تاریخ دوره فاطمیان به صورت خلاصه اهم مسائل فرهنگی و تمدنی دوره فاطمیان در مصر را بررسی کرده است.^۸ با این اوصاف، از نظر حتی در قلمرو وسیع فاطمیان، تنها در مصر فرهنگ عصر فاطمی نمودار شد.^۹ کارل بروکلیمان در تاریخ ملل و دول اسلامی، فاطمیان را از نظر دسته بندی در دولت های اسلامی ذیل سلسله های کوچک اسلامی قرار داده است^{۱۰} که با وجود مشکلات و ضعف، توانستند بناهای مجللی را بسازند.^{۱۱} گوستا لوبون در فصل سوم تمدن اسلام و عرب با عنوان «تمدن اسلامی در مصر»،^{۱۲} اوج تمدن اسلامی در مصر را در زمان خلفای فاطمی می داند. از نظر او در این دوره قاهره در

۵. زیدان، ۷۶.

۶. همو، ۸۳۹.

7. Philip K. Hitti

۸. حتی، ۷۸۵-۷۹۴، ۷۹۴-۸۰۳.

۹. همو، ۷۹۵.

۱۰. بروکلیمان، ۲۱۵-۲۲۳.

۱۱. همو، ۲۲۲.

۱۲. لوبون، ۲۸۴.

ردیف بغداد قرار گرفت، هر چند که تأکید می‌کند که «این ارتقاء و اعتلاء بیشتر در صنعت و حرفت بوده نه در علوم و فنون».^{۱۳} آدام متز در تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری نگاهی عراق - بغداد محور به تمدن اسلامی دارد و به‌رغم این که برپایی دولت فاطمی را مهم‌ترین واقعه سیاسی قرن چهارم هجری می‌داند، معتقد است که «فاطمیان از جهت معنوی چیز تازه‌ای نیاوردند».^{۱۴} کلود کاهن در تاریخ العرب والشعوب الإسلامية ضمن بررسی خود از تاریخ اسلام به دولت فاطمیان نیز پرداخته و عمدتاً تاریخ سیاسی این سلسله به همراه برخی مسائل دینی و مذهبی مربوطه به اسماعیلیه و فاطمیان را بررسی کرده است.^{۱۵} و. بارتلد در فرهنگ و تمدن اسلامی خود که به‌مانند متز با محوریت بغداد-عراق و شرق جهان اسلام مسائل تمدن اسلامی را بررسی می‌کند، با وجود اشاره به شکوه دربار فاطمیان و رفاه و رونق چشمگیر قلمرو تحت فرمان آن‌ها صریحاً این نظر را در خصوص تمدن در روزگار فاطمیان ارائه می‌دهد که «قاهره قرن دهم/چهارم تقریباً هیچ تأثیری بر فرهنگ اسلام بر جای نگذاشت».^{۱۶} آندره میکل^{۱۷} در کتاب اسلام و تمدن اسلامی، به تمدن فاطمیان ذیل مبحث «موفقیت‌های منطقه‌ای» اشاره و صرفاً به ذکر برخی موفقیت‌های آن‌ها بسنده می‌کند.^{۱۸} حسین مؤنس در تاریخ و تمدن مغرب با در پیش گرفتن رویکرد نفی دستاوردهای تمدنی فاطمیان، دوره حضور آن‌ها در مغرب را سرآغاز «عصر طوفان‌ها» در نظر گرفته است.^{۱۹} کتاب تاریخ الدولة الفاطمیه فی مصر تفسیر جدید نگاشته ایمن فوآد سید را می‌توان از جمله مطالعات جامع در خصوص تاریخ فاطمیان در مصر به‌شمار آورد که بخش دوم این اثر

۱۳. همو، ۲۸۴.

۱۴. متز، ۳۴۸، ۳۴۹.

۱۵. کاهن، ۲۷۷-۲۷۸، ۳۱۴-۳۲۲.

۱۶. بارتلد، ۷۹.

17. Andre Miguel

۱۸. میکل، ۱۷۵/۱ به بعد.

۱۹. مؤنس، ۸-۶/۱، ۵۲۶.

(الکتاب الثاني) با عنوان «النُّظْم و الحَضَارَة» مشتمل بر مباحث تمدنی عصر فاطمیان در مصر است.^{۲۰} سید علاوه بر بررسی تفصیلی ساختار حکومت، دواوین فاطمیان و تشکیلات قضائی، کاخ‌های فاطمیان و رسوم دربار، به مباحث تمدنی مانند فعالیت‌های اقتصادی، نظام پولی، فرهنگ و آموزش (تعلیم)، ساختمان‌سازی (ابنیه) و هنرهای مختلف پرداخته است. بر این اساس، این اثر را می‌توان جدی‌ترین مطالعه در خصوص مسائل تمدنی عصر فاطمیان به‌شمار آورد. عبدالعزیز ماجد در ظهور الخلافة الفاطمیین و سقوطها فی مصر نیز به مانند بسیاری از مطالعات از تاریخ فاطمیان تاریخ تحولات سیاسی این دوره را اساس کار خود قرار داده است. با این اوصاف ضمن مباحث خود به مسائل فرهنگی و تمدنی مانند تشکیلات، امور مالی، تجارت و صناعت، رفاه دولت و مردم، برپا داشتن شرایع و اعیاد مذهبی، مناسبات با اهل سنت و اهل ذمه توجه داشته است.^{۲۱} بررسی مختصر م. کانارد^{۲۲} از تاریخ فاطمیان در مدخل «فاطمیان»^{۲۳} در دائرةالمعارف اسلام (EF)^{۲۴} را، از نظر اشمال بر مباحث تاریخی (تاریخ سیاسی) و مباحث فرهنگی و تمدنی، می‌توان از جمله معدود بررسی‌های جامع دانست. کانارد در قسمت پایانی مقاله، ضمن مطرح کردن این واقعیت که «تاریخ این سلسله تاریخ منطقه مدیترانه خاور نزدیک را دربرمی‌گیرد»، این نکته مهم را بیان می‌کند که تاریخ فاطمیان و یا در اصل تاریخ فرهنگی-تمدنی این دوره به واسطه تعصبات مذهبی، اغلب آگاهانه به وسیله مورخان اهل سنت بیان نشده است.^{۲۴}

تأملی نظری-مفهومی بر مطالعه تاریخی تمدن اسلامی

تمدن اسلامی به مانند تمدن‌های بزرگ دیگر، علاوه بر این که منظومه‌ای مشتمل از فرهنگ،

۲۰. سید، تاریخ الدولة الفاطمیه فی مصر تفسیر جدید، ۳۱۴ به بعد.

۲۱. ماجد، ظهور الخلافة الفاطمیین و سقوطها فی مصر، ۲۹۸-۲۴۱.

22. M. Canard

23. Canard, ii/850-862.

24. Idem, iii/862.

سیاست و اقتصاد بوده، مراکز و کانون‌های تمدنی متعددی نیز داشته‌است که در کنار هم استمرار تاریخی آن را ممکن کرده‌اند. مناسبات و پیوستگی کانون‌های تمدنی در جهان اسلامی با یکدیگر همواره تا بدان حد وثیق و استوار بوده‌است که تمدن‌پژوهان اغلب ترجیح داده‌اند این کانون‌ها را چشم‌اندازهای یک تمدن واحد به‌شمار آورند و از تمدن اسلامی، به عنوان یک کل یا مفهوم کلی بحث کنند. با این اوصاف، در مطالعات تاریخ تمدن اسلامی نوعی از مرکزگرایی نیز به‌چشم می‌خورد، بدین معنی که اغلب بغداد و عراق مرکز و کانون اصلی تمدن اسلامی در نظر گرفته شده و سایر مناطق و مراکز در حاشیه آن نگریسته می‌شود. اگرچه به‌نظر می‌رسد این نگاه و نگرش با هدف ایجاد نوعی انسجام با محوریت یک مرکز اصلی تمدنی برای کلیت تمدن اسلامی در نظر گرفته می‌شود، اما با توجه به وجود مراکز متعدد فرهنگی و تمدنی مهم دیگر در جهان اسلام در کنار بغداد در همین بازه زمانی، مانند قاهره در مصر و قرطبه در اندلس، عملاً فرضیه و ایده تصور یک مرکز واحد یا یک مرکز-محور برای تمدن اسلامی و جاهت خود را از دست می‌دهد، به‌ویژه این‌که در مقطعی قاهره به یکی از مهم‌ترین مراکز تمدنی جهان اسلام به‌مانند بغداد تبدیل شد.^{۲۵} از این رو، حتی برای قرون نخستین اسلامی (به‌ویژه در سده چهارم تا ششم هجری) نیز باید مراکز متعدد تمدنی در جهان اسلام قائل شد.^{۲۶} بر این اساس، می‌توان در یک نمای کلی، با تأکید بر ماهیت دینی تمدن اسلامی از منظر وحدت‌گرایی بدان نگریست و در نمای نزدیک با تأکید بر وجوه تمایز مناطق و ادوار از همدیگر، ساحت کثرت‌گرای آن را بازشناسی کرد.

برای درک کامل تمدن اسلامی لازم است ابتدا بدان به عنوان یک کلان‌تمدن نگریسته

۲۵. نک. الرفاعی، ۳۴.

۲۶. لازم به ذکر است که اگر چنین تصور و رویکردی تا اواسط قرن هفتم هجری و سقوط بغداد به دست مغولان به‌صورت نظری قابل توجیه باشد، اما با برافتادن عباسیان (۶۵۶هـ) و از مرکزیت افتادن بغداد از نظر فرهنگی و تمدنی چنین تصویری هر گونه توجیه نظری خود را نیز از دست می‌دهد.

شود و در این صورت می‌توان ذیل آن تمدن‌ها و نیز تمدن‌واره‌هایی را شناسایی کرد که در مناطق مختلف جهان اسلامی، هم‌زمان و به موازات هم از نظر زمانی، یا در دوره‌ها و اعصار تاریخی مختلف ظهور یافتند و به واسطه برخورداری از روح تمدنی یکسان، یعنی دین اسلام و آیین مسلمانی، دارای ماهیتی واحد بودند اما در عین حال به دلیل تفاوت‌های محیطی و اجتماعی، رنگ و لعاب و گاهی اشکال مختلف و متنوعی پیدا کردند. با توجه به این واقعیات، بر اساس ویژگی‌ها و واقعیت‌های تاریخ اسلام، می‌توان دو الگو یا «مدل جغرافیا-سرزمین محور» و «مدل جامعه-سلسله‌محور» را برای مطالعه تمدن‌واره‌های ذیل کلان‌تمدن اسلامی پیشنهاد کرد. در مدل پیشنهادی نخست، هر کدام از سرزمین‌های اسلامی مانند هند، ایران، آناتولی، عراق، شام، مصر، مغرب و اندلس که مرکزیت تمدنی داشته‌اند، اساس بررسی قرار می‌گیرند و تحولات تمدنی با اساس قرار گرفتن این مناطق بررسی می‌شود و می‌توان تعبیری مانند تمدن اسلامی در هند و تمدن اسلامی در مصر و مانند آن را استفاده کرد. بر اساس مدل پیشنهادی دوم، هر کدام از دوره‌های موسوم به نام خاندان‌های حاکمه، که جامعه‌ای مشخص تحت فرمان آن‌ها درآمده و عملاً دوره تاریخی مشخصی از آن سرزمین به نام آن خاندان‌ها شناخته می‌شود، اساس و محور مطالعه تمدنی قرار می‌گیرد، با این ملاحظه که به واسطه آهنگ‌گند تحولات تمدنی و فرهنگی در دوران پیشامدرن، دوران زمامداری و حکومت این سلسله‌ها باید بنابر عرف تمدن‌پژوهی تا بدان حد به طول انجامیده باشد که امکان و فرصت پدید آوردن یک جامعه و تمدن را داشته باشند و در عین حال در به حرکت در آوردن چرخ تمدنی جامعه تحت زمامداری خود اقدامات مؤثر و قابل شناسایی را به انجام رسانده باشند. بدین ترتیب، قاعدتاً تعداد سلسله‌هایی که حائز این شرایط هستند محدود و کمتر خواهد شد. با این ملاحظات احتمالاً بتوان از تمدن نخستین اسلامی در حجاز (عهد رسالت و دوره خلفای راشدین)، تمدن اموی، تمدن عباسیان، تمدن امویان اندلس، تمدن فاطمیان، تمدن گورکانیان (مغولان) هند، تمدن صفویان و تمدن عثمانیان و چندین تمدن (یا تمدن‌واره) دیگر ذیل کلان‌تمدن اسلامی یاد

کرد. باید توجه کرد که تلقی تک بعدی و تکوجهی از تمدن اسلامی، نادیده گرفتن پیچیدگی‌های مستتر در ماهیت و نیز تنوع سطوح فرهنگی-تمدنی ضمن آن، زمینه فروکاستن این کلان‌تمدن به یک تمدن بسیط و ساده را فراهم آورده یا فراهم خواهد آورد. به نظر می‌رسد که زمان آن فرا رسیده تا از این برداشت سطحی گرایانه فاصله گرفته شود و با صورت‌بندی جدید و متفاوت از آن، واقعیت و ماهیت کلان‌تمدن اسلامی، با همه ابعاد و ویژگی‌ها و وجوه متنوع آن، مورد توجه قرار گیرد. با به‌کار بستن هر کدام از الگوهای جغرافیا-سرزمین محور یا جامعه-سلسله‌محور، که هر دو رویکردی تکثرگرایانه در نگرش به تمدن اسلامی را فراهم می‌کنند، می‌توان بدون نگرانی از آسیب دیدن کلیت و وحدت ذاتی کلان‌تمدن اسلامی، تنوع و زیست تمدنی ذیل آن و نیز وجود تمدن‌های اسلامی هم‌عرض و هم‌عصر را به رسمیت شناخت. همان‌طور که تجزیه سیاسی جهان اسلام در قالب چندین خلافت و حکومت مستقل و نیمه‌مستقل، نه تنها به جهان‌گرایی اسلامی لطمه‌ای وارد نکرد، بلکه حتی بدان یاری رساند^{۲۷} و حتی زمینه را برای ظهور تمدن‌های منطقه‌ای-دوره‌ای مختلف و متنوع اسلامی از جمله تمدن اسلامی عهد فاطمیان فراهم کرد، در مطالعه تمدن اسلامی نیز می‌توان با اطمینان خاطر از تمدن‌های اسلامی منطقه‌ای و در ادوار مختلف و نیز موازی (هم‌زمان با همدیگر) سخن گفت.

با توجه به این‌که مطالعه حاضر در ابعادی، وجه تئوریک و نظریه‌پردازانه پیدا می‌کند، توضیح و تعریف برخی از مفاهیم استفاده شده در درک و فهم مباحث اهمیت زیادی دارد. «تاریخ تمدن اسلامی»^{۲۸} از جمله این مفاهیم است که به‌طور کلی به معرفی اطلاق می‌شود که با اتکا بر روش/روش‌های تاریخی و با اساس قرار دادن تمدن به عنوان اساس بررسی، درصدد بازخوانی و بازشناسی دستاوردهای مادی و معنوی مسلمانان، جوامع، ملت‌ها و سرزمین‌های اسلامی است. بر این اساس، تاریخ تمدن اسلامی نیز به عنوان

۲۷. گرونیوم، «منابع تمدن اسلامی»، ۱۵۷۳/۲.

معرفتی علمی و رشته‌ای دانشگاهی، بر آن است تا در دو سطح تئوریک و عملی به بررسی و بازخوانی تمدن پدید آمده به دست مسلمین، ادوار مختلف آن، مظاهر و نمادهای شاخص و برجسته آن، در اکثر سرزمین‌های اسلامی و در همه ادوار تاریخی بپردازد. از این رو، واحد و موضوع مطالعه در این معرفت، تمدن و دستاوردهای تمدنی و فرهنگی مسلمین است و هر گونه بررسی از تاریخ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و موارد دیگر، از نظرگاه تمدنی بررسی می‌کند. مفهوم دیگر «کلان تمدن اسلامی»^{۲۹} است؛ به طور معمول از مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی مسلمین در پرتو باورها و اعتقادات اسلامی (دین اسلام) در گستره جهان اسلام از شرق تا غرب آن در طول سده‌های پس از ظهور اسلام و تسلط مسلمین بر این مناطق گستره با تعبیر «تمدن اسلامی» یاد می‌شود. این تعبیر و اصطلاح به‌رغم این‌که نشانگر وحدت درونی حاکم بر تمدن اسلامی است، اما تأکید بیش از حد بر آن مانع از درک و فهم کثرت درونی این تمدن با اتکاء به ویژگی‌های منطقه‌ای-جغرافیایی و اعصار و ادوار مختلف آن می‌شود. بر این اساس، به نظر می‌رسد بتوان از این مجموعه کلان به صورت واحد و یکجا با تعبیر جدید و متفاوت «کلان تمدن اسلامی» یاد کرد که در عین حال خود متشکل از مجموعه‌ای از تمدن‌ها یا تمدن‌واره‌ها است. در کنار مفهوم «کلان‌تمدن» برای اشاره به تمدن اسلامی، برای مشخص کردن تمدن‌های منطقه‌ای-سرزمینی، ادواری و نیز گاهی زبانی و مذهبی ذیل و ضمن این کلان‌تمدن، می‌توان از تعبیر «تمدن‌واره»^{۳۰} استفاده کرد. این تفکیک با این هدف در نظر گرفته می‌شود تا بتوان به نظری از دستاوردهای مادی و معنوی (فرهنگی-تمدنی) دوره فاطمیان به عنوان تمدن‌واره‌ای اسلامی ذیل کلان‌تمدن اسلامی یاد کرد و آن را به عنوان مجموعه تمدنی کوچک‌تر در دل تمدن اسلامی به رسمیت شناخت. بدین ترتیب، مطالعه کلان تمدن اسلامی و بازشناسی ابعاد و وجوه مختلف آن، مستلزم تبدیل آن به واحدهای کوچک تمدنی و نیز دوره‌بندی آن

29. The great Islamic civilization

30. Sub-civilization

است و در صورت پذیرش این پیش فرض، می توان در تاریخ تمدن اسلامی از عصر تمدنی موسوم به فاطمیان صحبت کرد. از منظر رویکرد وحدت گرایانه به تمدن اسلامی، این تمدن باید به صورت یک کل واحد از زمان ظهور اسلام تا زمان حاضر در نظر گرفته شود. اما از نظر تنوریک می توان ضمن توجه به ماهیت واحد تمدن اسلامی، با اساس قرار دادن رویکرد کثرت گرایانه، ذیل کلان تمدن اسلامی به تمدن ها یا تمدن واره هایی در گستره وسیع جغرافیایی جهان اسلامی طی دوره طولانی حیات این کلان تمدن قائل شد. با تکیه بر این پیش فرض بنیادین می توان حتی از اعصار تاریخی دولت های مهم مسلمانان از بُعد تمدنی نیز با تعبیر تمدن یاد کرد. از این رو، با توجه به دوره نسبتاً طولانی عصر فاطمی (۲۹۷-۵۶۷ هـ) و مشارکت پررنگ فاطمیان در امر تمدن سازی و نیز با اعتنا به همه وجوه تمدنی و فرهنگی این دوره، می توان از آن با تعبیر «تمدن فاطمیان» نیز یاد کرد.

درآمدی کلی بر تمدن پژوهی مسلمانان

مسلمانان در عصر حاضر، که مغرب زمین از نظر تمدنی از جهان اسلام پیش افتاده است، به دو دلیل به تاریخ تمدن متقدم خود موسوم به «تمدن اسلامی» می پردازند؛ از یک سو تلاش می شود با رجوع به گذشته ای باشکوه از نظر فرهنگی و تمدنی، جایگاه اسلام و مسلمین در سیر تمدن بشری بازشناسی شود، به ویژه این که تصور بر این است با انتقال میراث علمی و تمدنی مسلمین به غرب، زمینه خیزش تمدنی غربیان ممکن و مقدور گردید.^{۳۱} از سوی دیگر، در شرایط کنونی جهان اسلام خاطره خوش ایام شکوه تمدنی ادوار گذشته، می تواند اعتماد به نفس مسلمانان را در مواجهه با جلوه های تمدنی مغرب زمین افزایش دهد و احتمالاً در زمینه خیزش تمدنی مؤثر افتد. با این اوصاف، تمدن اسلام پژوهی کنونی در بین مسلمانان با موانع متعدد ذهنی و عینی روبه رو است تا جایی که می توان گفت

۳۱. به عنوان نمونه نک. آزاد، نقش تمدن اسلامی در رنسانس عقلی اروپا، ۹۳ به بعد؛ باوفای دلیوند، «تأثیر تمدن اسلامی در تحولات فکری اروپا در سده های میانه»، ۶۰-۷۰.

تعصبات مذهبی، گرایش‌های ملی‌گرایانه و مسائلی از این قبیل، رویکردهای علمی و آکادمیک در این مطالعات را به شکل قابل توجهی تحت الشعاع قرار می‌دهد. از سده‌های پیشین مسلمانان درگیر مشکلات ناشی از فرقه‌گرایی بودند و این مهم حتی از دلایل ضعف و فتور تمدن اسلامی و سستی گرفتن نقش مسلمین در سیر کلی تمدن بشری محسوب می‌شود. با وجود این که گرایش‌های فرقه‌گرایانه همچنان در بین مسلمانان به قوت خود باقی است، ورود جهان اسلام به روند کشور-ملت‌سازی^{۳۲} در سده گذشته، مشکلات مضاعف دیگری در مطالعه تمدن اسلامی پدید آورده است. در نتیجه تلاش‌های همه‌جانبه برای برساختن هویت‌های منطبق با گرایش‌های ملی‌گرایانه، به تدریج قرائت‌های جدیدی از تاریخ اسلام و تاریخ تمدن اسلامی پدید آمد که رویکرد ملی‌گرایانه از ویژگی‌های شاخص و اصلی آن‌ها محسوب می‌شود. از این رو، تمدن اسلامی متعلق به اُمت اسلام و همه مسلمانان، عملاً در منظومه فکری تمدن‌پژوهان مسلمان به حاشیه رانده شد و به جای آن تلاش‌های آشکاری صورت گرفت تا این تمدن (یا کلان تمدن) به گروه‌های جمعیتی و زبانی (قومی و نژادی) خاصی نسبت داده شود. در واقع می‌توان این انتقاد را در خصوص روند کنونی تمدن‌پژوهی مسلمانان مطرح کرد که اغلب در آن‌ها گرایش‌های ملی و تمایلات مذهبی و عقیدتی و موارد بسیاری ترکیبی از این دو رویکرد (یعنی مذهبی و ملی در کنار هم) به شکل بارزی دخالت داده می‌شود؛ به این ترتیب خواسته یا ناخواسته، تمدن اسلامی از ماهیت اصلی و جوهری آن فاصله می‌گیرد و به شکل تمدنی وام‌دارِ صرف یک گروه، ملت یا فرقه و مذهب خاصی جلوه‌گر می‌شود. از این رو، زمانی که پژوهش‌های مربوط به تمدن اسلامی در قرون نخستین اسلامی بررسی می‌شود به‌عنوان مثال به نظر می‌رسد شیعیان صرفاً جریانی عقیدتی و سیاسی بوده‌اند و نقش جدی و قابل اعتنایی در روند شکل‌گیری و به‌ویژه رشد و اوج‌گیری تمدن اسلامی نداشته‌اند. این در حالی است که در

روزگار شکوه تمدنی اسلام، به‌ویژه سده چهارم هجری، که گاهی با صفت «قرن تشیع»^{۳۳} شناخته می‌شود،^{۳۴} شیعیان علاوه بر اقتدار سیاسی، به‌واسطه ظهور دولت‌هایی مانند آل‌بویه در شرق و فاطمیان در غرب جهان اسلام آن روزگار، در عرصه‌های فرهنگی و تمدنی به شکل چشم‌گیری نقش‌آفرینی کرده‌اند. بر این اساس، می‌توان اذعان کرد که شیعیان به‌رغم این‌که از نظر جمعیتی در جامعه اسلامی اقلیت محسوب می‌شده‌اند، اما نقشی به مراتب مهم‌تر (در قیاس با جمعیت‌شان) در تاریخ تمدن اسلامی داشته‌اند و علما، دانشمندان، متکلمان، فقیهان و هنرورزان شیعه‌مذهب پرشماری از مناطق شیعه‌نشین و فرق مختلف شیعه، سهم پررنگی در اعتلاء فرهنگ و تمدن اسلامی داشته‌اند.

برای ترسیم جایگاه دوره فاطمیان از منظر تمدنی در تاریخ تمدن اسلامی و تبیین نسبت این دوره با تاریخ تمدن اسلامی، لازم است بخشی از مسائل و ابعاد مهم مرتبط با فاطمیان در تاریخ اسلام بررسی شود. به نظر می‌رسد در صورتی که این ابعاد و وجوه تاریخی مرتبط با فاطمیان تبیین شود، بنیان‌های نظری و اندیشه‌ای مربوط به تمدن عصر فاطمیان روشن می‌شود و امکان و بستر بحث درباره جایگاه و اهمیت این مقطع مهم در تاریخ تمدن اسلامی فراهم می‌گردد.

اسماعیلیه فرقه‌ای شیعی-اسلامی

فاطمیان دولتی برخاسته از دل جنبشی مذهبی بودند و به‌طور کلی وجه تمایز آن‌ها با دولت‌های مسلمان هم‌عصر خود باور به مذهب اسماعیلی بود که در عین حال باورهای مبتنی بر این مذهب، دعاوی سیاسی و مشروعیت دولت و حاکمیت آن‌ها را تضمین می‌کرد. از این رو، برای بازشناسی جایگاه دولت فاطمیان در تاریخ و تمدن اسلامی به‌ناگزیر باید جنبش اسماعیلی بازخوانی شود. همان‌طور که جامعه اسلامی بعد از رحلت بنیانگذار

33. The Century of Shiism

34. Tignor, 154; Arthur and Davidson, 87.

آن دچار تشتت شد و به دنبال آن جریان‌هایی سیاسی-مذهبی موسوم به تسنن، تشیع و خوارج شکل گرفتند،^{۳۵} به تدریج پیروان این جریان‌ها نیز به دلیل اختلاف نظر، عقیده و دیدگاه‌هایشان در خصوص مسائل مهم به فرق و مذاهب مختلفی تقسیم شدند. در این بین، شیعیان نیز در طول دو قرن نخست هجری، به‌ویژه به دلیل اختلاف نظر درباره شخص امام و تفاوت دیدگاه در مسائلِ جاننشینی امامان، به فرق مختلفی تقسیم شدند که حاصل آن ظهور مذاهب و فرقه‌های اثنی عشریه، زیدیه و اسماعیلیه بود که البته باید جریان کیسانیه را نیز بدانها افزود.^{۳۶} در واقع، مذهب اسماعیلی، یکی از سه جریان مذهبی مهم ذیل تشیع به حساب می‌آید که البته باطنی‌گرایی از جمله ویژگی‌ها و وجوه افتراق آن از دیگر فرق شیعی و اسلامی محسوب می‌شود. جریان سیاسی-مذهبی اسماعیلیه با محوریت فاطمیان، با وجود برخی تردیدها درباره نسب آن‌ها،^{۳۷} بعد از حدود یک و نیم قرن تکاپوی مخفیانه، موفق به تشکیل دولت شدند،^{۳۸} دولتی که تازمان سقوط آن، مهم‌ترین قدرت سیاسی شیعی در جهان اسلام محسوب می‌شد. در آن مقطع از تاریخ اسلام، جریان تشیع اسماعیلی-فاطمی، با توجه به برخورداری از جریانی مستقر و داشتن قلمرو جغرافیایی معینی، بیش از جریان‌های دیگر شیعی، شرایط لازم برای پویای تمدنی را داشت و چون بر خلاف سایر جریان‌های شیعی، تحت سلطه سیاسی و هژمونی دولت‌های سنی قرار نداشت، در روند تمدن‌سازی به صورت مستقل‌تری عمل می‌کرد و شاید بتوان گفت که مهم‌ترین و عینی‌ترین مشارکت شیعیان در آن دوره از تاریخ اسلام و سده‌های چهارم تا ششم هجری در سایه حمایت دولت فاطمیان و با مشارکت و مجاهدت آن‌ها ممکن و مقدور شد؛ واقعیتی که می‌توان از آن تحت عنوان تمدن اسلامی عصر فاطمیان یا همان تمدن‌واره فاطمیان یاد کرد.

۳۵. بارتولد، ۱۰-۱۱؛ عنایت، ۲۱-۲۶.

۳۶. برای روند ظهور فرق شیعه نک. صابری، ۲۵/۲ به بعد؛ دفتری، ۳۶ به بعد.

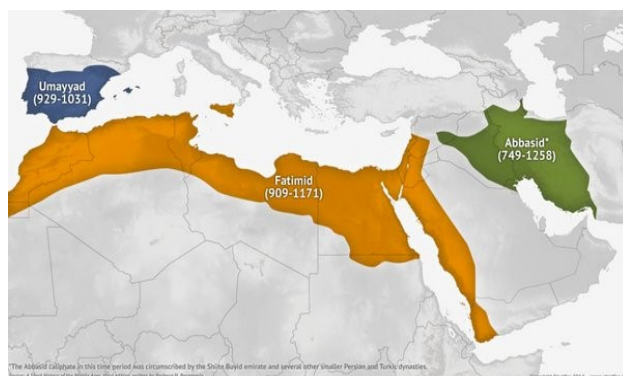
۳۷. نک. الهمدانی، ۹ به بعد؛ Daftary, 100-107.

۳۸. برای بحث تاریخی درباره تأسیس دولت فاطمیان نک.

جایگاه و اهمیت فاطمیان در تاریخ اسلام

در یک دوره‌بندی و تقسیم‌بندی کلاسیک از تاریخ اسلام تا برافتادن عباسیان در ۶۵۶هـ، تاریخ اسلام، به دوره صدر اسلام مشتمل بر دو مقطع رسالت پیامبر (ص) و خلفای راشدین، دوره امویان و دوره عباسیان تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی در واقع دوره‌بندی رایج و مبتنی بر نگرشی ایدئولوژیک است و از این رو، به همان اندازه که برای ترسیم واقعیت‌های شرق جهان اسلام (از عراق به سمت شرق) راه‌گشا و واقع‌گرا نیست، در ترسیم واقعیت‌های تاریخی غرب جهان اسلام نیز چندان کارآیی ندارد؛ افزون بر آن استفاده از این دوره‌بندی، به واسطه وجه تحمیلی ایدئولوژیک نهفته در ماهیت آن، مخدوش‌کننده واقعیت‌های تاریخی این قسمت از جهان اسلام در دوره مذکور نیز خواهد بود. اگر دولت‌هایی که از اواخر قرن دوم هجری در شرق جهان اسلام پدیدار شدند، حداقل به شکل ظاهری و اسمی و برای کسب مشروعیت حکومت خود به ناگزیر از خلفای عباسی اعلام اطاعت و از آن‌ها لواء دریافت می‌کردند،^{۳۹} اما اغلب دولت‌های غرب جهان اسلام، از جمله دو دولت بزرگ امویان اندلس و فاطمیان افریقیه (مغرب) نه تنها تابع عباسیان نبودند، بلکه رقبا و حتی دشمنان سیاسی و ایدئولوژیک این قدرت حاکم بر شرق جهان اسلام نیز بودند. از این رو، برای هفت قرن نخستین هجری دوره‌بندی واقع‌گرایانه‌ای ضروری به نظر می‌رسد و این مهم به‌ویژه برای غرب جهان اسلام بیش از پیش الزامی است تا واقعیت‌های تاریخی این منطقه را به شکل عینی‌تری بازتاب دهد. برای تعدیل بخشی از این نقیصه‌ها دوره‌بندی پیشنهادی «صدراسلام»، دوره امویان و دوره خلافت‌های سه‌گانه متقارن/معاصر (عباسی، فاطمی و اموی اندلس) می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. اگرچه به صورت طبیعی باید بخشی از انتقادات مربوط به دوره‌بندی پیشین را بر این دوره‌بندی نیز وارد دانست، اما به هر حال در مقایسه می‌توان آن را یک گام به جلو جهت دست یافتن به یک دوره‌بندی قابل قبول‌تر منطبق با واقعیت‌های تاریخی این مقطع از تاریخ اسلام محسوب کرد. با پذیرفتن و

مد نظر قرار دادن این دوره بندی، این فرصت و امکان فراهم می‌گردد که جایگاه و نیز اهمیت دوره-دولت‌هایی غیر از عباسیان نیز در تاریخ اسلام و در بازه زمانی شش و هفت سده نخستین به شکل مناسب‌تری ترسیم می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت با توجه به این‌که دولت فاطمیان یکی از چهار دولت و قدرت اصلی یا دولت-خلافت‌های اصلی حاکم بر جهان اسلام بعد از عصر رسالت و خلفای راشدین تا زمان یورش مغولان و سقوط بغداد محسوب می‌شود، می‌توان دوره زمانی حیات این دولت (۲۹۷-۵۶۷هـ) را به مثابه یکی از چهار دوره اصلی و مهم سلسله‌های خلافتی متشکل از دوره امویان (سفیانی- مروانی)، دوره عباسیان، دوره امویان اندلس و دوره فاطمیان مدنظر قرار داد. نکته مهم دیگر این‌که، علاوه بر طول دوره و استمرار تاریخی دوره فاطمیان که می‌توان آن را با سه خلافت دیگر مقایسه کرد، از نظر گستردگی قلمرو نیز می‌توان با آن‌ها قابل مقایسه و هم‌وزن دانست (نقشه شماره ۱).



نقشه شماره ۱: قلمرو سه خلافت اسلامی (عباسیان، فاطمیان و امویان اندلس)^{۴۰}

40. <https://qph.cf2.quoracdn.net/main-qimg-8874d8036396e66530d1800240b2c540-pjlq>

ویژگی و اهمیت خاص ترسیم دوره‌بندی-تقسیم‌بندی متکی بر خلفای سه‌گانه متقارن برای سده‌های دوم تا هفتم هجری این است که با توجه به حضور دولت-خلافت فاطمیان در آن، بستر و شرایط مناسب‌تری برای عینیت بخشیدن و به رسمیت شناختن حضور جریان تشیع (هرچند با محوریت تشیع اسماعیلی)، به‌عنوان یکی از دو کلان‌جریان مذهبی در تاریخ اسلام در این سده‌ها فراهم می‌گردد. در اکثر دوره‌بندی‌ها از تاریخ اسلام و همچنین تاریخ تمدن اسلامی، نقش و حضور شیعیان دخالت داده نشده‌است، حال آن‌که هر سه جریان شیعی عمده یعنی اثنی عشریه، زیدیه و اسماعیلیه نقش و جایگاه غیرقابل انکار در تاریخ و تمدن اسلامی ایفا کرده‌اند. نکته مهم دیگر و البته مؤید همین مطلب این‌که، دولت فاطمیان در نوع خود نمونه جالبی از حکومت دینی در تاریخ اسلام محسوب می‌شود که پایه اصلی مشروعیت آن دعوی پیوستگی نسبی با پیامبر اسلام (ص) بود.^{۴۱} از این جهت نیز چه به‌عنوان یک دولت و چه به‌مثابه یک دوره، در تاریخ اسلام حائز اهمیت ویژه‌ای است. همچنین مصر، به‌عنوان پایگاه و سرزمین قلمرو مرکزی و اصلی فاطمیان، در دوره حاکمیت آن‌ها، نه تنها از نظر سیاسی به معنی واقعی آن مستقل شد و از ولایتی تابع عباسیان به خلافتی مستقل ارتقاء یافت، بلکه خود را شایسته حکومت بر سراسر جهان اسلام می‌دانست.^{۴۲} بر همین اساس نیز گاهی فاطمیان از جمله بزرگ‌ترین فرمان‌روایانی دانسته می‌شوند که بر مصر^{۴۳} و بخش وسیعی از جهان اسلام حکومت کردند. از این جهت نیز دوره فاطمیان دارای شرایط لازم برای مد نظر قرار گرفتن به‌عنوان یک دوره و مقطع تاریخی مهم در تاریخ اسلام است.

۴۱. سید، تاریخ الدولة الفاطمیه فی مصر تفسیر جدید، ۲۰.

۴۲. همو، «دراسة نقدية لمصادر تاریخ الفاطميين في مصر»، ۱۲۹.

۴۳. زکی، ۳۳.

قلمرو سیاسی و تمدنی فاطمیان

اگر دوره فاطمیان به عنوان یک دوره مستقل و مشخص ذیل تاریخ اسلام و تاریخ تمدن اسلامی در نظر گرفته شود، در بررسی و مطالعه تمدن دوره فاطمیان یکی از مسائل مهم قلمرو جغرافیایی آن است. تأسیس دولت فاطمیان در سال ۲۹۷ هـ، به دلیل پیامدهای ناشی از آن در تحولات سیاسی، مذهبی و همچنین فکری-فرهنگی جهان اسلام آن روز، نقطه عطفی در تاریخ اسلام نیز محسوب می‌شد. با تحقق این مهم دولتی در جغرافیای سیاسی جهان اسلام پا به عرصه ظهور گذاشته بود که به پشتوانه انتساب به اهل بیت پیامبر (ص)، قدرت‌های سیاسی رقیب و عمدتاً اهل سنت و در رأس آن‌ها عباسیان را از نظر سیاسی به چالش کشیده بود. تلاش فاطمیان برای معرفی خود به عنوان برحق‌ترین حاکمان مسلمان موجب شد تا انتساب به پیامبر (ص) از طریق حضرت فاطمه (س) را برجسته نمایند و دولت خود را «دولت فاطمیان» یا بنابر آنچه در اسناد صادر شده از دیوان‌الانشاء دوره فاطمیان بر می‌آید با تعابیری مانند «الدولة الفاطمية»،^{۴۴} «الدولة العلویة»،^{۴۵} «الخلافة العلویة»^{۴۶} و «الخلافة الفاطمية»^{۴۷} بنامند.^{۴۸}

فاطمیان که از همان ابتدا اشتیاق زیادی برای فتح سراسر جهان اسلام نشان می‌دادند، تلاش فراوانی را در این باره به کار بستند. بعد از ناکامی چند باره در گشودن مصر، در نهایت در سال ۳۵۸ هـ و در شرایطی که بخش‌های زیادی از مغرب را تحت انقیاد خود درآورده بودند،^{۴۹} اخشیدیان و نفوذ عباسیان از سرزمین مصر را برانداختند. سپاهیان فاتح مصر بعد از تثبیت شرایط خود در این سرزمین، با استفاده از شرایط پیش آمده تا شامات و دمشق نیز

۴۴. السجلات المستنصرية، ۱۰۴، ۱۰۹.

۴۵. همان، ۵۱، ۹۴.

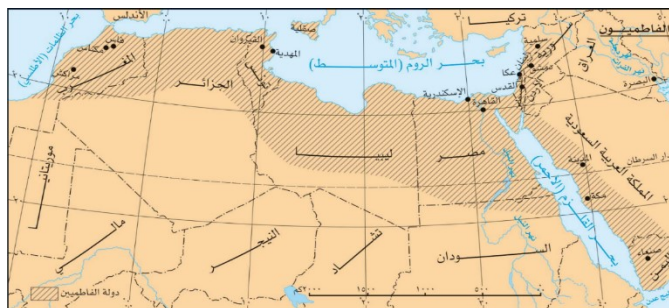
۴۶. همان، ۷۲.

۴۷. همان، ۱۸۶.

۴۸. قس. ماجد، نظم الفاطميين و رسومهم فی مصر، ۸.

۴۹. ادريس عمادالدين، ۶۰۲؛ المقریزی، اتعاظ الحنفاء، ۹۳/۱-۹۴.

پیش رفتند.^{۵۰} حضور و نفوذ فاطمیان در شامات تحول مهمی در شرایط سیاسی و نیز فرهنگی-تمدنی شامات محسوب می‌شد و به معنی پیوستگی سیاسی و تمدنی آن به مصر و قاهره، به جای عراق و بغداد بود. از آن جا که سرزمین مصر در میانه این قلمرو گسترده قرار گرفته بود، بعد از بنای شهر قاهره و تثبیت سلطه فاطمیان بر آن جا، امام-خلیفه فاطمی در ۳۶۲ هجری شهر تازه تأسیس قاهره شد و بدین ترتیب مرکز و پایتخت دولت فاطمیان نیز از منصوریه در افریقیه به قاهره در مصر منتقل شد. فاطمیان علاوه بر گسترش قلمرو سرزمینی از طریق خشکی، در بحر متوسط (بحر ایض) یا همان دریای مدیترانه نیز به قدرت بلامنازعی تبدیل شده بودند و به همین دلیل نیز گاهی از آن‌ها با تعبیر «امپراتوری مدیترانه‌ای»^{۵۱} یاد می‌شود.^{۵۲} بدین ترتیب، فاطمیان در اوایل نیمه دوم قرن چهارم هجری، علاوه بر تسط بر بیشتر نواحی مغرب، مصر را نیز به متصرفات خود اضافه کردند و به دنبال آن دامنه نفوذ خود را تا شامات، فلسطین و حجاز گسترش دادند. بدین ترتیب تحولات بخش وسیعی از جهان اسلام آن روز با این دولت پیوند خورد.



نقشه شماره ۲: قلمرو فاطمیان در گسترده‌ترین حالت آن^{۵۳}

۵۰. المقریزی، اتعاظ الحنفاء، ۱/۱۲۰.

