



تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال هفدهم، شماره سی و چهارم، بهار ۱۴۰۰

- ماهیت، کارکرد و سبب تأثیر اسم اعظم: بازخوانی و گونه‌شناسی نگرش‌ها (۳-۴۳)
رمضان‌علی مردانی، حامد خانی (فرهنگ مهروش)، مهدی افچنگی و محمدعلی میر
- قرآن و اخبار الدولة العباسیة: پژوهشی در بینامتنیت (۴۵-۸۰)
زینب ایزدی و مسعود صادقی
- تاریخ‌های محلی ناحیه جزیره: گونه‌شناسی ساختاری و ارزیابی محتوایی (۸۱-۱۰۸)
حسین نظری پسرخانی، معصومعلی پنجه و یونس فرمند
- زیلوی نوش‌آباد: کهن‌ترین فرش شناخته شده از دوران اسلامی ایران (۱۰۹-۱۳۵)
محمدرضا غبائیان و محمد مشهدی نوش‌آبادی
- عوامل تأثیرگذار بر واگرایی ترکمانان صوفی آناتولی از آل عثمان (۱۳۷-۱۵۸)
مهدی جمالی‌فر و مهدی عبادی
- بررسی تحلیلی- تطبیقی جریان‌های متمهدبانه در هند و ایران: مورد مطالعه، مهدویه و نوربخشیه (۱۵۹-۱۸۷)
حسام‌الدین حجت‌زاده، محمد باغستانی کوزه‌گر و شهربانو دلبری

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، بهار ۱۴۰۰

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 17, No. 34, Spring 2021

- Nature, Function, and Effects of the Greatest Divine Name: A Rehearsal of its Reading and Typology (3-43)
Ramazan Ali Mardani, Hamed Khani (Farhang Mehrvash)
Mahdi Afchangi & MohammadAli Mir
- *Qurān and Akhbār ad-Dawla al-Ābbāsīyya*: An Intertextual Study (45-80)
Zeinab Izadi & Masoud Sadeghi
- Local Histories of the Jazīra: Their Structural and Content Typology (81-108)
Hossein Nazari Pasikhani, Masoumali Panjeh & Younes Farahmand
- Nūshābād's Zilū: The Earliest Known Zilū from Islamic Persia (109-135)
Mohamad Reza Ghiasian & Mohammad Mashhadi Noosh Abadi
- The Factors Affecting Divergence of Anatolian Sufi Turkomans from the Ottomans (137-158)
Mahdi Jamalifar & Mahdi Ebadi
- Islamic Messianic in India and Iran: A Study on Mahdawīyya and the Nūrbakhshīyya (159-187)
Hesamoddin Hojjatzadeh, Mohammad Baghestani Koozegar & Shahrbanoo Delbari



صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومه علی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی

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

محسن الویری

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

لیاقت تکیم

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

احمد جبار

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

محمد سپهری

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

هادی عالم زاده

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

یونس فرهمند

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

محسن معصومی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 17, No. 34, Spring 2021

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

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

Art work: M. Adli

Typetting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

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

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و داورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

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

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- | | |
|-----|--|
| ۳ | ماهیت، کارکرد و سبب تأثیر اسم اعظم: بازخوانی و گونه‌شناسی نگرش‌ها
رمضان‌علی مردانی، حامد خانی (فرهنگ مهروش)، مهدی افچنگی و محمدعلی میر |
| ۴۵ | قرآن و اخبارالدولة العباسية: پژوهشی در بینامتنیت
زینب ایزدی و مسعود صادقی |
| ۸۱ | تاریخ‌های محلی ناحیه جزیره: گونه‌شناسی ساختاری و ارزیابی محتوایی
حسین نظری پسیخانی، معصوم‌علی پنجه و یونس فرهمند |
| ۱۰۹ | زیلوی نوش‌آباد: کهن‌ترین فرش شناخته شده از دوران اسلامی ایران
محمدرضا غیائیان و محمد مشهدی نوش‌آبادی |
| ۱۳۷ | عوامل تأثیرگذار بر واگرایی ترکمانان صوفی آناتولی از آل عثمان
مهدی جمالی‌فر و مهدی عبادی |
| ۱۵۹ | بررسی تحلیلی - تطبیقی جریان‌های متمهدیانه در هند و ایران: مورد مطالعه، مهدویه و نوربخشیه
حسام‌الدین حجت‌زاده، محمد باغستانی کوزه‌گر و شهربانو دلبری |
-