51. Mediterranean Empire

52. See. 1, 11 Jiwa.

53. <http://arab-ency.com.sy/img/res/0/7311/1.jpg>

اگرچه اغلب زمانی که بحث قلمرو یک دولت مطرح می‌شود، عمدتاً قلمرو سیاسی آن مد نظر قرار می‌گیرد، اما در خصوص دوره فاطمیان و از منظر تمدنی می‌توان به شکل دیگری به این مهم نگریست. دوره فاطمیان دوره و مقطعی از تاریخ تمدن اسلامی است و دستاوردها و موارث آن با کلیت موارث تمدنی دوره اسلامی و مسلمانان در هم تنیده شده‌است. با این اوصاف، آن چه به عنوان قلمرو تمدنی برای این دوره در نظر گرفته می‌شود صرفاً برای این است که بر اساس آن بتوان تصویری از فضای تمدنی این دوره در چارچوب کلی تمدن اسلامی ارائه داد. با وجود تغییراتی که در ادوار مختلف در قلمرو سیاسی فاطمیان رخ داد، قلمرو تمدنی فاطمیان شرایط متفاوت‌تری داشت. مصر و در رأس شهرهای آن قاهره، مهم‌ترین محدوده‌ای است که تمدن عصر فاطمیان در ابعاد مختلف مادی و معنوی در آن متجلی شد و بدون شک شهر قاهره را می‌توان نماد تمدن عصر فاطمیان در نظر داشت. با وجود این که فتح مصر قدم مهمی برای تحقق بخشیدن به اهداف مذهبی و سیاسی فاطمیان محسوب می‌شد^{۵۴} و فاطمیان بیشتر دوره حکومتی خود را در این سرزمین باقی ماندند، اما حضور در مصر این امکان را برای این دولت شیعی-اسماعیلی فراهم آورد تا به مدت دو قرن در اداره بخش وسیع و مهمی از جهان اسلام با رقبای عباسی و اموی خود مشارکت داشته باشد و در عین حال در شکوفاترین دوره تمدن اسلامی یعنی قرون چهارم تا ششم هجری نقشی پررنگ و تعیین‌کننده در این فعالیت‌های تمدنی داشته باشد تا جایی که مصر نیز در دوره حاکمیت فاطمیان به اوج تمدنی خود در دوره اسلامی رسید.^{۵۵}

با وجود این که اغلب این تصور وجود دارد که فاطمیان علاقه زیادی برای حضور طولانی مدت در مغرب نشان نمی‌دادند،^{۵۶} اما افریقیه را نیز با توجه به بنای دو شهر مهدیه و منصوریه توسط فاطمیان، می‌توان پایگاه و محدوده دوم تمدنی فاطمیان بعد از مصر در نظر

54. Lev, 192.

۵۵. سید، «دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين في مصر»، ۱۲۹.

۵۶. تورنو، ۱۱۰۸/۲.

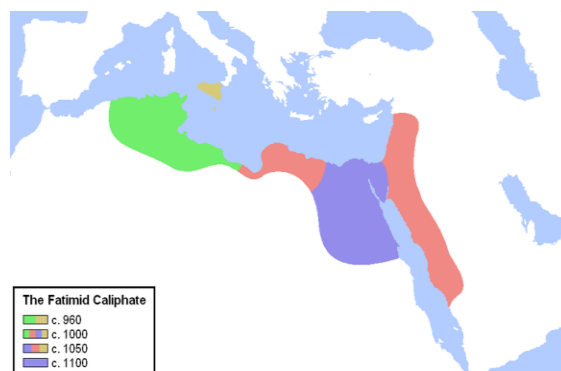
گرفت. در سایر نواحی از جمله حجاز و شام نیز کم‌وبیش مصادیق تمدنی عصر فاطمی پدیدار شده بود. علاوه بر این سه حوزه جغرافیایی مرکز، پیرامون و حاشیه‌ای که برای تمدن عصر فاطمیان ذکر شد، می‌توان یک محدوده دیگری را نیز برای آن برشمرد که خارج از محدوده سرزمینی و قلمرو سیاسی فاطمیان بود. بنابر اهداف مد نظر دستگاه دعوت اسماعیلی برای فراگیر کردن باورهای اسماعیلی، کره زمین به دوازده جزیره تقسیم می‌شد که عبارت بودند از جزیره العرب، جزیره روم، جزیره صقالبه، جزیره نوب (نوبه)، جزیره خزر، جزیره هند، جزیره سند، جزیره زنج، جزیره حبش، جزیره چین، جزیره دیلم و جزیره با توجه به اشاعه باورهای مذهبی اسماعیلی در مناطق مختلف در جهان اسلام، اگر بتوان این اشاعه را نتیجه تلاش‌های دستگاه دعوت اسماعیلی دانست، می‌توان گفت که در این مناطق، که عمدتاً خارج از حوزه قلمرو سیاسی فاطمیان بود، سطحی از میراث معنوی فاطمی-اسماعیلی وجود داشته‌است؛ هر چند که باید تأکید کرد که در این‌جا مذهب و دستاوردهای مذهبی مترادف و همدیاف تمدن و فرهنگ در نظر گرفته نشده بلکه باید بخشی و سطحی از آن دانسته شود. همچنین باید در نظر داشت در این سطح میراث فرهنگی-تمدنی اسماعیلی-فاطمی با سایر موارث تمدن مسلمانان در هم آمیخته و ممزوج شده‌است.

در یک جمع‌بندی کلی از قلمرو تمدنی فاطمیان می‌توان گفت که در شرایطی که قرن چهارم هجری عصر نهضت علمی در شرق جهان اسلام بود، در مصر در سایه حضور فاطمیان نیز تمدن بزرگی بنیان افکنده شد که در آن تشکیلات و دیوانسالاری، آیین‌های مناسبتی و جشن‌ها، عمران و معماری به اوج رسید.^{۵۸} تمدنی را که مصر در دوره فاطمیان با همه مظاهر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن تجربه کرد، امری خلق‌الساعه نبود و در نتیجه ظهور و بروز عوامل مختلف تاریخی داخلی و خارجی خاص خود محقق شد.

۵۷. قاضی‌النعمان، ۷۴/۲، ۴۸/۳-۴۹.

۵۸. سید، «دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين في مصر»، ۱۲۹.

به دنبال حاکمیت فاطمیان و با فراهم آمدن بسترهای مناسب و لازم، کشاورزی شکوفا شد، صنایع رشد کردند و تولیدات آن‌ها افزایش یافت، تجارت داخلی رونق گرفت، مناسبات خارجی افزایش یافت؛^۹ بدین ترتیب جامعه مصر در مسیر پیشرفت تمدنی نیز قرار گرفت. بر این اساس می‌توان گفت که دولت فاطمیان از چند جهت در تاریخ و تمدن اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ از یک سو، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین دولت شیعی در تاریخ اسلام تا قبل از قرن دهم هجری محسوب می‌شود که توانست به مدت بیش از دو و نیم قرن بر بخش‌های وسیعی از جهان اسلام حکمرانی کند. علاوه بر این، به واسطه دستاوردهای فرهنگی و تمدنی که در طول دوره فاطمیان پدیدار شد، فصل مهمی از مشارکت تشیع اسماعیلی در روند تمدنی اسلام و مسلمانان را نمایندگی می‌کرد. به واسطه ظهور دولت فاطمیان در جغرافیای جهان اسلام، رقابت و مواجهه دو جریان مذهبی اسلامی یعنی تشیع و تسنن، علاوه بر وجوه مذهبی-فرهنگی و سیاسی، وجه تمدنی نیز یافت و فاطمیان با رقبای اصلی خود یعنی عباسیان و امویان اندلس در بعد تمدنی نیز وارد رقابت شدند که البته این نوع از رقابت آثار مطلوب تمدنی چشمگیری برای جهان اسلام و تمدن اسلامی به دنبال داشت. از این رو، همانطور که در بررسی تاریخ اسلام و تحولات تاریخی سده‌های سوم تا ششم هجری، فاطمیان به عنوان یک جریان سیاسی و مذهبی اهمیت ویژه‌ای دارند، در بررسی، مطالعه و تحلیل تحولات تمدنی این مقطع از تاریخ اسلام نیز حائز اهمیت ویژه‌ای هستند، با این ملاحظه که تأثیرگذاری آن‌ها در مسائل فرهنگی و تمدنی بعد از سقوط فاطمیان نیز همچنان بافت و خیزهایی باقی ماند.



نقشه شماره ۳: تحولات قلمرو دولت فاطمیان در ادوار مختلف تاریخی^{۶۰}

بنیان‌های مادی تمدن عصر فاطمی

تولید ثروت عمومی و ارتقاء اقتصادی جامعه و قلمرو عصر فاطمی، به‌رغم همه مشکلات و دشواری‌هایی که جوامع پیشامدرن با آن روبه‌رو بودند و گاهی بنابر تغییرات اقلیمی و آب و هوایی و وقوع خشکسالی‌ها به‌شدت دچار تلاطم و اضطراب می‌شدند، از اقدامات مهم و پایه‌ای فاطمیان به‌ویژه در مصر بود. البته در دوره مغرب نیز موفقیت‌هایی در این زمینه حاصل شده بود و بنیان‌گذاری دو شهر مهدیه و منصوریه و فعالیت‌های عمرانی در آن‌ها خود شاهد روشنی بر این مدعا می‌تواند باشد. اتفاقاً فاطمیان به صورت ویژه در دوره فرمانروایی المعزالدین‌الله موفقیت قابل توجهی در خصوص تولید و انباشت ثروت در مغرب به‌دست آورده بودند و به‌پشتوانه همین ثروت انباشته شده بود که فاطمیان شرایط و زمینه تسلط بر مصر را فراهم آوردند.^{۶۱} یکی از عوامل مهم در بحث تولید ثروت برای جامعه، فراهم آوردن شرایط لازم برای مشارکت آحاد مختلف جامعه در آن است. فاطمیان، با یک واقع‌گرایی عمل‌گرایانه، با در پیش گرفتن سیاست عمومی مبتنی بر تسامح و تساهل،

60. <https://www.worldhistory.org/img/r/p/750x750/11618.png.webp?v=1630535404>

۶۱. المقریزی، اتعاض الحنفاء، ۹۷/۱.

امکان بالفعل شدن ظرفیت‌های اقتصادی بسیاری از گروه‌ها در جامعه و قلمرو تحت فرمان خود را فراهم آوردند. از این رو، امکان حضور و مشارکت اهل ذمه، مسیحیان و یهودیان در فعالیت‌های اقتصادی و تجاری فراهم شد. حضور پررنگ و موفق اهل ذمه از جمله یهودی‌ها در فعالیت‌های اقتصادی و به‌ویژه تجارت^{۶۲} از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های اقتصادی این دوره از تاریخ فاطمیان محسوب می‌شود؛ کم‌این‌که شخصیت‌هایی از اهل ذمه در مناصب کلیدی دولت مانند وزارت به کار گرفته شدند.^{۶۳} از منظر برخی پژوهشگران، در سایه «سیاست باز و تساهل‌آمیز اقتصادی فاطمیان»، مصر در این دوره فعال‌ترین و پرتربدترین راه‌های بازرگانی جهان اسلام را داشت.^{۶۴} تردد و رفت‌وآمد کاروان‌های تجاری که از قلمرو فاطمیان و مصر می‌گذشت، جامعه عصر فاطمی را در مسیر و کانون جابه‌جایی ثروت در جهان اسلام قرار می‌داد و با منتفع شدن عموم مردم از آن، ثروت قابل توجهی انباشته می‌شد و به حاکمان فاطمی و کلیت جامعه امکان مشارکت و نقش‌آفرینی بیشتر در امر تمدن‌سازی و نیز فعالیت‌های فرهنگی و عمرانی و مانند آن را فراهم می‌کرد.

به دلیل غلبه نگاه‌های عامیانه عقیدتی بر جوامع سنتی اسلامی، از جمله مصر پیش از فاطمیان، در شرایطی که تعداد قابل توجهی از قبطی‌ها در این سرزمین زندگی می‌کردند، اما به دلیل باقی ماندن آن‌ها بر آیین مسیحیت، مسلمانان عمدتاً اهل سنت نسبت به حضور آن‌ها در عرصه عمومی جامعه واکنش نشان می‌دادند. فاطمیان در پرتو سیاست مبتنی بر تسامح خود درصدد برآمدند تا این نگرش غالب بر جامعه درباره اهل ذمه را تغییر دهند و از این رو، با وجود مقاومت‌ها و مخالفت‌های اهل سنت مصر، اجازه بازسازی و احیانا ساخت برخی از کنسپه‌ها و کلیساها را بدانها دادند و حتی المعز از این اقدام آن‌ها به صورت مالی

۶۲. به عنوان نمونه نک. المقریزی، الخطط، ۳۹۸/۲.

۶۳. همو، اتعاظ الحنفاء، ۲۸۳/۱، ۲۹۲-۲۹۳.

۶۴. سید، الدولة الفاطمیه فی مصر، ۱۵۵.

نیز حمایت کرد.^{۶۵} می‌توان وصلت میان فاطمیان با همسرانی مسیحی مانند ازدواج العزیز بالله با زنی مسیحی، را نیز از این منظر مورد توجه قرار داد.^{۶۶} به‌رغم این‌که بنابر رویکردهای دینی، اغلب چنین اقدامی به مثابه نفوذ غیرمسلمانان بر جامعه و دولتی اسلامی تفسیر می‌شد، اما از منظر تمدنی اقدامی مهم برای هویت‌بخشی به اقشار مختلف جامعه و تلاش برای بهره‌گیری از ظرفیت و توان آن‌ها به نفع کل جامعه محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که اکثریت اهل سنت مصر، به ویژه به دلیل چیره بودن نگرش مذهبی، بنابر تعصب دینی به این تحولات می‌نگریستند و به دلیل اختلاف عقیدتی و مذهبی با حاکمان فاطمی، تسامح با اهل ذمه را به ضرر اسلام و مسلمانان ارزیابی می‌کردند.^{۶۷}

نتیجه

برای بازاندیشی جایگاه و اهمیت دوره فاطمیان در تاریخ اسلام و تاریخ تمدن اسلامی، بازتعریف دولت فاطمی از قدرت سیاسی صرف به دولتی تمدنی الزامی است. ابعاد و ویژگی‌هایی مانند دوره نسبتاً طولانی بیش از دو و نیم قرن و قلمرو گسترده‌ای که دامنه جغرافیایی آن پیوسته در حال تغییر بود و به‌ویژه دستاوردهای فرهنگی-تمدنی این دوره در زمینه‌های مختلف، از جمله مهم‌ترین عواملی هستند که مقدمات و بستر لازم برای ترسیم یک جایگاه والا و البته واقع‌گرایانه برای دوره فاطمیان در تاریخ تمدن اسلامی را فراهم می‌کند. جنبش اسماعیلی به‌عنوان یک جریان مذهبی، حضور و تأثیر خود در تاریخ اسلام را آغاز کرد و بعد از حدود یک و نیم قرن بعد با تأسیس دولت به‌صورت آشکار در صحنه تاریخ اسلام ظاهر شد و به دنبال آن با محوریت دولت فاطمیان در جغرافیای سیاسی و نیز تمدنی جهان اسلام ایفاء نقش نمود. فاطمیان به‌رغم همه مسائل، موانع و مشکلاتی که در

۶۵. ابن مقفع، ۹۶/۲-۹۷؛ پنجه، ۱۰۰-۱۰۱.

۶۶. نک. ابن الجوزی، ۱۹۰/۷.

۶۷. ابن الاثیر، الکامل، ۱۱۶/۹-۱۱۷؛ المقریزی، اتعاظ الحنفاء، ۲۹۷/۱.

مغرب و مصر پیش‌رو داشتند، به مدت دو و نیم قرن به حضور خود در صحنه تاریخ اسلامی یعنی تا سال ۵۶۷ هجری استمرار بخشیدند که دوره‌ای طولانی برای یک دولت در مقایسه با بسیاری از دولت‌های اسلامی دیگر محسوب می‌شود. در کنار دوره نسبتاً طولانی، قلمرو تحت فرمان فاطمیان نیز، به‌رغم تغییرات در طول زمان، قلمرو گسترده‌ای بود. در دوره قدرتمندی فاطمیان علاوه بر مصر که تحت تسلط مستقیم آن‌ها قرار داشت، سرزمین‌های افریقاییه و مغرب، شام و فلسطین و نیز حجاز و یمن تحت سیطره آن‌ها قرار گرفته بودند و در این مناطق یا الیان و نایبانی از طرف فاطمیان حکومت می‌کردند و یا حداقل به نام خلفای فاطمی خطبه خوانده می‌شد. بر این اساس می‌توان گفت که دوره تاریخی طولانی و قلمروی گسترده، بسترهای تاریخی و جغرافیایی برای ایجاد و رشد تمدنی در عصر فاطمیان را فراهم آورده بود. همچنین فاطمیان با رونق بخشیدن به کشاورزی و تجارت در مصر، بنیان‌های مادی و اقتصادی لازم برای فعالیت‌های کلان و گسترده تمدنی را فراهم آوردند که در قالب سرمایه‌گذاری در حوزه‌های فرهنگی و علمی، هنر و معماری و سایر حوزه‌ها همراه بود. در واقع رشد و توسعه تمدنی در این دوره موجب شده بود مصر و به‌ویژه شهر قاهره به یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مراکز فرهنگی و تمدنی جهان اسلام از قرن چهارم تا قرن ششم تبدیل شده بود و با بغداد و قرطبه هم‌اوردی می‌کرد. با توجه به جمیع مباحث مطرح شده می‌توان گفت که در مطالعه تاریخ تمدن اسلامی، می‌توان از دوره‌ای مستقل تحت عنوان «تمدن اسلامی در عصر فاطمیان» یا «تمدن فاطمی یا تمدن دوره فاطمیان» یاد کرد، تمدنی که هم‌زیست و از نظر تاریخی موازی و معاصر تمدن‌های اسلامی در سایر سرزمین‌های اسلامی مانند «تمدن اسلامی در عصر عباسی» یا «تمدن عباسیان» و «تمدن اسلامی در عصر امویان اندلس» یا «تمدن اموی اندلس» بود.

کتابشناسی

- آزاد، تکتم، با همکاری علیرضا آزاد، نقش تمدن اسلامی در رنسانس عقلی اروپا، تهران، سپیده باوران، ۱۳۸۹ش.
- ابن مقفع، ساویرس، تاریخ بطاركة الكنيسة المصرية، المجلد الثاني، الجزء الثاني، به کوشش یسی عبدالملک و دیگران، القاهرة، مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للأثار الشرقية بالقاهرة، ۱۹۴۸م.
- ابن الاثیر، عزالدین أبو الحسن، الكامل فی التاريخ، بیروت، دار صادر - داریروت، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م.
- ابن الجوزی، ابوالفرج، المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم، الجزء السابع، حیدرآباد الدکن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۵۸ق.
- یدریس عمادالدین، تاریخ الخلفاء الفاطميين فی المغرب القسم الخاص من عیون الأخبار، به کوشش محمد الیعلاوی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۵م.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیر، فرهنگ و تمدن اسلامی، ترجمه عباس بهنژاد، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳ش.
- بارتولد، و. و، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.
- باوفای دلیوند، ابراهیم، «تأثیر تمدن اسلامی در تحولات فکری اروپا در سده های میانه»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۱۱، ۱۳۹۵ش.
- البروای، راشد، حالة مصر الاقتصادية فی عهد الفاطميين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۸م / ۱۳۶۸ق.
- بروکلمان، کارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶ش.
- پنجه، معصومعلی، گروه قبطنیان به اسلام: زمینه ها، علل و پیامدها، تهران، رساله دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش.
- تورنو، راجرلو، «آفریقای شمالی تا قرن شانزدهم»، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه تیمور قادری، ج ۲، تهران، انتشارات مهتاب، ۱۳۸۷ش.
- حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، آگه، ۱۳۸۰ش.
- دفتری، فرهاد، تاریخ تشیع، ترجمه رحیم غلامی، تهران، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۹۸ش.
- الرفاعی، انور، تاریخ هنر در سرزمینهای اسلامی، ترجمه عبدالرحیم قنوات، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۷ش.

- زکی، عبدالرحمن، القاهرة، مصر، دارالمستقبل، ۱۳۹۲/۱۹۴۳م.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۹ش.
- السجلات المستنصرية، تقديم و تحقیق عبدالمنعم ماجد، [قاهرة]، دارالفکرالعربی، ۱۹۵۴م.
- سید، ایمن فواد، الدولة الفاطمية في مصر تفسیر جدید، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۷م.
- همو، «دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين في مصر»، دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۴۰۳/۱۹۸۲م.
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۹۰ش.
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش.
- قاضی النعمان، تأویل الدعائم، تحقیق محمد حسن الاعظمی، القاهرة، دارالمعارف، [۱۹۸۲].
- کاهن، کلود، تاریخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الأمبراطورية العثمانية، نقله إلى العربية بدرالدين القاسم، بيروت، دارالحقیقة للطباعة والنشر، ۱۹۷۲م.
- گرونیوم، جی. ای. ون، «منابع تمدن اسلامی»، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه تیمور قادری، ج ۲، تهران، انتشارات مهتاب، ۱۳۸۷ش.
- لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، طهران، چاپخانه علمی، ۱۳۱۸ش.
- ماجد، عبدالمنعم، نظم الفاطميين و رسومهم في مصر، [القاهرة]، مكتبة الانجلو المصرية، ۱۹۵۳م.
- همو، ظهور الخلافة الفاطميين و سقوطها في مصر، الإسكندرية، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۶م.
- متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۷ش.
- مقریزی، تقی الدین ابوالعباس احمد، اتعاظ الحنفاء باخبارالائمة الفاطميين الخلفاء، به کوشش جمال الدین الشیال، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ۱۴۱۶/۱۹۹۶م.
- همو، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، به کوشش ایمن فواد سید، لندن، موسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ۲۰۰۲-۲۰۰۴م.
- مونس، حسین، تاریخ المغرب و حَضَارَتُهُ، بیروت، العصر الحَدِيث للنشر و التوزيع، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.

میکل، آندره با همکاری هانری اوزان، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه علی فروغی، تهران، سمت، ۱۳۹۳ش.

الهمدانی، حسین بن فیض الله، فی نسب الخلفاء الفاطمیین، القاہرہ، مطبوعات الجامعة الامریکیة القاہرہ، ۱۹۵۸م.

Arthur, Goldschmidt Jr. and Davidson, Lawrence, *A Concise History of the Middle East*, Philadelphia, Westview Press, 2010.

Brett, Michael, *The rise of the Fatimids: the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth century of the Hijra, tenth century CE*, Oxford, Leiden, E.J. Brill, 2001.

Canard, M, "Fāṭimids", *EP*, vol. ii.

Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: their History and Doctrines, second edition*, Cambridge University Press, 2007.

Halm, Heinz, *The Empire of Mahdi: the rise of the Fatimids*, translated from the German Michael Bonner, Leiden, E.J. Brill, 1996.

<http://arab-ency.com.sy/img/res/0/7311/1.jpg>

<https://qph.cf2.quoracdn.net/main-qimg-8874d8036396e66530d1800240b2c540-pjlq>

<https://www.worldhistory.org/img/r/p/750x750/11618.png.webp?v=1630535404>

Ivanow, W., *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Calcutta, Oxford University, 1942.

Lev, Yaacov, "The Fāṭimids and Egypt 301-358/914-969", *Arabica*, T. 35, Fasc. 2 (Jul., 1988), pp. 186-196.

Tignor, Robert L., *Egypt a Short History*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011.

بازنمایی مفهوم پادشاه اسلام در عهد ایلخانان: پژوهشی بر پایه *غازان نامه*

نوری اژدری^۱

سید ابوالفضل رضوی^۲

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

علی شهزادی

کارشناس ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

چکیده

غازان نامه اثر نورالدین محمد نوری اژدری، شاهنامه ای است که در سده هشتم هجری و به فرمان سلطان اویس جلایری سروده شده است. در این مقاله ضمن بررسی بازتاب اندیشه‌ها و انگاره‌های ایرانی و اسلامی در *غازان نامه* به طور ویژه چگونگی بازنمایی مفهوم پادشاه اسلام در این شاهنامه منظوم تبیین شده است. *غازان نامه* همانند دیگر شاهنامه‌های منظوم عصر ایلخانان، در قالب حماسه، بن‌مایه‌های اندیشه سیاسی ایرانشهری را حفظ کرده و با برجسته کردن جهت‌گیری دینی *غازان* و الگوپذیری اویس از وی، کارآمدی و ضرورت تداوم وحدت دین و دولت را در پرتو هم‌نوایی پادشاهی و مسلمانی تشریح کرده است. در این حماسه تاریخی *غازان* به مثابه مجاهد و غازی اسلام معرفی شده؛ از همین روی به رغم آن‌که اندیشه تداوم مفهوم ایران در *غازان نامه*، به روشنی قابل ردیابی است، اما در نظرگاه نوری اژدری *غازان خان* و اویس جلایری در وهله نخست پادشاه اسلام و سپس پادشاه ایران‌اند.

کلیدواژه‌ها: ایلخانان، *غازان*، اویس جلایری، پادشاه اسلام، *غازان نامه*.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۶

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Abolfazlrazaavi@khu.ac.ir

مقدمه

محور قراردادن مظاهر تمدنی ایران اسلامی-فرهنگی در رویدادهای تاریخی و معرفی ایلخانان به عنوان اعضای از بدنه اسلامی ادوار حاکمیتی ایران، از ویژگی های مهم شاهنامه های دوره ایلخانان است. نمود این حماسه های تاریخی، به دلیل حاکمیت ایلخانان بر ایران و ثبات و امنیت نسبی حاصل از آن بود که در جهت عمران و آبادانی و پیشرفت علوم با احکام حقوقی و مدنی اسلامی در جهت پیشرفت تمدن اسلامی همراه شده است. در این میان، به نظر می رسد که انسجام جغرافیای سیاسی، تمرکز نسبی قدرت، کارآمدی اقشار دیوان سالار، پویایی کارکردهای فرهنگی عناصر ایرانی و اهتمام ایلخانان به عمران و آبادانی و به طور کلی مظاهر تمدنی ایرانی-اسلامی، نوعی هم نوایی را میان جامعه و حکومت برقرار کرده است. در این جهت، فلسفه سیاسی ایران شهری، در قالب اندیشه تداوم مفهوم ایران، با اندیشه و عمل پادشاه اسلام مشترکاتی دارد. اشتراک معانی، چون انتساب به سلطان دین در ظفرنامه مستوفی و سایر شاهنامه های مغول، به خصوص غازان نامه نوری که بار اسلامی آن سنگین تر از سایر شاهنامه های ایلخانی است، از این جمله اند. رگه های پنهان این شاهنامه ها، با ایران دینی در فلسفه سیاسی ایران شهری نسبتی دارد که می توان آن را تجلی مفهوم پادشاه اسلام نامید.

غازان نامه با شرح و بسط غلبه عنصر اسلامی بر عنصر ایرانی، از جمله همراهی معنوی مسلمانان ایرانی با مغولان مسلمان، به نسبت ظفرنامه مستوفی کمتر به اندیشه های ایران شهری پرداخته است. سراینده غازان نامه، خود را ممدوح پادشاه اسلام سلطان اویس می داند و عمده اهتمام خود را شرح عدل و امنیت و آبادانی فرهنگ و تمدن اسلامی ایران، در پرتو رفتار این فرمانروای جلایری می داند. به طوری که در غازان نامه، از اویس به عنوان پادشاه اسلام و تداوم بخش تمدن اسلامی، مقدم بر پادشاه ایران یاد شده است. شاید بتوان گفت سراینده غازان نامه با تأکید بر دین محوری جامعه ایرانی و یگانگی مفاهیم پادشاهی و مسلمانی در این طریق، نوعی هم نمایی میان غازان و اویس (یکی به عنوان بانی و دیگری تداوم بخش

سیاست‌های مسلمانی) را از حیث تقویت هویت ایرانی-اسلامی در دوران پس از مسلمانی مغول‌ها مد نظر داشته‌است. این مقاله نخست به تأثیر اسلام‌پذیری غازان در مانایی هویت اسلامی ایران پرداخته و در ادامه ضمن اشاره‌ای به جایگاه و اهمیت غازان‌نامه، بازتاب مفهوم پادشاه اسلام و آن‌گاه هویت ایرانی-اسلامی را در این شاهنامه منظوم بررسی می‌کند.^۳

برخی از پژوهشگران در جوف پژوهش‌های خود به برخی از وجوه نزدیک مسئله این مقاله اشاره‌هایی داشته‌اند. این اشاره‌ها بیشتر وجوه مشترک اندیشه سیاسی و فرهنگی غالب در این شاهنامه‌ها و اندیشه دینی نهفته در اندیشه سیاسی مستور در آن‌ها را در بر می‌گیرد. از این جمله می‌توان به مقاله «بازنمایی سیمای کیانیان در تاریخ‌نگاری و حماسه سرایی دوره ایلخانان»^۴ اشاره کرد. در این مقاله به سیمای کیانی در شاهان ایلخانی و انطباق شخصیت ایلخان مسلمان محمود غازان با شهریاران کیانی پرداخته شده‌است؛ مقوله‌ای که در بازخوانی سیمای کیانیان در دواثر منظوم این عصر ظفرنامه حمدالله مستوفی و غازان‌نامه نوری اژدری و مقایسه دشمنان ایلخانان با دشمنان دودمان کیانی و ساسانی و دفاع از کیانیان به عنوان نخستین پادشاهانی که به دین نو گرویده و به دفاع از آن در برابر خصم پرداخته‌اند قابل پیگیری است. «بازیابی مفهوم ایران زمین در آثار و آراء حمدالله مستوفی قزوینی»^۵ نیز به تداوم مفهوم ایران، انطباق شاهان مسلمان ایلخانی با پادشاهان پیشدادی و کیانی و احیای سنت‌های دولت مداری ایرانی می‌پردازد. مؤلفه‌هایی که از رهگذر جریان اصلاحات سازنده دیوانیان اهل قلم و اهتمام به عدل و امنیت مورد نظر قرار گرفته‌است. «حماسه به‌مثابه تاریخ: کارآمدی شعر

۳. نسخه منحصر به فرد آن جزو کتاب‌های کتابخانه کمبریج به شماره (8) Browne Ms V.28 است که فیلم آن در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره ۸۵۰ ضبط است. ناسخ به جز عنوان فصلی از کتاب که منظومه را به نحوی با تاریخ عصر اوزون حسن مربوط کرده و جملاتی از خود آورده‌است در سایر موارد در اصل اثر، تصرف نکرده‌است.

۴. فضل‌نژاد، ۱۷۹-۱۵۱.

۵. آقاجری و فضل‌نژاد، ۲۹-۱.

حماسی در پیش تاریخ‌شناسانه حمدالله مستوفی^۶ به زبان حکمی شعر به عنوان الگوی کارآمدی از مفهوم شهنشاه ایرانی در حکومت ایلخانان و اندیشه‌پردازی درباره ساخت سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن با محوریت اندیشه ایرانشهری پرداخته و کارکرد ایلخانان را در جایگاه شاهان حماسی ایران مورد بررسی قرار می‌دهد. مهدی فرهانی منفرد در مقاله «غازان‌نامه، شاهنامه‌ای از عصر مغول»^۷ ضمن معرفی این شاهنامه منظوم و اهمیت ادبی آن، به نقد سراینده آن پرداخته‌است. در برداشت فرهانی منفرد سرایش غازان‌نامه را باید در ادامه تلاش آل جلائیر برای تداوم بخشیدن به نهضت فرهنگی عصر غازان قلمداد کرد که در پرتو آن سعی در پوشاندن جامه فاخر فرهنگی-ادبی بر قامت مغول‌ها داشت. البته به این برداشت فرهانی منفرد باید این نکته نیز افزود که حکومت‌های منطقه‌ای پس از ایلخانان و خاصه جلائریان، در راستای کسب مشروعیت سیاسی از منظر همانندی با حاکمان شاخص عصر ایلخانان، چه از حیث قومیت مغولی و چه مسلمانی و اهتمام به فرهنگ و ادب نیز الگو برداری از عصر غازان و بزرگ جلوه دادن او را مورد نظر داشته‌اند.

اسلام‌پذیری غازان و احیای مفهوم پادشاه اسلام

اسلام‌پذیری غازان، از منظر تحول در ساختار قدرت مغول و البته ساختار جامعه ایرانی (مناسبات جامعه و حکومت) مهم‌ترین دگرگونی عصر ایلخانان قلمداد می‌شود. از منظر ساختار قدرت مغولی، مسلمانی غازان، این امکان را به او داد تا در دسته‌بندی‌های نظام قدرت، رویکرد پاتریمونیالیستی^۸ برگزیند و هم‌نوا با گرایش بزرگان دیوانی و فرهنگی ایرانی

۶. رضوی، «حماسه به مثابه تاریخ: ...»، ۱۵۵-۱۸۱.

۷. فرهانی منفرد، ۲۰-۲۵.

۸. در حکومت پاتریمونیالیستی (پدرمیراثی) فرمانروا در رأس همه امور است و نوعی سلطه مطلقه را بر اقشار مختلف جامعه اعمال می‌کند. در این شیوه حکومتی، حاکم با توسل به سنن، میراث، خون و خاندان برای خود قائل به پیروی است و یک‌سالارانه حکومت می‌کند (هوپ، ۲۲).

موجبات به حاشیه رفتن اشرافیت نظامی مغول با گرایش کالیجیالیست^۹ و مشی گریز از مرکز در سیاست و اقتصاد را فراهم نماید.^{۱۰} از این حیث، مسلمانی‌های غازان، این زمینه را در اختیار وی قرار داد تا با روی آوردن به سنت سیاسی‌ای که در زمان پدرش ارغون (۶۸۳-۶۹۰ هـ) و جدش منگوقاآن (۶۴۸-۶۵۷ هـ) تجربه شده بود و بر تمرکز قدرت حاکم و دربار او در مقابل بزرگان نظامی تأکید داشت جایگاه خویش را در رأس هرم قدرت مغولی تثبیت کند. از سوی دیگر، این موقعیت را به وی داد تا به تأسی از سنت ایرانی و در نقش «پادشاه اسلام» سلوکی را در پیش گیرد که با منویات جامعه ایرانی و به ویژه رجال اهل قلم هم‌خوانی بیشتری داشته باشد. سلوک مذکور در قالب انجام اصلاحات وسیع مورد نظر دولتمردان ایرانی و تسویه حساب‌های سیاسی-نظامی، با اشرافیت مغولی از جمله برخی از متحدان و برکشیدگان خویش هم‌چون نوروز و همین‌طور در سیاست خارجی مواجهه با ممالیک یا دربار قآن، مؤثر بود و فضای گفتمانی جدیدی را در عصر حاکمیت ایلخانان رقم زد. بنابراین، بی‌جهت نیست که مسلمانی او بازتاب گسترده و عمیقی در منابع پیدا کرده است.

معین الدین نطنزی، با پررنگ کردن نقش امیر نوروز در مسلمانی‌های غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ هـ) و برکات آن را گزارش می‌کند. نقش نوروز را بناکتی با لحاظ نوعی رویکرد موعودباوری^{۱۱} بزرگ جلوه می‌دهد و غازان را به عنوان موعودی در خدمت احیای اسلام معرفی

۹. حکومت کالیجیالیستی، ادعای سهیم بودن بزرگان سیاسی-نظامی را در تکوین و تثبیت نظام قدرت مطرح می‌کند و نوعی حکومت شورایی-مشورتی را با طرح و تأمین مطالبات خویش در نظر دارد (هوپ، همانجا).

10. Hope, 159-181.

۱۱. موعودباوری (messianism)، گونه‌ای از تفکر آرمان‌شهری است که با مفروض گرفتن اصل امید و ادعای تحقق آرزوها و مطالبات جامعه مورد نظر با ظهور منجی، تحقق شرایط مطلوبی را نوید می‌دهد. این تفکر که سابقه دویاد در تاریخ اندیشه‌های سیاسی و کلامی ایران و ادیان ابراهیمی دارد، حسب شرایط زمانی مختلف مطرح و کارساز بوده است. البته اصل اصطلاح مسیحی یا مشیاه به مفهوم انواع نجات بخش تباری یهودی-مسیحی دارد اما به لحاظ مفهومی کاربردی گسترده‌تر دارد (رضوی، فلسفه تاریخ، ۴۶-۴۸؛ در برداشتی پسا مدرن: نجف زاده، ۱۴۱-۱۴۷). در عصر فرمانروایی مغولان نیز در بینش تاریخ نگارانه مورخان قابل پیگیری است و به‌ویژه درباره غازان، اولین سلطان مطرح مسلمان مصداق بیشتری دارد.

معرفی می‌کند.^{۱۲} مستوفی نیز با برجسته کردن سهم امیر نوروز، اهمیت اسلام‌پذیری غازان را متذکر می‌شود.^{۱۳} غازان در تقویت دین اسلام و ترویج شریعت آن اهتمام زیادی نشان می‌داد. وی دستور داد تا روی سکه‌های خود «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» نقش کنند و بر بالای مکتوبات کلمه «الله اعلى» مرقوم دارند.^{۱۴} اعتقاد شدید این ایلخان به اسلام در میانه میدان نبرد نیز جای شگفتی است.^{۱۵}

اعتقاد غازان خان تنها به دین مبین اسلام ختم نمی‌شود؛ چراکه گرایش او به تشیع و رواداری نسبت به محبان اهل بیت نیز بازتاب زیادی در منابع یافته‌است. رشیدالدین فضل‌الله در خصوص توجه غازان به تشیع، حکایت خواب دیدن رسول خدا(ص) توسط غازان را نقل می‌کند^{۱۶} و القاشانی تأکید بیشتری بر این مهم دارد.^{۱۷} همین نگرش در منابع متأخرتر بازتاب وسیعی پیدا کرده و حافظ ابرو و خواندمیر نیز بر آن تأکید می‌کنند.^{۱۸}

اما واقعیت اسلام‌پذیری غازان به اسلام و گرایش به تشیع چه بود؟ اگرچه وجود اعتقادات دینی در عصر مسلمانی ایلخانان، نسبت به مسائل سیاسی امری ثانویه بود، اما دین به عنوان ابزاری مشروعیت بخش برای انتظام جامعه انسانی و گسترش عدل و دادروری لازم بود. از سوی دیگر، غازان چون بر جامعه اسلامی حکومت می‌کرد، به این درایت سیاسی رسیده بود که در رقابت با بایدوخان و اشرافیت نظامی زیاده‌خواه که بر گرایش‌های مغول تأکید داشت، از دین جامعه اسلامی به عنوان ابزاری جهت قدرت‌گیری و تحکیم آن استفاده کند. از این رهگذر، گرایش غازان به اسلام در فضای رقابت با رقیب و گرایش‌های آن معنای

۱۲. بناکتی، ۴۵۴-۴۵۵.

۱۳. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، ۶۰۲-۶۰۳.

۱۴. میرخواند، ۹۳۸/۲.

۱۵. آقسرایبی، ۲۷۳.

۱۶. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ۱۲۵۸/۲-۱۲۵۹.

۱۷. القاشانی، ۹۴.

۱۸. حافظ ابرو، ۲۳۷؛ خواندمیر، ۱۵۹.

سیاسی دارد. این نکته‌ای است که گروسه نیز بر آن تأکید می‌کند^{۱۹} در این میان، مهم این که روند ایجاد اصلاحات غازانی پس از گرایش ایلخان به اسلام و تمایل به تشیع به وقوع پیوست. البته نقش دولتمردان ایرانی در توجه ایلخان به وضعیّت جامعه و اهتمام به عدل و امنیت و آبادانی بی‌تأثیر نبود. از جمله این مصادیق، مقابله با مفساد اجتماعی به منظور برقراری امنیت در جامعه بود.^{۲۰} در واقع، دو عامل اسلام و تشیع و دیوان‌سالاران ایرانی در پیشرفت و توسعه اصلاحات غازانی به منظور پیشرفت و جوه تمدن اسلامی نقش مهمی را ایفا نمودند.

نوری اژدری نیم قرن پس از درگذشت غازان، اسلام‌پذیری او، پایداری وی به اسلام و کارکردهای اسلامی در مقابله با بایدو و مغولان هوادار او را چنین روایت می‌کند:

به بایدو خبر چون ز غازان رسید/ که او راه دین محمد گزید

فغستان برانداخت و رهبان نرست/ نه بت ماند بر جای نه بت پرست

ز دیوان برداخت روی زمین/ چو گل تازه شد روی اسلام و دین

سراسر کنش خانه‌ها را بسوخت/ چراغی ز دادوز دین بر فروخت

نه بانگ چلیپا و ناقوس ماند/ نه بر دین اسلام افسوس ماند

ز فرمان نیک اختر روزگار/ به کشور نه می ماند نه می گسار

بدو دین احمد بلندی گرفت/ اساس مجوسی نژندی گرفت^{۲۱}

در پناه مسلمانی غازان و درهم آمیختگی سنن ایرانی و مغولی، پویایی کارکردهای فرهنگی و دیوان‌سالاران ایرانی از حیث مذهبی و اعتلای فرهنگی، منجر به تأسیس نهادهای آموزشی هم چون رُبع رشیدی، شام‌غازان و... گشت که از وجوه فرهنگی-تمدنی قلمرو ایران اسلامی است. بنابراین، سیاست دینی ایلخانان که از رهگذر اسلام‌پذیری محمود غازان نمود

۱۹. گروسه، ۶۱۷.

۲۰. رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، ۱۷۵.

۲۱. نوری اژدری، ۱۲۶.

یافت، بر مقیاس ایرانی-اسلامی عدل، امنیت و آبادانی، زمینه را برای احیا و رونق حیات فکری و تمدنی هموار کرد. از سوی دیگر تمایل بر مذهب تشیع در آثار عصر جلایریان و بازتاب آن در غازان نامه، مسئله‌ای است که حاکی از تأثیر فراوان جایگاه غازان خان در مناسبات اسلامی-تمدنی حکومت‌های عصر فترت هم‌چون جلایریان است. با وجود معاصریت تاریخی سراینده غازان نامه با جلایریان سنی مذهب، تمایل شدید بر تشیع بازتاب زیادی دارد.^{۲۲} از جمله غازان خان و اوئیس را پیرو مذهب تشیع می‌دانند. شاعر بلافاصله پس از پایان ستایش پیغمبر، ستایش پادشاه اسلام شیخ اوئیس را آغاز می‌کند. نوری اژدری در تمام منظومه، اوئیس را به قیس تشبیه می‌کند که هم قافیه و وزن شعر متوازن شود و هم قیس از یاران امام علی (ع) و پرچم دار جنگ صفین به ذهن متبادر کند. از این روست که تمایل به نشان دادن اوئیس نخست به عنوان پادشاه اسلام و سپس شیعه امیرالمؤمنین از زوایای پنهان و مهم این شاهنامه نشان می‌دهد.

سرتاجداران روی زمین/شهنشاه با دانش و داد و دین

به نیروی بازو و مردی چو قیس/شهنشاه با داد و دین شیخ اوئیس^{۲۳}

غازان نامه ایلهخانی سنخی از شاهنامه سربابی ایرانی-اسلامی

از جمله ویژگی‌های تاریخ‌نگاری و حیات فرهنگی عصر ایلهخانان، رخدادگویی تاریخی به صورت منظوم و به ویژه در قالب سرایش شاهنامه است. پرداختن به شاه و پادشاهی، مفهوم و مقام شایسته‌ای که در اسطوره‌ها و تاریخ ایران با مفاهیم دادگری، مهرورزی و خردگری عجین است و در مقام فرمانروا، اهتمام به مردم و هموارکننده مناسبات جامعه و حکومت را در خود دارد، از عصر تشکیل امارت‌ها در ایران پس از اسلام مورد توجه قرار گرفت. با این همه، به سبب فقدان شرایط پدید آمدن حکومت پادشاهی در این دوران، در حکم الگویی

۲۲. همو، ۱۵، ۱۸، ۱۱۲، ۱۸۶، ۲۰۴-۲۰۶.

۲۳. همو، ۱۴۰.

مثالی و آرمانی جلوه کرد و لذا در قالب روایت حماسی مجال بروز یافت. به خصوص در عصر فرمانروایی ایلخانان که تلاش‌های عناصر فرهیخته ایرانی در کنار نیازهای ساختاری حکومت، امکان احیا و بازنمایی سنن و اندیشه‌های سیاسی ایرانی را فراهم کرد، این سنخ تاریخ‌پردازی مورد توجه بیشتری قرار گرفت که تا قرون پس از حاکمیت ایلخانان نیز تداوم پیدا کرد. به نظر می‌رسد، روایت کارآمدی و سلوک نیک پادشاه در قالب حماسه و با عنوان شاهنامه از این زمان، ابزاری است که مطالبات جامعه ایرانی از حکومت و بازتاب تلاش حکومتگران برای نزدیکی به جامعه را در خود دارد و این نکته مهمی است که در شاهنامه قرون هفت و هشت هجری از جمله غازان‌نامه نوری اژدری به خوبی قابل برداشت و پیگیری است.^{۲۴} هم‌چنان که حماسه‌های تاریخی دیگری چون ظفرنامه مستوفی در عصر مغولان به نگارش درآمد، سرایش غازان‌نامه نیز در عصر اویس جلایری و با اشاره وی پیگیری شد. اویس که خود را از اعقاب غازان می‌دانست، به دنبال انگیزه‌ای بود تا مانند غازان در جهت کسب مشروعیت سیاسی، خود را پادشاه اسلام خطاب کند؛ آن‌چنان که نوری اژدری بارها از او به عنوان پادشاه اسلام نام می‌برد.

غازان‌نامه مثنوی به بحر مُتقارب و به سبک شاهنامه فردوسی است.^{۲۵} نظر به این‌که شایسته‌ترین سبک تاریخ‌نویسی منظوم در نظر ایرانیان (قرن هفتم هجری) سبک شاهنامه فردوسی بود، این شاهنامه‌ها اغلب به سیاق آن سروده می‌شدند. نکته قابل توجه این است که منظومه اژدری نه به دستور غازان، بلکه به نام اویس جلایری سروده شده و نباید از حیث نام، با شاهنامه چنگیزی که به دستور غازان و توسط شمس‌الدین کاشانی سروده شد اشتباه گرفت. غازان‌نامه نوری اژدری در ۸۷۰۹ بیت سروده شده است. سراینده غازان‌نامه از شاعران ناشناخته و گمنام اواخر عصر ایلخانی و معاصر با آل جلایر به شمار می‌رود که از او در کُتب تذکره و تاریخ‌نامی نیامده است. در نسخه مرجع این اثر که به ایرانشناس انگلیسی ادوارد

۲۴. رضوی، «حماسه به مثابه تاریخ: ...»، ۱۵۸-۱۶۶.

۲۵. مرتضوی، ۵۵۸.

براون اهدا شد، کاتب نسخه، نوری را با عناوینی چون زبده الحکما و المهندسین و نقاوه الأطباء المتأخرین ستوده است. احتمالاً پدران وی در درگاه ایلخانان صاحب منصب بوده‌اند و خود نیز در دستگاه شیخ اویس جایگاه والایی در ادب، کمال و سیاست داشته که نظم غازان نامه توسط پادشاه جلایری به وی سپرده شده است. چراکه نوری از دیری ذکر می‌کند که به شکرانه ولی نعمت خود اویس، به سرایش غازان نامه پرداخته است.^{۲۶} منظومه او از چنگیزخان تا وقایع روی کار آمدن ارغون پدر غازان آغاز شده و تا پایان سلطنت غازان خان ادامه دارد. هرچند این اثر دارای اعتبار خاص تاریخی است، اما یک متن ادبی است و بی‌تردید ویژگی‌های ادبی کتاب بر محتوای تاریخی آن برتری دارد.^{۲۷}

جایگاه *غازان نامه* ایلخانی در بازتاب مفهوم پادشاه اسلام

از اوایل قرن هفتم تا روی کار آمدن صفویان در آغاز قرن دهم هجری، حماسه ملی بزرگی پدید نیامد و داستان‌های حماسی مصنوع تاریخی و دینی جای حماسه‌های ملی و طبیعی را گرفت.^{۲۸} *غازان نامه* نوری از مهم‌ترین و ناشناخته‌ترین شاهنامه‌های ایلخانی است که علاوه بر قرارگیری در زمره حماسه‌های تاریخی، در قالب حماسه دینی *غازان* به مثابه مجاهد و غازی اسلام و یا به تعبیر بهتر، پادشاه اسلام بازتعریف شده است. تشرّف وی به دین اسلام، اهتمام به عدل و آبادانی، جهاد با کفار و اصلاحات او، به خوبی در این شاهنامه انعکاس یافته و *غازان* را به عنوان پادشاه مقتدر اسلام ستوده است، او همچنین، اویس جلایری را دنباله‌رو وی به عنوان پادشاه اسلام معرفی می‌نماید. در روایت اسلام آوردن *غازان* چنین روایت می‌کند:

نهد مهر بر وی پس آنکه تمام/ به نام محمد عَلَیْهِ السَّلَام^{۲۹}

۲۶. نوری از دیری، ۲۴-۲۵.

۲۷. فرهانی منفرد، ۲۴؛ رستگار فسایی، *ازدها در اساطیر ایران*، ۲۶۴.

۲۸. رستگار فسایی، «حماسه‌سرایی...»، ۶.

۲۹. نوری از دیری، ۱۱۲.

دل‌شه چو از نور ایمان درست/چو خور بود روشن ز روز نخست
فروغی بتابید از آن نور پاک/چو مه گشت روشن به شب تیره خاک
چو آیینه روشن بد از باز رنگ/پذیرفت در دم زدم نقش و رنگ
چو نوروز چون روز بگشادراه/گرفتش سخن در دل پاک شاه
همه خار او باز ریحان گرفت/شب کفر او نور ایمان گرفت^{۳۰}
به پاسخ به نوروز گفت ای شگفت/مرا بود در دل به یزدان نهفت
کزین بی خرد بت چه جوید شمن/چه گوید بد و نیک با او سخن
نه مردم‌شناس و نه مردم نواز/کسی کاو نداند بد از نیک باز
شمن‌سان برآرد دو دست نیاز/برد پیش بی جان و بی دل نماز
به ارشاد شیخ جهان صدر دین/پذیرفت اسلام و راه یقین^{۳۱}

اشاره بر مهر و سکه زدن به نام رسول خدا و روشن شدن دل غازان از نور ایمان به خاتم‌الانبیا تحت تأثیر سخن امیر نوروز بر ایلخان، حکایت از ایمان نهفته‌ای است که غازان در دل به یزدان و اسلام دارد. چراکه تنها فرد بی خرد به جای پروردگار با بت و سنگ سخن می‌گوید. از این رو، غازان با ارشاد صدرالدین اسلام را بر می‌گزیند و شمن‌های بت‌پرست در حاشیه قرار می‌گیرند. در ادامه به مسلمان شدن اقوام مغول به واسطه اسلام آوردن غازان اشاره می‌کند و دگرگونی در بافت اعتقادی جامعه و نگرش غالب اسلامی را تشریح می‌کند. مَدْمَت بایدوخان و بددینی او و اهتمام به سنت‌های غیر اسلامی از سوی وی را نیز در همین جهت برجسته می‌کند:

جهانی از آن ترس لرزان شدند/ بر آن مرز یکسر مسلمان شدند
به هر مرز برشد یکی رهنمای/ که غازان درآمد به دین خدای

۳۰. همو، ۱۱۳.

۳۱. همو، ۱۱۴.

کنش خانه‌های یهودان بسوخت/ چراغی ز نور یقین برفروخت
به هر مرز و بومی بنا کرد و راه/ به جای کنش مسجد و خانقاه
مدارس بسی نیز بنیاد کرد/ دل دین پرستان از آن شاد کرد
به آدینه روز آن شه دین و داد/ به مسجد زن و مرد را بار داد^{۳۲}
چنین گفت (بایدو) با نامداران گاه/ جهان پهلوانان تخت و سپاه
که بر مرز ایران منم شهریار/ چو دانا شمن سوی کاخ بهار
هر آن کو بیچد سر از کیش من/ نباشد زیبوند و از خویش من^{۳۳}

ابرام غازان در برتری بخشیدن به اسلام تا جایی است که حتی معبدی را که ارغون خان تصویرش را بر آن نقاشی کرده بود تخریب کرد. «و فرمود که پدر من بت پرست بود و بر آن درگذشت و جهت خود بتخانه و معبدی ساخته و بر آن وقفی کرده به نام آن جماعت و من آن بتخانه را خراب کردم... امرا عرضه داشتند که پدر تو معبدی ساخته بود و صورت خود بر دیوارهای آن خانه کرده و این زمان چون خرابست برف و باران بر صورت های پدر تو فروآید اگر آن موضع آبادان کنند موجب راحت روان پدر تو و نیک نامی او گردد. آن را نپسندید و مسموع نداشت». ^{۳۴} در این جا مسئله مطرح در غازان نامه، بریدن غازان از ارغون به واسطه کفر و بت پرستی وی بوده است. در همین راستا، در بیان کردن خطبه غازان از تشویق او به اسلام‌پذیری یاد کرده و در ادامه به وصف برانداختن آیین های بد و نهادن رسم های نیکو توسط ایلخان می‌پردازد:

پی شرع و دین محمد روید/ به گفتار و کردار او بگروید
به نفرین بود از جهان آفرین/ هر آن کو بیچد سر از داد و دین

۳۲. همو، ۱۱۵.

۳۳. همو، ۹۴.

۳۴. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ۱۸۸-۱۸۹.

به حکم رسول و خدای جهان/ مرا بر شما هست فرمان روان^{۳۵}
جهان دار با داد والا نژاد/ به هرکس همان چیز او باز داد
هم از دامداران ربا برگرفت/ بت و خانه بت در آذر گرفت
برانداخت رسم قمار و شراب/ به ایران زمین خسرو کامیاب
ره کعبه بگشاد و احرام بست/ جهان دار با داد یزدان پرست
ز دیوان برداخت روی زمین/ فغانستان ز نادان شمن همچنین^{۳۶}

بر همین اساس، در ذکر بنا نهادن قبه، مسجد، مدرسه، ابواب البر و موقوفات، کارکردهای
مسلمانی دولت او را بر می‌شمرد:

بناهای عالی برافراخته/ چو برج سپهر اندر او ساخته
یکی مسجد و دیگری خانقاه/ دگر دار احکام و دار الشفاه
کلامیه و پس رصد بعد از آن/ حنیفیه و شافعیه چنان
کتب خانه و بیت تعلیم هم/ دگر بیت سادات بی عیب و ذم
دگر حوض خانه چو حوض جنان/ تو گویی ز فردوس دارد نشان
به هر بقعه‌ای بر شه کامران/ بسی وقف کرد از بلاد جهان
ز روم و خراسان ز ایران زمین/ از یزدوز شیراز و کرمان چنین
ز فیروزیان و ز سمنان و خوار/ ز سیرجان و اکراد و گرج از دیار
ز کاشان و ساوه، قم و اصفهان/ ز همدان و از ری ز مازندران
ز قزوین و زنجان، مراغه چنین/ از مرز دماوند تا جده بین ...
ازین شهرها هیچ شهری نماند/ که وقفی موبد خرد بر نخواند

۳۵. نوری اژدری، ۳۳۶-۳۳۷.

۳۶. همو، ۳۳۹.

اگر بر شمارم همی شهر و دیه/ ز حد و ز اندازه گردد فره^{۳۷}

بدرسمی های ممالیک مصر و تلاش غازان در مقابله با ایشان و داعیه نجات مسلمانان از حملات مصریان نیز با همین رویکرد گزارش می کند:

گروهی سپاهند در مصر و شام/ کز ایشان به گیتی مماناد نام
همه مرز از ایشان پر از رنج و سوز/ نشانند شاهی به هر پنج روز
بیچیده یکسر سر از راستی/ نجسته رهی جز کژوکاستی
بر آشفته کارند چون اهرمن/ ندارند یک سر مر آن انجمن
نه دین و نه رأی و نه هوش و توان/ نه راد و نه داد و نه رسم کیان
نخستین نجیب جهان شهریار/ که بود از نژاد علی یادگار
ز تاج و ز تختش برانداختند/ بنه هر چه بودش برداختند^{۳۸}
همه مصری و شامی و بدگهر/ سراسر غلامان بیدادگر
به تاراج و یغما گشادند دست/ به کار بزرگان درآمد شکست
به مسجد درون می پرستان شدند/ بختند یکسر چو مستان شدند
به جای قنادیل بگسیخته/ امام و مؤذن در آویخته
زنا و لواطه روا داشتند/ همه تخم زشت و بدی کاشتند^{۳۹}

بنابراین، شرح انگیزه مذهبی غازان به گونه ای است که نه تنها به عنوان پادشاه ایران که گویی پادشاه جهان اسلام است و باید تحت عنوان مجاهد غازی با کفر، مرزهای اسلام را حراست کند و مخالفان دین را از میان بردارد. در یک برداشت کلی، آن چه که از خلال اشعار

۳۷. همو، ۳۶۹-۳۷۰.

۳۸. همو، ۲۶۲-۲۶۳.

۳۹. همو، ۲۶۹.

شاهنامه غازان‌نامه ایلخانی و سایر شاهنامه‌های این عصر استنباط می‌شود بازایی مفهوم پادشاه جهان اسلام است که همراهی معنوی مسلمان ایرانی با مغولان مسلمان را در خود دارد. این مسئله در تاریخ ایران‌زمین، نمونه‌ای بی‌نظیر از ادغام تمدن ایرانی با اسلام، به خصوص در جهت تعالی تشیع امامیه است. جاری شدن مفهوم پادشاه اسلام و بعدتر پادشاه تشیع، از دوره غازان تا پایان دوره صفویه که مفاهیم ملی و دینی با خود به همراه دارد، در همراهی دین و دولت (ایران سیاسی و ایران دینی) تأثیر ماندگاری برجای گذاشته است.

تداوم مفهوم ایران اسلامی-فرهنگی در اندیشه نوری اژدری

هنر نوری در حماسه‌سرایی تاریخی و استفاده از سخن موزون در شرح تاریخ، وی را به‌عنوان یک شاعر-مورخ در جایگاه رفیعی قرار می‌دهد که به نظر می‌رسد هدفش تنها بیان تاریخ یا سرودن شعر نیست. هدف او هم‌گرایی کارکردهای فرهنگی عناصر ایرانی با انگاره‌های هویتی اندیشه ایرانی‌شهری نیز هست. اندیشه‌ای که مفاهیم اساسی‌ای چون ایران سیاسی، ایران جغرافیایی و ایران فرهنگی را در خود جای می‌دهد. ظفرنامه مستوفی شاهنامه دیگری است که از این مزیت برخوردار است. فضلی نژاد در اثر تحقیقی خود، هم‌فکر با نظر مستوفی، ایران دینی را در ایران سیاسی قرار می‌دهد و در ادامه آورده است: «با این حال نیرویی معنوی به نام فرّه یا خورنه که بنا بر سنت ایرانی، پیش از خلقت جسم موجود بوده است و برای کسب مشروعیت حکومت ضروری می‌نماید. همچنین از نگاه ایرانیان، عدالت به معنای نظام و آیین ارته (arta) و به مفهوم راستی نزدیک است».^{۴۰}

نوری به تداوم مفهوم ایران وفادار است، اما بر فرّه الهی (الله) تکیه دارد که صورت اسلامی فرّه ایزدی (اورمزد) است. غازان فرّه‌ای اسلامی به خود دارد، چراکه به اسلام مشرف شده و نام محمود را نیز، برای خود برگزیده است. در این جهت، نکته مهم در تداوم مفهوم ایران که در غازان‌نامه بازتاب یافته است، قطع رابطه این ایلخان با خان بزرگ مغول و استقلال

کامل ایران زمین است. به بیان اشپولر غازان باروی برگرداندن از دین بودا، روابط مستقیم را با دربار قآن قطع و استقلال عمل خود را بار دیگر هویدا ساخت. خبر تغییر دین غازان نیز چون مسلمانی احمد تگودار (۶۸۱-۶۸۳ هـ) مورد تأیید قآن‌های چین قرار نگرفت.^{۴۱} این فرهی در غازان‌نامه اژدری حالت اسلامی پررنگ تری به خود دارد، اما در اندیشه تداوم مفهوم ایران، دست به ابتکاری منحصر به فرد زده است. این ابتکار آن است که برخلاف مستوفی در ظفرنامه که بر حسب شرایط موجود، چنگیز را صاحب قره الهی می‌داند:

حقیقت شناس آنکه ما را شهی / ز قرّ الهی است این فرهی^{۴۲}

نوری اژدری، قره الهی (الله) را اکتسابی و ویژگی حاکم مسلمان قلمداد می‌کند:

به شنب مبارک شد از گرد راه / جهان جوی با داد و قرّ اله^{۴۳}

فضلی نژاد نقطه اتصال محکم این دو شاهنامه و سایر شاهنامه‌های مغول را در آن می‌داند که با بهره‌گیری از قره ایزدی یا قره الهی، افزایش مشروعیت حاکمان مغول در ایران را نشان دهند. هم‌چنان که ظفرنامه مستوفی مفهوم ایران زمین را در حوزه اندیشه سیاسی ایرانشهری بازخوانی نمود؛ در واقع، این موضوعات زمینه مشترکی بین تاریخ حماسی مغولی و تاریخ حماسی ایرانی فراهم می‌نمود.^{۴۴} در دیگر شاهنامه هم‌عصر با غازان‌نامه نوری، «برزونامه» اثر شمس‌الدین محمد کوسج، هرچند مظاهر شخصیت‌های ایرانی چون رستم و سهراب و فرزند وی برزو، پررنگ‌تر از غازان‌نامه است و تکیه بر شخصیت قهرمان در آن‌ها نمایان‌تر است، اما در باب اندیشه سیاسی ایرانشهری، به خصوص باب مبانی مشروعیت

۴۱. اشپولر، ۱۹۱.

۴۲. حمدالله مستوفی، ظفرنامه، ۱۱۹۸/۲.

۴۳. نوری اژدری، ۱۳۰.

۴۴. ۶۹: 1996. soudavar، به نقل از: آقاجری و فضلی نژاد، ۱۳.

حکومت، با دیگر شاهنامه‌ها اشتراک مساعی دارد.^{۴۵} در غازان‌نامه نوری اژدری نیز هرکجا که نام ایران را می‌آورد، در ادامه مفاهیم ترک یا توران را ذکر می‌کند. البته مفاهیم مذکور را نه در مقابل هم بلکه بیشتر در کنار یکدیگر می‌آورد و در هنگام مدح، ایلخانان را شاه ایران و توران خطاب می‌کند. نوری در بسیاری از مواقع به تفاوت هویت جغرافیایی بین ایران و توران یا نژاد ترک و ایرانی قائل نیست و همه را در کنار یکدیگر می‌آورد. به طور کلی از ایران به‌عنوان کشوری با مرزهای مشخص و معین نام نبرده‌است. از این حیث، در تداوم مفهوم ایران، غازان‌نامه از منظر ایران جغرافیایی در سطح پایین‌تری نسبت به ظفرنامه مستوفی قرار می‌گیرد.

به توران و ایران تویی شهریار/ به گیتی پس از من تویی یادگار^{۴۶}

چو بشنید محمود شیخ بزرگ/ برآمد به ایوان سالار ترک^{۴۷}

به ایران و توران بود پادشاه/ به کیوان رساند سر بارگاه^{۴۸}

چو آمد بر آن مرز آباد بوم/ خداوند ترک و سپهدار روم^{۴۹}

در این پردازش، ابناء مغول از رهگذر تورانی و از نسل پشنگ و نبیره فریدون بودن با ایرج پادشاه ایران نسبت یافته و در باب مبانی سیاسی مشروعیت حکومت صاحب‌قره ایزدی و قره‌کیانی از خون فریدون و نسل تور برادر ایرج هستند. تلاش و تأکید بر عنصر ایرانی در جای‌جای این شاهنامه وجود دارد. چندان که رجزخوانی سردارانی چون امیر نوروز و ایرانی خواندن خویش یادآور رستم دستان در شاهنامه فردوسی است:

سر نامداران ایران منم/ سزاوار رزم دلیران منم

۴۵. نحوی، ۸۴.

۴۶. نوری اژدری، ۵۳.

۴۷. همو، ۱۷۹.

۴۸. همو، ۳۳.

۴۹. همو، ۵۰.

مدار از سپهدار ایران دریغ/ بده هر چه خواهد ز روی ستیغ^{۵۰}

نوری در ادامه از اصل و نسب فرخ نژاد و فرّه جانشینان آباقا می گوید و سرانجام به شهریار گیتی ستان یعنی غازان خان می رسد:

در این کاخ فیروزه زان شهریار/ دوفرخ پسر ماند پس یادگار
ستوده دو گوهر ز یک درج جام/ یکی گیختو دیگر ارغون به نام
که گشتند هر دو برین برگذر/ به شاهی و فرماندهی تاجور
ز ارغون پدید آمد آنکه غزان/ سر شهریاران گیتی ستان^{۵۱}
در فرهمندی غازان نیز چنین آورده است:

به ایران و توران ز مادر نژاد/ چو غازان کس از شهریاران به داد
جهان دار تا تاج و تخت آفرید/ نه تاج و نه تخت آن چنان شاه دید
همی تافت زو فرّه ایزدی/ همی بودش امروز بهتر ز دی^{۵۲}

فرهمندی غازان و اهتمام او به عدل و امنیت که ناشی از تأثیر کارکرد فرهنگی دیوان سالاران ایرانی است و اشتراک در عدالت محوری که هم از اصول مهم حکومت داری اسلامی است و هم بخشی از فرهنگ دیوان سالاران ایرانی، بستری را فراهم آورد تا نور اسلام به عنوان عنصر غالب جامعه ایرانی از رهگذر مفهوم عدل و امنیت در اندیشه سیاسی ایران شهری، برغازان تابیده شود و او روی به اسلام آورد. نوری همچنین به تأکید غازان خان بر ایرانی بودن خویش می بالد، در حالی که اصالتاً مغول و از اعقاب چنگیز خان است، اما خود را شهزاده تورانی نمی داند. نوری اژدری از زبان غازان چنین می سراید که از ایران زمین،

۵۰. همو، ۱۴۲.

۵۱. همو، ۳۱.

۵۲. همو، ۳۷.

سرزمین آزادگان و کیان‌زادگان است و خود و پدرانش را ایرانی می‌داند:
از ایران‌زمینم ز آزادگان/کیان‌زاده و نیز نامم غزان
سوی کوه نوروز چون بنگریست/بدانست کوشاه ایران زمی است^{۵۳}

این مسئله از منظر تداوم مفهوم ایران بی‌نظیر است و بازنمای این بیت در شاهنامه فردوسی و در داستان بیژن و منیژه و از زبان بیژن است:
سیاوش نی‌ام، نزی‌زادگان/از ایرانم از تخم آزادگان^{۵۴}

بر همین اساس، انگاره‌های هویتی اندیشه ایرانشهری که بر محور ایران جغرافیایی، ایران فرهنگی و ایران سیاسی قرار گرفته است، عنصر رقیب را به عنوان یک نیروی متخاصم و مقابل، به عنوان تهدیدی برای موجودیت جغرافیایی سرزمین ایران می‌داند. از سوی دیگر، از آن‌جا که ایران دینی در مطابقت با ایران سیاسی (دین و دولت) قرار گرفته است، مقابله با ظلم، در لوای مقابله با ممالیک مسلمان صورتی دیگر پیدا می‌کند و تقابل سیاسی وجه مذهبی بهره‌گیری از تشیع در برابر تسنن ممالیک جلوه می‌کند. از بُعد ایران فرهنگی نیز ضرورت برقراری عدالت به منظور انتظام جامعه، حاکم ایلخانی را (در حکم شاه عدالت محوری نظیر انوشیروان) به مردم نزدیک می‌کند و از رهگذر اهتمام به عدل و امنیت از حمایت معنوی مسلمانان ایرانی در مقابل ممالیک برخوردار می‌سازد. از این‌رو، هم‌چنان که غازان مجاهد و غازی مسلمان است، متمایل به مذهب تشیع و پادشاه ایران‌زمین نیز هست.

تقدم اندیشه اسلامی بر اندیشه تداوم مفهوم ایران در *غازان‌نامه*

تقدم اندیشه اسلامی بر اندیشه تداوم مفهوم ایران در *غازان‌نامه*، به سبب نگاه خاص نوری

۵۳. همو، ۸۸.

۵۴. فردوسی، ۶۱۰/۱.

اژدری است که غازان خان و اویس جلایری را نخست پادشاه جهان اسلام و سپس پادشاه ایران می‌داند. چراکه با زوال خلافت عباسی، اسلام بی‌پشتیبان است و ایشان پادشاه دین خوانده شده‌اند. مستوفی در ظفرنامه با انتساب غازان به سلطان دین یعنی پیامبر اکرم (ص) منظور خود را می‌رساند، اما نوری اژدری نخست از دریچه پادشاه جهان اسلام و سپس پادشاه ایران اندیشه خود را آشکار می‌کند. از این رو، در طرح اندیشه تداوم مفهوم ایران و سرایش شاهنامه غازانی، خود را مقلد فردوسی نمی‌داند و به نحوی به سرزنش فردوسی نیز می‌پردازد؛ چراکه او را مداح کافران و شهانی چون کیخسرو و کیقباد می‌داند. در نگاه سراینده غازان‌نامه، برتری وی بر فردوسی از این جهت است که نوری مداح پادشاهی است که او را پادشاه اسلام می‌داند و نام خود را از رهگذر نام او زنده می‌شمارد.

پس از هفتصد سال و پنجاه و هشت/ که از دور سالار دین برگذشت

نهادم یکی گنج پر مایه رنج/ کزو پر گهر شد سرای سپنج

چو برداشتم ره سوی شه نخست/ بدو نام خود زنده کردم درست^{۵۵}

در این جا مقصود از شه، سلطان اویس جلایری است که نوری با تقدیم کردن کتاب خود به او، نام خود را به تعبیر خویش زنده کرده است. چنان‌که با تحقیر به شاهنامه می‌نگرد و خود را در رده فردوسی و حتی بالاتر از او می‌بیند:

به شهنامه فردوسی اندوخت نام/ نه شهنامه بر نام او شد تمام

تو هم داستان شو به نیک‌اختری/ کزو کم نه‌ای در سخن گستری

یکی نامه نامور ساز کن/ در گنج معنی برو باز کن^{۵۶}

و مجدد بر قوت طبع و بیان خویش می‌نازد که فردوسی سر از گور برمی‌دارد و او را

می‌ستاید:

۵۵. نوری اژدری، ۱۹-۲۱.

۵۶. همو، ۲۴-۲۵.

که فردوسی از خاک تیره هره/ برآرد سر و گوید احسنت زه^{۵۷}

در ادامه به سرزنش فردوسی که به مدح پادشاهان ایرانی پرداخته است، اشاره می‌کند:
به شهنامه فردوسی آر کرد یاد/ شهان را چو کیخسرو و کیقباد
بر آن شهریاران شرف دان نخست/ شهم را که اسلام دارد درست
مرا نیز از این گونه شد دستگاه/ که داد است و دین هر دو آیین شاه
گر او پیش از این کافران را ستود/ به ممدوح بر وی مرا فخر بود
کشید آر به شهنامه سی سال رنج/ پی نام باقی و دینار و گنج
مرا چیز و دینار سالار داد/ به مقدار او کم پس از پیش داد
بماناد این شاه فرخ نژاد/ که تا نام او زنده دارد به باد
سر سرکشان جهان شیخ او یس/ کزو هست با آب و بارنگ بیس^{۵۸}

هم چنان که نوری ممدوح فردوسی را کافران (پادشاهان باستانی ایران) می‌داند و او را سرزنش می‌کند، ممدوح خود را پادشاهی می‌داند که مسلمان است و دین درست را دارد؛ لذا خود را بر فردوسی برتر می‌داند. به علاوه، فردوسی را در جستجوی نام و ننگ و شهرت، زیرپست قلمداد می‌کند. در جای دیگر، فردوسی را به سبب ستایش سلطان محمود غزنوی شماتت می‌کند و معتقد است که محمود غزنوی بنده یکی از بندگان سلطان او یس می‌تواند باشد و ستایش وی از لئامت ستاینده او یعنی فردوسی است:

چو محمود شاه ار به گیتی نبود/ که فردوسی او را به سر و استود؟
هزاران چو محمود باید به ریس/ کمر بسته شاه شاهان او یس^{۵۹}

۵۷. همو، ۸۳.

۵۸. همو، ۲۶.

۵۹. همو، ۸۲.

در دیگر جای، نوری شاهنامه را مختوم به نام فردوسی نمی‌داند، بلکه در سخن خود را هم تراز با او و از حیث ممدوح برتر قلمداد می‌کند. این حجم از خودستایی، اگرچه ماهیت شخصی و فردی دارد، کافرخواندن پادشاهان ایران و دشمنی با آن‌ها که از نگاه او در تضاد با اسلام و وحدانیت خداوند تلقی می‌شوند، گویی مقابله با ایران دینی در اندیشه ایرانشهری و آیین زرتشت و به طور کل تعالیم ایران باستانی است که خرد و خداوند زرتشت (اهورامزدا) در آن آشکارا دیده می‌شود. در دیدگاه نوری، پادشاهان ایرانی چون کیخسرو و کیکاووس کافرند و مدح ایشان هیچ ارزشی ندارد. البته این نکته را در نظر نمی‌گیرد که با وجود اسطوره‌ای بودن پادشاهان یادشده و مجاز گرفتن کیکاووس و کیخسرو به عنوان پادشاهان ایران باستان، دین اسلام در دوران این پادشاهان ظهور نکرده است، و مهم‌تر ایشان به خداوند (اهورامزدا) ناپاوار نبوده‌اند. براین اساس، نوری خودآگاه یا ناخودآگاه به برتری پادشاه آرمانی اسلام در قامت سلطان اویس بر پادشاه آرمانی اسطوره‌ای باستان در قامت کیخسرو معتقد است بر اساس تلقی نوری از عصر اویس جلایری که چند دهه پس از واپسین ایلخان مغول ابوسعید به قدرت دست یافته است، صبغه اسلامی در سلاطین مسلمان ایلخانی پررنگ‌تر از صبغه ایرانی است. در نگاه وی، گویی مسلمانی و یا ایرانی مسلمان بودن بر ایرانی بودن ارجحیت دارد.

نتیجه

تشریف محمود غازان به اسلام، پیامدهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی متعددی برای ایران و جهان اسلام به همراه داشت. تغییر بدنه مذهبی مغولان از آیین شمنی به سوی اسلام در اهتمام به جامعه و اقتصاد ایرانی و وجوه مختلف تمدن اسلامی، روی آوردن به عمران و آبادانی، توجه به هنر، آموزش، عدل و امنیت و برتری بخشیدن به ساختار حیات مدنی در مقابل ساختار ایلی، نقش بسزایی را ایفا نمود. در این میان، اهتمام به انگاره‌های هویت ایرانی، در قالب حماسه‌های تاریخی منظوم، و تلاش برای نزدیکی مناسبات جامعه و حکومت توسط فرهیختگان ایرانی، شرایطی پدید آورد که بازنمایی مفهوم پادشاهی دادگر و

معطوف به گذشته باستانی ایران را در بستر تمدنی ایرانی-اسلامی نوید می‌داد. سلطنت غازان نمادی در جهت اهتمام به اسلام و آبادانی ایران تلقی شد که با عناوین پادشاه اسلام و ایران، خاطره و الگویی ماندگار را در اذهان بزرگان جامعه پدید آورد. جهت‌گیری‌های غازان در امور سیاسی و اعتقادی که با مشی سیاسی و اقتصادی حکومت وی در مناسبات داخلی و خارجی سازگاری داشت، در کنار توجه به مفاهیم ایران و پادشاه دادگر و خردمند ایرانی، اهتمام به انگاره‌های شیعی را برجسته‌تر کرد تا به تدریج زمینه‌های نزدیکی بیشتر تصوف و تشیع هموارتر گردد. از این رو، حکومت غازان، از حیث مفهومی، بازنمایی پادشاه ایرانی، از حیث تمدنی، اهتمام به احیا و آبادانی و از حیث فکری و فرهنگی، نقطه‌عطفی در تحولات فرهنگی-سیاسی ادوار بعدی (از زوال ایلخانان تا صفویه) قلمداد می‌شود. هرچند اندیشه بزرگان متصوفه در طرح مقوله انسان کامل و تجلی سیاسی آن در آینده، از حیث نظری مسبوق به عهد غازان بود، اما تحولات عصر غازان زمینه‌ساز عملی این دگرگونی بود و توجه خاص وی به تشیع، در پیوند عملی شیعیان و صوفیان سهم مؤثر داشت. بر پایه همین دیدگاه، با زوال حکومت ایلخانان و تضعیف ایران جغرافیایی، اندیشه اسلامی-شیعی در عهد مخدومان ایلخانان مغول، از جمله جلایریان و به خصوص سلطان اویس نیز تداوم یافت و در انتقال اندیشه‌های شیعی در عصر فترت و به خصوص بزرگ‌ترین بازمانده آن‌ها یعنی جلایریان نقش اساسی ایفا کرد. اهمیت شاهنامه غازانی، صرف نظر از میزان اعتبار تاریخی در نگاه برخی، از همین منظر یعنی بازتاب تداوم شرایط این چنینی مهم جلوه می‌کند. چراکه می‌توان گفت سرایش غازان‌نامه نوری به اشاره اویس جلایری، در کارکرد حماسه به مثابه تاریخ، در انتقال اندیشه اسلامی و توجه نهفته غازان به مذهب تشیع نقش ایفا کرده است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که شاهنامه منظوم نوری اژدری در قالب حماسه تاریخی فرهنگی-اسلامی، بازنمایی انتقال اندیشه تشیع از بستر حماسه تاریخی به خانقاه‌های مناطق شمال غرب ایران، به خصوص خانقاه صفوی که در قلمرو جلایریان بود، در خود دارد. در نتیجه این کارکرد فرهنگی-اسلامی، نوزایی مجدد اندیشه تداوم مفهوم ایران، این بار با همراهی مذهب تشیع در

تصوّف خانقاهی و در قامت مرشد کامل خود را نشان داد. حرکت از مفهوم پادشاه جهان اسلام به سمت پادشاه جهان اسلام شیعی، که بعدها به تشکیل حکومت مقتدر صفوی منجر شد نمود بارز این جریان است.

کتابشناسی

- آقاجری، هاشم، فضلی نژاد، احمد، «بازیابی مفهوم ایران زمین در آثار و آراء حمدالله مستوفی قزوینی»، تاریخ نگاری و تاریخ نگری، سال ۲، ش ۱ (پیاپی ۷۶)، بهار ۱۳۸۸ ش.
- آقسرای، محمود بن محمدکریم، مسامرة الاخبار و مسابرة الاخبار، ترجمه عثمان توران، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- بناکتی، فخرالدین داوود، تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن ملی، ۱۳۶۷ ش.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، مجمع التواریخ السلطانیة، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران، موسسه اطلاعات، ۱۳۶۲ ش.
- حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- همو، ظفرنامه، ج ۲، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.
- خوافی، شهابالدین عبدالله، مجمع التواریخ السلطانیة، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، ج ۳، تهران، موسسه اطلاعات، ۱۳۶۲ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ج ۳، تهران، خیام، ۱۳۸۰ ش.
- رستگارفسای، منصور، «حماسه‌سرایی در ایران پس از حمله مغول تا ظهور صفویان»، آینه میراث، سال ۱۱، ش ۴۱، تابستان ۱۳۸۷ ش.
- همو، ازدها در اساطیر ایران، تهران، نشر توس، ۱۳۷۹ ش.
- رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک‌غازانی، به کوشش کارل یان، هرتفرد، انتشارات استنن اوستین، ۱۹۴۰ م.
- همو، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۲ ش.
- همو، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن، تهران، البرز، ۱۳۷۳ ش.
- رضوی، سید ابوالفضل، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۴ ش.

بازنمایی مفهوم پادشاه اسلام در عهد ایلخانان: پژوهشی بر پایه غازان‌نامه نوری اژدری / ۱۱۷

همو، «حماسه به مثابه تاریخ: کارآمدی شعر حماسی در بینش تاریخ شناسانه حمدالله مستوفی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، س ۵۴، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.

القاشانی، عبدالله بن محمد، تاریخ الجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ش.

فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، ج ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ ش.

فرهانی منفرد، مهدی، «غازان‌نامه شاهنامه‌ای از عصر مغول»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیه، ش ۸۳، بهار ۱۳۸۳ ش.

فضلی‌نژاد، احمد، «بازنمایی سیمای کیانیان در تاریخ نگاری و حماسه سرایی دوره‌ی ایلخانان»، تاریخ نگری و تاریخ نگاری، س ۵، ش ۱۲ (پیاپی ۹۷)، زمستان ۱۳۹۲ ش.

گروسه، رنه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تهران، انتشارات بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۵ ش.

میرخواند، محمدبن خاوندشاه، تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، تهذیب و تلخیص عباس زریاب خویی، ج ۲، تهران، علمی، ۱۳۷۳ ش.

نجف‌زاده، رضا، «مؤودگرایی در الهیات سیاسی ایرانیان» جستارهای سیاسی معاصر، سال ۲، شماره ۱، ۱۳۹۰ ش.

نحوی، اکبر، «تصحیح برزونامه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد شیراز، دانشگاه شیراز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۷۹ ش.

نظنزی، معین‌الدین، منتخب التواریخ، به کوشش پروین استخری، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.

نوری اژدری، نورالدین محمد، غازان‌نامه، به کوشش محمود مدبری، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۱ ش.

هوپ، مایکل، قدرت، سیاست و سنت در امپراتوری مغول و ایلخانان، ترجمه سید ابوالفضل رضوی، تهران، نگارستان اندیشه، ۱۴۰۱ ش.

Hope, Michael, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran*, Oxford University Press, 2016.

تجربه استعمار انگلیس در هند و رویکرد ضداستعماری ایرانی: علل آغاز و رواج

باورهای ضداستعماری در میان ایرانیان^۱

فرهاد حاجری

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

عبدالرحیم قنوت^۲

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

محسن معصومی

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

چکیده

ایران تجربه مستعمره شدن را نداشت، اما رویکرد ضداستعماری در میان ایرانیان رواج داشته است. ریشه چنین رویکردی اغلب در بستر تاریخ روابط ایران با قدرت‌های اروپایی نظیر انگلیس و روسیه و دخالت این کشورها در مسائل داخلی ایران مورد مطالعه قرار گرفته است. فرض بر این است که ایرانیان برای ترویج افکار ضداستعماری، وقتی خود تجربه استعمار را نداشتند، از یک نمونه تاریخی سرزمین مستعمره برای ترویج دیدگاه‌های خود بهره برده‌اند. در این میان، استعمار انگلیس در هند، سرزمین همسایه، مورد توجه ایرانیان بود. مسئله این است که آیا تجربه استعمار هند، می‌توانسته به عنوان الگویی از تجربه استعمار در نظر ایرانیان باشد و یکی از عوامل شکل‌گیری رویکرد ضداستعماری‌شان شده باشد؟ این مسئله در این پژوهش با توصیف و تبیین تاریخی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای دنبال شده است. از این رو، آراء ایرانیانی که در موضوعات مختلف به حضور انگلیس در هند واکنش نشان دادند مورد ارزیابی قرار گرفته است. نتیجه این مقاله نشان می‌دهد که تجربه استعمار هند یکی از سرچشمه‌های آغاز رویکرد

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۱ (مقاله حاضر مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «فراز و فرود فرهنگ ایرانی در کلکته بر اساس چاپ و نشر آثار فارسی (۱۷۷۷-۱۹۱۱م/۱۱۹۱-۱۳۲۹ق)» به راهنمایی نویسنده مسؤل و مشاوره نویسنده سوم در دانشگاه فردوسی مشهد است.)

۲. رایانامه (مسؤل مکاتبات): ghanavat@um.ac.ir

ضداستعماری ایرانی بوده است و ایرانیان با ترس از نابودی هویت دینی و ملی، همواره از تاریخ هند تحت تسلط انگلیس برای ترویج افکار ضداستعماری بهره می بردند.

کلیدواژه‌ها: ایرانیان و استعمار، رویکرد ضداستعماری، هند بریتانیا، استعمار انگلیس.

مقدمه

ایران در دوره‌هایی که اروپاییان با اهداف مختلف تجاری و سیاسی پا به سرزمین‌های شرقی گذاشتند و بر مناطق مختلفی تسلط یافتند، با حکومت و نمایندگان آن‌ها ارتباط داشت اما مستعمره هیچ یک از آن‌ها نشد. با وجود این، ادبیات ایرانی مملو از اندیشه‌ها، باورها، اشعار، خطابه‌ها و تعابیر ضداستعماری است و رویکرد ضداستعماری در ایران رواج یافته است. ایرانیان در آثار مختلف متأثر از رویکردهایی نظیر ملی‌گرایی، ضدامپریالیستی و سرمایه‌داری و دینی از استعمار قدرت‌های غربی و ماهیت استعمار نوشته‌اند^۳ و آثاری با موضوعات استعمار را به فارسی ترجمه کرده‌اند.^۴ آن‌ها از تأثیر استعمار بر دینداری مردم ایران سخن گفته‌اند،^۵ نویسندگان ایدئولوژیک در آثارشان ضداستعمار نوشته‌اند،^۶ شاعران علیه استعمار سروده‌اند،^۷ در داستان‌نویسی، پیرنگ، شخصیت، درون‌مایه، لحن، نماد و صحنه‌های مبتنی بر وقایع استعمار خلق کرده‌اند،^۸ فیلم‌هایی با مضامین استعمار

۳. برای نمونه، نک. بهار، ۳۵۷؛ رواسانی، ۳-۲۵؛ میرفندرسکی، ۱۷۷-۲۲۰؛ دو قرن نیرنگ: داستان تلخ سیاست استعماری انگلیس در ایران...، ۷-۱۶.

۴. ولاهاکیس، مقدمه مترجم، ۷-۱۵؛ استعمار و ضد استعمار در سینما، پیشگفتار، ۵-۱۶.

۵. خمینی، ۱۵۷/۱-۱۵۹؛ مطهری، ۱۵۸-۱۵۹.

۶. آل‌احمد، سفر فرنگ، ۶۰-۶۲.

۷. فرخی، ۱۹۶-۱۹۷؛ افشاریزدی، ۳۸۷-۳۸۹.

۸. صفدری، ۱.

ساخته‌اند،^۹ همایش‌ها درباره استعمار برگزار کرده‌اند^{۱۰} و رویدادهای تاریخی را با رویکرد ضداستعماری تحلیل کرده‌اند.^{۱۱}

این پرسش می‌تواند طرح شود که با وجود عدم استعمار ایران، شکل‌گیری چنین رویکرد ضداستعماری در چه چیزی ریشه داشت؟ منظرهای مختلفی برای پاسخ به این سؤال وجود دارد. ایران در سده‌های اخیر با قدرت‌های اروپایی ارتباط و برخورد داشت و روابطی در زمینه‌های تجاری، سیاسی، فرهنگی و یا جنگ بر سر مسائل سرزمینی بین آن‌ها شکل گرفته بود. روابط گاه حالتی دوستانه و گاه دشمنانه به خود می‌گرفت، قدرت‌های اروپایی در مسائل ایران دخالت می‌کردند و در آن‌جا حضور داشتند؛ به‌رغم چنین موضوعی تجربه مستعمره شدن ایران آنگونه که سرزمین‌هایی چون هند، مصر، الجزایر و غیره به آن دچار شدند، به وقوع نپیوست. از این رو، شاید عبارت «نیمه‌مستعمره» برای توصیف بعضی رویدادهای تاریخی در ایران و در برابر سیاست‌های استعماری مناسب باشد. اکنون پرسش این است که با وجود مستعمره نشدن ایران، چرا رویکردی ثابت از نگرانی‌ها گرفته تا نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های ضداستعماری، در دوره‌ای طولانی در میان ایرانیان رواج پیدا کرد و به گفتمانی ثابت در محافل سیاسی و اجتماعی و علمی بدل شد. آیا صرفاً روابط سیاسی با قدرت‌های استعماری و یا حضور موقت نیروهای آن‌ها در این کشور، ریشه و علل اصلی چنین رویکردی بود؟

برای شناخت شکل‌گیری و گسترش رویکرد ضداستعماری در ایران، چه به‌عنوان بخشی از جهان اسلام و چه از نظر ملی، می‌توان از چشم‌اندازها و نظریه‌های مختلف استفاده کرد. محمد ارکون، اندیشمند الجزایری تبار، در مقدمه کتاب تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی با عنوان «چگونه اندیشه اسلامی را بررسی کنیم؟» به نقش استعمار در وضعیت

۹. مثلاً: دلیران تنگستان، ۱۳۵۳.

۱۰. مثلاً: ایران و استعمار انگلیس مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، ۱-۷۳۷.

۱۱. ناطق، ۱۰۲، ۱۷۶-۱۷۷.

فکری و فرهنگی جوامع اسلامی (در برخورد با تحولات جهان مدرن/جدید) پرداخته است و از «ایدئولوژی نبرد» سخن گفته است. او معتقد است که در قرن نوزدهم حاکمیت ملی توسط استعمار از دست رفته بود و چنین ایدئولوژی‌ای در سرزمین‌های مستعمره، با تأکید بر مصر و الجزایر، به دنبال احیای جایگاه سیاسی هر آن‌چه بود که در سطح سیاسی از دست رفته بود. ایدئولوژی نبرد میراث فرهنگی و دینی گذشته را به مثابه اهرمی علیه استعمار به کار گرفت زیرا از نظر آن‌ها استعمار خیال محو تمدن اسلامی را در سر داشت. ارکون بر این باور است که در این ایدئولوژی «میراث موضوعی نیست که بتوان آن را در بحث علمی پویا به کار برد». ^{۱۲} از نظر وی، ایدئولوژی نبرد پس از پایان استعمار ادامه پیدا کرد. ^{۱۳} از این جهت رویکرد ارکون برای فهم بخشی از رویکرد ضداستعماری در ایران و به‌ویژه نظریات مذهبی علیه استعمار به کار می‌آید. در کنار آراء مذهبی، ملی‌گرایی یکی دیگر از عرصه‌هایی است که می‌توان سرچشمه باورهای ضداستعماری را در آن جست. لیلا گاندی، نظریه‌پرداز ادبی و فرهنگی معتقد است مؤثرترین شکل تاریخ ضداستعماری از طریق پادنیروهای مقاوم ملی‌گرایی اظهار گردیده است. ^{۱۴} برای فهم تاریخ رویکرد ضداستعماری در ایران، می‌توان از چنین دیدگاه‌هایی کمک گرفت. با وجود این‌ها، تعریف موضوع استعمار از نظر ایرانیان و واکنش ضداستعماری‌شان، می‌تواند به‌طور جزئی‌تر تبیین شود. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، تحقیقات مرتبط با تاریخ روابط ایران با قدرت‌های خارجی بخشی از این جوانب را روشن می‌کند. در واقع، از چنین منظری رویدادهای اقتصادی و سیاسی و غیره موجب شکل‌گیری رویارویی‌ها بین ایران و قدرت‌هایی نظیر انگلیس، روسیه، فرانسه و غیره شد و به تناسب نوع این روابط و نتایج آن، واکنش‌های ضداستعماری قابل‌ردیابی است. از این جهت انبوه آثاری که با موضوع تاریخ روابط ایران با اروپائیان خلق شده‌اند، چشم‌اندازی را

۱۲. ارکون، ۵۹-۶۰.

۱۳. همو، ۹۱.

۱۴. گاندی، ۱۷۷.

پیش روی ما می‌گذارند که می‌توان علل و ریشه‌های شکل‌گیری و رواج اقدامات ضداستعماری ایرانی را در آن ردیابی کرد. نمونه‌هایی از این آثار تاریخ روابط استعماری در ایران را بیان می‌کنند.^{۱۵} اما نکته آنجاست که تعداد زیادی آثار وجود دارند که اساساً هر گونه رابطه ایران با قدرت‌های خارجی به‌ویژه انگلیسی‌ها را نوعی استعمارگری خارجی در داخل ایران تلقی کرده‌اند. این آثار اغلب متأثر از رویکرد غالب زمانه خود، به جای این‌که روابط ایران با انگلیسی‌ها را متناسب با شرایط تاریخی‌شان در نظر گیرند، هر نوع تعامل اقتصادی و تجاری یا سیاسی را رفتار استعمارطلبانه پنداشته‌اند.^{۱۶} در نتیجه، چشم‌اندازی که ریشه استعمارگری و ضد استعماری در ایران را صرفاً در قالب هر گونه روابط ایران و قدرت‌های اروپایی می‌جوید، برای فهم دقیق موضوع مناسب و کافی نیست، از مشکل اختلاط در زمانی و هم‌زمانی رنج می‌برد و با ساده‌نمایی مسائل تاریخی بر هر رویدادی برچسب استعمار می‌زند.

تحلیل دیگری که کمک می‌کند تا بخشی از نگاه ضداستعماری ایرانیان شناخته شود، نظریه «تئوری‌های توطئه» است. این نظریه بر آن است که از آغاز قرن بیستم میلادی، رویکرد ایرانیان، از اقشار مختلف و با ایدئولوژی‌های گوناگون، نسبت به تاریخ و سیاست بر مبنای «تئوری توطئه» شکل گرفت؛ تئوری توطئه در ایران مدرن، به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: اول تئوری‌هایی که مبتنی بر نقشه‌های احتمالی قدرت‌های استعماری غربی هستند و دوم آن‌هایی که به نیروهای شیطانی‌ای باور دارند که از دوران باستان تا به امروز علیه ایران وجود داشته‌اند.^{۱۷} بخش اول این تحلیل، دوره‌ها و رویدادهایی تاریخی را زمینه‌ساز تئوری‌های توطئه در ایران دانسته‌است و شامل این موارد است: ضعف ایران در

۱۵. به عنوان مثال، نک. محمود، ۱/۱-۵، ۲۴/۵؛ نصر، ۱۷۹، ۲۲۵، ۳۲۲.

۱۶. برای نمونه، نک. تاج‌بخش، ۱-۵؛ کیا، ۱۱؛ طلوعی، ۵-۱۰.

17. Ashraf, "Conspiracy Theories", *Iranica*;

مقاله به‌روز شده «تئوری‌های توطئه» در وب‌سایت دانشنامه ایرانیکا در دسترس است:

<https://www.iranicaonline.org/articles/conspiracy-theories>

دوران حکومت سه شاه آخر قاجار (حک ۱۳۱۴-۱۳۴۳ق/۱۸۹۶-۱۹۲۴م)، همراه با رویدادهایی همچون انقلاب مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۱۱م/۱۳۲۳-۱۳۲۹ق) که با حمایت بریتانیا و علیه منافع روسیه همراه بود، قرارداد ۱۹۰۷م/۱۳۲۵ق انگلیس و روسیه که ایران به دو منطقه تحت نفوذ آن‌ها تبدیل شد، اشغال ایران توسط روسیه، بریتانیا و عثمانی‌ها در طی جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م/۱۳۳۲-۱۳۳۷ق)، قرارداد بی‌ثمر انگلیس-ایران در ۱۹۱۹م/۱۳۳۷ق که توسط آن ایران به نوعی تحت‌الحمایه انگلیس قرار گرفت، و کودتای تحت حمایت انگلیس در ۱۲۹۹ش/۱۹۲۱م که به موجب آن حکومت پهلوی تشکیل این نظریه ما را متوجه روند شکل‌گیری تئوری‌های توطئه‌ای در ایران می‌کند که استعمار در پدید آمدن آن‌ها تأثیرگذار بوده است. در نتیجه این تئوری‌ها می‌توانسته در شکل‌گیری رویکرد ضد استعماری هم نقش داشته باشد بر این اساس توجه به این نظریه و علل پدید آمدن تئوری‌های توطئه، برای شناخت بخشی از ریشه باورهای ضد استعماری ایرانی سودمند است.

هر کدام از تحلیل‌های پیشین، کاربرد خود را در شناخت این موضوع دارد. این مقاله چشم‌انداز متفاوتی برای فهم ریشه و رواج باورهای ضد استعماری ایرانیان پیشنهاد می‌دهد. ایران و هند در دوره‌های مختلف تاریخی، روابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی داشتند و آشنایی دوسرزمین با تحولات مختلف یکدیگر همواره برقرار بود. این تعامل در دورانی که قدرت‌های اروپایی و به اصطلاح «استعمارگر» وارد شرق شدند ادامه پیدا کرد. تعامل هند و ایران در این دوران و از طریق تحولاتی که یک پای ثابت آن انگلیسی‌ها بودند، تداوم داشت. ایرانیان از حضور انگلیسی‌ها در شبه قاره هند آگاهی داشتند و اقدامات آن‌ها در هند و رویکردهای خود نسبت به حضورشان را در آثار مختلف بازتاب دادند.^{۱۹} رودی مته معتقد است که هند به جای ایران، جایی بود که ایرانی‌ها نخستین بار به غیر از بازرگانان و

18. Ibid.

۱۹. برای نمونه، نک. شوشتری، ۲۷۰-۲۷۲؛ کرمانشاهی، ۱۹۹-۲۰۰؛ نوری، ۱۱۸-۱۲۱.

فرستادگان وقت، با دیگر گروه‌های انگلیسی و جنبه‌هایی از جامعه بریتانیایی در محیطی «شبه انگلیسی»^{۲۰} آشنا شدند و (تصور ایرانی‌ها درباره انگلیسی‌ها) در خود ایران کندتر شکل گرفت.^{۲۱} یکی از جنبه‌های رویکرد ایرانیان در زمینه حضور انگلیسی‌ها در هند، توجه به «تصرف» و «تسخیر» هند توسط آن‌ها بود؛ امری که موجب نگرانی ایرانیان برای تکرار چنین تجربه‌ای در ایران شد و آن‌ها در اشکال مختلف درباره آن هشدار دادند.^{۲۲}

اکنون فرض بر این است که ادبیات پر و پیمان ضداستعماری در میان ایرانیان، می‌بایست که ریشه در آشنایی آن‌ها با تجربه‌ای کامل از یک نمونه تاریخی استعمار داشته باشد و در این میان نزدیک‌ترین سرزمین مستعمره برای ایرانیان، هندوستان بود. مسئله این است که حضور انگلیسی‌ها در هند که سرانجام به استعمار کامل آن سرزمین منجر شد، در نظر ایرانیان چه جایگاهی داشت؟ به‌طور جزئی‌تر، استعمار انگلیس در هند، جایی در آغاز و قوام رویکرد ضداستعماری ایرانی داشت؟ مقاله حاضر با طرح چنین سؤالاتی، طیف متنوعی از ادبیات و دیدگاه‌های ایرانیان را پس از ۱۸۵۷/م ۱۲۷۴ق و زمانی که هند تحت تسلط کامل بریتانیا درآمد، مورد کاوش قرار داده است. این مقاله بر این نظر است که ایرانیان در این دوره، تحولات هند را رصد می‌کردند و به خوبی از استعمار آن سرزمین آگاهی داشتند. این آگاهی صرفاً در حد آشنایی نبود بلکه توجه به آراء، ادبیات نوشتاری، جایگاه اجتماعی و سیاسی این افراد اثبات می‌کند که استعمار هند، در شکل‌گیری رویکرد ضداستعماری ایرانی، نقش و اهمیت جداگانه داشته است.

20. quasi-English setting.

21. Mattee, "Suspicion, Fear, and Admiration: Pre- Nineteenth-Century Iranian Views of the English and Russians", 135.

۲۲. دروویل، ۱۷۷-۱۷۸؛ رستم الحکما، ۳۸۵-۳۸۶؛ اعتضادالسلطنة، ۴۹۴-۴۹۵.

پیشینه تحقیق

شماری از محققان به گزارش‌های تاریخی ایرانیانی که به تصرف هند از سوی انگلیسی‌ها توجه داشتند، اشاره کرده‌اند. آن لمبتون در مقاله «گرایش‌هایی جدید در تفکر سیاسی اسلامی در اواخر قرن ۱۸م و اوایل قرن ۱۹م در ایران»^{۲۳} با ذکر روایتی از رستم الحکما، به‌عنوان گزارشی از یک ایرانی که متوجه اقدامات انگلیسی‌ها در هند بوده و به هموطنان ایرانی خود درباره طرح‌های انگلیسیان هشدار داده، اشاره‌ای کوتاه و تا حدودی مشابه به مسئله مورد نظر این مقاله داشته‌است.^{۲۴} روایت رستم الحکما از سوی عبدالهادی حائری به‌عنوان نخستین متن ضداستعماری در ایران دانسته شده‌است،^{۲۵} او در اثر خود به چند متن تاریخی دیگر که به استعمار هند توجه داشته‌اند، اشاره کرده‌است.^{۲۶} حائری در کتاب نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، رویکرد ضداستعماری ایرانیان را در مواردی در تجربه هند جست‌وجو می‌کند که از این جهت به مسئله مقاله شباهت دارد. اما رویکرد ایدئولوژیک محور او باعث می‌شود تا نگاه ضداستعماری شخص خود را بازتاب دهد و به دنبال شواهد آن در متون گذشته باشد.^{۲۷} رودی مته در دو مقاله خود با عنوان‌های «سوءظن، ترس و تحسین: دیدگاه‌های ایرانیان درباره انگلیسی‌ها و روس‌ها تا پیش از قرن ۱۹م»^{۲۸} و «در میانه همدری و دشمنی:

23. "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia".

24. Lambton, 105.

۲۵. حائری، ۲۲۴. عبدالحسین نوایی نیز روایت رستم الحکما را «بیان استعمار به زبان ساده» دانسته‌است (نوایی، ۵۹۴-۵۹۶). نویسندگان مقاله‌ای دیگر به طور اختصاصی رویکرد رستم الحکما در کتاب رستم التواریخ را مورد بررسی قرار داده‌اند (هاشم زاده محمدیه و آقاجری، ۱۷۹-۱۵۳).

۲۶. حائری، ۲۱۴، ۴۳۰، ۴۵۲.

۲۷. برای نمونه، نک. حائری، ۲۲۹، ۴۲۹.

28. "Suspicion, Fear, and Admiration: Pre- Nineteenth-Century Iranian Views of the English and Russians".

دیدگاه‌های ایرانیان درباره بریتانیا و روس‌ها در قرن ۱۹م^{۲۹} به دنبال بررسی علل رویکردهای متفاوت ایرانیان درباره انگلیسی‌ها و روس‌ها در دوره‌های تاریخی مورد نظر و متناسب با شرایط وقت بوده است. او به دو گزارش اشاره کرده است که از نظر وی، نشان از آگاهی ایرانیان از روند رشد حضور انگلیسی‌ها در شبه قاره و بی‌اعتمادی به انگیزه‌ها و نیات انگلیسیان هند و ترس از امکان این‌که آن حضور برای ایران هم اتفاق بیافتد، داشت.^{۳۰} مته در مقاله دوم خود که ادامه مباحث پیشینش است، با بهره‌گیری از تحلیل‌های نظریه «تنوری توطئه»، دیدگاه حائری و دیگران، به دنبال شناخت زمینه‌های تاریخی ماهیت تعاملات ایرانیان با قدرت‌های انگلیس و روسیه است. مته در این مقاله نیز نمونه‌ای دیگر از توجه ایرانیان به استعمار هند را ذکر کرده است. اساساً محور مقالات رودی مته، رویدادهای تاریخی داخل ایران است و حتی هنگامی که از فعالیت‌های انگلیسیان مقیم هند سخن می‌گوید، به آن جنبه از اقدامات آن‌ها در ارتباط با ایران نظر دارد و واکنش مثبت و منفی ایرانیان را نسبت به دو قدرت اروپایی، در قالب رقابت انگلیس و روسیه مورد توجه قرار داده است.^{۳۱}

عباس قدیمی قیداری در مقاله «رویکردهای مورخان قاجاری به اروپا و استعمار» در ذیل عنوان «اروپا و هشدار درباره استعمار» به برخی مورخان دوره قاجار توجه داشته است که «از هدف‌های پنهان و آگاه انگلیسی‌ها و به‌ویژه سرنوشت هند» اطلاع داشتند و درباره آن هشدار داده‌اند.^{۳۲} در کتاب کلان‌روایت‌ها در تاریخ‌نگاری ایران دوره قاجار (۱۲۶۴-۱۲۱۰ق)، متأثر از دیدگاه‌های حائری و قدیمی قیداری، همان اشاراتشان درباره رویکرد

29. "Between Sympathy and Enmity: Nineteenth-Century Iranian Views of the British and the Russians".

30. Mattee, "Suspicion...", 121-122; 135-136.

31. Idem, "Between ...", 173, 189-191.

۳۲. در این مقاله به این مورخان اشاره شده است: رستم الحکما، میرزا محمد تقی خان سپهر، خاوری شیرازی و اعتضادالسلطنه (قدیمی قیداری، ۷۵-۸۲).

استعماری انگلیس در هند توسط مورخان دوره قاجار، تکرار شده است.^{۳۳}

وجه تمایز رویکرد مقاله حاضر با تحقیقات پیشین در چیست؟ این مقاله، استعمار انگلیس در هند را به عنوان یک الگوی مستقل در تاریخ شکل‌گیری و رواج رویکرد ضد استعماری ایرانی در نظر گرفته است. از این رو، بر خلاف تحقیقات پیشین که صرفاً به مواردی خاص و تا پیش از نیمه اول قرن نوزدهم میلادی پرداخته‌اند؛ در این جا دوره پس از نیمه دوم قرن نوزدهم مبنای قرار گرفته است که دورویداد اصلی در ارتباط با استعمار انگلیس در هند، یعنی تسلط کامل بر شبه قاره در ۱۸۵۷م و تجزیه شبه قاره در ۱۹۴۷م رخ داده است. همچنین بر خلاف بعضی تحقیقات، رویکرد مقاله حاضر توجه به استعمار هند و نه سیاست‌های هند بریتانیا در ارتباط با ایران است. آثار بسیاری در این دوره تاریخی در ارتباط با موضوع مورد نظر وجود دارد که تاکنون از این زاویه به آن‌ها توجه نشده است. توجه به بینش ضد استعماری ایرانیان در طی روندی تاریخی، جزئیات و تحولات این سیر فکری را روشن می‌نماید. به عنوان نمونه، بر تمامی تحقیقات پیشین فارسی که از آن‌ها نام برده شد، این نقد وارد است که برای نخستین آثار و آراء ایرانیان در مواجهه با تاریخ هند تحت تسلط انگلیس، از کلمه «استعمار» استفاده کرده‌اند، اما در آن آثار واژه استعمار کاربردی نداشت و اصطلاحاتی نظیر «تسخیر» و «تصرف» به کار برده می‌شد.

در این مقاله تلاش شده است تا با روش تحلیل تاریخی، با اتکا بر منابع دست اول و توجه به شرایط تاریخی، مسأله پژوهش دنبال شود. منابع دست اول در این تحقیق، آن دسته از آثار ایرانیانی هستند که مستقیماً به موضوع مورد نظر پرداخته‌اند؛ یعنی آثاری که از تجربه تاریخی استعمار انگلیس در هند برای ترویج رویکرد ضد استعماری در ایران سخن گفته‌اند. در این تحقیق، به روند تغییر تدریجی ادبیات ضد استعماری ایرانیان در این زمینه

۳۳. احمدزاده، ۸۹، ۲۴۹-۲۵۷. ذاکر حسین در ادبیات ایران پیرامون استعمار و نهضت‌های آزادیبخش فقط به اشعار فارسی ایرانیان در زمینه استعمار پرداخته است و نمونه‌هایی از شعر شاعرانی را که به هند توجه داشته‌اند، آورده است (ذاکر حسین، ۶۹، ۳۴۳-۳۴۹).

توجه شده است که این مهم با بررسی جزئیاتی از ادبیات این آثار و در طی زمان مشاهده می‌شود. این ادبیات را می‌توان در مواردی همچون نقل قول‌ها، عبارات، عنوان‌ها و غیره جست‌وجو کرد و از آن‌ها به‌عنوان مصداق‌ها و شواهدی تاریخی بهره برد.

استعمار هند و ریشه‌های رواج رویکرد ضد استعماری ایرانی در نیمه دوم قرن ۱۹ م
مهم‌ترین تحول سیاسی اجتماعی هند در نیمه دوم قرن نوزدهم را باید شورش هندوستان در ۱۸۵۷ م/۱۲۷۴ ق دانست، شورش‌هایی که از دست رفتن حاکمیت گورکانیان بر هند و تسلط کامل انگلیسی‌ها را بر امور این سرزمین به دنبال داشت این رویداد و عواقب آن مورد توجه ایرانیان قرار گرفت و در آثار مختلفی بازتاب داشت. آنان در نوشته‌های مختلف، از کتب تاریخی گرفته تا نامه‌نگاری و ترجمه آثار و سفرنامه‌ها، به اوضاع هندوستان توجه داشتند. آراء ایرانیان در این دوره زمینه‌هایی از شکل‌گیری باورهای ضد استعماری را شکل داد.

مورخ مشهور دوره قاجار، محمد تقی خان سپهر (۱۲۱۶-۱۲۹۷ ق)^{۳۴} از اوضاع ناآرام هندوستان در زمانه خود آگاهی داشت و از تصرف تدریجی انگلیسی‌ها در سرتاسر هند نوشت.^{۳۵} سپهر در بخش مرتبط با دوران حکومت ناصرالدین شاه، تحت عنوان «ذکر سوء سلوک و فتنه‌انگیزی سفرای انگریز در ایران» به تغییر تدریجی روند سیاست‌های انگلیس با ایران اشاره کرد. او نوشت که انگلیس اکنون دشمن قوی دولت و ملت ایران است و آن‌ها «چنان می‌دانند که انگریزان می‌خواهند دولت ایران را یکی از راجه‌های هندوستان شمار کنند».^{۳۶} چنین صراحتی در بیان ترس از تجربه تسلط حکومت انگلیس آن‌طور که در هند روی داده بود، در میان اقشار مختلف ایرانی وجود داشت. ملا علی کنی (۱۲۲۰-۱۳۰۶ ق)، روحانی پرنفوذ تهرانی در عصر ناصرالدین شاه پس از برقراری امتیاز رویتر در

۳۴. نویسنده ناسخ التواریخ (آغاز تألیف: ۱۲۵۸ ق/۱۸۴۲ م، پایان تألیف: ۱۲۷۴ ق/۱۸۵۷ م).

۳۵. سپهر، ۱۰۷/۱، ۳۲۴/۲.

۳۶. همو، ۳۰۸/۴.

۱۹ جمادی الاول ۱۲۸۹/۲۵ ژوئیه ۱۸۷۲م، که به موجب آن امتیاز احداث راه آهن به مدت هفتاد سال در ایران را در اختیار رویتزر قرار می داد، در نامه ای خطاب به شاه و در تاریخ ۲۲ رجب ۱۲۹۰/۱۸۷۳م اعتراض خود را طرح کرد. او به مقایسه کمپانی هند شرقی با کمپانی رویتزر در ایران پرداخت و به شاه هشدار داد همانگونه که کمپانی هند شرقی هند را تصرف کرد، کمپانی رویتزر هم با ایران چنین کاری خواهد کرد.^{۳۷} با دقت در نگارش متن نامه، نشانه ای دیگر از مقایسه تجربه هند با ایران هم دیده می شود؛ آن جا که وی از رویتزر با عبارت «سرکار کمپانی» یاد می کند^{۳۸} چرا که استفاده از کلمه «سرکار» در ادبیات فارسی هند رایج بود.

بهره برداری از تجربه هند در ادبیات ایرانی، در عرصه ترجمه نیز قابل ردیابی است. با تأسیس اداره «روزنامهجات، دارالطباعة و دارالترجمه» در دوره ناصرالدین شاه قاجار و به ریاست اعتمادالسلطنه، ترجمه آثار از زبان های مختلف آغاز شد که بخشی هم به آثار مرتبط با هند اختصاص داشت.^{۳۹} بیشتر این ترجمه ها بین سال های ۱۳۰۱-۱۳۰۲ق/ ۱۸۸۳-۱۸۸۵م انجام شد و درباریان و نخبگان ایرانی از مسائل جزئی هند تحت سلطه انگلیس آگاهی می یافتند.^{۴۰} اطلاع از اوضاع هند تحت تسلط بریتانیا و بهره بردن از آن برای

۳۷. «... کمپانی هند تمام هند به آن وسعت و مکتت را به خریداری و تملک یک جریب زمین مخصوص سکونت خود برد، کمپانی معاصر ما با تصرف آن همه اراضی متعلقه به راه آهن استحقاق انتفاع جمیع معادن و رودخانه ها و اراضی با حق به کار واداشتن جمیع کارکنان از رعایا، چگونه ایران را نبرد و چرا نبرد» (برای متن کامل نامه، نک. تیموری، ۱۲۴-۱۲۶).

۳۸. همو، ۱۲۵.

۳۹. افراد مختلفی نظیر سید حسین شیرازی، اوانس ماسائیان (مساعد السلطنه)، اعتماد السلطنه (وزیر) و افرادی چون اردشیر، علی محمد اصفهانی از زبان های انگلیسی، هندی و اردو به ترجمه آثار مشغول بودند (برای این موضوع، نک. پاورقی شماره ۱۳).

۴۰. ترجمه تاریخ و جغرافیای هندوستان، پرتغال و جزایر بریتانیا، ۲-۳؛ برای نمونه ای از سازوکار انتخاب و ترجمه این متنها، نک. ترجمه جغرافیای هند، ۳۳-۳۵؛ برای نمونه ای از ترجمه روزنامه ها، شیوه انتخاب مقالات، و قرائت آن ها برای درباریان ایران، نک. ترجمه احوال روس و افغانستان و هندوستان، ۲، ۱۹۰.

هشدار به ایرانیان، در قالب چند ترجمه خاص در این دوره بازتاب یافت. موضوعات این ترجمه‌ها مستقیماً به رویدادهایی از هند می‌پرداخت که در ارتباط با استیلای انگلیسیان بر آن سرزمین بود.

در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۶م دو رساله از سوی اوانس یاهوناس خان ماسانیان، ملقب به مساعد السلطنة، از اعضای اداره انطباعات و دارالترجمه، ترجمه شد.^{۴۱} رساله اول با رویکردی ضد انگلیسی، شرح گزارشی از شورش هندوستان، معروف به «شورش سپاهیان» بود که مخاطب را با چگونگی این رویداد آشنا می‌کرد. رساله دوم در چند فصل با عنوان‌های مختلف به اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هندوستان تحت سیطره انگلیس می‌پرداخت و در فصلی نیز تاریخ استیلای انگلیس بر هند را شرح می‌داد.^{۴۲} محصل ترجمه چنین آثاری اطلاع دقیق‌تر از اوضاع هندوستان برای ایرانیان، خاصه نخبگان و سیاسیون آن دوره بود. آشنایی با اوضاع هند و استفاده از آن برای رویکرد عبرت گرفتن از تاریخ هندوستان تحت استیلای انگلیس در اثری بازتاب یافت که توسط وزیر انطباعات و مترجم مخصوص ناصرالدین شاه ترجمه شد.

کتاب سرگذشت خانم انگلیسی در هندوستان^{۴۳} نخستین بار در ۱۳۰۴ق/۱۸۹۶م با ترجمه اعتماد السلطنة از زبان فرانسه در «دارالطباعه خاصه دولتی» در تهران انتشار

۴۱. عنوان رساله اول «بلوای هند» بود و در پیشانی رساله دوم آمده بود: «این رساله تحقیقاتی است که دانشمندان فرنگ در باب ممالک هندوستان و استیلای دولت انگلیس بر آن نموده و وضع آن ممالک و انگلیسی‌ها را در آن مبین و آشکار می‌سازد و مشتمل بر چند فصل است» (شورش هندوستان ۱۸۵۷م/۱۲۷۴ه.ق، ۱۸۹، ۱۹۱). عبدالله انوار در فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، عنوان‌های «شورش هندوستان ۱۸۵۷م/۱۲۷۴ه.ق» را برای رساله اول و «هندوستان و استیلای انگلیس» را برای رساله دوم اطلاق کرده بود (شورش هندوستان ۱۸۵۷م/۱۲۷۴ه.ق، ۵۴).
۴۲. همو، ۵۵-۹۹، ۱۳۳، ۱۰۶-۱۱۲.

۴۳. سرگذشت مسترس هورتستت خانم انگلیسی در هندوستان.

۴۴. موضوع کتاب سرگذشت زنی به نام «هورتستت» از خانواده‌های انگلیسی مقیم هند بود او در پی شورش ۱۸۵۷م، همسر خود را از دست داده بود و به هنگام بازگشت به انگلیس، وقتی در پاریس حضور داشت، سرگذشت خود را برای طیب‌اش تعریف کرده بود (سرگذشت خانم انگلیسی در هندوستان، ۳۲).

اعتمادالسلطنة در مقدمه کتاب، شورش ۱۸۵۷/م/۱۲۷۴ق در هندوستان را «بزرگ‌ترین سوانحی» دانسته‌است که در «کره ارض» رخ نمود، از نظر او انگلیس تا پیش از این شورش، با صلح در ممالک هندوستان حضور داشت و پس از آن تاریخ «کمپانی هندوستان موقوف و متروک شد و مستقیماً از طرف سلطنت انگلیس» اداره شد. از نظر اعتمادالسلطنة سرگذشت این زن «موجب حیرت و مایه عبرت» بود و از این رو اقدام به ترجمه آن کرد «تا خوانندگان را عبرتی دست داده، شکر نعمت امنیت را فریضه ذمت شمارند...».^{۴۵}

ایرانیان در اواخر قرن نوزدهم همچون گذشته، سفرنامه‌نویسی در هند را دنبال می‌کردند و ریشه‌های رویکرد ضداستعماری ایرانی در قالب سفرنامه‌نویسی بازتاب داشت. جام جم هندوستان، مصداق بارز این موضوع است که در آخرین سال قرن نوزدهم میلادی در تبریز منتشر شد. ادبیات به کار رفته توسط نویسنده این اثر به خوبی گواه تأثیر شرایط هندوستان آن دوران در شکل‌گیری جنبه‌ای از رویکرد ضد استعماری ایرانی است. میرزا سید علی خان حجازی تبریزی، ملقب به وقار الملک، که خود را در کتاب «منشی خاصه ... مظفرالدین شاه» معرفی می‌کند، در ابتدای اثر خود از اهمیت علوم سیاحی و جهانگردی سخن گفته است و دلیل انتخاب هند به عنوان مقصد سفر را، تنوع قوانین و امور و اوضاع سیاست و اجتماع در آن جا دانسته‌است.^{۴۶} نویسنده مدت ده سال را در هندوستان حضور داشت و در همان آغاز سفرنامه خود نوشت: «خداوند این مملکت پر نعمت را به دست هندی‌های تن پرور داده بود که قدر این نعمت عظیم را ندانسته و کفران نعمت کرده حالا تمام این مملکت در ید قدرت انگلیس است».^{۴۷} او در بخشی از سفرنامه خود به شیوه تسلط انگلیس بر هند پرداخت و ضمن آن به تکرار این موضوع برای ایران هشدار دارد. وقار

۴۵. همان، ۳۲-۳۴، ۳۵. پیشگفتار این کتاب، نوشته محمدرضا افشاری، خودنوشتاری با رویکرد ضد استعماری،

با بهره‌گیری از تاریخ استعمار انگلیس در هندوستان، در دهه ۱۳۶۰ شمسی ایران است (پیشگفتار، ۱-۲۸).

۴۶. وقار الملک، ۳۳۸، ۳-۴.

۴۷. همو، ۴-۵.

الملک نوشت که دولت انگلیس به واسطه تسخیر هندوستان، نخست با «حیله تجارت» وارد هندوستان شدند و به مرور بر هند مسلط شدند. از نظر او سپس نواب‌ها، راجگان، و زمین‌داران هندوستان به «مزدور و فعله انگلیس» تبدیل شدند و «کم‌کم این تخم ناهنجار را هم به ایران پاشیدند که تمام اعیان و سلطنت و ایران از تجار و کسبه آن‌چه هست، مزدور بانک انگلیسی هستند».^{۴۸}

ایرانیان ضداستعمار و نهضت آزادی هندوستان در قرن ۲۰ م

رویکرد ضد استعماری ایرانیان با استناد و ارجاع به تجربه استعمار انگلیس در هند در سده بیستم میلادی/چهاردهم شمسی به اوج رسید. نهضت‌های مهم ضدانگلیسی همچون جنبش مهاتما گاندی در هند گسترش یافت. اقدامات مسلمانان و هندوان به استقلال هند از بریتانیا و تجزیه شبه قاره در ۱۹۴۷م/۱۳۶۶ق/۱۳۲۶ش ختم شد. این رویدادها کارآیی مهمی برای شخصیت‌های مختلف ایرانی که بسیاری از آن‌ها در تحولات اجتماعی و سیاسی ایران جایگاه مهمی داشتند، پیدا کرد و آن‌ها در آثار خود از تجربه هند گفتند. اندیشه‌های برخی شخصیت‌های مشهور شبه قاره همچون مهاتما گاندی و اقبال لاهوری به ایرانیان معرفی شد و همه نشان از آن داشت که تحولات هند مستعمره، تا چه اندازه در جهانی‌سازی ضد استعماری ایرانی نقش داشت. ایرانیان در ابعاد دینی و ملی از تجربه هند استفاده کردند تا باورهای ضد استعماری‌شان را ترویج کنند.

سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، از روحانیون اواخر دوره قاجار در ۱۳۲۱ق/ ۱۹۰۳م، در نامه‌ای نسبت به وضع قوانین جدید توسط حکومت و با اشاره به تجربه استعمار انگلیس در هند هشدار داد که بیگانگان در انتظار آشفته‌گی اوضاع مملکت هستند و بیم آن می‌رود که «خدای ناخواسته این بقعه مبارکه ایران» مانند «مملکت منیعۀ هندوستان، مایه

اعتبار و تاریخ روزگار گردد».^{۴۹} چند سال بعد، در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م کتابی با عنوان دام صیادان یا عبرت ایرانیان در شیراز منتشر شد. این اثر به صراحت و از جوانب مختلف، کتابی است که نشان می‌دهد تجربه استعمار هند، چه جایگاهی در رویکرد ضداستعماری ایرانیان داشت. خالق این اثر اصالت هندی داشت اما به چند دلیل مهم کتاب را باید در روند رویکرد ضد استعماری ایرانیان قرار داد: نخست این که مؤلف سال‌ها در ایران زیست، اثر را در ایران پدید آورد، عنوان و ساختار کتاب اساساً برای مخاطب ایرانی بود، و بعدها چند شخصیت ایرانی از آن برای ترویج رویکرد ضداستعماری بهره گرفتند.

مؤلف و مترجم این اثر آقا صوفی هندی (۱۸۵۸-۱۹۱۸م)، مبارزی سیاسی در هند بود و در پی مبارزات با دولت هند بریتانیا به زندان افتاد و پس از آزادی و در پی فشار دولت، در ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق به ایران گریخت.^{۵۰} آقا صوفی هندی در شیراز بود که دست به ترجمه کتابی از ویلیام هوویت^{۵۱} (۱۷۹۲-۱۸۷۹م) درباره استعمار انگلیس در هند زد.^{۵۲} این ترجمه در پنج فصل اختصاصاً به استعمار انگلیس در هند می‌پرداخت اما اثری بود که به طور ویژه برای ایرانیان ترجمه و تألیف شده بود. عنوان انگلیسی کتاب از انگلیس در هند: تجدید چاپ کتاب استعمار و مسیحیت: تاریخ عمومی مواجهه اروپاییان با بومیان

۴۹. برای متن نامه، نک. رجعی، ۱۴۴/۲.

۵۰. نخست در بوشهر اقامت داشت و سپس به شیراز رفت، در آن‌جا به همکاری با فعالین سیاسی پرداخت و فعالیت‌هایی در زمینه روزنامه‌نگاری و آموزش انگلیسی در مدرسه انجام داد (برای شرح جزئیات زندگی و فعالیت‌های وی، نک. هوویت، مقدمه، ۷-۳۶).

51. William Howitt.

۵۲. ویلیام هوویت، نویسنده انگلیسی کتابی با عنوان استعمار و مسیحیت در ۱۸۳۸م نوشت و سال بعد پنج فصل مربوط به استعمار انگلیس در هندوستان را به صورت جداگانه و مستقل در لندن منتشر کرد. کتاب اول در این آدرس قابل دسترسی است:

<https://archive.org/details/colonizationchri00howirich>

کتاب دوم هوویت که ترجمه آقا صوفی بر اساس آن است، در این آدرس قابل دسترسی است:

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89095158937&view=1up&seq=15>

سرزمین‌های مستعمراتی‌شان به دام صیادان یا عبرت ایرانیان تبدیل شده بود و مترجم که خود را «ما ایرانیان» خطاب می‌کرد، در دیباچه کتاب از آن‌ها خواسته بود تا «به دقت و غور و تعمق این صفحات را ملاحظه فرمایند».^{۵۳} او در پایان اثر نیز خطاب به ایرانیان نوشت، انگلیسی‌ها هر چه در ظرف دویست سال با هندیان کرده‌اند، از شصت سال قبل برای ایرانیان در تهیه بوده و هستند؛ او به‌عنوان مصداق ذکر کرد که «اجانب» آن سیاست تجاری که در کلکته، شهری نزدیک دریا، آغاز کردند و در ادامه آن‌جا را مرکز و مقر خود ساختند، حالا می‌خواهند در دریای خزر و خلیج فارس آن را تکرار کنند. او پایان اثرش را با امضای «خیرخواه ایران و ایرانیان» به پایان رساند.^{۵۴} اینها، همه نشان از آن داشت که تجربه هند چگونه دست‌مایه مهمی برای تفکرات و فعالیت‌های ضداستعماری در ایران بوده‌است. این اثر بر چند تن از ایرانیان دیگر هم تأثیرگذار بود. سید عبدالله مجتهد بلادی بوشهری بهبهانی (تولد. ۱۲۹۱ق/ د ۱۳۳۱ش) از روحانیون مبارز ضد استعمار در جنوب ایران بود. او در یکی از آثارش با عنوان لواط و سوانح^{۵۵} ذیل عنوان «مکتوب به خوانین خائنین جنوب» برای «نصیحت و انذار» خان‌های منطقه، با مقایسه شرایط ایران و هند در رویارویی با انگلیس به مخاطبان خود هشدار داد که در صورت پیروزی «دشمنان»، «همچنان که تاریخ هندوستان به ما نشان می‌دهد»، آن‌ها «اول به اضمحلال بزرگان و ارباب و نفوذ و قوه و سلاح خواهند پرداخت». بلادی برای اثبات گفته خود، به آن‌ها توصیه کرد که تاریخ هندوستان را بخوانند و از نظر وی اثری که به خوبی دیدگاه‌هایش را تأیید می‌کرد، رساله آقا صوفی هندی بود.^{۵۶}

۵۳. هویت، دیباچه، ۴۱-۴۵.

۵۴. همو، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۱۵.

۵۵. کتاب مجموعه‌ای شامل نامه‌ها، اعلامیه‌ها، تلگراف‌ها، مقالات و خاطرات سیاسی او بود و در سال ۱۳۳۸هـ/ ۱۹۱۹م آن را در شیراز به پایان رسانیده بود.

۵۶. مجتهد بلادی بوشهری، ۶۱-۶۲. او نوشت: «اگر می‌خواهید نیکو بدانید رساله تاریخیه دام صیادان یا عبرت ایرانیان را بخوانید تا بدانید که سلوک این گرگ‌های آدمی صورت چه طور است...» (همو، ۶۳).

سیاستمدان، مبارزان ملی، دینی و اجتماعی، محققان و مترجمان و غیره در دوران حکومت پهلوی در ایران (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش)، همواره در موضوعات مختلف داخلی، از تجربه مستعمره هند بهره بردند. کتاب اختناق هندوستان اثر ویل دورانت، در ۱۳۱۰ش ترجمه و منتشر شد. مترجم در مقدمه اثر، ابراز خرسندی کرد که ایران همچون هندوستان گرفتار استعمار نشده است، و ترجمه اثر را نوعی ابراز همدردی، احساس مسئولیت در قبال «برادران شرقی» در هندوستان دانست که گرفتار ظلم استعمار شده‌اند.^{۵۷} خلیل ملکی (د ۱۳۴۸ش)، نظریه پرداز سیاستمدار، با رویکرد ملی و ضمن نقد حزب توده، بارها در مجموعه یادداشت‌های خود، درباره مبارزه با استعمار سخن گفت. از نظر او رویکرد ملی در مبارزه با استعمار کارساز است و مصداق آن نهضت آزادی هندوستان است. او در ۱۳۲۸ش نوشت نفوذ استعمار در ایران واقعیتی است که نیاز به اثبات ندارد، از این رو، در نظر وی مبارزه با استعمار، مسئله روز است و بایستی همه نیروهای اجتماعی را برای این مبارزه بسیج کرد. او در همین راستا به نقد فعالین سیاسی ایرانی‌ای پرداخت که نهضت‌های ضد استعماری در هند را فقط یک نمایش ظاهری و یک توطئه جدید استعمار می‌دانستند.^{۵۸} ملکی در یکی از یادداشت‌های خود از «مرض استعمارزدگی» در ایران سخن گفت و بر این نظر بود که «از استعمار بریتانیا شبیح هولناکی برای ملت ایران ساخته‌اند»، او نوشت: «در نیرومندی استعمار هیچ شکی نیست، ولی باید دید این نیرومندی در چیست و این تأثیر در درگ و ریشه جامعه ما که ورد زبان این آقایان استعمارزده گردیده از کجا سرچشمه می‌گیرد».^{۵۹} او که معتقد بود می‌توان با نیروی ملی علیه نیروی

۵۷. دورانت، مقدمه مترجم، ۵-۹. مترجم در مقدمه نوشته است که این کتاب در اصل انگلیسی موسوم به Case India یعنی (دفاع از هندوستان) می‌باشد. ولی برای اینکه اسم این کتاب با فصل اول آن که در تحت همین عنوان است مشابه نشود آن را در تحت عنوان «اختناق هندوستان» انتشار می‌دهیم که از اصل موضوع کتاب چندان دور نیست (دورانت، مقدمه مترجم، ۹).

۵۸. ملکی، ۱۱.

۵۹. همو، ۴۳-۴۴.

استعمار مبارزه کرد، بارها در یادداشت‌های خود به مبارزات گاندی و نهرو و تحولات شبه قاره هند ارجاع داد.^{۶۰}

خان ملک ساسانی (د ۱۳۴۶ش)^{۶۱} در کتاب دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، چاپ نخست ۱۳۳۱ شمسی، به زعم خود از «رازهای پنهان» سیاست انگلیسی‌ها در ایران پرده برداشت. او در ابتدای اثر خود بیان داشت که ایران از زمان نادرشاه افشار مورد «وحشت» کمپانی هند شرقی بود و از این رو دولت انگلیس «با یک برنامه معین و مرتب در صدد تجزیه ایران برآمد». از نظر وی، انگلیسی‌ها از تاریخ آمدن سرجان ملکم سفیر کمپانی هند شرقی به ایران تا گرفتن امتیاز نفت «برای پیشرفت سیاست استعماری و تهیه جاسوس» روش‌های مختلفی داشتند. خان ملک ساسانی در ارتباط با سیاست استعماری انگلیس در هند و تأثیرش در ایران، موضوع «اوقاف هندوستان» را طرح کرد: از نظر او انگلیسی‌ها با تأسیس مؤسسه «اوقاف هندوستان» در کنسولگری بغداد، به دنبال آن بودند که از طریق کمک به طلاب شیعه و پرداخت پول حاصل از اوقاف هند، روحانیونی برای ایران تربیت کنند تا «با سیاست استعماری» به ایران بروند و در زمینه‌های مختلف اهداف آن‌ها را دنبال کنند.^{۶۲}

تجزیه شبه‌قاره هند و استقلال از حاکمیت بریتانیا در ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش رویداد مهم این دوران در هند بود. در این زمینه شخصیت اقبال لاهوری (د ۱۹۳۸م) برای ترویج رویکرد ضد استعماری ایرانی کارآیی داشت. افرادی چون دهخدا (د ۱۳۳۴ش/۱۹۵۶م) و تقی‌زاده (د ۱۳۴۸ش/۱۹۷۰م) به ستایش او پرداخته بودند؛ با این حال آثار غلامرضا

۶۰. همو، ۵۰، ۵۵، ۱۴۸، ۱۹۳.

۶۱. از او با عنوان «تورسین تندروی تئوری توطئه» نام برده شده است (Ashraf, "Conspiracy Theories").

۶۲. ساسانی، ۵، ۹۹، ۱۰۳-۱۰۵.

سعیدی (د ۱۳۶۷ش) در دهه سی شمسی بود که در معرفی اقبال لاهوری تأثیرگذار بود.^{۶۳} او پس از سفر به هند و متأثر شدن از شخصیت و افکار اقبال لاهوری، دست به ترجمه و تألیف آثاری درباره اقبال لاهوری زد. از نخستین کارهای او کتابی بود با عنوان اقبال‌شناسی، هنر و اندیشه محمد اقبال که در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م در تهران منتشر کرد. سعیدی از اقبال به عنوان «سرمشق فکر و هدایت» برای «جوانان متجدد و روشنفکر جامعه اسلامی ایران» نام برد و تلاش کرد تا جنبه‌هایی غیر از شخصیت شاعری او را برجسته کند. در این رویکرد، اقبال متفکر بزرگی معرفی شد که اندیشه‌های او می‌توانست راه زندگی نسل‌های آینده در ایران باشد.^{۶۴} از اقبال چهره‌ای در شمایل مبلغ آزادی سیاسی مسلمین هند و مؤسس کشور مستقل پاکستان شکل گرفته بود، فردی که وقتی هندوستان تحت نفوذ فرهنگی و سیاسی بیگانگان بود، برای احیای عقاید و باورهای شرقی، روح تصوف و عرفان، اندیشه‌های اسلامی و فرهنگ و زبان فارسی تلاش کرد. شخصیت اقبال در دهه چهل و پنجاه شمسی در ایران بازتاب بیشتری داشت^{۶۵} و البته ایرانیان همه جوانب نظریات او را بازتاب نمی‌دادند.^{۶۶}

جلال آل احمد (د ۱۳۴۸ش) در کتاب مشهور خود غرب‌زدگی^{۶۷} ممالک غرب‌زده‌ای همچون ایران را حاصل میراث استعمار دانست و بارها علیه استعمار نوشت.^{۶۸} او چندین در طرح دیدگاه خود به تجربه استعمار هند توجه کرد و در جایی از اثر خود نوشت:

۶۳. سید هادی خسروشاهی نوشته است که شاید سعیدی نخستین فردی بود که پس از آشنایی با افکار اقبال لاهوری و مراجعه به ایران به نشر اندیشه‌های اقبال پرداخت (سعیدی، اندیشه‌های اقبال لاهوری، پیشگفتار، ۱۰).

۶۴. سعیدی، اقبال‌شناسی، هنر و اندیشه محمد اقبال، مقدمه، ی-یا.

۶۵. نک. ادامه مقاله.

۶۶. برای رویکرد اقبال لاهوری درباره وهابیت که در ترجمه آثار او به فارسی سانسور شده است، نک. حاجری، ۱۲۲.

۶۷. کتاب نخست در ۱۳۴۱ شمسی و بار دیگر با تجدید نظر در ۱۳۴۳ شمسی منتشر شد.

۶۸. آل احمد، ۱۳۷۵، ۲۳-۲۴، ۳۰.

«کمپانی هند شرقی، یعنی استعمار غربی».^{۶۹} آل احمد در اثر خود، شرایط تاریخی ایران را با اوضاع هند مقایسه کرد و بر این باور بود که از دلایل غرب زدگی ایران این بوده است که «ما در داد وستدها با هند، هرگز قصد قربت نداشته ایم، ... از هند گریختیم یا به آن پشت کردیم، متوجه غرب شدیم».^{۷۰} جایگاه و اقدامات مسلمانان شبه قاره هند این فرصت را در اختیار جامعه مسلمان ایران قرار می داد تا از آن الگوبرداری کنند. در دهه چهل شمسی، یکی از آثاری که هند را الگوی استعمار و نهضت ضداستعماری در آن جا را «یکتا و بی نظیر» خواند، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان ترجمه و تألیف سید علی خامنه‌ای بود.^{۷۱} مؤلف انگیزه خود از تألیف چنین اثری را کشف «نقش استعمار غربی» در اختلاف افکنی میان مسلمانان هند دانسته و ابراز امیدواری کرده است که اثر او «در راه روشن بینی مسلمانان ایران، گام مؤثری باشد».^{۷۲}

شخصیت مؤثر اجتماعی دیگر در جامعه ایران علی شریعتی (د ۱۳۵۶ش) بود که بارها در زمینه استعمار سخن گفت. او اساساً در طرح ایدئولوژی خود و رواج آن از تاریخ بهره فراوان برد^{۷۳} و در این میان استعمار انگلیس در هند، جایگاه ویژه‌ای در نزد او داشت. شریعتی، در آثار خود از استعمارگر و استعمارزدگان بسیار سخن گفت و از مستعمره هند بارها در طرح مباحث خود استفاده کرده.^{۷۴} وی توجه ویژه‌ای به «نهضت ضداستعماری هند» داشت و در این میان اقبال لاهوری را به عنوان الگو معرفی می کرد؛ شریعتی در اثر خود با عنوان ما و اقبال وی را «یک رهبر ضد استعمار» می دانست که مبارزاتش به همه

۶۹. همو، ۷۷.

۷۰. همو، ۴۰-۴۱، ۴۹، ۶۶.

۷۱. او کتاب عربی کفاح المسلمین فی تحریر الهند، تألیف عبدالمنعم النحر را ترجمه و مطالبی بر متن آن افزود؛ این اثر در ۱۳۴۷ش به چاپ رسید.

۷۲. خامنه‌ای، ۷-۹.

۷۳. قنوت، ۱۸-۲۳.

۷۴. شریعتی، بازگشت، ۳۶-۳۷، ۷۶.

جوانب استعمار می‌پرداخت و از چهره‌های پنهان و آشکار آن آگاهی داشت.^{۷۵}

نتیجه

شخصیت‌های مختلف دینی، اجتماعی، سیاسی، علمی و غیره در ایران، در موقعیت‌های مختلف علیه استعمار سخن گفته‌اند و نوشته‌اند. آن‌ها در شرایطی علیه استعمار می‌نوشتند که با تجربه تاریخی از استعمار روبه‌رو نشده بودند. از این‌رو، ریشه و رواج دیدگاه‌های ضد استعماری در ایران روند متفاوتی طی کرد. این است که رویکرد ضد استعماری ایرانی را باید متفاوت از تفکرات ضد استعماری در سرزمین‌های مستعمره دانست. به عبارت دیگر، می‌بایست که به دنبال علل دیگری برای شناخت تاریخ چنین رویکردی بود. منظرهای مختلفی وجود دارند که برای فهم رویکرد ضد استعماری ایرانی کارآیی دارند. در این میان، این پژوهش، چشم‌اندازی دیگری را برای بررسی این موضوع پیشنهاد و ارزیابی کرده است. گزارش‌ها و آراء بسیاری از ایرانیان درباره حضور انگلیس در شبه قاره هند وجود دارد و بازتاب رویکردهای ایرانیان نسبت به این موضوع است. تعداد آثار، جایگاه پدیدآورندگان این آثار، و توجه به دوره طولانی‌ای که رویکرد ضد استعماری ایرانی از تجربه تاریخی هندوستان استفاده کرده است، به خوبی اثبات‌کننده این موضوع است که می‌توان از تاریخ استعمار انگلیس در هند، به عنوان یکی از عوامل آغاز و تداوم اندیشه ضد استعماری ایرانی نام برد. تحلیل باورهای ضد استعماری از چنین چشم‌اندازی، جوانب مختلف و جزئیات

۷۵. شریعتی، ما و اقبال، ۲۱، ۹۳-۹۴، ۱۰۲، ۱۱۳-۱۱۵. شریعتی گاه رویکردی متفاوت هم به استعمار داشت. او در عین اینکه خود مروج رویکرد ضد استعماری بود، به ادبیات ضد استعماری برای «توجیه ناکامی‌ها و گمراهی‌ها» هم اشاره کرده است. او نوشته است که استعمار رفته رفته در فرهنگ معاصر معنایی به خود گرفته مترادف «روزگار»، «چرخ کجمدار» و «فلک غدار» یا «شیطان حرام زاده» در زبان توده مذهبی؛ او مثالی از «نوشته‌های مذهبی» در این موضوع آورده است: «در یکی از نوشته‌های مذهبی راجع به مضرات استمناء، نویسنده روشنفکر ضد امپریالیست، آن رایج عادت مضره و زشت استعماری» تعبیر کرده بود. فکر می‌کنم به این دلیل که هر دو از باب استفعال است». شریعتی معتقد است که اینها همه «معلول را به جای علت گرفتن است» (همان، ۱۶۶).

دیگری از این بحث را هم نشان می دهد که از نتایج این مقاله محسوب می شود. سیر آثار گوناگونی از ایرانیان نشان می دهد که چگونه تحولات تاریخی در هند تحت تسلط انگلیس، در هر دوره ای مورد توجه ایرانیان بود^{۷۶} و آن ها نسبت به تکرار چنین تجربه ای برای ایران هشدار دادند. در ادامه، و با گسترش قدرت انگلیس در هند و شکل گیری حکومت هند بریتانیا، در ایران نیز تفکرات ضد استعماری قوت گرفت و مناسبات هند مستعمره، دستاویزی برای ایرانیان در ترویج رویکرد مورد نظرشان در این زمینه شد. تبیین تاریخی آثار مورد نظر، نشان داد که چگونه ادبیات ایرانیان به مرور زمان و با اصطلاحاتی متفاوت، نسبت به مسئله استعمار تغییر کرد. این ادبیات با عبارات و اصطلاحاتی نظیر تسخیر و تصرف آغاز و به استعمار ختم شد.

جایگاه ایرانیانی که ضد استعمار گفتند و نوشتند، نشان می دهد که توجه به دو بعد ملی و مذهبی و یا به تعبیری دیگر، ترس از آسیب به هویت ملی و هویت دینی ایرانیان، دو عامل مهم در رواج تفکر ضد استعماری بود؛ این دو عامل به خوبی در بهره گیری از تجربه هند مستعمره برای ایرانیان قابل دسترس بود و در واقع این فرصت را به ایرانیان می داد تا با هر سلیقه مذهبی یا ملی از تاریخ استعمار انگلیس در هند، برای ترویج رویکرد ضد استعماری استفاده کنند. آثار متنوعی که در این مقاله بررسی شد، نشان از آن دارد که نه تنها

۷۶. کارستن نیپور، سیاح اروپایی گزارش کرده است که وقتی نزد یکی از سردارهای کریم خان زند بود، وی سؤال های زیادی درباره اوضاع و احوال انگلیسی ها در هند شرقی از او پرسیده است (نیپور، ۵۱). گاسپار دروویل فرانسوی نیز که در دوران فتحعلی شاه در ایران حضور داشت، در ۱۸۱۳ م با عباس میرزا دیدار کرده بود. او نوشته است که عباس میرزا با نظر بدی به سفیر انگلستان، سر جان ملکم، که از هند به ایران آمده بود، می نگرد و از نظر او «سفیر انگلیس با جیب پر پول آمده است تا ایران را بخرد». بنا به گزارش دروویل، «او بارها از بد رفتاری انگلیسی ها با مردم هند سخن می گوید و سیاست آن ها را برای انهدام امپراطوری مغول هند محکوم می کند». او نوشته است که عباس میرزا «ضمناً می ترسید که مبادا همان سیاست را با نفوذ مشنوم خود در ایران نیز اجرا کنند». از نظر دروویل این ترس چندان هم «بی پا» نباشد زیرا سفیر انگلستان چندین بار تقاضا کرده است که کارگزاری سابق بوشهر دوباره تأسیس و در آن عده ای از سربازان انگلیسی مستقر گردد (دروویل، ۱۷۷-۱۷۸).

کتب تاریخی، بلکه ترجمه‌ها، نامه‌نگاری‌ها، متون ایدئولوژیک، و افرادی در جایگاه روحانی، سیاستمدار، روشنفکر، مورخ، مبارز سیاسی و ملی، همه در بهره بردن از تجربه هند در ترویج رویکرد ضد استعماری ایرانی نقش داشته‌اند.

کتابشناسی

- آل احمد، جلال، غرب‌زدگی، تهران، انتشارات مجید، ۱۳۷۵ ش.
- همو، سفر فرنگ، زیر نظر شمس آل احمد، ویرایش مصطفی زمانی‌نیا، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۷۶ ش.
- احمدزاده، محمدمیر، کلان‌روایت‌ها در تاریخ‌نگاری ایران دوره قاجار (۱۲۶۴-۱۲۱۰ق)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۰ ش.
- ارکون، محمد، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۲ ش.
- افشاریزدی، محمود، سیاست اروپا در ایران، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشاریزدی، ۱۳۵۸ ش.
- اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، اکسیر التواریخ، به‌کوشش جمشید کیانفر، تهران، ویسمن، ۱۳۷۰ ش.
- استعمار و ضد استعمار در سینما، ترجمه پرویز شفا، انتشارات توس، ۱۳۵۶ ش.
- بهار، مهدی، میراث‌خوار استعمار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
- تاج‌بخش، احمد، سیاست‌های استعماری روسیه تزاری، انگلستان و فرانسه در ایران نیمه اول قرن نوزدهم، تهران، اقبال، ۱۳۶۲ ش.
- ترجمه تاریخ و جغرافیای هندوستان، پرتغال و جزایر بریتانیا، به‌کوشش سید صادق حسینی اشکوری، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- ترجمه جغرافیای هند، به‌کوشش سید صادق حسینی اشکوری، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- ترجمه احوال روس و افغانستان و هندوستان، به‌کوشش سید صادق حسینی اشکوری، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- تیموری، ابراهیم، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکاء، ۱۳۳۲ ش.
- حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دورویة تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.

- حاجری، فرهاد، «مواضع مسلمانان شبه قاره هند در برابر تشکیل پادشاهی سعودی و فرقه وهابیت در نیمه نخست سده ۲۰»، تاریخ و فرهنگ، ش ۹۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
- خامنه‌ای، سیدعلی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، بی‌جا، انتشارات آسیا، ۱۳۴۷ ش.
- خمینی، روح‌الله، صحیفه امام مجموعه آثار امام خمینی (س)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
- دروویل، گاسپار، سفرنامه دروویل، ترجمه جواد محیی، تهران، بنگاه مطبوعاتی گوتمبرگ، ۱۳۳۷ ش.
- دورانت، ویل، اختناق هندوستان یا (هندوستان در چه حال است)، ترجمه ر. نامور، تهران، مطبعه برادران باقرزاده، ۱۳۱۰ ش.
- دو قرن نیرنگ: داستان تلخ سیاست استعماری انگلیس در ایران. به انضمام کتاب «ایرانیان در میان انگلیسی‌ها» نوشته سر دنیس رایت، تألیف و ترجم محمود طلوعی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۰ ش.
- ساسانی، خان ملک، دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۴ ش.
- سپهر، میرزا محمدتقی لسان الملک، ناسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ ش.
- سرگذشت خانم انگلیسی در هندوستان، ترجمه اعتمادالسلطنه، به اهتمام محمدرضا افشاری، تهران، انتشارات شقایق، ۱۳۶۳ ش.
- سعیدی، سید غلامرضا، اقبال‌شناسی، هنر و اندیشه محمد اقبال، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۳۸ ش.
- همو، اندیشه‌های اقبال لاهوری، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
- شریعتی، علی، بازگشت، تهران، انتشارات الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۸۵ ش.
- همو، ما و اقبال، تهران، انتشارات الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۸۶ ش.
- شهنواز، همایون، دلیران تنگستان، تهران، تلویزیون ملی ایران، ۱۳۵۳ ش.
- شورش هندوستان ۱۸۵۷/۱۸۵۸-۱۸۵۹، ترجمه اوانس ماسنیان، به کوشش صفاءالدین تبرائیان، با مقدمه ایرج افشار، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۲ ش.
- صفدری، محمدرضا، سیاست‌نو: مجموعه داستان، تهران، قصه، ۱۳۸۲ ش.
- طلوعی، محمود، ترس از انگلیس، تهران، انتشارات هفته، ۱۳۶۹ ش.
- ذاکر حسین، عبدالرحیم، ادبیات ایران پیرامون استعمار و نهضت‌های آزادیبخش، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.

- رجبی، محمدحسن، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰ ش.
- رواسانی، شاپور، دولت و حکومت در ایران در دوره تسلط استعمار سرمایه‌داری، بی‌جا، نشر شمع، بی‌تا.
- فرخی، محمد، دیوان فرخی یزدی، با تصحیح و مقدمه حسین ملکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
- قدیمی قیداری، عباس، «رویکردهای مورخان قاجاری به اروپا و استعمار»، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- قنات، عبدالرحیم، شریعتی و تاریخ اسلام، مشهد، نشر صالح، ۱۳۷۷ ش.
- کرمانشاهی بهبهانی، آقا احمد، مرآت الاحوال جهان نما، به کوشش علی دوانی، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- کیا، ایرج، سیر استعمار انگلیس در ایران، تهران، آبی، ۱۳۸۴ ش.
- گاندی، لیلا، پسااستعمارگرایی، ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطانی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۱ ش.
- مجتهد بلادی بوشهری، سید عبدالله، لوایح و سوانح (اسنادی درباره جنبش روحانیت جنوب ایران در جنگ جهانی اول)، مقدمه و توضیح از سید قاسم یاحسینی، کنگره بزرگداشت هشتادمین سالگرد شهادت رئیس علی دلواری، ۱۳۷۳ ش.
- محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، تهران، اقبال، ۱۳۷۸ ش.
- مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران، قم، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- ملکی، خلیل، برخورد عقاید و آراء، به کوشش محمدعلی همایون کاتوزیان و امیر پیشداد، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش.
- میرفندرسکی، احمد، پیدایش و سقوط امپراطوری مستعمراتی پرتغال در هند به انضمام بحثی در ماهیت استعمار و جنبش ضد آن، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱ ش.
- ناطق، هما، از ماست که بر ماست، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۴ ش.
- نصر، سیدتقی، ایران در برخورد با استعمارگران از آغاز قاجاریه تا مشروطیت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۳ ش.
- نویی، عبدالحسین، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران، مؤسسه نشر هما، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
- نوری، میرزا رفیع، تحفه خاقانیه: گزارش سفر هند در سال ۱۲۳۱ق، به کوشش رسول جعفریان، تهران، نشر علم، ۱۴۰۱ ش.

نیپور، کارستن، سفرنامه کارستن نیپور (۱۷۶۵م)، ترجمه پرویز حبیبی، تهران، توکا، ۱۳۵۴ش.
وقار الملک، علی بن حسین، جام جم هندوستان، تبریز، ۱۳۱۶ق.
ولاهاکیس، جورج ان، و دیگران، استعمار و علم؛ تأثیرات و تعاملات اجتماعی، ترجمه مهدی کفانی و دیگران، تهران، سروش، ۱۳۹۸ش.
هاشم زاده محمدیه، عباس، و هاشم آقاچری، «تأثیر مهاجران ایرانی به هند بر اندیشه گران ایران از سقوط صفویه تا عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۱۳۵ / ۱۸۴۸-۱۷۲۲): مورد رستم الحکما»، فصلنامه مطالعات تاریخی ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ش ۷-۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
هویت، ویلیام، دام صیادان یا عبرت ایرانیان (نخستین رساله فارسی در شناخت استعمار انگلیس در شبه قاره هند)، ترجمه آقاصوفی هندی، به کوشش محمدحسن رجبی (دوانی) و محسن نیکبین، تهران، نشر نی، ۱۳۹۹ش.

Ashraf, Ahmad, "Conspiracy Theories", *Iranica*, available in: <https://www.iranicaonline.org/articles/conspiracy-theories>

Howitt, William, *Colonization and Christianity: A Popular History of the Treatment of the Natives by the Europeans in All Their Colonies*, London, Longman, 1838.

Idem, *The English in India: Reprinted from Colonization and Christianity: A Popular History of the Treatment of the Natives by the Europeans in All Their Colonies*, London, Longman, 1839.

Lambton, Ann K. S., "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia", *Studia Islamica*, No. 39, 1974.

Mattee, Rudi, (2002): "Suspicion, Fear, and Admiration: Pre-Nineteenth-Century Iranian Views of the English and Russians", in N.Keeie and R. Matthee eds. *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, Seattle, 2002.

Idem, "Between Sympathy and Enmity: Nineteenth-Century Iranian Views of the British and the Russians", *New Historical Studies*, Vol.4, Issue.4, 2009.

کشاکش‌های مذهبی در ایران عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق)^۱

اکرم کرملی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

سهم الدین خزائی^۲

استادیار تاریخ ایران باستان، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

محسن رحمتی

استاد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

چکیده

جامعه ایران عصر ناصری، نزاع‌ها، شورش‌ها و درگیری‌های مذهبی بسیاری را تجربه کرد. این مقاله این پرسش را پی گرفته که صورت‌بندی مذهبی جامعه ایران عصر ناصری چگونه بود و چرا به نزاع و درگیری منجر می‌شد؟ نزاع‌های مذهبی عصر ناصری بر بستری از زمینه‌ها و فرایندهای تاریخی و اجتماعی در سه گونه جداگانه قابل بررسی است: نزاع مداوم حیدری‌ها و نعمتی‌ها در برخی از شهرهای ایران، که این نزاع‌ها از سوی حکام و سایر عوامل قدرت برای رسیدن به اهداف خود مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ نزاع‌های مذهبی مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی زردشتی و یهودی که متأثر از فضای اعتقادی حاکم بر جامعه و تعصب‌های مذهبی شیعیان بود. این دسته از نزاع‌ها در همان محدوده محلی باقی می‌ماندند و حکومت و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداوم این نزاع‌ها در پایان دادن به آن‌ها اقدام می‌کردند؛ اما نوع سوم از نزاع‌های مذهبی عصر ناصری ماهیتی متفاوت داشت و از آن می‌توان به عنوان یک اعتراض مذهبی یاد کرد که علیه مذهب رسمی ایران و حاکمیت شکل گرفت. این اعتراض گرچه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، اما در عصر ناصری بنیان‌های دینی حاکم بر جامعه و مشروعیت حاکمیت قاجار را دچار چالش کرد. بنابراین با ترغیب علمای شیعه و اقدامات حکومت مرکزی سرکوب شد.

کلیدواژه‌ها: عصر ناصری، کشاکش‌های مذهبی، نعمتی، حیدری، اقلیت‌های دینی، بایه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): khazaei.s@lu.ac.ir

مقدمه

ایران عصر ناصری آستان تحولات گسترده‌ای در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود و به همین سبب یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ ایران معاصر به‌شمار می‌آید. در این دوره، اندیشه ایرانی تحت تأثیر تحولات غرب دگرگون شد و مردم ایران تا حدودی به حقوق خود آگاه شده و در موارد مختلفی اقدام به اعتراض برای کسب حقوق از دست رفته خود کردند. جایگاه زنان نیز در این دوره مورد مناقشه قرار گرفت و با آگاهی زنان، آنان نیز در عرصه‌های سیاسی-اقتصادی و اجتماعی-فرهنگی شروع به فعالیت کردند. با آگاهی مردم از قانون و حقوق اساسی خود به واسطه روشنفکران، روزنامه‌نگاران و ترجمه اندیشه‌های غربی، اعتراض‌های مردم رنگ و بوی نوینی به خود گرفت و افزون بر خواسته‌های جدید، در پی محدود کردن قدرت پادشاه و حکومت نیز بودند و در نهایت نیز در دوران مظفرالدین شده قاجار موفق به تشکیل مجلس شورای ملی و دستیابی به قانون شدند. اما در میان همه‌های عصر ناصری و اعتراض‌های زیادی که در این دوره علیه حاکمیت شکل گرفت، مردم همچنان بخشی از سنت‌های خود را حفظ کرده بودند. یکی از این سنت‌ها، کشاکش‌های مذهبی‌ای بود که از قبل وجود داشت و با وجود افزایش آگاهی‌های مردم، همچنان در عصر ناصری نیز تداوم داشت. درگیری‌های مذهبی میان حیدری‌ها و نعمتی‌ها و درگیری مسلمانان شیعه با اقلیت‌های مذهبی از جمله زردشتیان و یهودیان از جمله این کشاکش‌ها بودند که حاصل تعصب مذهبی جماعت‌های درگیر بود. البته در این دوره یک جنبش مذهبی به نام بابیه نیز شکل گرفت که با درگیری‌های مذهبی دیگر کاملاً متفاوت بود. بابیه بدعتی در مذهب رسمی مردم ایران بود که هم دین اکثریت جامعه، یعنی دین شیعه را تهدید می‌کرد و هم با نشر اندیشه‌های متأثر از غرب، به مقابله با حاکمیت پرداخت. نوع مواجهه حاکمیت با هر کدام از موارد مذکور متفاوت بود و بر اساس مصلحت حکومت صورت می‌گرفت.

در زمینه درگیری‌های مذهبی عصر ناصری آثار چندی نوشته شده است. سیمین فصیحی و مریم منصوری (۱۳۹۴) به «بررسی جرائم مذهبی در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ هـ.ق)» پرداخته‌اند. محمد خداوردی تاج‌آبادی (۱۳۹۱)، «سیاست‌های دولت قاجار در برابر شیخیه کرمان (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۸-۱۸۳۴م)» را بررسی کرده است. حسین میرجعفری (۱۳۶۱)، «منازعات حیدری و نعمتی در ایران» و (۱۳۶۲)، «حیدری و نعمتی» را بررسی کرده است. جان پری (۱۳۹۴) به بحث «حیدری و نعمتی» پرداخته است. جلیل نایبان وقادر جودی سفیدان (۱۳۹۳) به «نگرشی بر وضعیت گروه‌های حیدری و نعمتی شهر تبریز در دوره صفویه و قاجار با تأکید بر عقاید مذهبی این گروه‌ها» پرداخته است. سید امیر نیاکویی (۱۳۸۷) «ریشه‌های اجتماعی شورش‌های بابیه در ایران» را بررسی کرده و امیر تیمور رفیعی، جواد عباسی کنگوری و رضا شعبانی صمغ‌آبادی (۱۴۰۰) نیز به «تأملی بر سه عامل اصلی شکل‌گیری بابیه» پرداخته است. آثار مذکور یا به ریشه‌های شکل‌گیری و درگیری‌های حیدری و نعمتی به‌طور کلی پرداخته‌اند و یا به شکل‌گیری جنبش بابیه در دوره قاجار پرداخته‌اند و در مورد درگیری‌های شیعیان و اقلیت‌های مذهبی نیز مقاله‌ای یافت نشد، اما در مقاله حاضر هم کشاکش‌های حیدری و نعمتی، هم درگیری‌های مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی و هم جنبش بابیه اختصاصاً در عصر ناصری مورد بررسی قرار خواهد گرفت و تلاش خواهد شد تا با ارائه یک صورت‌بندی مشخص از جریان‌ها، دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های مذهبی در ایران پیش از عصر ناصری، زمینه‌های اجتماعی-سیاسی تأثیرگذار بر این صورت‌بندی مذهبی مورد تأکید قرار گیرد.

درگیری‌های مذهبی در عصر ناصری

درگیری‌های مذهبی عصر ناصری، بر بستری از زمینه‌ها و فرآیندهای تاریخی و اجتماعی شکل گرفت که پیش از این، در بدنه اجتماعی ایران تثبیت شده بودند. تنوع، گوناگونی، ماهیت و ایدئولوژی متمایز هر کدام از آن جریان‌ها سبب می‌شد تا نوع تحركات، خواسته‌ها،

اهداف و کنش‌گری‌های هرکدام از این جریان‌ها، با دیگری متمایز باشد. نکته قبل تأمل و نسبتاً پراهمیتی که در این زمینه باید بدان اشاره کرد این‌که جریان‌های مذهبی پیشین در دوره ناصری نتوانستند به یک میزان، بر روند تحولات و تحرکات مذهبی تأثیرگذار باشند. در واقع، آن جریان‌های تأثیرگذار بر بافت اعتقادی و مذهبی ایران، در دوره ناصری اگر چه کمابیش، موجودیت و حیات اعتقادی‌شان تداوم یافت، اما بنا بر پاره‌ای دلایل سیاسی یا درونی، کنش‌گری آن‌ها در دوره ناصری، کمتر صورت اعتراض‌های مذهبی به خود گرفت. اگر چه وجود رگه‌هایی از اندیشه‌های برخی از آن جریان‌های گفته شده، در اعتراض‌های عصر ناصری هویدا بود.

مسئله دیگر این‌که در پیوند با این درگیری‌های مذهبی عصر ناصری چند نکته و مؤلفه بنیادین قابل طرح است. نخست این‌که ما در مواجهه با این درگیری‌های مذهبی، شاهد شیوه‌ها و رویکردها و همچنین فرم‌های شورشی متنوعی هستیم. دسته‌ای از این درگیری‌های مذهبی، مانند نزاع‌های حیدری-نعمتی، درگیری‌هایی خُرد، همیشگی و مداومند که علیرغم درگیر ساختن فضای اغلب شهرهای ایران عصر ناصری، به دلیل ماهیت صرفاً اعتقادی و متعصبانه آن‌ها و همچنین خصلت‌های غیرایدئولوژی آن‌ها، اعتراض‌هایی مستمرند که بعضاً از جانب نهاد سلطنت و حکام یا روحانیون و نخبگان، برای برخی اعمال قدرت‌های محدود محلی، از آن‌ها استفاده می‌شده است. گروهی دیگر از این نزاع‌ها را می‌توان درگیری‌های مذهبی بر علیه اقلیت‌های دینی شهرها دانست. این نوع از درگیری‌ها در دوره ناصری کم و بیش در اغلب شهرهایی که بافت جمعیتی مشخصی از اقلیت‌ها را در خود جای می‌دادند، رخ می‌داد. این دسته از درگیری‌ها در مقایسه با نزاع‌های حیدری-نعمتی، اعتراض‌هایی پایاپای قلمداد نمی‌شدند بلکه بیشتر، این گروه‌های اقلیت بودند که تحت تأثیر فضای اعتقادی، تعصبات مذهبی و تحریکات فزاینده، مورد حمله گروه‌های دیگر مذهبی اغلب شیعی قرار می‌گرفتند. این دسته از اعتراض‌ها نیز به دلیل این‌که صرفاً ناآرامی‌هایی شهری و متداول و طبیعی قلمداد می‌شدند و در همین محدوده محلی باقی می‌ماندند، حساسیت

بالایی بر نمی‌انگیختند و صرفاً در پاره‌ای مواقع، نهاد سلطنت و حکام و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداومشان، در فیصله بخشیدن به آن‌ها اقدام می‌کردند. افزون بر این دو گروه از درگیری‌های مذهبی، باید به جنبش بابیه اشاره کرد که ماهیتی سیاسی و ایدئولوژیک داشت و به شکلی فراگیر، فضای اغلب شهرهای مهم عصر ناصری را دربر گرفت. این اعتراض اگر چه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، اما با روی کار آمدن ناصرالدین شاه، تحولات مهمی را پشت سر گذاشت. در ادامه، با تکیه بر نوع درگیری‌های مذهبی و ماهیت آن‌ها، به نزاع‌های حیدری-نعمتی، درگیری‌های مذهبی‌ای که یک طرف آن را اقلیت‌های مذهبی شکل می‌دادند و در نهایت، به شورش بابیه به مثابه یک جنبش مذهبی در عصر ناصری خواهیم پرداخت. در این میان، به نوع واکنش‌ها و سیاست‌های حکومت مرکزی در قبال هر یک از این درگیری‌های مذهبی پرداخته خواهد شد و اتخاذ رویکردهای متنوع در قبال این درگیری‌ها و پیوند آن‌ها با ماهیت سیاسی یا غیرسیاسی آن‌ها برای حکومت مورد تأمل قرار خواهد گرفت.

کشاکش‌های حیدری-نعمتی

کشاکش‌های حیدری-نعمتی در دوره ناصری، از نظر میزان پراکندگی آن‌ها و درگیر ساختن مراکز بیشتری از کانون‌های شهری، نوع مواجهه حکومت با آن‌ها و نیز عوامل خرد و بسیار جزئی آغاز این اعتراض‌ها قابل توجه‌اند. در دوره ناصری این اعتراض‌ها تابع همان الگوهای پیشینی بودند، یعنی نه آن‌چنان فراگیر می‌شدند که به تهدیدی جدی در زمینه امنیت کلان شهرها بدل شوند و نه تداوم هر روزه آن‌ها، اختلالی جدی در تعاملات و حیات روزمره شهرها ایجاد می‌کردند، بلکه این کشاکش‌ها مقطعی، آئینی و محلی اما متداول و مرسوم بودند. ماهیت مذهبی نزاع حیدری-نعمتی اقتضا می‌کرد که جدا از ایام عادی، در دوره‌های حساس سال مانند فصول برگزاری عزاداری‌ها و اعیاد شیعی، اوج بگیرند. یکی از موارد مرسوم و عادی که باعث اختلاف آن‌ها و در نتیجه نزاع می‌شد، اختلاف و درگیری در ماه محرم و روزهای

سوگواری بر سر نخل بود که هر محله نخل خود را جدا می‌ساخت، ولی این که در کجا آن را قرار دهند و روز عاشورا اول کدام گروه نخل را تکان دهند، یا نخل دیگر محله باید تا کجا به استقبال بیاید و تعظیم کند، مورد نزاع بود.^۳ در بسیاری از شهرهای ایران درگیری میان این دو فرقه وجود داشته و همه ساله خون‌ها ریخته می‌شد و غارت اموال را هم به دنبال داشت.^۴ در پاره‌ای منابع، به نقش علما در تحریک و تشویق این گروه‌ها به آشوب اشاره شده است و عدم تلاش آن‌ها در جهت خاتمه بخشیدن به این منازعات، در حالی که قدرت چنین کاری را نیز داشتند، از عوامل اصلی تداوم و استمرار آن بوده است. در واقع، علما که وظیفه میانجی‌گری داشتند، در این زمینه هیچ کاری نمی‌کردند و خود در دامن زدن به این اختلافات نقش داشتند و در مواقعی خود هم به این دو دستگی‌ها می‌پیوستند. حکومت هم برای این که آن‌ها را به خود مشغول کند که فرصت اعتراض نداشته باشند به آن‌ها کاری نداشت و از دور نظاره‌گر این اختلافات بود.^۵

آبراهامیان، با تأکید بر نقش دولت و نهادهای قدرتمند در زمینه نزاع‌های حیدری - نعمتی، فقدان دیوانسالاری متمرکز و ناتوانی دولت مرکزی در فیصله بخشیدن به این نزاع‌ها را یکی از مهم‌ترین دلایل تداوم آن و همچنین استمرار آن را ابزاری مهم در جهت بقای سلطنت قاجار می‌داند و می‌گوید: «شاه برای اعمال قدرت سلطنت دیگر به بورکراسی و قشون نیازی نداشت و تنها به این اختلافات فرقه‌های داخلی دامن می‌زد تا یک گروه را از میدان به در کنند برای همین با میدان دادن به دسته‌های محلی حیدری و نعمتی در شوشتر، اصفهان، قزوین و شیراز و شیخی و متشرعه در تبریز، شاهسون و افشار و کرد و فارس و ترکمن در شمال شرق، لر و افشار و بختیاری و فارس و عرب در جنوب غرب، حضور خود را در مناطق دور افتاده

۳. عین السلطنه سالور، ۲۴۲۵/۸؛ کیوان قزوینی، ۴۴.

۴. مراغه‌ای، ۱۲۶.

۵. همو، ۱۲۷.

حفظ و شاهزاده‌های خود را به حکومت ایالات می‌گماشتند».^۶ در همین زمینه، ناتوانی دولت مرکزی و نیز نیرومندی طرفین نزاع در ولایات، سبب می‌شد تا حکومت مرکزی، بعضاً با نوعی مماشات بارهبران و طرفدارن حیدری-نعمتی برخورد کرده، به برخی تمایلات و خواسته‌های آنان در شهرها تن دهد و تقسیمات شهری را بر اساس دامنه نفوذ هر کدام از این دو طرف نزاع، سازماندهی کند و حتی حاکمان محلات حیدری و نعمتی گاه به‌طور جداگانه تعیین می‌شدند، به طوری که در ابتدای ورود مسعود میرزا ظل السلطان به اصفهان میان نعمتی و حیدری درگیری به وجود آمد. او علت را پرسید و از تقسیم شهر آگاه شد و به او می‌گویند که شما هم طبق تقسیم بندی شهر حیدری هستید، او هم امر کرد حال که ما حیدری هستیم بنزید پدر نعمتی را در بیاورید.^۷

در واقع در دوره ناصری نیز مانند دوره‌های پیشین، این نوع مواجهه‌های حیدری-نعمتی با دولت مرکزی، می‌توانست ریشه در نزاع‌های مهمتر میان نخبگان محلی با یکدیگر و فرآیند تقویت اقتدار خود در تقابل با دیگر رقیبان محلی داشته باشد. این رقابت‌های بالادستی، می‌توانست از طریق تحریک نزاع‌های حیدری-نعمتی، به نتیجه برسد. بنابراین، دشمنی و درگیری‌های آن‌ها می‌توانست در راستای مقاصد جدی‌تر سیاسی یا حزبی باشد.^۸ رابرت واتسن وابسته سفارت انگلیس در دربار ایران مقارن ایام سلطنت ناصرالدین شاه که به واسطه جایگاهش به مثابه یک دیپلمات مقتدر، مشاهدات یا اطلاعات جزئی و دقیقی از فضای شهرهای ایران داشت، درباره نزاع‌های حیدری-نعمتی در شیراز و تبدیل شدن آن به بخشی از فرهنگ شهری می‌نویسد «جمعیت شهر بین ۳۵ تا ۴۰ هزار نفر تخمین زده شده است که از فرق مختلف هستند (مسلمان و یهودی، ارمنی و گبر). مردم شیراز هم که به شرارت و لوطی‌گری معروف هستند، هر هفته روزهای جمعه دستجات حیدری و نعمتی بیرون حصار

۶. آبراهامیان، ۳۷-۳۹.

۷. تحویلدار اصفهانی، ۸۸-۹۰.

۸. میرجعفری، ۱۴۸.

جمع می‌شدند و با قلاب و سنگ با هم مبارزه می‌کردند و غالباً این منازعات هم به زد و خورد های تن به تن به همراه شمشیر و خنجر می‌رسید.^۹ این وضعیت، نشان می‌داد که نزاع‌های حیدری- نعمتی، فرهنگ ویژه قابل توجهی را در بدنه شهرها ایجاد کرده بود. بر این مبنا، خشونت‌ها و درگیری‌ها در طول تعطیلات ویژه مذهبی و گردهمایی‌ها دور از ذهن نبود. به طوری که در مراسمی چون عید قربان که در اصفهان برگزار می‌شد این دو دسته نقش مهمی داشتند. در این مراسم‌ها حیوانی قربانی می‌شد و به طور مساوی میان حیدری و نعمتی تقسیم می‌شد. در طول مراسم هر دسته با همراهان خود از شهرهای دور و روستاها با هم رژه می‌رفتند. دسته‌ها به طور جداگانه از محله‌های خود تشکیل شده بودند و همه در میدان اصلی به هم می‌پیوستند. به رغم وجود حضور نیروهای کلانتر تمام زمین کنار رودخانه زاینده رود به زمین کشتار تبدیل می‌شد.^{۱۰} از اشاره‌های این منابع چنین برمی‌آید که ظاهراً درگیری‌ها و اعتراض‌های محلی حیدری- نعمتی در برخی شهرهای ایران، آن هم شهرهایی به اهمیت شیراز یا اصفهان، از حدود نزاع‌های اعتقادی فراتر میرفت و تبدیل به نوعی عرف و عادت می‌شد که فارغ از ابعاد خشونت‌آمیز آن، در بافت اجتماعی بسته و فاقد تحرک ایران عصر قاجار، می‌توانست به مثابه یک سرگرمی قلمداد شود.

علاوه بر این، تأثیر گرایش‌های حیدری- نعمتی بر بافت اجتماعی شهرها و تقسیم آن به دو بخش هویتی متمایز، همواره این ظرفیت‌های تحریک‌پذیری را ارتقا می‌داد به نحوی که کوچک‌ترین مسئله یا اختلاف در میان نخبگان یا دیوانسالاران شهری، به سهولت می‌توانست دسته‌های حیدری- نعمتی را مهیای نزاع کند. گزارش‌های تاریخی از همین شهر شیراز در این دوره گویای این وضعیت است. در شیراز میان امام جمعه و میرزا هدایت‌الله بر سر وجوب تعطیلی روز جمعه اختلاف افتاد. امام جمعه به حکومت اظهار کرد که بستن دکان‌ها در روز جمعه خلاف شرع است. حکومت جارجی فرستادند در بازار که وای به حال کسی که در روز

۹. پری، ۳.

۱۰. واتسون، ۷۹.

جمعه دکان خود را باز نکند. این خبر به میرزا هدایت‌الله رسید و ۱۵۰ نفر با اسلحه دور خود جمع کرد که اگر بخواهند دکان‌ها را باز کنند، جهاد نمایند که با فشار حکومت میرزا هدایت‌الله قدری آرام شد و اغتشاش فرو نشست. این اختلاف میان روحانیون شهر در واقع، پنج محله نعمتی و پنج محله حیدری را آماده شورش به نفع هر یک از این روحانیون کرده بود.^{۱۱} شدت منازعات حیدری-نعمتی با توجه به ماهیت و ریشه‌های هویتی اعتقادی آن‌ها، در مراسم مذهبی سالیانه، چشمگیرتر و پررنگ‌تر بود. در دوره ناصری نیز همین الگوی تاریخی به تناوب تکرار می‌شد و برگزاری مراسم محرم یا هر اجتماع مذهبی دیگر، به عرصه زورآزمایی و اعمال خشونت‌های وسیع این دو بر علیه هم تبدیل می‌شد. در عاشورا احساسات عزاداران عمومیت می‌یافت و رقابت میان دو دسته باعث به وجود آمدن درگیری می‌شد و آتش این درگیری‌ها توسط لوطی‌ها و نوچه‌ها و جوانان محله‌های رقیب برافروخته می‌شد.^{۱۲} وجود برخی تعصبات فرامذهبی نزد هواداران حیدری-نعمتی، مانند حساسیت‌هایی که به مرزبندی‌های شهری و نظارت مستمر بر آن به منظور جلوگیری از تعرضات دسته‌مقابل از خود نشان می‌دادند، ماهیت صرفاً مذهبی این نزاع‌ها را تقلیل می‌داد و این نزاع‌ها را به زمینه‌هایی از تنفرات و تعصبات شخصی و گروهی وارد می‌کرد. افراد درگیر در محله‌های رقیب بر حفظ استقلال محلات تأکید داشتند. برای نمونه شماری از مردان از محله‌های رقیب در اردکان یزد در مراسم پارسا زنی با یک خر و خورجین و یک جفت سنج به جمع‌آوری اعانه و غذا برای روز بعد اقدام می‌کردند که اگر هر دو طرف یکدیگر را در سرحدات می‌دیدند جنگ شروع می‌شد. میان خانواده‌های آن‌ها ازدواج صورت نمی‌گرفت و برخی از حیدری‌ها معتقد به نجس بودن نعمتی‌ها بودند و به حمام محله یکدیگر نمی‌رفتند که این برای بد نشان دادن طرف مقابل بود.^{۱۳} علاوه بر کانون‌های شهری مهمی همچون شیراز

۱۱. سعیدی سیرجانی، ۴۸۹؛ فسایی، ۲۲؛ پری، ۳.

۱۲. مالکوم، ۱۳۸، ۴۲۹.

۱۳. میرجعفری، ۱۵۳-۱۵۵.

ویزد و اصفهان در عصر ناصری، شوشتر هم از مکان‌هایی بود که دستخوش کینه‌توزی چهار محله حیدری و هشت محله نعمتی بود. هر دو طرف برای اشغال مقامات اداری محل با هم رقابت می‌کردند و برای وسعت دادن به منطقه خود می‌جنگیدند و در روستاهای اطراف به دنبال جلب هم‌پیمان برای خود بودند. حیدری‌ها با افسارها و نعمتی‌ها با اعراب متحد شده بودند.^{۱۴}

در پیوند با شورش‌های حیدری-نعمتی در دوره ناصری، نمی‌توان به روشنی درباره تأثیرات عوامل اقتصادی بر شکل‌گیری یا افول این نزاع‌ها در شهرها اظهار نظر کرد. منابع تاریخی در این زمینه تأثیر مؤلفه‌های اقتصادی بر تداوم این دست از اعتراض‌ها را مورد اشاره قرار نداده‌اند. با وجود این، در خلال برخی گزارش‌های تاریخی، می‌توان به روایت‌هایی دست یافت که نزاع‌های حیدری-نعمتی در زمینه‌ای از اختلافات اقتصادی نخبگان شهری ایجاد شده‌اند. این بدان معناست که بعضا اختلافات اقتصادی و منافع مالی گروه‌های فرادست شهری، به کمک تحریکات حیدری-نعمتی حل و فصل می‌شد و هر یک از این نخبگان شهری می‌توانست گروه مقابل خود را با ایجاد این نزاع‌ها بر علیه دیگری، وادار به تسلیم کند. در این راستا می‌توان به نزاع میان روحانیون با حکام یا دو مقام روحانی با یکدیگر در شهرها اشاره کرد که هر یک برای منافع خود در تلاش بودند و همین باعث اغتشاش در شهر می‌شد. اعتمادالسلطنه در اشاره به یکی از این نزاع‌ها در تبریز می‌نویسد: «مجتهد تبریز میرزا جواد آقا که در صدد است ملک وقفی که تولیتش با ورثه قاضی تبریز است را مال خود کند. ورثه قاضی که معاش آن‌ها این ملک بود به هیچ وجه حاضر به این کار نبودند و مجتهد جمعی را تحریک کرده بود به ورثه قاضی در کوچه بی ادبی کنند. آن‌ها به ولیعهد پیام فرستادند و عارض شدند. ولیعهد طرف آن‌ها را گرفت. مجتهد هم که از این کار ناراحت شده بود به طلاب مدرسه حیدریه واقع در جنب عمارت ولیعهد پیغام داد که در شب هیاهو کنند و یا علی بکشند. ولیعهد شب اول سکوت کرد ولی روز بعد با طلاب برخورد کرد. فردا مجتهد در

مسجد خود بالای منبر به پادشاه و ولیعهدش نسبت بی دینی زد و منتظر بود که جمعیت مجلس برخیزند و فتنه برپا کنند، ولی کسی چندان همراهی نکرد. مجتهد از در عجز و تملق در آمد و باب صلح کوید.^{۱۵}

نزاع‌های مذهبی با محوریت اقلیت‌های دینی

دسته دیگری از نزاع‌های مذهبی دوره ناصری، نزاع‌های با محوریت اقلیت‌های دینی در این نزاع‌ها، برخلاف مورد پیشین، توازنی میان نیروهای طرف درگیر برقرار نبود. در این دسته از نزاع‌ها، مسلمانان شیعی یا گروه‌ها و جریان‌های مذهبی شهری علیه طیفی از اقلیت‌های دینی همچون یهودیان، مسیحیان، ارامنه و زرتشتیان اقدام می‌کردند. وجود برخی حساسیت‌های تاریخی بر روی اقلیت‌های دینی غیرمسلمان و اهل کتاب و همچنین دسته‌بندی‌های فراوان مذهبی در شهرها، موضع اقلیت‌های دینی در دوره ناصری را نیز مانند سایر ادوار پیشین، در موقعیتی ضعیف، به حاشیه رانده شده و منفعلانه قرار می‌داد. در این میان، نقش تحریک نخبگان و از جمله روحانیون، وجود تعصبات شدید مذهبی و حساسیت‌های فراوان در زمینه برخی فعالیت‌های اقتصادی و تجاری اقلیت‌ها، همواره سبب تعرض و اعمال خشونت علیه آن‌ها می‌شد. موقعیت یهودیان ایران عصر ناصری، در مقایسه با دیگر گروه‌های اقلیت، تا حدودی موقعیتی نامناسب‌تر و بدتر بود و بسیاری از گزارش‌ها به یهودیان اختصاص یافته‌است. دامنه حساسیت‌ها نسبت به یهودیان در این دوره، از پوشش ظاهری آن‌ها تا نوع فعالیت‌های اقتصادی‌شان، فراگیر بود. پولاک با اشاره به وضعیت اجتماعی یهودیان و نوع رفتار تحقیرآمیز با آن‌ها، سختگیری‌هایی همچون منع پوشیدن عبا برای یهودیان، منع رفت و آمد در روزهای بارانی، عدم سوار بودن بر مرکب هنگام روبه‌رو شدن با مسلمانان، منع دست زدن به کالاها به دلیل نجس بودن آن‌ها، تحقیر آن‌ها و گرفتن جزیه از آن‌ها را به عنوان بخشی از

این قوانین عرفی سختگیرانه بر علیه یهودیان نام می برد.^{۱۶} پولاک همچنین اشاره می کند که از موارد دیگر قوانین متعصبانه مسلمانان علیه یهودیان عبارت بودند از: منع انتخاب نام اسلامی برای فرزندان یهود، منع استفاده از حمام مسلمانان، منع استفاده از مغازه های مسلمانان و عدم افتتاح مغازه در خیابان های شهر، عدم دیه در صورت قتل یک یهودی، عدم رفت و آمد یهودیان به تفریحگاه تابستانی، عدم استفاده از الاغ سفید، اجبار در عبور از کنار دیوار، نصب علامت مخصوص بر سر در و موارد دیگر که تخلف از آن ها باعث مرگ می شد.^{۱۷} شدت این سختگیری ها بر آن ها به حدی بود که آن ها به ناچار دین خود را تغییر می دادند یا حتی یهودیان متعصب که مقاومت می کردند، کشته می شدند. زن های آن ها باید چادر سفید می پوشیدند تا از زنان مسلمان متمایز باشند و از هرگونه برخورد و معامله منع بودند. ثروتمندان آن ها هم مورد دستبرد مالی قرار می گرفتند و به لحاظ اجتماعی هیچ برخورد خوبی با آن ها نمی شد.^{۱۸}

در زمینه سختگیری ها و تعصباتی که بر اقلیت ها به طور اعم و یهودیان به شکل اخص اعمال می شد، نقش تعصبات مسلمانان و برداشت کفر و ایمانی از موقعیت یهودیان، هر نوع اعمال خشونت و سختگیری های فزاینده در عرصه عمومی علیه آن ها، به مثابه غیریت دینی و تعصب مسلمانان قلمداد می شد. چنین بینش هایی البته در ساختار اجتماعی ایران عصر ناصری به مثابه جامعه ای سنتی و پیشامدرن و در خلأ هرگونه قوانین عرفی حمایت کننده یا تأثیرگذاری روحانیت و دستگاه سلطنت به منظور ایجاد فضایی کمتر خشن بر علیه این اقلیت ها، قابل انتظار بود. به نظر می رسد که کلیت ساختار اجتماعی اعم از دایره نخبگان سیاسی و مذهبی و طبقات اجتماعی عوام، در این مسئله همراه و هم عقیده بودند که اقلیت های دینی و به ویژه یهودیان را در موقعیتی فاقد منزلت و به حاشیه رانده شده قرار دهند. در همین دوره ناصری، شهرهایی که به صورت تاریخی، همواره طیفی از این اقلیت ها را در خود

۱۶. پولاک، ۲۲۳-۲۲۴.

۱۷. همو، ۱۰۱-۱۰۲.

۱۸. تشکری بافقی، ۱۵۶.

جای داده بودند، به محلی برای نزاع و درگیری‌های متعدد علیه این اقلیت‌ها تبدیل شده بودند. حکام محلی هم نقش مهمی در این وقایع داشته و حکومت هم این را می‌دانست و در هیچ کدام از آن‌ها دخالت نمی‌کرد که این نشان از حمایت حکومت از روحانیون و تلاش حکام در جلب اعتماد روحانیون با نفوذ، تعصبات مردم عادی و طمع غارت اموال بود. ادوارد پولاک با اشاره به قوانین عرفی مسلمانان در زمینه مواجهه با اقلیت‌ها، وجود تاریخی این باورها را در زمینه اعمال خشونت بر علیه یهودیان، تأثیرگذار دانسته و می‌گوید: «مسلمانان به دلیل پایبندی به قوانین اسلامی در مورد کافران و اهل کتاب، قوانینی داشتند که خود را ملزم به رعایت آن می‌کردند. به طوری که یهودیان را نجس می‌خواندند و اگر روی لباس آن‌ها باران می‌ریخت و تن مسلمانان به آن‌ها می‌خورد خود به خود نجس می‌شدند یا اگر یهودی بخواهد از مسلمان خرید کند باید از دور جنس مورد تقاضای خود را نشان دهد. یهودی که مسلمان شود با شهادت چند بیسواد می‌تواند ادعا کند که شخص یهودی که فوت کرده است فامیل اوست و دارائی به او برسد، ولی در مواردی این حساسیت‌ها با تحریکات و مداخله عوامل داخلی و خارجی منجر به حوادث تلخی می‌شد.^{۱۹} چنین طرز تلقی‌ها و باورهایی سبب افزایش حساسیت‌ها و نزاع‌هایی می‌شد که در این دوره علیه اقلیت‌ها، به تناوب رخ می‌داد. یکی از شهرهایی که یهودیان در آن‌جا مورد آزار قرار گرفتند، همدان بود. یهودیان محله مخصوصی در وسط شهر داشتند و کارهای مختلفی انجام می‌دادند. آن‌ها در معرض خودسری‌های حاکم بودند که از هر بهانه‌ای برای غارت کردن آن‌ها استفاده می‌کرد. اگر یک نفر یهودی با وضعی آراسته بر اسب می‌نشست، مسلمانان آن را جسارت می‌دانستند.^{۲۰} همچنین، در زمان حکومت عضدالدوله در همدان (۱۸۷۵م) مسلمانان با فتوای یکی از روحانیون شهر علیه یهودیان به پا خاستند. میرزا حاجی مجتهد همدان مردم را تحریک کرد که یهودیان را بکشند. مسلمانان با این بهانه که یکی از یهودیان کفر گفته او را نزد مجتهد برده

۱۹. پولاک، ۲۲۴.

۲۰. راوندی، ۵۲۷/۲.

و او امر به قتل او داد. مردم بدون این که صبر کنند حاکم نظر بدهد او را کشتند و آتش زدند و شروع به غارتگری یهودیان کردند.^{۲۱} این مسئله گاهی اعتراض نهادهای داخلی یا خارجی مرتبط با یهودیان را در پی داشت، اما این اعتراض‌ها صرفاً در حد یک اعتراض ساده باقی می‌ماند و نمی‌توانست دولت ناصری و مقامات محلی را نسبت به این گونه رفتارها پاسخگو کند. به عنوان نمونه، در اتفاق پیش گفته، کمیته مرکزی آلیانس به دولت ایران اعتراض کرد، ولی جواب دولت ایران این بود که عدالت به عمل آمده اگرچه واقعه‌ای تأسف بار بود. ولی بعد از این جریان صدراعظم به عضدالدوله تلگراف زد که شورش همدان و سوزاندن یک نفر و عدم اجازه به آن‌ها در خروج از خانه‌هایشان و این که مامورین دولت نتوانسته‌اند این شورش را سرکوب کنند، باعث ناراحتی شاه شده است.^{۲۲} در چنین موقعیت‌هایی، سلطان قاجاری، تلاش می‌کرد تا ولو در ظاهر، وانمود کند که نسبت به این مسائل حساسیت دارد و در جهت رفع و رجوع آن می‌کوشد، اما با وجود این، حتی ناصرالدین شاه هم در جهت اقامه عدالت در این موارد، چالش‌هایی داشت و نمی‌توانست با قاطعیت و به شیوه‌ای مقتدرانه، این وضعیت را پایان بخشد. در این خصوص به خواست ناصرالدین شاه «صدراعظم دستور دستگیری مقصرین را به حاکم داد و یک مامور (عبدالرحیم) هم به همدان فرستاد. حاکم خواستار پایان دادن به این جریان بود ولی شاه با قبول سه شرط پذیرفت. نخست: تمام کسانی که در این جریان دخیل بودن باید دستگیر شوند، دوم: اعلامیه‌ای کتبی به یهودیان داده شود تا زمان معینی بابت خسارت‌هایی که به آن‌ها زده شده پرداخت شود. سوم: به رؤسای محلی هم اطلاع داده شود که از این به بعد تحت تأثیر تحریکات یهودیان یا آخوندها عمل خصمانه‌ای علیه یهودیان صورت نگیرد وگرنه مجازات می‌شوند. در نهایت شاه عضدالدوله را از حکمرانی همدان عزل کرد و حاجی میرزا هادی که حکم او باعث سوزاندن یهودیان شده بود را محکوم

۲۱. لوی، ۷۲۵/۳.

۲۲. همو، ۷۲۵-۷۲۶.

به پرداخت هزار تومن کرد.^{۲۳} علیرغم چنین برخوردهایی، اما شورش علیه یهودیان در همدان ادامه پیدا کرد. به طوری که در دوران آخوند ملا عبدالله بروجردی سختگیری بر اقلیت‌ها و درگیری با یهودیان و سادات و شیخیه مجدداً تکرار شد و همین باعث شد مجدداً از سوی حکومت به تهران فراخوانده شود. در زمان او چون پوشش یهودیان به مسلمانان شبیه بود، او برای شناسایی آن‌ها از مسلمانان دستور داد که آن‌ها تکه‌ای به نام یهودانه را بر روی لباس خود دوختند تا از مسلمانان قابل شناسایی باشند.^{۲۴} این موضوع منجر به ناراحتی یهودیان شد. حاکم هم که در این زمان سیف الدوله بود از یهودیان حمایت می‌کرد و حاضر به قبول فتوای ملا عبدالله و اجرای آن نشد و چون مردم متوجه شدند کار به شورش و بلوا کشیده شد که در نهایت اعتراض آلیانس منجر به این شد که دولت قشونی به آن‌جا بفرستد که مانع اقدامات ملا عبدالله علیه یهودیان شوند.^{۲۵} در سال ۱۳۱۲هـ ق دختری یهودی در حین عبور از کوچه برای رفتن به خانه توسط مسلمانان دستگیر شد و با تهدید آن‌ها مسلمان شد. اقوام او به حاکم شکایت بردند و حاکم عاملین را احضار کرد، آن‌ها اظهار داشتند که او خود مسلمان شده است. ملا عبدالله عده‌ای را نزد حاکم فرستاد و دختر را به عقد مسلمانی درآورد. این اقدام منجر به اعتراض یهودیان در تلگرافخانه شد. جمعی از یهودیان از ترس مسلمان شدند و جمعی هم فرار کردند در نهایت با اعتراض آن‌ها از سوی دولت قشونی به همدان فرستاده شد ولی مردم علیه آن‌ها به پا خاستند و حتی مقر حکومت را غارت کردند. در نهایت با فشار ملا عبدالله و مردم حکمران همدان را عزل و جهانسوز میرزا حکمران جدید آن‌جا شد و آشوب با وساطت میرزای آشتیانی پایان یافت.^{۲۶}

در این میان، برخی رفتارهای عرفی و عادات مرسوم و متداول یهودیان و حتی زرتشتیان،

۲۳. همو، ۷۳۱.

۲۴. نظام السلطنه، ۴۳/۲.

۲۵. صفایی، ۸۱.

۲۶. لویی، ۷۵۷-۷۵۸؛ صفایی، ۸۲.

یا حتی برخی فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها در سطح شهرها، می‌توانست به شدت حساسیت برانگیز باشد و در حکم تحریکی سریع، جریان‌های مذهبی مسلمان شهرها را به واکنش وا دارد. به عنوان نمونه، در زمان حکمرانی عبدالحسین میرزا (۱۳۱۲ هـ.ق)، عده‌ای به او خبر دادند که شراب و عرق توسط زردتشتی‌ها و یهودی‌ها درست می‌شود. ملا علی اکبر عده‌ای را با خود همراه کرد و به منزل یهودی‌ها که عرق درست می‌کردند وارد شده و خمره‌های عرق و شراب آن‌ها را شکست. عده‌ای دیگر از این فرصت استفاده کردند و به خانه‌های آن‌ها ریخته و آن‌ها را غارت کردند.^{۲۷} در این مواقع هم واکنش حکومت به مسئله قابل تأمل بود. دربار تلاش می‌کرد تا حمایت خود را از اقلیت‌ها به شکلی عرفی و به دور از هیاهوها و غوغاهای عوامانه انجام دهد و در مقام حمایت از آنان به مثابه رعیت‌های ایرانی برآید. شاهزاده عبدالحسین در مورد این ماجرا این‌گونه به شاه گزارش داد: «ملا علی اکبر مسلمانی متعصب و دین دار است که به جنون مبتلاست. او باش و الواط از فرصت استفاده کرده و خانه یهودی‌ها و زرتشتی‌ها را غارت کردند و متخلفین در حال تعقیب و مجازات می‌باشند». علی‌رغم این تلاش‌ها اما اقتدار ضمنی روحانیون، اختتام همراه با عدالت این مسائل شهری را در دوره ناصری با چالش و تأخیر مواجه می‌ساخت. در یک مورد، ملا علی اکبر به ورود و بارعام منجم باشی زرتشتی اعتراض داشت و علت آن این بود که او زرتشتی و نجس است و در روز بارانی حق ندارد از خانه خود خارج شود، زیرا باران همه جا را خیس می‌کند و آمد و رفت کافران هم باعث نجس شدن بازار می‌شود.^{۲۸} در دوران صدر اعظمی امیرکبیر در وضعیت یهودیان، تغییراتی ایجاد شد. امیرکبیر به دور از تعصبات مذهبی و با انجام اصلاحاتی در همه زمینه‌ها، از شدت خشونت‌های مذهبی علیه آن‌ها کاست.^{۲۹} ولی این دوران کوتاه بود و بعد از آن بدرفتاری حکام و خودسری ماموران علیه یهودیان منجر به آزار و اذیت یهودیان در یزد

۲۷. وزیری کرمانی، ۳۰۵.

۲۸. همو، ۳۰۵-۳۰۷.

۲۹. شیل، ۷۸.

شد. از طرفی چون در یزد قدرت و نفوذ علما بسیار بالا بود، بنابراین با صدور فرامین از سوی آن‌ها مسلمانان به یهودیان فشار می‌آوردند. از جمله این فرامین محدود کردن قدرت اقتصادی آن‌ها برای رونق بخشی به امور تجاری مسلمانان بود.^{۳۰}

زرتشتی‌ها نیز مانند یهودیان دوره ناصری و البته همچون دوره‌های پیش از این، به دلیل نوع مناسبات و فعالیت‌های اقتصادی‌شان و همچنین تفاوت‌های سبک زندگی روزمره‌شان با مسلمانان، در معرض این خشونت‌ها و فشارها قرار می‌گرفتند. این مسئله می‌توانست هم فعالیت‌های خارج از نُرْم زرتشتیان را در زمینه اقتصادی را شامل شود و هم دیگر رفتارهای آنان را. به عنوان نمونه، اتهام احتکار به زرتشتیان کرمان در دوره ناصری، به یک غوغا و آشوب مبدل شد. اگر چه زمینه این شورش‌ها بر علیه اقلیت‌ها، بعضاً اقتصادی بود، اما از آن‌جا که طرف مقابل، زمینه اعتقادی متفاوتی با اکثریت جمعیت شهرها داشت، نوع برخورد با آن‌ها و میزان خشونت‌هایی که علیه آن‌ها اعمال می‌شد، قابل تأمل بود. در زمان حکمرانی مرتضی قلی-خان (وکیل الملک ثانی) به علت کمبود بارندگی غلات نایاب و قحطی شروع شد. در نانوایی‌ها آشوب برای گرفتن نان به راه افتاد. یکی از الواط به نام علی محمد عده‌ای را تحریک کرد که به خانه زرتشتی‌ها حمله و انبارهای گندم آن‌ها را غارت کنند و غلات آن‌ها را به مردم دهند. مردم هم با آن‌ها همراه شدند و انبارهای آن‌ها را گشودند و تمام غلات آن‌ها را خالی کردند.^{۳۱}

ارامنه هم وضع مناسبی نداشتند به طوری که آن‌ها در ایران محکمه نداشتند و به محاکم شرع ایران مراجعه می‌کردند. آن‌ها شراب می‌خوردند، اسب زین‌دار سوار می‌شدند و خانه خود را بلندتر از خانه مسلمانان می‌ساختند و ناقوس‌های کلیسارا به صدا می‌آوردند و در بازار رفت و آمد داشتند و با مسلمانان منازعه داشته و اگر مسلمانی به آن‌ها ناسزا می‌گفت، حاکم

۳۰. آفاری، ۱۴۳-۱۴۵.

۳۱. کرمانی، ۲۸۴/۱.

عرف از آن‌ها جزیه می‌گرفت.^{۳۲} اگرچه در مواردی در دوران قاجار تلاش‌هایی شد تا حقوق آن‌ها در جامعه رعایت شود، ولی جو عمومی و تصورات عامه مردم و روحانیون باعث شده بود حقوقشان رعایت نشود و تنها اگر یکی از اعضای خانواده آن‌ها مسلمان می‌شد می‌توانست ارثیه را ادعا کند.^{۳۳} درباره مسیحیان دوره ناصری با توجه به جایگاه بهتر آن‌ها و نقشی که در روابط بین‌المللی دولت‌های خارجی با دربار ایران از زمان‌های قبل ایفا می‌کردند، نزاع‌های چندانی در عصر ناصری به وقوع نپیوست. مسیحیان در این دوره، تحت تأثیر همان شرایط، حمایت بیشتری از جانب شاه و دربار ایران متوجه خود می‌دیدند و فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی قابل تأملی نیز داشتند. علیرغم تمام این تعصبات مذهبی مردم و تنش‌هایی که میان مسلمین و غیر مسلمین به وجود آمد، دولت یک سیاست آزادی مذهبی حداقل برای اقلیت غیر مسلمان در پیش گرفت. به طوری که لیدی شیل می‌گوید: اگرچه حکومت ایران به وسیله یک حکومت استبدادی اداره می‌شود، ولی در این جا کم و بیش آزادی‌های مذهبی رعایت می‌شود و غیر از تعدیات گاه و بی‌گاه مردم متعصب نسبت به یهودیان و مسیحیان، به طور کلی هیچ‌گونه مجوزی بر مبنای اصول مذهبی، قوانین جاری و سیاست دولت جهت بدرفتاری با پیروان عقاید دیگر وجود ندارد.^{۳۴}

جنبش بابیه

جنبش بابیه، به مثابه مهم‌ترین شورش مذهبی-براندازانه دوره نخست حکومت قاجارها در ایران شناخته می‌شود. آن‌چه باعث می‌شود که نهضت بابیه، در میان جنبش‌های مذهبی عصر ناصری قرار بگیرد، استوار شدن جنبش او بر بنیان‌های انتقادی نسبت به مذهب رسمی، و در انداختن طرحی نو در درون همین آموزه‌های مذهبی موجود بود. به یک معنا نهضت باب،

۳۲. میرزای قمی، ۴۰۲/۱.

۳۳. اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۸، ۶۸؛ پولاک، ۶۵.

۳۴. شیل، ۱۵۱.

هم به نوعی ضد مذهب ساختاری موجود بود و هم در عین حال، نهضتی اصلاحی در زمینه دینی قلمداد می‌شد که بر شانه مهم‌ترین آموزه اعتقادی شیعیان، یعنی آموزه ولایت و ظهور موعود، استوار شده بود. بنابراین، گنجاندن شورش باب علیه ساختار سیاسی-مذهبی قاجاریه در زمره شورش‌های دینی، از این منظر است. این حرکت اعتراضی، که پایه‌های تئوریک و نظری آن، نخستین بار در اندیشه‌های شیخیه بازتاب یافته بود، به فاصله درگذشت شیخ احمد احسایی، بنیان‌گذار شیخیه در کرمان و سیدکاکم رشتی جانشین او، با قرائت نسبتاً متمایزی از آموزه‌های نخستین احسایی، روایتی پرتحرک‌تر، پویاتر و معطوف به تغییرات بنیادین دینی و سیاسی به دست داد. آن‌چه مشخص بود این‌که آموزه‌های شیخ احمد احسایی از همان دوره‌های اولیه رونق آموزه‌های او در کرمان، با بنیان‌های تئوریک روحانیت شیعه درباره امامت، ولایت، مسئله جسمانی یا غیرجسمانی بودن معاد، خوانشی نسبتاً غلوآمیز از موقعیت ائمه شیعه، کمیت یا کیفیت اتکای آن‌ها به منابع حدیثی شیعه، چگونگی تفسیر یا تأویل این منابع، عدم اعتقاد به موقعیت واسطه‌گری علما در دوران غیبت و بسی مؤلفه‌های دیگر تفاوت-های عمیقی داشت. احسایی با درانداختن چنین اندیشه‌هایی و البته با تکیه بر شخصیت متنفذ، تأثیرگذار و معنوی خود توانست تقریباً به مهم‌ترین چهره مذهبی نواحی جنوب ایران یعنی فارس و کرمان و یزد تبدیل شود و در مواقعی نیز احترام دربار قاجار را جلب کند.^{۳۵}

این در واقع، مهم‌ترین بستر و زمینه‌هایی بود که شیخ احمد احسایی درانداخت و علی محمد باب، بنیان آموزه‌ها و حرکت اعتراضی-انتقادی خود را بر آن استوار ساخت. پیشینه علمی و سابقه تحصیلی باب به عنوان یکی از پیروان شیخیه در کربلا، وی را در کانون این اندیشه‌ها می‌نشانند. آن‌چه که در نخستین مرحله، فصل تمایز آشکاری میان باب و اصول اعتقادی شیخیه درانداخت، تلقی ویژه او از مسئله نیابت و ولایت بود. باب صراحتاً اعلام کرد که او باب به روی حقیقت است و دعوت خود را شروع کرد. او برای اثبات ادعای خود سوره‌هایی به سبک قرآن انشاء کرد. باب با اعلام این‌که ظهور مهدی (عج) نزدیک است، در

۳۵. احسایی، ۷۳/۱؛ کرمانی، ۸۵؛ گرین، ۲۱؛ مدرسی تبریزی، ۸۱؛ مدرسی چهاردهی، ۹-۲۵.

سراسر ایران و مناطق شیعی عراق طرفدرانی یافت. با گسترش اندیشه باب در شیراز او متهم به کافر بودن و مورد آزار و اذیت قرار گرفت. از طرفی شیخی‌ها که هنوز به مکتب قدیمی پایبند بودند بر ضد او بودند.^{۳۶} همین مسئله، مهم‌ترین چالش را بر سر راه روحانیت رسمی شیعه اثنی‌عشری قرار می‌داد. در واقع دعوی تئوری بر سر چگونگی تفسیر چرایی و چگونگی قیام مهدی موعود بود. به صورت سنتی و کلاسیک، مجتهدان شیعی معتقد بودند که وارث مشروع پیامبر نه خلفای سنی، بلکه پسرعموی او علی (ع) است و وارثت از طریق فرزند شهید امام حسن (ع) تا امام دوازدهم ادامه پیدا می‌کند و امام زمان زمانی که ظلم و ستم و بیداد همه جا رافرا می‌گیرد او برای برقراری عدل ظهور می‌کند. آنان به عنوان مجتهدی اعتقاد داشتند که امام غایب وظیفه تفسیر شریعت را به مراجع مذهبی (علما) به طور اعم و به بالاترین مراجع مذهبی (مجتهدین) به طور اخص تفویض کرده‌است.^{۳۷} باب به درانداختن طرح جدیدی از مسئله ظهور، کل این بنیان تئوریک رسمی را به چالش کشید و خود شخصا اعلام کرد که دوران جدیدی با ظهور او آغاز شده‌است.

این مرحله از فعالیت‌های باب را می‌توان به صورت رسمی، آغاز جنبش دینی او و شروع پراکنده شدن آموزه‌های اصلاحی-انتقادی او در ایران دانست. می‌توان مدعی بود که مدعیات بدعت‌آمیز باب در زمینه ظهور و تئوریزه کردن اهداف دینی و سیاسی‌اش، فصل تمایز او با جنبش نخستین شیخیه بود و باب را رسماً و به تنهایی، در قامت یک اصلاح‌گر با برنامه و منظم به جامعه، هواخواهانش و البته ائتلاف سلطنت و روحانیت شناساند. این مسئله و نوع آموزه‌های باب، سبب شد تا طیف نسبتاً وسیعی از طبقات اجتماعی، جذب جنبش او شوند. در واقع، از آن جا که به‌زعم برخی محققان، خاستگاه اجتماعی قیام باب تنها معلول عوامل فکری و عقیدتی نبود، بلکه زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی هم در آن نقش داشت، ولی آن چه تأثیر بیشتری داشت، از دست رفتن پایگاه اقتصادی آن‌ها بود که مسئول آن راجاه

۳۶. امانت، ۲۶۶-۲۶۹.

۳۷. آبراهامیان، ۱۴-۱۵.

و قدرت‌های خارجی می‌دانستند.^{۳۸} به دلیل همین خصلت‌های فراگیر و دامنه‌اصلاحات سیاسی-اقتصادی-اجتماعی باب بود که برخی از پژوهشگران، جنبش اصلاحی او را در ردیف قیام‌های مردمی دانسته‌اند. نگرشی که می‌تواند بنا بر ماهیت این آموزه‌های بایی، درست به نظر برسد. در واقع، این نهضت در مقام نهضتی مردمی برای نخستین بار دگراندیشان کل ایران را از هر گروه اجتماعی گردآورد تا این بار نه بر اساس وفاداری سنتی بر پایه جغرافیا یا قومیت، بلکه بر اساس عقاید شخصی خود اهداف مشترکی را پیگیری کنند. نهضت باب در زمان بسط و گسترش خود نهضتی مستقل از دولت و طبقه علما بود که در نهایت با آن دو در تضاد قرار گرفت. بنابراین بایه بیشتر با مطالبات بازار همخوانی داشت تا با مدرسه‌های دینی و بیشتر با ترس و امیدهای تاجران و پیشه‌وران همدردی می‌کرد و به دیگر گروه‌های حاشیه‌ای تحت ستم اهمیتی نمی‌داد.^{۳۹}

برخلاف دیگر مسائل مذهبی عصر ناصری، نهضت بایی در این دوره، پیچیدگی‌های خاص خود را داشت. نهضت باب به شدت ایدئولوژیک، سیاسی و دارای برنامه‌ای اصلاحی در زمینه‌های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی بود. بنابراین، طبیعی است که این نهضت، در ادوار بعدی از چشم‌اندازهای متعددی مورد تحلیل قرار بگیرد و هر تحلیل‌گری، در تبیین چگونگی ظهور و تداوم نهضت بایه، هم بسترها و زمینه‌های ساختاری ایران در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی را در نظر بگیرد و هم موقعیت بین‌المللی ایران و شکل گرفتن نخستین آموزه‌های فکری مدرن در ایران را. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست اگر انبوهی از تحلیل‌گران و مورخان معاصر، از چشم‌اندازهای متنوع، این جنبش را تحلیل کرده‌اند. این چشم‌اندازهای تحلیلی بسته به این‌که بر کدام بُعد از ابعاد اقتصادی، سیاسی، دینی، بین-المللی، تاریخی و مدرن یا سنت‌گرا بودن آموزه‌های باب تمرکز کرده باشند، نتیجه تحلیل‌ها

۳۸. فوران، ۲۴۵.

۳۹. امانت، ۲۷۰-۲۷۱.

و چشم‌انداز تبیینی آن‌ها نیز متمایز است.^{۴۰}

بر همین اساس، چشم‌انداز اصلاحی نهضت باب، از اصلاحات اقتصادی شروع می‌شد. از جمله این شعارها لغو همه مالیات‌ها، تعهدات و مالکیت خصوصی و حمایت از مالکیت اشتراکی و برابری زن و مرد بود.^{۴۱} در مورد عوامل اقتصادی و اجتماعی مؤثر بر جنبش بابیه باید به نقش بازرگانان، پیشه‌وران و دهقانان توجه کرد. در دوران حکومت محمدشاه، نفوذ انگلیس در ایران افزایش یافت و همین امر منجر به ورود کالاهای اروپایی به کشور شد. اهل بازار برای رقابت با محصولات اروپایی دچار مشکل شدند. از نمونه اعتراض‌های بابیه برای بهبود اوضاع اقتصادی قیام نیریز بود که با شورش دهقان‌ها علیه ملاکین و مالیات‌گیران همراه بود، ولی در همه این موارد باب محرک نارضایتی بود و به مردم احساس عاملیت و امید به پیروزی می‌داد.^{۴۲} این دست اعتراض‌های اقتصادی در برخی شهرها، در واقع بازتابی بود از موقعیت کلان‌تر ایران در حوزه بین‌المللی. بر این اساس، تماس با غرب، علاوه بر گسترش طبقه روشنفکر جدید و طبقه متوسط سنتی، نارضایتی اجتماعی را به دنبال داشت. طبقه روشنفکر خواستار پیشرفت سریع بودند و از کند پیش رفتن نوسازی و فساد زیاد در بار ناراضی بودند. طبقه متوسط هم به دلیل حضور رقبای اروپایی که منجر به پایین آمدن سطح زندگی آن‌ها شده بود، به این نتیجه رسیدند که دولت به فکر تقویت جامعه در برابر قدرت‌های اروپایی نیست، بلکه به فکر تقویت خود است.^{۴۳}

از چشم‌انداز سیاسی، ماهیت براندازانه و ضد استبدادی نهضت باب و الگوی سیاسی او مبنی بر کنارگذاشتن نهاد سلطنت، تا حدودی خودجوش به نظر می‌آمد. اما برخی بر این باورند که تأثیر انگلستان بر این جنبش، خصلت‌های سیاسی آن را تقویت کرده بود. به زعم

۴۰. دوگوبینو، ۵-۶؛ براون، ۴/۲۱؛ کرزن، ۶۴۲-۶۴۴؛ فشاھی، ۲۱۶-۲۱۷؛ کاتوزیان، ۷۱.

۴۱. کرین، ۱۰۰.

۴۲. امانت، ۲۶۶-۲۷۰.

۴۳. آبراهامیان، ۹۰.

این گروه از تحلیل‌گران، اگرچه جنبش باب در ابتدا جنبه سیاسی نداشت ولی در جهت منافع دول استعماری رنگ سیاسی به خود گرفت.^{۴۴}

از منظر اجتماعی، نیز شاید بتوان مهم‌ترین خصلت نهضت بابیه را تئوریزه کردن مسائل بسیار بغرنج و حساسیت‌زایی همچون حضور فعال‌تر زنان در عرصه عمومی دانست. چنین آموزه‌هایی، در فضای بسته اجتماعی دوره ناصری و با هنجارها و عرف و عادت‌های سنتی و مردسالارانه ایران عصر قاجار، بسیار بدعت‌آمیز، پیشرو و ناظر بر وجود چشم‌اندازهای وسیع اصلاحی از جانب بابیه بود. باب در این زمینه صراحتاً اعلام می‌کرد که زنان نباید در عزلت به سر برند.^{۴۵} همین عقیده در جامعه قاجار مورد توجه زنان قرار گرفت. از طرفی باب خواستار لغو همه مالیات‌ها، تعهدات و مالکیت خصوصی، حمایت از مالکیت اشتراکی و برابری زن و مرد بود. یکی دیگر از آراء هنجارشکنانه باب در مورد زنان و خانواده، حکم معروف باب در مورد زنان متأهلی بود که از شوهر خود بچه‌دار نمی‌گشتند؛ که مطابق این حکم صریحاً به آنان اجازه داده می‌شد که به اذن شوهر با مرد دیگری ارتباط برقرار کنند و صاحب فرزند شوند.^{۴۶} محوری‌ترین شخصیت جنبش در این زمینه، طاهره قره‌العین بود. او در مقابل هنجارها و رویکردهای مرسوم و نهادینه شده در قبال زنان جامعه ایران ایستاد و نماینده گسست از محدودیت‌های شریعت حاکم بود. محدودیت‌هایی که تمام زنان آن را به خوبی حس می‌کردند. او در روستای بدشت در شمال ایران انجمنی از بابی‌ها را گرد آورد که در مورد آینده نهضت و سرنوشت باب صحبت کنند. بر این اساس او به رهبر رادیکال بابیه تبدیل شد که نه تنها در پی گسست از اسلام بود، بلکه می‌خواست با علمای شیعه در بیفتد. حضور بدون روبند در سخنرانی انجمن بدشت، غافلگیری بابی‌ها را در پی داشت، زیرا آن نقض

۴۴. کسروی، ۷۶.

۴۵. حائری، ۹۰.

۴۶. کدیور، ۱۵۴.

آداب اسلامی بود که پس از آن نیز تا نیم قرن تکرار نشد.^{۴۷}

فارغ از این چشم اندازهای تحلیلی درست یا غلط، جنبش باب هر چه بود، نوعی چالش دینی برای روحانیت نهادینه شده شیعی به وجود آورد و آن‌ها را چنان به چالش کشید تا در برخی زمینه‌ها، به تدریج، مجبور به نوسازی ایدئولوژیکی شوند. علاوه بر نهاد روحانیت، دولت هم برای حفظ بقای خود در حیطه اقتصاد تلاش زیادی نمود، زیرا این جنبش نظام اجتماعی و اقتصادی رازیر سؤال برده بود. بنابراین بایه باعث حرکتی در جامعه شد که جان فوران آن را نوعی گذار یک جنبش اجتماعی در ایران عهد قاجار نامید.^{۴۸} در نهایت به تحریک مجتهدین که از رشد این نهضت ترسان شده بودند، مقامات حکومتی وارد عمل شدند به خصوص زمانی که باب مدعی شد که مهدی موعود خود اوست و بعد از مدتی اعلام کرد که نه تنها مهدی شیعیان، بلکه آغازگر دوران جدیدی از پیامبری است. او دین جدیدش را پایانی بر اسلام و دینی دانست که در آن شریعت اسلامی و نمایندگانش دیگر مشروعیت ندارند. بنابراین فقها تلاش‌های او را کفر دانستند و بایی‌ها تحت تعقیب قرار گرفتند و خواستار اقداماتی سخت علیه مخالفان خودشان شدند، به خصوص علیه علما که بایی‌ها آن‌ها را بابت مال‌اندوزی نامشروع، محافظه‌کاری و اهانت به پیامبر جدید نقد می‌کردند. در بین سال‌های ۱۸۴۸-۱۸۱۵ م بایی‌ها مجبور شدند در برابر حکومت دست به اسلحه ببرند. نهضتی که برایشان مرگبار بود. تا سال ۱۸۵۲ م نهضت باب سرکوب و رهبران آن کشته، تبعید یا مخفی شدند و در دهه بعد به صورت یک دین زیرزمینی و اعتراضی مجدداً ظاهر شدند و در نهایت در دهه پایانی قرن ۱۹ م با تفوق جناحی از نهضت که خشونت را به نفع بازسازی اخلاقی کنار نهاده بود، بهائیت به وجود آمد.^{۴۹}

۴۷. امانت، ۲۷۲-۲۷۳.

۴۸. فوران، ۲۴۶.

۴۹. امانت، ۲۷۵-۲۷۷.

نتیجه

نزاع‌های مذهبی دوران ناصرالدین شاه، در بستری از زمینه‌ها و فرآیندهای تاریخی و اجتماعی به وجود آمدند که می‌توان آن‌ها را در سه گونه جداگانه بررسی کرد. یکی از آن‌ها نزاع حیدری-نعمتی در برخی از شهرها بود که به صورت مداوم تمام این شهرها را درگیر می‌کرد. این نزاع‌ها از سوی حکام و سایر عوامل قدرت برای رسیدن به اهداف خود مورد استفاده قرار می‌گرفتند. نوع دیگری از نزاع‌های مذهبی این عصر درگیری مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی بود که متأثر از فضای اعتقادی حاکم بر جامعه و تعصب‌های مذهبی شیعیان بود. این دسته از نزاع‌ها در همان محدوده محلی باقی می‌ماندند و نهاد سلطنت و حکام و امرای محلی، به منظور جلوگیری از تداوم این نزاع‌ها در پایان دادن به آن‌ها اقدام می‌کردند. ولی نوع سوم از نزاع‌های مذهبی عصر ناصری ماهیتی متفاوت داشت و از آن می‌توان به عنوان یک اعتراض مذهبی یاد کرد که علیه مذهب رسمی ایران عصر ناصری شکل گرفت. این اعتراض بیشتر ماهیتی سیاسی داشت. این اعتراض گرچه پیش از آغاز سلطنت ناصری شروع شده و فضای فکری و سیاسی برخی از شهرها را تحت تأثیر قرار داده بود، با روی کار آمدن ناصرالدین شاه، تحولات مهمی را در جامعه ایجاد کرد و بنیان‌های دینی حاکم بر جامعه را دچار چالش کرد و مشروعیت حاکمیت قاجار را زیر سؤال برد. بنابراین در نهایت با ترغیب علمای شیعه و اقدامات حکومت مرکزی سرکوب شد.

کتابشناسی

- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران، مرکز، ۱۳۸۶ ش.
- آفاری، ژانت، انقلاب مشروطه ایران (۱۹۰۶-۱۹۱۱ م)، ترجمه رضا رضائی، تهران، بیستون، ۱۳۷۹ ش.
- احسائی، احمد بن زین‌الدین، شرح الزیاره، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
- همو، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائی و میر هاشم محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
- امانت، عباس، تاریخ مدرن ایران، تهران، نشر نی، ۱۴۰۰ ش.
- براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه فتح‌الله مجتبابی، تهران، مروارید، ۱۳۶۱ ش.
- پری، جان. آر، «حیدری و نعمتی»، ترجمه محمد جلالی ماخانی، جندی شاپور، سال اول، شماره ۴، ۱۳۹۴.
- پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
- تشکری بافقی، علی اکبر، کارکرد انجمن تبلیغی کلیسا در عصر قاجار، تاریخ ایران، ش ۵، ۱۳۹۱ ش.
- تحویلدار اصفهانی، حسین بن محمد ابراهیم، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۲ ش.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- خداوردی تاج‌آبادی، محمد، «سیاست‌های دولت قاجار در برابر شیخیه کرمان (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق ۱۷۹۸-۱۸۳۴ م)»، پژوهش‌های تاریخی، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، ۱۳۹۱ ش.
- دوگوبینو، کنت، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، بی جا، بی تا.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران (فرقه‌های مذهبی ایران)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- رفیعی، امیر تیمور، جواد عباسی کنگوری و رضا شعبانی صمغ‌آبادی، «تأملی بر سه عامل اصلی شکل - گیری بایه»، جستارهای تاریخی، سال ۱۲، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، ۱۴۰۰ ش.
- سالور (عین السلطنه)، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه، جلد ۸، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۴ ش.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، وقایع اتفاقیه، تهران، نشر آسیم، ۱۳۸۳ ش.
- شیل، لیدی، خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲ ش.

- صفایی، ابراهیم، پنجاه‌نامه‌ی تاریخی، تهران، کتابفروشی سخن، بی‌تا.
- فسایی، حاج میرزا حسن، فارسنامه ناصری، به‌کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
- فشاهی، محمد رضا، تکوین سرمایه‌داری در ایران، تهران، انتشارات کوتنبرگ، ۱۳۶۱ش.
- فصیحی، سیمین و مریم منصوری، «بررسی جرائم مذهبی در عصر ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳هـ)»، تاریخ نو، شماره ۱۰، ۱۳۹۴ش.
- فوران، جان، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران)، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ش.
- کاتوزیان، همایون، دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ش.
- کدیور، پریسا، پرده نشینان عصر ناصری: نگاهی به حیات اجتماعی زنان در عهد قاجار، تهران، گل آذین، ۱۳۹۶ش.
- کرین، هانری، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعه، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران، چاپ تابان، ۱۳۴۷ش.
- کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ش.
- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
- کرمانی، حاج محمدکریم خان، موعظه در عقاید شیخیه، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۲۸۸ق.
- کسروی، احمد، بهایی‌گری، بی‌جا، ۱۳۶۶ش.
- کیوان قزوینی، عباسعلی؛ عباسی، محمود، استوار رازدار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، تهران، راه نیکان، ۱۳۸۷ش.
- لوی، حبیب، تاریخ یهود در ایران، تهران، کتابفروشی بروخیم، ۱۳۳۹ش.
- مالکوم، سرجان، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، انتشارات یساولی، ۱۳۸۰ش.
- مدرسی تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۴۷ش.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، شیخی‌گری و بایی‌گری (فلسفه و اجتماع)، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۵ش.
- مراغه‌ای، حاج زین العابدین، سیاحت‌نامه ابراهیم بیک، به‌کوشش م. ع سپانلو، تهران، آگه، ۱۳۶۴ش.
- میرجعفری، حسین، «منازعات حیدری و نعمتی در ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه اصفهان، شماره ۱، ۱۳۶۱ ش.

میرجعفری، حسین، «حیدری و نعمتی»، آینده، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۶۲ ش.

میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، تهران، بی نا، بی تا.

نایبان، جلیل و قادر جودی سفیدان، «نگرشی بر وضعیت گروه‌های حیدری و نعمتی شهر تبریز در دوره صفویه و قاجار با تأکید بر عقاید مذهبی این گروه‌ها»، پژوهشنامه تاریخ، سال ۱۰، شماره ۳۷، ۱۳۹۳ ش.

نظام السلطنه، حسین قلی خان، خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی، به کوشش معصومه مافی و دیگران، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.

نیاکویی، سید امیر، «ریشه‌های اجتماعی شورش‌های بایه در ایران»، فصلنامه سیاست، سال ۳۷، شماره ۳، ۱۳۸۷ ش.

واتسن، رابرت گرنت، تاریخ ایران در دوران قاجاریه، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، امیرکبیر. وزیر کرمانی، احمد علی خان، تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علمی، ۱۳۵۸ ش.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم زمان به نشریه ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.
- تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می شود:
ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.
۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:
نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:
د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.
- توضیح: برای سال های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.
۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.
۹. شیوه آوانگاری/نویسه گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.
۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.
۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و از طریق سامانه مجله به نشانی <http://jhcin.srbiau.ac.ir> ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:
الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می گیرد)؛

- ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛
- ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛
- د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک Space (فاصله) باشد.

۱۲. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

Watson, Robert Grant, *Tārīkh-i Īrān Dar Duwrān Qāğārī-yi*,
Translated by Vahid Mazandarani, Tehran, Amīr Kabīr.
Waziri Kirmani, Ahmad Ali Khan, *Tārīkh-i kirmān*, Revised by
Mohammad Ibrahim Bastani Parizi, Tehran, ‘Ilmī, 1358 SH.

- Kurzon, Gurg, *Īrān Wa Oqdīyi-yi Īrān* Translated by Wahid Mazandarani, Tehran, Bungah-i Tarjumih wa Nashr-i Kitāb, 1349 SH.
- Kermani, Nazem al-Islam, *Tārīkh-i Bīdarī Īrānīyān*, Vol.1, Tehran, Amīr Kabīr, 1384 SH.
- Kermani, haj Mohammad Karim Khan, *Muw'izih Dar 'Aqāid-i Shīykhīyih*, Kerman, čāp Khānih-yi Sa'ādat, 1288 AH.
- Kasravi, Ahmad, *Bahāyīgarī*, Bī Jā, 1366 SH.
- Keyvan Qazvini, Abbas Ali, Abbasi, Mahmoud, Ostovar Razdar, *Dar Bayan-i 'Aqāid Wa 'Amāl-i Šūfīyān*, Tehran, Rāh-i Nīkān, 1387 SH.
- Levy, Habib, *Tārīkh-i Yahūd Dar Īrān*, Tehran, Kitābfurūshī-yi Burūkhīm, 1339 SH.
- Malcom, Sir John, *Tārīkh-i Īrān*, Translated by Mirza Ismael Heyrat, Intishārāt-i Yasāvulī, 1380 SH.
- Modarresi Tabrizi, Mohammad Ali, *Riyhānat al-Adab*, Tehran, Kitābfurūshī-yi Khayyām, 1374 SH.
- Modarresi Chahardehi, Morteza, *Shīykhīgarī Wa Bābīgarī (Falsafi Wa Ijtīmā'*, Tehran, Kitābfurūshī-yi Furūghī, 1345 SH.
- Maraghei, Haj Zeyn al-Abedin, *Sīyāhatnāmi-yi Ibrāhīm Beiyk*, Revised by M. Sepanlou, Tehran, Āgah, 1364 SH.
- Mirjafari, Hossein, "Munāzi' āt-i Hīdarī Wa Ni'matī Dar Īrān", Mağali-yi Dānishkadi-yi Adabīyāt Wa 'Ulūm-i Insānī Dānishgā Işfahān, No.1, 1361 SH.
- Mirjafari, Hossein, "Hīdarī Wa Ni'matī", *Āyandi*, No.10, 11, 1362 SH.
- Mirzayi Qomi, Abu al-Qasem, Ğami'-u al-Shitāb, Bī Nā, Bī Tā.
- Nayebiyan, Jalil Wa Qader Judi Sefidan, "Nigarishī Bar Waq'iyat Gurūhhā-yi Hīdarī Wa Ni'matī-yi Shahr-i Tabrīz Dar Duri-yi Şafawīyih Wa Qāğār Bā Ta'kīd Bar 'Aqāyid-i Mađhabī-yi īn Grūhhā", *Pazhūhishnāmi-yi Tārīkh*, Sāl- 10, No.37, 1393 SH.
- Nezam al-Saltanih, Hossein Qoli Khan, *Khātīrāt Wa Asnād Husīyn Qulī Khān Niđām al-Şaltani Mā Fī*, bi Revised by Masumih Mafi Wa Dīgaran, Tehran, Nashr Tārīkh Īrān, 1363 SH.
- Niyakuei, Seyyed Amir, "Rīshihā-yi Ijtīmā'-ī-yi Shūrish-hāy Bābīyih Dar Īrān", *Faşlānāmih Sīsat*, Sal-i 37, Sh 3, 1387 SH.

- Pazhūhishhā-yi Tārīkhī*, Sāl-i čāhārum, No.2 (Payāpiy 14), 1391 SH.
- Du Gobineau, Kont, *Sih Sāl Dar Īrān*, Translated by Zabihollah Mansouri, Tehran, Bī Jā, Bī Tā.
- Ravandī, Murteza, *Tārīkh-i Ijtimā'ī-yi Īrān (Firghihā-yi Madhabī-yi Īrān)*, Tehran, Amīr Kabīr, 1373 SH.
- Rafei, Amir teymur, Javad Abbasi wa Reza Shabani Samghabadi, "Ta'amulī Bar Si 'Āmil-i Aşlī-yi Shiklgīrī-yi Bābīyih", Ğustārḥā-yi Tārīkhī, Sāl-i 12, Sh 2 (Payāpiy 24) 1400 SH.
- Salur (Eyn al-Saltaneh), Qahreman Mirza, *Rūznamih-yi Khāṭirāt-i 'Iyn al-Saltanih*, Vol.8, Revised by Masud Salur Wa Iraj Afshar, Tehran, Nashr-i Asāṭīr, 1374 SH.
- Saeedi Sirjani, Ali Akbar, *Waqāyi' Itifāqīyih*, Tehran, NAshr-i Āsīm, 1383 SH.
- Sheil, Lady, *Khāṭirāt-i Liydī Shīl*, Translated by Hossein Abu Torabiyān, Tehran Nashr-i Nuw, 1362 SH.
- Safaei, Ibrahim, *Pangāh Nāmih-yi Tārīkhī*, Tehran, Kitābforoushī-yi Sukhan, Bī Tā.
- Fasaei, Haj Mirza Hasan, *Fārsnāmih Nāşirī*, Revised by Mansur Fasaei, Tehran, Amīr Kabīr, 1367 SH.
- Fashahī, Mohammadreza, *Takwīn-i Sarmāyihdārī Dar Īrān*, Tehran, Intishārāt-i Gutenberg, 1361 SH.
- Fasihi, Simin Wa Maryam, "Barrasī Ğarā'im Madhhabī Dar 'Aşr-i Nāşirī (1264-1313q)", *Tārīkh-i Nuw*, No.10, 1394.
- Foran, John, *Muqāwimat-i Shikannandeh (Tārīkh-i Taḥwulāt-i Ijtimā'ī-yi Īrān)*, Translated by Ahmad Tadayyon, Tehran, Intishārāt-i Khadamāt Farhangī Rasā, 1377 SH.
- Katuziyan, Homayoun, *Duwlāt Wa Ğāmi'ih Dar Īrān: Inqirāḍ Qājār Wa Istighrār-i Pahlawī*, Translated by Hasan Afshar, Tehran, Nashr-i Markaz, 1379.
- Kadivar, Parisa, *Pardihnishīnān 'Aşr-i Nāşirī: Niğāhī Bi Ḥayāti Ijtimā'ī-yi Zanān Dar 'Ahd-i Qājār*, Tehran, Gul Āzīn, 1396 SH.
- Korbin, Hanry, *Maktab-i Shiykhī AZ Ḥikmat-i Ilāhī Shī'i*, Translated by Fereydoon Bahmanyar, Tehran, čāp Tābān, 1374 SH.

the legitimacy of the Qajar rule. Therefore, it was suppressed by the persuasion of Shia'a scholars and the actions of the central government.

Keywords: Religious conflicts, Nemati, Heydari, Religious minorities, Babiya.

References

- Abrahamiyan, Yervand, *Īrān Biyn-i Duw Inqlāb*, Translated by Kazem Firuzmand va Digaran, Tehran, Markaz, 1386 Sh.
- Afāry, Janet, *Ingilāb-i Mashrūṭi-yi Īrān*, Translated by Reza Rezaei, Tehran, Bīstūn 1379 SH.
- Aḥsāyī, Aḥmad b. Zayn al-Dīn, *Sharḥ-u al-Zīyara*, Kerman, ḥāpkhāni-yi Sa'ādat, Bī Tā.
- Ietemad al-Saltaneh, Mohammad Hasan Khan, *Rūznamey-i Khaṭirāt*, Revised by Iraj Afshar, Tehran, Amīr Kabīr, 1377 SH.
- Ietemad al-Saltaneh, Mohammad Hasan Khan, *Mirāt al-Buldān*, Revised by Abdolhossein Navaei wa Mirhashem Mohaddeth, Tehran, Intishārāt-i Dānishgāh Tehran, 1363 SH.
- Amant, Abbas, *Tārīkh-i Mudirn-i Īrān*, Tehran, Nashr-i Niy, 1400 SH.
- Browne, Edward, *Tārīkh-i Adabīyāt-i Īrān*, Translated by Fathollah Mojtabaei, Tehran, Murwārīd, 1361 SH.
- Pari, Jan. Ar, "Ḥīdarī Wa Ni'matī", Translated by Mohammad Jalali Makhani, Jondishapur, Sāl-i Awwal, Sh 4, 1394.
- Polak, Jakob Edward, *Safarnāmi-yi Pūlāk, Īrān Wa Īrānīyān*, Translated by Keykavus Jahandari, Tehran, Khārazmī, 1361 SH.
- Tashakkori Bafghi, Ali Akbar, *Kārkard-i Anjuman Tablīghī Kilīsā Dar 'Aṣr-i Qājār*, Tārīkh-i Īrān, Sh 5, 1391.
- Taḥwīldār Iṣfahānī, Husayn b. Muḥammad Ibrāhīm, *Ġughrāfiyā-yi Iṣfahān*, Revised by Manuchehr Sotoudeh, Tehran, Mu'assisi-yi Muṭālī'āt Wa Taḥqīqā Ijtimā'ī, 1342 SH.
- Haeri, Abdolhadi, *Tashayyu' Wa Mashrūṭiyat Dar Īrān*, Tehran, Amīr Kabīr, 1364 SH.
- Khodaverdi Tajabadi, Mohammad, "Sīyāsathā-yi Duwlat-i Qājār Dar Barābar-i Shiykhīy-h-yi Kirmān (1212-1250q/1789-1834)",

Religious Conflicts in Nāsir al-dīn Shāh Era (1848-1896)

Akram Karamali

*PhD Student in Post-Islamic Iranian History, Lorestan University,
KhoramAbad, Iran*

Sahamuddin Khazaei¹

*Assistant Professor of Ancient Iranian History, Lorestan University,
KhoramAbad, Iran*

Mohsen Rahmati

*Professor of Post-Islamic Iranian History, Lorestan University,
KhoramAbad, Iran*

The society of Nāsir al-dīn Shāh Period experienced the most quarrels, riots and religious conflicts. Some of those religious conflicts were the continuation of previous traditions and some included new and disruptive ideas. In the present article with a descriptive-analytical method, attempt to answer this question that what was the religious structure of the Iranian society during Naser al-din Shah era and why did it lead to conflicts and group protests in the cities of Iran? The findings of the research indicate that the religious conflicts of the that period can be analyzed in three separate ways on the basis of historical and social contexts and processes; The ongoing conflict between the Heidaris and the Nematis in some Iranian cities, which were used by rulers and other power agents to achieve their goals, religious conflicts between Muslims and religious minorities such as Zoroastrian and Jews, who was influenced by the religious atmosphere of the society and the religious prejudices of the Shiites. These types of conflicts remained in the same local area. The government and local rulers took action to end them in order to prevent the continuation of those conflicts, but the third type of religious conflicts of the era had a different nature and it can be referred to as a religious protest that was formed against the official religion of Iran and the government. Although this protest started before the beginning of the Naser al-din shah reign and affected the intellectual and political atmosphere of some cities, it challenged the religious foundations of the society and

1. Email (corresponding author): khazaei.s@lu.ac.ir

- Maleki, Khalil, *Barkhūrd-i 'Aqāyid Wa Ārā'*, Revised by Mohammad Afī Homayoun Katouziyan Wa Amir Pishdad, Nashr-i Markaz, čāp Duwwum, 1376 SH.
- Mirfendereski, Ahmad, *Piydāyish Wa Suqūt Impirātūrī Purtighāl Dar Hind Bi Inẓimām Baḥthī Dar Māhīyat-i Isti'mār Wa Junbish-i did-i Ān*, Tehran, Kitābkhāni-yi Ibn Sīnā, 1341 SH.
- Nategh, Homa, *Az Māst ki Bar Māst*, Tehran, Intishārāt-i Āgāh, 1354 SH.
- Nasr, Seyyed Taqī, *Īrān Dar Barkhurd Bā Isti'mārgarān Az Āghāz Qājārīyh Tā Mashrūṭīyat*, Tehran, Shirkat-i Mutarjīmān Īrān, 1363 SH.
- Navaei, Abd al-Hossein, *Īrān Wa Jahān Az Muḡhul Tā Qājārīyh*, Tehran, Mu'asisih-yi Nashr Humā, čāp Awwal, 1364 SH.
- Nuri, Mirza Rafī, *Tuhfi-yi Khaqānīyi: Guzārish-i Safar Hind Dar Sāl-i 1231AH*, Revised by Rasul Jafarian, Tehran, Nashr-i 'Ilm, 1401 SH.
- Niebuhr, carsten, *Safarnāmiy-i Kārstin Nībūr (1765 AD)*, Translated by Parviz Habibi, Tehran, Tūkā, 1354 SH.
- Waqar al-Mulk, Afī b. Husayn, *Jām Jam Hindūstān*, Tabriz, 1316 AH.
- Wilahakis, George Wa Dīgarān, *Isti'mār Wa 'Ilm; Ta'thīrāt Wa Ta'āmulāt-i Ijtimā'ī*, Translated by Mahdi Kafāei Wa Dīgarān, Tehran, Surūsh, 1398 SH.
- Hashemzadeh Mohammadiyeh, Abbas Wa Hashem Aghajari, 'Ta'thīr Muhājirān-i Īrānī Bi Hind Bar Andīshihgarān Īrān Az Sughūt Şafawīyi Tā 'Asr-i Nāsiri (11264-1135) Murid-i Rustam al-Hukamā', Faşnāmi-yi Muṭālī'āt Tārīkhī ḡamīmyi Majallih-yi Dānishkadi-yi Adabīyāt Wa 'Ulūm Insānī Mashhad, No.7-8, Bahār Wa Tābistān, 1384 SH.
- Hoyt, Wiliam, *Dām Wa Şayyādān Yā 'Ibrat Īrānīyān (Nakhustīn Risāliy-i Fārsī Dar Shinākht Isti'mār Ingilīs Dar Shibhi Qārri-yi Hind)*, Translated by Agha Soufi-yi Hindi, Revised by Mohammad Hasan Rajabi (Dawani) Wa Muhsen Nikbin, Tehran, Nashr-i Niy, 1399 SH.

- Shūrish-i Hindūstān 1857 AD*, Translated by Hovhannes Masehyan, Revised by Safdari, Mohammadriza, *Sīyāsānbū: Majmū'ih Dāstān*, Tehran, Qish, 1382 SH.
- Tolouei, Mahmoud, *Tars Az Ingilīs*, Tehran, Intishārāt-i Haftih, 1369 SH.
- Zaker Hossein, Abd al-Rahim, *Adabīyāt-i Īrān Pīrāmūn-i Isti'mār Wa Nihdāt-hāy-i Āzādībakhsh*, Tehran, Mu'asisi-yi Intishārāt Wa ĉāp Dānishgāh Tehran, 1379 SH.
- Rajabī, Mohammad Hasan, *Maktūbāt Wa Bayānāt-i Sīyāsī Wa Ijtimā'īy-i 'Ulamāy-i Shī'ih Duwriy-i Qājār*, Nashr-i Niy, 1390 SH.
- Ravasani, Shapour, *Duwlāt Wa Hukūmat Dar Īrān Dar Duwriy-i Tasallu't-i Isti'mār-i Sarmāyidārī*, Bī Jā, Nashr-i Sham', Bī Tā.
- Farrokhi, Mohammad, *Dīwān-i Farrukhī Yazdī, Bā Taṣṣiḥ Wa Muqaddami-yi Husiyn Malikī*, Tehran, Amīrkabūr, 1357 SH.
- Ghadimi Gheidari, Abbas, "Rūykard-hāy-i Muwarrikhān Qājārī Bī Urūpā Wa Isti'mār", *Justārḥā-yi Tārīkhī, Pazhūhishgāh-i 'Ulūm Insānī Wa Muṭālī'āt-i Farhangī, Duwri-yi Awwal, Shumari-yi Awwal, Bahār Wa Tābistān*, 1389.
- Ghanavat, Abd al-Rahim, *Sharī'atī Wa Tārīkh-i Islām*, Mashhad, Nashr-i Ṣāliḥ, 1377 SH.
- Kermanshahī Bihbahani, Agha Ahamad, *Mirāt al-Aḥwāl Jahānnamā*, Revised by Ali Davani, Tehran, Intishārāt-i Markaz-i Asnād-i Ingilāb-i Islāmī, 1375 SH.
- Kiya, Iraj, *Sīyr-i Isti'mār Ingilīs Dar Īrān*, Tehran, Ābī, 1384 SH.
- Gandi, Leila, *Pasā Isti'mārgarāyī*, Translated by Maryam Alemzadeh Wa Homayoun Kaksultani, Tehran, Pazhūhishkadi-yi Muṭālī'āt-i Farhangī Wa Ijtimā'ī, 1391 SH.
- Mojtahed Beladi Bushehri, Seyyed Abdullah, *Lawāyih Wa Sawānih (Asnādī Dar Bārihy-i Ruwhānīyat Jūnūb-i Īrān Dar Jang-i Jahānī-yi Awwal)*, Mugaddamih Wa Tuwḏīḥ Az Sayyid Ghasem Yahuseini, Kungiri-yi Buzurgdāsht-i Hashtādumīn Sālgard-i Shahādāt-i Rais Ali Delvari, 1373 SH.
- Mahmoud, Mahmoud, *Tārīkh-i Rawābiṭ-i Sīyāsī Īrān Wa Ingilīs Dar Qarn-i Nūzdahum Mīlādī*, Tehran, Iqbāl, 1378 SH.
- Motahhari, Morteza, *Dahguftār*, Tehran, Qum, Ṣadrā, 1384 SH.

- Dar Nīmi-yi Nakhust-i Sadi-y 20", Tārīkh wa Farhang, No.99, Pāyīz Wa Zimistān 1396 SH.
- Khamenei, Seyyed Ali, *Musalmānān Dar Nihdat-i Āzādī-yi Hindūstān*, Bī Jā, Intishārāt-i Āsiyā, 1347 SH.
- Khomeini, Ruhollah, *Ṣaḥīfi-yi Imām Majmū'ī Āthār-i Imām Khumīnī*, Tehran, Mu'assisi-yi Tanzīm Wa Nashr Āthār-i Imām Khomeini, 1379 SH.
- Drouville, Gaspard, *Safarnāmiy-i Durūwīl*, Translated by Javad Mohi, Tehran, Bungāh Maṭbū'ātī Gūtimbirg, 1337 SH.
- Durant, Wīl, *Ikhtināq Hindūstān Yā (Hindūstān Dar Chi Ḥāl Ast)*, Translated by R. Namvar, Tehran, Maṭba'ī-yi Barādarān-i Bāqirzādih, 1310 SH.
- Duw Qarn Niyrang: Dāstān-i Talkh Sīyāsāt-i Isti'mārī Dar Īrān Bi Indimām-i Kitāb Īrānīyān Dar Mīyān Ingilīsīhā Niwishi-yi Sīr Dinīs Rāyt*, Ta'līf Wa Tarjumih Mahmoud Tuluei, Tehran, Nashr-i 'Ilm, 1380 SH.
- Sasani, Khanmalek, *Dast-i Pinhān-i Sīyāsāt-i Ingilīs Dar Īrān*, Intishārāt-i Bābak, 1354 SH.
- Sepehr, Mirza Mohammad Taqi Lisan al-Molk, *Nāsikh al-Tawārīkh*, Revised by Mohammad Baqir Behboudi, Tehran, Islāmīya, 1353 SH.
- Sargudhasht-i Khānum Ingilīsī Dar Hindūstān*, Translated by Etemad al-Saltanah, Revised by Mohammadriza Afshari, Tehran, Intishārāt-i Shaqāyiq, 1363 SH.
- Saeedi, Seyyed Gholamreza, *Iqbālshināsī, Hunar Wa Andīshih-yi Muḥammad Iqbāl*, Tehran, Intishārāt-i Iqbāl, 1338 SH.
- Saeedi, Seyyed Gholamriza, *Andīshihāy-i Iqbāl Lāhūrī*, Revised by Seyyed Hadī Khusruwshahi, Tehran, Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, čāp Duwwum, 1370 SH.
- Shariati, Ali, *Bāzgasht*, Tehran, Intishārāt-i Ilhām Wa Bunyād-i Farhangī-yi Duktur Ali Shariati, 1385 SH.
- Shariati, Ali, *Mā Wa Iqbāl*, Tehran, Intishārāt-i Ilhām Wa Bunyād-i Farhangī-yi Doktor Ali Shariati, 1386 SH.
- Shahnavaz, Homayoun, *Dalīrān-i Tangistān*, Tehran, Tilwīziyūn Millī Īrān, 1353 SH.

References

- Ale Ahmad, Jalal, *Gharbzadigī*, Tehran, Intishārāt-i Majīd, 1375 SH.
- Ale Ahmad, Jalal, *Safar-i Frang*, Zīr-i Nazar-i Shams Ale Ahmad, Wīrāyish-i Mustafā Zamani Niya, Tehran, Kitāb Sīyāmak, 1376 SH.
- Ahmadzadeh, Mohammad Amir, *Kalān Riwāyat-hā Dar Tārīkhniḡārī Īrān Dar Duwri-yi Oājār (1264-1210q)*, Tehran, Pazhūshgāh ‘Ulūm-i Insānī Wa Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1400 SH.
- Arkoun, Mohammed, *Tārīkhmandī Andīshi-yi Islāmī*, Translated by Rahim Hamdavi, Tehran, Niḡāh Mu‘āshir, 1392 SH.
- Afshar Yazdi, Mahmoud, *Sīyāsāt-i Urūppā Dar Īrān*, Translated by Seyyed Ziya al-Din Dehshiri, Terhran, Muwqūfāt Duktur Mahmoud Afshar Yazdi, 1358 SH.
- Ietezad al-Saltaneh, Aliqoli Mirza, *Iksīr al-Tawārīkh*, Revised by Jamshid Kiyanfar, Terhran, Wīsmān, 1370 SH.
- Isti‘mār Wa did-i Isti‘mār Dar Sīnimā*, Translated by Parwiz Shafa, Intishārāt-i Tūs, 1356 SH.
- Bahar, Mehdi, *Mīrāthkhār Isti‘mār*, Terhran, Amīr Kabīr, 1357 SH.
- Tajbakhsh, Ahmad, *Sīyāsāt-hā-yi Isti‘mārī-yi Rūsiyī-yi Tizārī*, Ingilistān Wa Farānseh Dar Īrān-i Nīmi-yi Awwal-i Qarn-i Nūzdahum, Terhran, Iqbāl, 1362 SH.
- Tarjumi-yi Tārīkh wa Jughrāfiyā-yi Hindūstān, Purtughāl Wa Jazā‘ir-i Brītāniyā*, Revised by seyyed Sadiq Hosseini Ashkiwari, Qom, Majma‘-i Dhakhā‘ir-i Islāmī, 1392 SH.
- Tarjumi-yi Jughrāfiyā-yi Hind*, bi Kūshish-i seyyed Sadiq Hosseini Ashkiwari, Qom, Majma‘-i Dhakhā‘ir-i Islāmī, 1392 SH.
- Tarjumi-yi Ahwāl-i Rūs, Afghānistān Wa Hindūstān*, Revised by seyyed Sadiq Hosseini Ashkiwari, Qom, Majma‘-i Dhakhā‘ir-i Islāmī, 1392 SH.
- Teimouri, Ibrahim, *‘Aṣr-i Bī Khabarī Yā Tārīkh-i Imtīyāzāt Dar Īrān*, Shirkat-i Nasabī Iqbāl Wa Shurakā’, 1332 SH.
- Haeri, Abdolhadi, *Nukhustīn Rūyārūyihā-yi Andīshigarān-i Īrān Bā Duwrūyī-yi Tamaddun-i Burzhūwāzī-yi Gharb*, Tehran, Amīrkabīr, 1367 SH.
- Hajari, Farhad, ‘Mawāḡī‘-i Musalmānān Shībh-i Qārri-yi Hind Dar Barābar-i Tashkīl-i Pādishāhī-yi Sa‘ūdī Wa Firgi-yi Wahhābiyat

**British India and Anti-Colonial Discourse in Contemporary Iran:
The Causes of the Beginning and Spread of Anti-Colonial Beliefs
among Iranians**

Farhad Hajari

PhD Candidate, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abdulrahim Ghanavat¹

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Mohsen Masoumi

Associate Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

Although Iran has never been formally colonized, the anti-colonial ideology was disseminated there. The root of Iranian anti-colonial thoughts, often, has been studied in the context of the history of the relations between Iran and European powers such as Britain and Russia. The current research suggests a new opinion and assumes that Iranian used the experience of British colonial in India to form and propagate the anti-colonial discourse. Since the second half of 19th century, a variety of texts concerning British rule in India has written in Persian. A content analysis of these works and the social conditions in which they were embedded indicate that the anti-colonial discourse in Iran was because of fear of loss of national and religious identity and so, they tried to use the British colonial adventures in India for publicizing the anti-colonial ideology.

Keywords: Iranians and colonialism, anti-colonial approach, British India, British colonialism.

1. Email (corresponding author): ghanavat@um.ac.ir

- Razavi, Seyyed Abulqasem, *Falsafi-yi Tārīkh*, Intishārāt-i Dānishgāh-i Payāmnūr, 1394 SH.
- Razavi, Seyyed Abulqasem, “Ḥamāsīh Bi Mathābi-yi Tārīkh: Kārāmadī-yi Shi‘r Ḥimāsī Dar Bīnīsh-i Tārīkhshināsāni-yi Ḥamdullāh Mustufī”, *Pazhūhishnāmi-yi Tārīkh Tamadun Islāmī*, S 54, No.1, Bahār Wa Tābistān 1400 SH.
- Alqāshānī, Abdullāh b. Muḥammad, *Tārīkh Uljāytū, bi Kūshish-i Mahīn Hambālī*, Tehran, Bungāh-i Tarjumi Wa Nashr-i Kitāb, 1348 SH.
- Firdūsī, Abu al-Qām, *Shāhnāmīh*, Vol 1. Tehran, Hirmis, 1384 SH.
- Farahani Monfared, Mehdi, “*Gāzānnāmīh Shāhnāmīhī az ‘Asr-i Muḡul’*”, *Kitāb-i Māh-i Tārīkh Wa Juḡrāfiyā*, No.83, Bahār 1383SH.
- Fazlinejad, Ahmad, “Bāznmāyī-yi Sīmā-yi Kīyāniyān Dar Tārīkhniḡārī Wa Ḥamsīh Surāyī Duwri-yi Īlkhāniyān”, *Tārīkhniḡārī Wa Tārīkhniḡārī*, S 5, No.12 (payāpiy 97), Zimistān 1392 SH.
- Grousse, Rene, *Impirātūrī-yi Şahrānawardān*, Translated by Abdolhossein Meikadeh, Tehran, ‘Ilmī Wa Farhangī, 1365 SH.
- Murtezavi, Manuchehr, *Masā’il-i ‘Asr-i Īlkhānān*, Tehran, Intishārāt-i Bunyād Muwqūfāt-i Afshār, 1385 SH.
- Mīrkhānd, Muḥammad b, Khāwandshāh, *Tārīkh Rawdat al-Şafā Fī Sīrat al-Anbiyā’ Wa al-Mulūk Wa al-Khulafā, Tahdīb Wa Talkhīs Abbas Zaryab Khoei*, Vol.2, Tehran, ‘Ilmī, 1372 SH.
- Najafzadih, Reza, “Muw‘ūdgirāyī Dar Ilāhiyāt Siyāsī Irāniyān”, *Ġustārḡay-i Siyāsī-yi Mu‘āşir*, Sāl 2, No.1, 1390 SH.
- Nahvi, Akbar, “*Taşḡīḡ Burzūnāmīh*”, *Pāyānāmīh Kārshināsī Arshad Shiraz*, Dānishkadī-yi Adabīyāt Wa ‘Ulūm Insānī, 1379 SH.
- Naţanzī, Mu‘īn al-Dīn, *Muntakhab al- Tawārīkh*, Revised by Parvin Estakhri, Tehran, Asāţir, 1383 SH.
- Nūri Azhdarī, Nūr al-Dīn Muḥammad, *Gāzānnāmīh* Revised by Mohammad Modabberi, Tehran, Bunyād Muwqūfāt-i Afshār, 1381 SH.
- Hope, Michael, *Qudrat Wa Siyāsī Wa Sunnat Dar Impirātūrī-yi Muḡul Wa Īlkhānān*, Translated by Seyyed Abulfazl Razavi, Tehran, Niḡaristān-i Andīshi, 1401 SH.

References

- Aghajari, Hashim, Fazlinejad, Ahmad, “Bāzyābī Mafhūm Īrān Zamīn Dar Āthār Wa Ārāy-i Ḥamdullāh Mustūfī Qazwīnī”, *Tārīkhnigārī Wa Tārīkhnigarī*, Sāl-i 2, No.1, (Payāpiy 76), Bahār, 1388 SH.
- Āqsarāyī, Maḥmūd b, Muḥammad Karīm, *Musāmīrat-u al-Akhbār Wa Musābirat al-Akhyār*, Translated by Othman Turan, Tehran, Asāṭīr, 1362 SH.
- Spuler, Bertold, *Tārīkh Muḡul Dar Īrān*, Translated by Mahmud Mir Aftab, Tehran, ‘Ilmī Wa Farhangī, 1386 SH.
- Banākatī, Fakhr al-Dīn Dāwūd, *Tārīkh Bākatī*, Revised by Jafar Shoar, Tehran, Anḡuman-i Milī, 1367 SH.
- Ḥāfiz Abrū, ‘Abdullāh b. Luṭfillāh, *Majma‘-u al-Tawārīkh-i al-Sulānīyi* Revised by Mohammad Modarresi Zanjanī, Tehran, Mu‘asisi-yi Itilā‘āt, 1364 SH.
- Ḥamdullāh, Mustūfī, *Tārīkh Guzīdih*, Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran, Amīr Kabīr, 1364 SH.
- Ḥamdullāh, Mustūfī, *zafarnāmih*, No.2, Tehran, Nashr-i Dānishgāhī, 1377 SH.
- Khāfī, Shahāb al-Dīn ‘Abdullāh, *Majma‘-u al-Tawārīkh-i al-Sulānīyi*, Revised by Mohammad Modarresi Zanjanī, Tehran, Mu‘asisi-yi Itilā‘āt, 1362 SH.
- Khāndamīr, Ġiyāth al-Dīn, *Tārīkh Ḥabīb al-Sīyar Fī Akhbār-i Afrād-i Bashar*, Revised by Mohammad Dabirsiaghi, J.3, Tehran, Khayyām, 1380 SH.
- Rastegar Fasaee, Mansour, “Ḥamāsisurāyī Dar Īrān Pas Az Ḥamli-yi Muḡul Tā zūhūr-i Ṣafawīyān”, *Āyīni-yi Mīrāth*, Sāl-i 11, No 41, Tābistān, 1387 SH.
- Rastegar Fasaee, Mansour, *Izhdihā Dar Asāṭīr-i Īrān*, Tehran, Nashr-i Tūs, 1379 SH.
- Rashīd al-Dīn Faḍlullāh, *Tārīkh-i Mubārak Ḡāzānī*, Revised by Karl Jun, Hertferd, Intishārāt-i Stephen Aston, 1940 AD.
- Rashīd al-Dīn Faḍlullāh, *Jāmi‘-u al-Tawārīkh*, Revised by Bahman Karimi, Tehran, Iqbāl, 1362 SH.
- Rashīd al-Dīn Faḍlullāh, *Jāmi‘-u al-Tawārīkh*, Revised by Mohammad Roshan, Tehran, Alburz, 1373 SH.

**The Concept of Pādishāh-i-Islām in Ilkhānīd Era: A Study on
Ghāzān-Nāmih by Nūrī Azhdarī**

Seyed Abolfazl Razavi¹

*Associate Professor of History, Faculty of Literature and Humanities,
Kharazmi University, Tehran, Iran*

Ali Shahzadi

MA in Islamic Iran History, Kharazmi University, Tehran, Iran

Ghāzān-Nāmih by Nur al-Din Mohammad Nuri Azhdari is a Shahnameh in the 8th AH composed by Shaykh Uways Jalayir's order. In this article, while examining the reflection of Iranian and Islamic thoughts and ideas in *Ghāzān-Nāmih*, it is especially explained how the concept of the king of Islam is represented in this Shahnameh. In the form of an Epic, this Shahnamah of the Ilkhanids era preserves the themes of Iranshahri political thought. By highlighting the religious approach of Ghazan and the way Uways' following him, it describes the efficiency and necessity of continuation of the unity between religion and state in the light of Kingship and Islam. This historical epic introduces Ghazan as a devotee and veteran (Qazi, Romanized Crusader). Therefore the idea of continuing the concept of Iran in Ghazan Nama is traceable. However, in Nuri's view, Ghazan and Uways are first the King of Islam and then the King of Iran.

Keywords: Ilkhanids, Shahnameh, Uways Jalayir, King of Islam, Ghāzān-Nāmih.

1. Email (corresponding author): Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

- Metz, Adam, *Tamadun-i Islāmī Dar Qarn-i chuhārum Hijrī*,
Translated by Alireza Zakavati Qaraguzlu, Tehran, Amīrkabīr,
1377.
- Maghrīzī, Aḥmmad b. ‘Alī, *al-It‘āz al-Ḥunafā Bi Akhbār al-A‘imat
al-Fāṭimīyyīn al-Khulafā*, Research by Jamalodin al-Shayyal,
Cairo, al-Majlis al-A‘lā lil Shu‘ūn al-Islāmīya, 1416/1996 AD.
- Maqrīzī, Aḥmmad b. ‘Alī, *al-Mawā‘iz Wa al-I‘tibār Wa al-Āthār*,
Research by Ayman Foad Sayyed, London, Mu‘assisat al-Furghān
lil Turāṭ al-Islāmī, 1416/1995.
- Munes, Hossayn, *Ta‘rīkh al-Maghrib Wa Ḥaḍāratuhū*, Beirut, al-
‘Aṣr al-Ḥadīṭ lil Nashr Wa al-Tawzī, al-Ṭab‘at al-Awlā,
1412/1992.
- Miquel, Andre and Henry Laurens, *Islām Wa Tamaddun-i Islāmī*,
Translated by Ali Forughi, Tehran, Samt, 1393.
- al-Hamdanī, Ḥusayn b. Fayḍillāh, *fī Nasab-i al-Khulafā-i al-
Fāṭimīyyīn*, Cairo, Maṭbū‘āt al-jāmi‘at al-Āmrīkiya bi al-Qāhira,
1958.

- Daftari, Farhad, *Tārīkh-i Tashayyu'*, Translated by Rahim Ghulami, Tehran, Intishārāt-i Farzān Rūz, 1398.
- al-Refai, Anvar, *Tārīkh-i Hunar Dar Sarzamīnhā-yi Islāmī*, Translated by Abdolrahim Ghanawat, Mashhad, ġahād Dānishgāhī, 1377.
- Zakki, Abdolrahman, *al-Qāhira*, Egypt, Dār al-Mustaqbal, 1392 /1943.
- Zeydan, Jurji, *Tārīkh-u Tamaddun-i Islām*, Translated by Ali Javaher Kalam, Tehran, Amīrkabīr, 1379.
- al-Sijillāt al-Mustansirīya*, Research by Abdolmonem Majed, Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1954.
- Sayyed Ayman Fuad, *al-Dawlat-u al-Fātimīya fī Miṣr Tafsīr-u jadīd*, Cairo, al-Hiy'at al-Miṣrīya al-'Āmat lil Kitāb, 2007 AD.
- Sayyed Ayman Fuad, "Dirāsāt al-Naqdīya li Maṣādir Tārīkh al-Fātimīyyīn fī Miṣr", *Drāsāt al-'Arabīya Wa al-Islāmīya Mahda't ilā Mahmud Mohammad Shaker*, Cairo, Maktabat al-Khāngī, 1403/1982.
- Saberi, Hossein, *Tārīkh-i Firaq-i Islāmī*, Tehran, Samt, 1390.
- Enayat, Hamid, *Andīshi-yi Sīyāsī Dar Islām-i Mu'āṣir*, Translated by Bahaeddin Khoramshahi, Tehran, Khārazmī, 1380.
- Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-Da'ā'im*, Research by Mohammad hasan al-azami, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1982.
- Cahen, Claude, *Tārīkh-u al-'Arab Wa al-Shu'ūb al-Islāmīya Munḍu zuhūr-i al-Islām Hattā Bidāyat-i al-Imbirāṭūrīya al-'Uṯmānīya*, Translated into Arabic by Badr al-Din al-Qasem, Beirut, Dār al-Ḥaḳīqat lil Ṭibā'at al-Nashr, 1972.
- Grunbeaum, j.a.Van, "Manābī'-i Tamaddun-i Islāmī", *Tārīkh-i Islām Kambrīġ*, Translated by Teymur Ghaderi, Vol.2, Tehran, Intishārāt-i Mahtāb, 1387.
- Le Bon, Gustave, *Tamadun-i Islām Wa 'Arab*, Translated by Seyyed Mohammad taqī Fakhr Dae Gilani, Tehran, čāpkhāni-yi 'Ilmī, 1318.
- Majed, Abdolmonem, *Naẓm-u al-Fātimīyyīn Wa Rusūmihum fī Miṣr*, Cairo, Maktabat al-aṅġilu al-Miṣrīya, 1953.
- Majed, Abdolmonem, *zuhūr al-Khilāfat al-Fātimīyyīn Wa Suqūṯhā fī Miṣr*, Alexandria, Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1976 AD.

References

- Azad, Toktam, In collaboration with Alireza Azad, *Naqsh-i Tamaddun-i Islāmī Dar Rīnusāns-i 'Aqlī-yi Urūpā*, Tehran, Sīpīdi Bāwarān, 1389.
- Ibn Muqaffā', Sāwīrus, *Ta'rikh-u Baṭārika al-Kinīsa al-Miṣrīya*, Vol 2, Revised by Basi Abd al-Masih, Aziz Soryal Atiya and Svold Burmester, Cairo, Maṭba'at al-Ma'had al-'Ilmī al-Fransī lil Āḥār al-Sharqīya bil Qāhira, 1948.
- Ibn al-Aḥḥār, 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan, *al-Kāmil fī al-Ta'rikh*, Beirut, Dār al-Ṣādir, 1385/1965.
- Ibn al-jawzī, Abū al-Faraj, *al-Muntazam fī al-Ta'rikh-i al-Mulūk Wa al-Umam*, Ḥiydar Ābād al-Dakan, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uḥmaniya, 1358 AH.
- Idrīs 'Imād al-Dīn, *Ta'rikh-u al-Khulafā al-Fātimīyīn fī al-Maḡrib al-Qism al-Khāṣ Min 'Uyūn al-Akhhār*, Research by Mohammad al-Yalavi, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1985 AH.
- Bartold, Vasily Viladimer, *Fahang Wa Tamaddun-i Islāmī*, Translated by Abbas Behnezhad, Tehran, Shirkat-i chāp Wa Nashr Biyn al-Milal, 1383.
- Bartold, Vasily Viladimer, *Khalīfi Wa Sulṭān*, Translated by Sirius Izadi, Tehran, Amūrkabīr, 1358.
- Bavafay Delivand, Ebrahim, "Ta'ḥḥīr Tamaddun-i Islāmī Dar Taḥawwulāt Fikrī Urūpā Dar Sadīhā-yi Mīyānī", *Pazhūhishnāmi-yi Tārīkh*, No 11, 1359.
- al-Baravi, Rashid, *Ḥālat-u Miṣr al-Iqtisādīya fī A'hd-i al-Fātimīyīn*, Cairo, Maktabat al-Niḥdat al-Miṣrīya, 1948/1368.
- Brockelman, Carl, *Tārīkh Milal Wa Duwal-i Islāmī*, Translated by Hadi Jazaeri, Tehran, Bungāh Tarḡumi Wa Nashr-i Kitāb, 1346.
- Panjeh, Masomali, *Girawish-i Qibṭīyān bi Islām, Zamīni-hā, Ilal Wa Payāmadhā*, Tehran, thesis, Dānishgāh-i Tihrān, 1388.
- Turnu, Rajerlu, "Āfīqā-yi Shumālī Tā Qarn-i Shānzdahum", *Tārīkh-i Islām Kambrīḡ*, Translated by Teymur Ghaderi, Vol.2, Tehran, Intishārāt-i Mahtāb, 1387.
- Hitti, Philip, *Tārīkh-i 'Arab*, Translated by Abolqasem Payandeh, Tehran, Āgah, 1380.

**The Fātimīd Period and the History of Islamic Civilization: A
Theoretical Study**

Zeinab Fazli¹

*Assistant Professor at the Department of The History of Islamic Culture
and Civilization, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran*

What is the position of the Fatimid period (297-567 AH) in the history of Islamic civilization? Although this historical period is considered more or less as an important period in the political and religious history of Islam, but in the studies of Islamic civilization, it is not given a bright and prominent position to it. In fact, focusing on a specific period and territory in the civilization studies, specifically Iraq in the Abbasid era, has overshadowed the significance of other contemporary centers or important sub-civilizations under Islamic civilization, including the civilization of the Fatimids. Therefore, it is necessary to be re-examined and re-explain the relationship between this period and the history of Islamic civilization. To do that, the method of historical explanation with the theoretical-conceptual approach of the pluralism of the centers of civilizations has been used. Due to the adaptation of the Fatimid era to the most important requirements of a civilizational period, such as the establishment of a powerful government as the administrator and provider of community security, a vast political territory, from the Maghrib to the Shām including Hijāz and Yemen, with the centrality of Egypt as a favorable geographical base, as well as an active and productive human society of material and spiritual wealth, we can talk about a period known as Islamic civilization in the Fatimid period. Also, due to the efforts of the Fatimid rulers in upgrading the position of Egypt in terms of culture and civilization in the Islamic period, we can even mention the Civilization of the Fatimid era or the Civilization of the Fatimids.

Keywords: History of Islamic civilization, Periods of Islamic History, Fatimid Period, Fatimid Civilization.

1. Email: z.fazli@alzahra.ac.ir

- Pūrrustamī, Hāmid, "Examination of the narration of the Qur'an being the "Hammāl Dhū-wujūh" in *Nahj al-Balāgha*", *Ulūm-i Ḥadīth*, Vol.20, No.1, 2014. [in Persian]
- Sharīf Raḍī, Muḥammad b. Husayn, *al-Majāzāt al-Nabawīyya*, ed. Mahdī Hūshmand, Qum, Dār al-Ḥadīth, 1380.
- Idem, *Nahj al-Balāgha (Ma'a ḍabt-i 'Alī b. Muḥammad b. al-Sakkūn)*, ed. Qays Bahjat al-'Aṭṭār, Najaf and Mashhad, al-'Ataba al-'Alawīyya al-Muqaddasa and al-Maktaba al-Mutakhaṣṣiṣa bi Amīr al-Mu'minīn 'Alī 'alayhi al-salām Mashhad, 1437 AH.
- Idem, *Nahj al-Balāgha: Guzīdiyi Sukhanān, Nāmihā wa Ḥikmathāyi Amīr al-Mu'minīn, Imām 'Alī b. Abī Ṭālib 'alayhi al-salām*, translated by Siyyid Muḥammad Mahdī Ja'farī, Tehran: dhikr, 2016.
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī, *Fatḥ al-Qadīr*, Beirut, Dār Ibn Kathīr and Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 AH.
- Sulamī, Muḥammad b. Šāmīl, *al-Tabaqāt al-Kubrā li ibn sa'd (al-Ṭabaqa al-khāmisa min al-Šahāba, Dirāsa wa Tahqīq*, doctoral dissertation, Makkah, Jami'a Um al-Qurā, 1409 AH.
- Suyūṭī, Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Mu'tarak al-Aqrān fi 'Ijāz al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Idem, *Miftāḥ al-Janna fī al-'Ihtijāj Bi al-Sunnah*, Medina, Jāmi'at al-Islāmīyya, 1989.
- Idem, *al-Itqān fī 'Ulūm-i al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abulfāḍl Ibrāhīm, [Cairo], al-Haya al-Miṣriyya al-'Āmma lil-Kitāb, 1974.
- Ṭabrisī, Aḥmad b. 'Alī, *al-'Ihtijāj 'Alā Ahl al-Lajāj*, ed. Muḥammad Bāqir Khirsān, Mashhad, Murtaḍa, 1403 AH.
- Ṭurayḥī, Fakhruddīn b. Muḥammad, *Majma' ul-Baḥarayn*, ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkiwarī, Tehran, Murtaḍavī, 1375.
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'umar, *Rabi' al-Abrār wa Nuṣūṣ al-Akhyār*, Beirut, Mu'assisat al-'A'lamī, 1412 AH.

- Idem, *Tarjumiyyi Ṭabaqāt al-Kubarā*, translated by Maḥmūd Maḥdavī Dāmghānī, Tehran, Farhang-u Andīshih, 1374.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Makram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
- Ibn Shahr ‘Ashūb, Muḥammad b. ‘Alī, *Mutashābih al-Qu’rān wa Mukhtalifihi*, Qum, Dar Bīdār, 1369 AH.
- Inloes, Amina, “Was Imam ‘Alī a Misogynist; The Portrayal of Women in *Nahj al-Balaghah* and Kitāb Sulaym ibn Qays,” *Journal of Shi’a Islamic Studies*, Vol.8 Issue 3, 2015.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bihār al-Anwār*, ed. a group of researchers, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH.
- Marzūqī Isfāhāni, Aḥmed bin Muḥammad, *al-Azminah wa al-Amkina*, ed. Khalīl Maṣṣūr, Beirut, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1996.
- Mahdikhāni Sarvjahāni, Siyyid Ḥasan, “A‘lams in a *Nahj al-Balaghah* Sermon: A Study on ‘Alāa Ibn Ziyād and ‘Aaṣim Ibn Ziyād”, *Islamic History and Civilization*, vol.39, September 2022.
- Mojtahedi, Mahdi and Ḥannane Sadat Zahraei, “Recognition the Addressee of the 31st Letter of *Nahj al-Balagha* by analyzing the sources, text and the history”, *Quarterly Journal of Nahjolbalagha*, , vol.8, 2015. [in Persian]
- Mojtahedi, Mahdi, Ḥamidreḍa sanaei and Ḥannane Sadat Zahraei, “A Historical Reflecting on letter 77 of *Nahj al-Balaghah*”, *Quarterly Journal of Nahjolbalagha*, no. 34, 2021. [in Persian]
- Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, ed. Ayman Fu’ād al-Sayyid, London, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2014. [Second Edition]
- Nafisi, Shadi and Hussein Afsardeir, “Application of Qur’ānic Intertextuality in Correction of Narrations: A Case Study of *Nahj al-Balaghah*”, *Studies on Understanding Hadīth*, , Vol.9, 2018.
- ‘Oshryeh, raḥmān and mehrān khāksār and Muḥammad Naqib, “Validation of the authenticity of the 219th sermon of *Nahj al-Balagha* by examining the challenges and ḥadīth and historical views of the sermon”, *Imam Alī’s Studies*, Vol.8, No.2, 2017. [in Persian]

References

- Ash'arī, 'Alī b. Ismā'īl, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin*, ed. Na'im Zarzūr, Beirut, Al-Maktab al-'Asrīyah, 2005.
- Bustānī, Qāsim, "Genealogy, Conceptology and Evaluation of Ahādith-i Wujūhīyya", *Ulūm-i Ḥadīth*, No.56, 2019.
- Dashī, Muḥammad and Kāzīm Muḥammadi, *Rawish-hāyi Tahqīq dar Asnād wa Madārīki Nahj al-Balāgha*, Qum, Nashri Imām 'Alī 'alayhi al-salām, 1368.
- Diyarāvī, Hādī 'Abd al-Zahra, *al-Imam 'Alī 'alayhi āl-Sālam fi kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā li Ibn Sa'd al-Baṣrī (230 AH-844 AD): dirāsa tahlīlīyya Naqdīyya*, Karbala, Institute of Sciences of *Nahj al-Balāgha*, 2019.
- Hājī Khānī, 'Alī, "Al-Sharīf al-Raḍī and the reasons for neglecting the ease of *Nahj al-Balāgha* and confiscation", *Āfāq al-Ḥaḍārat al-Islāmi*, No. 32, 1435 AH. [in Arabic]
- Ḥusaynī al-Khaṭīb, Sayyid 'Abd al-Zahrā', *Maṣādir-u Nahj al-Balāgha wa Asānīduhu*, Beirut, Dār al-Zahrā', 1405 AH.
- Ibn 'Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥi and Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Beirut, al-Maktabah al-'ilmīyya, 1399 AH.
- Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, ed. Eduard Sachau et al., Leiden, Brill, 1905-1921.
- Idem, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. Eḥsān 'Abbās, Beirut, Dār Ṣādir, 1968.
- Idem, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā (al-Qism al-Mutamim li Tābi'ī Ahl al-Madīnah wa man ba'dahum)*, ed. Ziyād Muḥammad Manṣūr, Medina, Jāmi'at al-Islāmiyya fi al-Madīnah, 1983.
- Idem, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmīyya, 1990.
- Idem, *al-Tabāqah Al-Kabrā (al-Ṭabaqa 'al-khāmisa fi Man Qubiḍa Rasūl Allāh Ṣallallāhu 'alayhi wa sallam wa hum aḥdāthul-asnān)*, ed. Muḥammad b. Ṣāmīl al-Sulamī, Ṭā'if, al-Maktaba al-Ṣiddīq, 1993.
- Idem, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, by 'Alī Muḥammad 'Umar, Cairo, al-Maktabah Al-Khānjī, 2001.

***Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr of Ibn Sa‘d, a Source for
Nahj al-Balāgha***

Mahdi Mojtahedi¹

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

The compiler of *Nahj al-Balāgha*, Sharif al-Radi (d. 406 AH), rarely mentioned his sources and most of the contents of this literary work are without mentioning the sources. Nevertheless, the efforts of several contemporary researchers have led to the identification of some sources of *Nahj al-Balāgha*. The seventy-seventh letter has one of the famous phrases and it is the advice of Imam Ali (a.s.) to Ibn Abbas when he was sent to talk with the Khawarij, which is often cited. In the source studies of *Nahj al-Balāgha*, so far, only some sources have been recognized, which all were written after al-Radi. The present study, while introducing other sources, first deals with the question of what was the source of Suyuti (d. 911 AH) and why did it was challenged by some researchers? This research shows that the *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* of Ibn Sa‘d (d. 230 AH) was most likely a direct or indirect source for Radi. Also, while examining the existing editions of the book and its defects, it is clear that the manuscripts of a part of the book have been unknown until now. So, it was not available to previous researchers and has been neglected. Due to the fact that there are doubts about the attribution of this text to Amir al-Mu‘minin, this article has paved the way for further investigation of this issue by introducing the source of Letter 77.

Keywords: Ali b. abi talib, Abdullah b. abbas, *Nahj al-Balāgha*, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Codicology.

1. Email: mmojtahedi@um.ac.ir

- Allah Akbari, Mohmmad, "al-Riḍā Min Āl-i Muḥammad", *Tārīkh Islām*, No 8, Zimistān 1380 SH.
- Allah Akbari, Mohmmad, "Rawābiṭ-i 'Alawīyān Wa 'Abbāsīyān (Az Sāl-i 11 Tā 201 Hijrī)", No.1, Pāyīz 1381 SH.
- Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn, *Murūj al-dhahab*, Revised by Asad Dagher, Qom, Dār al-hijra, 1409 AH.
- Mu'tazilī, 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad, *al-Mughnī fī Abwāb-i al-Tawḥīd Wa al-'Adl*, Bī Jā, Bī Nā, Bī Tā.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Irshād*, Qom, Mu'asisiy-i Āl-i al-Bayt, 1413 AH .
- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad' Wa al-Tārīkh*, Revised by Bur Saeed, Bī Jā, Maktabat al-Thiqāfāt al-Dīnīya, Bī Tā.
- Maghrīzī, Aḥmad b. 'Alī, *al-Nuqūd al-Islāmīya*, Revised by Mohmmad Seyyed Ali Bahr al-Uloum, Najaf, Maktabat al-Ḥiydarīya, 1387 AH.
- Maghrīzī, Aḥmad b. 'Alī, *Imtā'-u al-'Asmā'*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, Bī Tā.
- Nāshī Akbar, 'Abdullāh b. Muḥammad, *Masā'il al-Imāma*, Revised by Juzif Fan Is, Beirut, Dār al-Nashr Firānts Shitāynir Biqisbādin, 1971AD.
- Najjāshī, Aḥmad b. 'Alī, *Fihrist-i Najjāshī*, Qom, Jami'at Mudarrisīn, 1365 SH.
- Narshakhī, Muḥammad b. Ja'far, *Tārīkh-i Bukhārā*, Tarjumiyy-i Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad b. Naṣr al-Qubāwī, Revised by Mohmmad Taqī Mudarres Razavī, Tehran, Tous, 1363 SH.
- Nashwān Ḥimyarī, Nashwān b. Sa'īd, *al-Ḥūr-u al-'Iyn*, Revised by Kamal al-Khanji, 1948 AD.
- Nuwbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, *Firaq al-Shī'a*, Beirut, Dār al-Aḍwā', Bī Tā.
- valavi Wa Najafiyān Razavī, Ali Mohmmad wa Leila, "Ḥasanīyān-i Zindān-i Hāshimīyi (Bāzkāwīy-i 'Ilal, Shumār-i Wāqī'i Zindānīyān Wa KushtiShudigān)", *Pazhūhishhā-yi Tārīkhī*, Duwri-yi 46, No.2, Tābistān 1389 SH.
- Halm, Heinz, *Tashayyu'*, Translated by Mohmmad Taqī Akbari, Qom, Nashr-i Adyān, 1384 SH.

- Ṭabarsī, Aḥmad b. ‘Alī, *al-Ihtijāj ‘Alā Ahl al-Jāy*, Revised by Mohammad Baqer Khursan, Mashhad, Nashr-i Murtidā, 1403 AH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa l-Mulūk*, Revised by Mohammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut, Dār al-Turāth, 1387 SH.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut, Ihyā Turāth al- ‘Arabī, Bī Tā.
- Atvan, Hossein, *al-Da‘wat al-‘Abbasīya: Mabādī Wa Asālib*, Cairo, Dār al-Fikr, 1989 AD.
- Aghilī, Abdullah, “Tuwḍīhī Bar Maqāliy-i Wilāyat‘ahdī Imām Raḍā”, *Guhar*, No.25, Farwardīn 1354 SH.
- OUDI, Sattar, “Rawandīyih”, *Dānishnāmi-yi Jahān-i Islām*, Zīr Nazar-i Ghulam Afī Haddad Adel, Vol.11, Tehran, Bunyād Dā’irat al-Ma‘ārif Islāmī, 1394 SH.
- Van Ess, Josef, *‘Ilm al-Kalām Wa al-Mujtama‘ fī al-Qarnayn al-Thānī Wa al-Thālith lil Hijra*, Translated by Salomeh Saleh, Baghdad, Manshūrāt Jamal, 2008 AD.
- Fahmī Jad‘ān, *al-Miḥna Baḥth-u fī Jadalīya al-Dīnī Wa al-Sīyasī fī al-Islām*, Bī Jā, 2007 AD.
- Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Shāh Murtidā, *Tafsīr al-Ṣāfī*, Revised by Hossein Alami, Tehran, Maktabat al-Ṣadr, 1415 AH.
- Qādī Nu‘mān Maghribī, *Sharḥ-u al-Akhhbār*, Revised by Mohammad Hossein Hosseini Jalali, Qom, Jāmi‘at Mudarrisīn, 1409 AH.
- Qumī, ‘Alī b. Ibrahim, *Tafsīr Qumī*, Revised by Tayeb Mousavi Jazaeri, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH.
- Kazemi, Mohammad Hossein Fallahzadeh, “Jāyghāh-i Ijtimā‘ī Wa ‘Amalkarde Ibn Ṭabā Ṭabā Wa abū al-Sarayā dar Uwjgūī Wa Shikast Qiyyām Ānān”, *Tārīkh Islām*, No 85, Bahār 1400 SH.
- Kuliyānī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kafī*, bi Kūshish-i Ali Akbar Ghaffari Wa Mohammad Akhundi, Tehran, Dār al-Islāmīya, 1407AH.
- Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr* Revised by Mohammad Kazem, Tehran, Wizārat-i Irshād, 1410 AH.
- Gardīzī, ‘Abd al-Ḥay b. ḍaḥḥāk b. Maḥmūd, *Tārīkh-i Gardīzī*, Revised by Abd al-Hay Habibi, Tehran, Dunyā-yi Kitāb, 1363 SH.

- Tirmadhī, Muḥammad b. ʿĪsā, *Sunan-u l-Tirmadhī*, Revised by Ahmad Shaker Wa Dīgarān, Cairo, Shirkat Maktabat Wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bālī al-Ḥalabī, 1395 AH.
- Jafarian, Rasul, *Tārīkh-i Tashayyuʿ Dar Īrān az Āghāz Tā Ṭulūʿ-i Duwlat-i Ṣafawīyi*, Tehran, Nashr ʿIlm, 1388 SH.
- Ḥaskānī, ʿUbaydullāh-i b. ʿAbdillāh, *Shawāhd-u al-Tanzīl Li Qawāʿid al-Taḥḍīr*, Revised by Muḥammadbāqir Maḥmūdī, Tehran, Wizārat Farhang wa Irshād Islāmī, 1411 AH.
- Khezri, Ahmadreza Wa Abbas Ahmadvand, “Jāyghāh Wa Ahammīyat-i Sikkīh Dar Daʿwat-i ʿAbbāsī”, *Tārīkh-i Islām Wa Īrān*, No 7, Payāpiy 77, Pāyīz 1384 SH.
- Khaṭīb Baqdādī, Aḥmad b. ʿAlī, *Tārīkh-u Baqdād*, Revised by Mustafa ʿAbd al-Qadir Ata, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmīya, 1417 AH.
- Dīnawarī, Aḥmad b. Dāwūd, *Akhbār-u al-Ṭiwāl*, Revised by ʿAbd al-Munem Amir Wa Jamal al-Din Shayal, Qom, Manshūrāt al-Raḍī, 1368 AH.
- Rezai Baghbidi, Hasan, *Sikkīhā-yi Īrān Dar Duwri-yi Islāmī Tā Bar Āmadan-i Saljūqīyān*, Tehran, Samt, 1393 SH.
- Sajjadi, Sadegh, “Āl-i Idrīs”, *Dāʿirat-u al-Maʿārif Buzurg-i Islāmī*, J18, Zīr-i Naẓar-i Kazem Mousavi Bujnardi, Tehran, Markaz Dāʿirat al-Maʿārif Buzurg-i Islāmī, 1374 SH.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Ihyāʿ-u al-Mayyit Bi Faḍāʿil-i ahl-i al-Bayt*, Tehran, Majmaʿ-i Jahānī-yi ahl al-Bayt, 1421 AH.
- Shahmoradi, Masoud Wa Asghar Montazer al-Ghaem, “Kārburd-i SikkīhShināsī Dar Muṭālīʿāt Dar Tārīkh Tashayyuʿ Muṭālīʿi-yi Nimūnī Sikkīhā-yi Wilāyatʿahdī Imām Raḍā”, *Shīʿi Pazhūhī*, No 9, Pāyīz Wa Zimistān, 1396 SH.
- Shahristānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, *al-Mīlal Wa al-Niḥāl*, Revised by Mohammad badran, Qom, Nashr-i sharīf Raḍī, 1364 AH.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābūyih, *al-Khiṣāl*, Revised by ʿAlī Akbar Ghaffārī, Qom, Jāmiʿat Mudarrisīn, 1362 AH.
- Safari Frushani, Nematollah, “Taḥlīlī Bar Qiyyāmhā-yi ʿAlawīyān Dar Duwran-i Imām Raḍā Wa Irtibāṭ-i Ān Bā Wilāyatʿahdī”, *Shīʿi Shināsī*, No 26, Tābistān 1388 SH.

- Ash'arī, 'Alī b. Ismā'īl, *Maqālāt-u al-Isma'īliyyīn Wa Ikhtilāf-u al-Muṣallīn*, Revised by Helmut Ritter, Germanany, Wiesbaden, Dār al-Nashr Firānz Shitāyz, 1358 AH.
- Iṣfāhānī, 'Alī b. Ḥussayn, *Maqātil-u l-Ṭālibiyyīn*, Maktabat al-Ḥiydarīya, 1385 AH.
- Bāqalanī, Muḥammad b. Ṭayyib, *Tamhīd al-Awā'il fī Talkhīṣ al-Dalā'il*, Revised by Emad al-Din Ahmad Heydar, Lebanon, Mu'asisat al-Kutub al-Thagāfiya, 1407 AH.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *al-Ṣaḥīḥ*, Revised by Mohmmad Zohayr Naser, Beirut, Dār Ṭuwq al-Nijāt, 1422 AH.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Maḥāsin*, Revised by Jalal al-Din Mohaddith, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1371 AH.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Rijāl*, Revised by Hasan Mustafavi, Tehran, Dānishgāh Tehran, 1342 SH.
- Baqdādī, 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir, *al-Faraq-u bayn al-Firaq*, Revised by Mohammad Uthman al-Khesht, Cairo, Maktabat Ibn Sīnā, Bī Tā.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-Ashrāf*, Revised by Abd al-Aziz al-Douri, Beirut, Jam'iyat al-Mustashriqīn al-Ālmāniya, 1398 AH.
- Bahramiyan, Ali, "Banī 'Abbās", *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Vol 18, *Zīr-i Naẓar-i Kazem Mousavi Bojnourdi*, Tehran, Markaz Dā'irat-u al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1383 SH.
- Beheshti, Ahmad, "Az Khalīfātullāh Tā Khalīfāt-u al-Rasūl, Alqāb Wa 'Anāwīnī Ki Sardamdārān Umawī Wa 'Abbāsī Barāy-i Khud Tarāshīdand", *Dars-hāyī az Maktab-i Islām*, No 686, 1397 SH,
- Bīrūnī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Āthār al-Bāqīya 'An al-Qurūn al-Khālīya*, Translated by Akbar Danaseresht, Tehran, Amīrkabīr, 1386 SH.
- Pakatchī, Ahmad, "Abūḥanīfīh", *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Vol 18, *Zīr-i Naẓar-i Kazem Mousavi Bujnourdi*, Tehran, Markaz Dā'irat-u al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī, 1378 SH.
- Tārīkh Sīstān*, Revised by Malik al-Shu'arā-yi Bahār, Tehran, Kulāli-yi Khāwar, 1366 SH.

References

Qurān karīm.

Azariniya, Hamidreza, Bahramlu, Ihsan, “Shināsāi-yi Nizāmhāy-i fiqhī makki dar nīmi-yi duwwum-i qarn-i awwal ba Tahlīl-i Mardumshinākhtī; Mas’ali-yi Muta’tān dar munāzi’āt-i Āl-i Zubayr Wa Ibn Abbas”, *Tārīkh Islām*, 1401AH.

Ibn abī al-Ḥadīd, ‘Abdulḥamīd b. Ḥibatillāh, *Sharḥ Nahḡ al-Balāgha*, Revised by Mohmmad Abu al-Fazl Ibrāhīm, Qom, Maktabat al-Mar’ashī al-Najafī, 1404 SH.

Ibn Athīr, ‘Alī b. Abī al-Karam, *al-Kāmil-u fī l-Ta’rīkh*, Beirut, Dār al-Ṣādir, 1385 SH.

Ibn al-‘Umrānī, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Anbā’-u fī al-Ta’rīkh-i al-Khulafā*, Revised by Qāsim al-Sāmīrā’ī, Cairo, Dār al-Āfaq al-Arabīya, 1421AH.

Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī, *al-Muntaẓam-u fī Ta’rīkh-i l-Umam-i wa l-Mulūk*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1412 AH.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *al-Ibar*, Revised by Khalīl Shīḡada, Beirut, Dār al-Fikr, 1408 AH.

Ibn Khallakān, Aḡmad b. Muḥammad, *Wafayyāt-u l-A’yān wa Anbā’-u Abnā’- i l-Zamān*, Revised by Ihsan Abbas, Beirut, Dār al-Ṣādir, 1900 AD.

Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā, *Iqbāl-u l-A’māl*, Tehran, Maktabat-u al-Islāmīya, 1409 AH.

Ibn ‘Uqda, Aḡmad b. Muḥammad, *Faḡā’il-u Amīr-i al-Mu’minīn*, Revised by Mohmmad Hossein Herz al-Dīn, Qom, Dalīl-i Mā, 1424 AH.

Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, Beirut, Dār al-Ma’rifā, Bī Tā.

Abī Bakr al-A’ṣam, ‘Abd al-Raḥmān b. Kaysān, *Tafsīr-u Abī Bakr al-A’ṣam*, bi Kūshish-i Khezr Mohmmad Baha, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1428 AH.

Akhbār al-Dawlat al-‘Abbāsīya, Revised by Abd al-Aziz al-Douri Wa ‘Abd al-Jabbar al-Muttalebi, Beirut, Dār al-ṭalī’a, 1391 AH.

Ash’arī Qumī, Sa’d b. ‘Abdillāh, *al-Maqāllāt wa al-Firaq*, Revised by Mohmmad Javad Mashkur, Tehran, Intishārāt-i ‘Ilmī Farhangī, 1361 AH.

Abstracts

**The Representation of Sacred Lineage of Caliphate on the Coins
of the Second Century**

Hossein Mohseni¹

*PhD Student of History of Islam, Tarbiat Modares University, Tehran,
Iran*

Hamidreza Azarinia

PhD of Anthropology, University of Tehran, Tehran, Iran

The sacred lineage of Imamate/Caliphate is one of the most challenging problems in the Islamic society in the first century. Prophet's family occupied a privileged position in political atmosphere of Muslims from the earliest period. This article puts forward the history of the controversies on the sacred lineage among the Hashimites and Umayyids and then the Hashimites and Alavids and Abbasids through the study of the coins minted in this period. The struggles of the Abbasids and Alavids in the sacred lineage and the concession of Caliphate in Imam Ali's progeny caused in long-term disputes that could be traced through the coins. These disputes lead to mint of various coins that contained the representation of sacred lineage of caliphate from the Prophet's progeny via Imam Ali and Fatima in the years 145-200 H. Eventually, the Abbasids had to withdraw their previous approach of the rejection of Alavids legitimacy of leadership in the Ma'mun's reign and tried to have a turn into the Alavids that appeared in the coins of the Imam Reza's crown prince.

Keywords: Sacred Lineage of Imamate/Caliphate, Abbasids and Alavids, Numismatics.

1. Email (corresponding author): h.mohseni@modares.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

The Representation of Sacred Lineage of Caliphate on the Coins of the Second Century	3
<i>Hossein Mohseni & Hamidreza Azarinia</i>	
<i>Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr</i> of Ibn Sa‘d, a Source for <i>Nahj al-Balāgha</i>	37
<i>Mahdi Mojtahedi</i>	
The Fātimīd Period and the History of Islamic Civilization: A Theoretical Study	63
<i>Zeinab Fazli</i>	
The Concept of Pādishāh-i-Islām in Ilkhānīd Era: A Study on <i>Ghāzān-Nāmih</i> by Nūrī Azhdarī	93
<i>Seyed Abolfazl Razavi & Ali Shahzadi</i>	
British India and Anti-colonial Discourse in Contemporary Iran: The Causes of the Beginning and Spread of Anti-Colonial Beliefs among Iranians	119
<i>Farhad Hajari, Abdulrahim Ghanavat & Mohsen Masoumi</i>	
Religious Conflicts in Nāṣir al-dīn Shāh Era (1848-1896)	147
<i>Akram Karamali, Sahamuddin Khazaei & Mohsen Rahmati</i>	