ماهیت، کارکرد و سبب تأثیر اسم اعظم: بازخوانی و گونه‌شناسی نگرش‌ها^۱

رمضان‌علی مردانی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

حامد خانی (فرهنگ مهروش)^۲

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

مهدی افچنگی

استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

محمدعلی میر

استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

چکیده

این باور در میان مسلمانان رواج گسترده دارد که خداوند را نامی پنهان از همگان است، جز خواص کسی از آن آگاه نیست، هرکه بتواند خدا را با یادکرد آن بخواند سریع به خواسته‌اش می‌رسد، و تصرفات خارق‌العاده در عالم هستی تنها با کاربرد آن ممکن می‌شود. مسلمانان از گذشته‌های دور این نام را «اسم اعظم» خوانده، و درباره ماهیت و خواص و نحوه کشف و کاربرد آن سخنان متفاوت گفته، و حکایات بسیار نقل کرده‌اند. مطالعه پیش‌رو کوششی به منظور مرور و دسته‌بندی همین آراء و بازنمون دورنمایی از نگرش‌های رایج در فرهنگ اسلامی به اسم اعظم است؛ کوششی که می‌تواند گامی نخستین برای بازشناسی تاریخ انگاره اسم اعظم در فرهنگ اسلامی تلقی شود. در مقاله بی‌آن‌که از خاستگاه انگاره یا سیر تحول درک‌ها از آن در گذر زمان بحث شود، شواهد مختلف توجهات مسلمانان به اسم اعظم را مرور، و از خلال نقل حکایت‌ها، اقوال تفسیری، مواظظ اخلاقی و نظریه‌پردازی‌های متکلمان و فیلسوفان آراء درباره اسم اعظم را در آثار پراکنده بازشناسی و تبیین می‌کنیم. چنان‌که خواهیم دید، انگاره اسم اعظم در تاریخ طولانی خود در فرهنگ اسلامی از جایگاه کارگزار خدا تا شیوه‌ای سحرگونه برای تصرفات عظیم و کلان در

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Mehrvash@Hotmail.com

هستی، و از مصادیقی آشکار به مصادیقی پنهان و رازآلود گراییده، و موضوع بحث‌های متکلمانه و ایدئولوژی‌های مختلف مذهبی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ انگاره اسم اعظم، اسماء الحسنی، اعجاز، آیات، رازگرایی.

درآمد

پیروان اغلب ادیان کهن برای نام‌ها اوصاف رمزآلودی قائل‌اند. مثلاً، هندویان معتقداند هرچه نام‌های کسی بیش‌تر باشد، با پنهان ماندن نام راستینش بیش‌تر از گزند آسیب‌ها در امان است.^۳ از منظر صاحبان این باورها نام هر کس حاوی قوای وجودی اوست و باید با پنهان کردنش امکان بهره‌جویی دشمنان از آن را سلب کرد. تغییر نام همه افراد قبیله در مقاطعی خاص و پنهان کردن نام پیشوایان دینی و شاهان از دیگر شواهد وجود همین درک در میان اقوام مختلف است.^۴

مردمان از گذشته‌های دور باور داشته‌اند که آگاهی از نام یک خدا می‌تواند موجبات دست‌یابی به قدرت او را فراهم کند. در پایروس‌های بازمانده از مصر باستان اشاراتی به این معنا دیده می‌شود که خدای رَع با برخواندن اسم خویش در نخستین اقیانوس جهان هست شد، نخست جز اسم نداشت و بعد با تعمق در نام خویش تحقق یافت. مصریان معتقد بودند این اسم رازآلود، بر همگان پنهان، و منشأ قدرت خدای رَع است. برپایه اساطیر، چون رَع با دسیسه فرزندش ایزیس خواست کشته شود، مجبور شد نام پنهان خود را به ایزیس وانهد؛ بدان امید که ایزیس بر او نیز برخواند و نجاتش بخشد.^۵

باور به این قبیل خواص جادویی برای اسم در میان اقوام باستانی خاورمیانه هم

3. Denny, 6410.

۴. برای تفصیل بحث در این باره، نک. فریزر، ۲۷۱-۲۷۹.

۵. نک. جمعه، ۳۸۸.

سابقه‌ای قدیم دارد.^۶ از جمله، عرب‌ها بر خواندن فرد با نامش را خوش نداشتند و اشخاص را به فرزندی موهوم یا حقیقی مُتَسَبِّ می‌کردند. به چنین لقبی «کُنْیَه» گفته می‌شد؛ چون قرار بود نام فرد را پنهان کند.^۷ این اقوام در نتیجه باور به همین خواص برای نام حساسیت‌های بیش‌تری درباره نام خدایان داشتند. همین حساسیت سبب شد که در آیین یهود یادکرد خدا با نام راستینش جز در ایام و آیین‌هایی بخصوص ممنوع شناخته شود.^۸

نگرش‌های بازتابیده در کهن‌ترین منابع فرهنگ اسلامی از جهاتی مشابه این باورها، و از جهاتی با آن‌ها متفاوت است. برای نمونه، در قرآن کریم برای نفی هم‌آوردی و اشتراک اشخاص در قدرت خدا بر این تأکید می‌رود که او هیچ «هم‌نامی» ندارد: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِیًّا»؛^۹ گویی هم‌نامی فرد با خدا به معنای بهره‌مندی او از قدرتی مشابه است.^{۱۰} از آن‌سو، در قرآن بر ذکر یا به‌زبان آوردن نام خدا تأکید بسیار می‌شود؛^{۱۱} امری که آشکارا مخالف این باور اقوام بدوی است که باید نام خدایان را پنهان داشت. از آن‌سو، گفته می‌شود خداوند نام‌های بسیار دارد و خواندن خدا به هر یک از این «أَسْمَاءُ الْحُسْنَى» نیکوست؛^{۱۲} آموزه‌ای که شاید با کوشش برای پنهان داشتن نام خدا متناسب‌تر می‌نماید.^{۱۳} باور به اثربخشی دعا با نامیدن خدا به اسماء الحسنی موجب شده است از گذشته‌های دور عالمان مسلمان اسم‌های خدا را از منابع دینی استخراج کنند. ایشان فهرست‌هایی پدید آورده‌اند که گاه بیش

6. Guillaume, 19-21.

۷. برای پیوند این رسم با رسوبات اعتقاد به خواص جادویی نام، نک. Wensinck, 395.

۸. برای تاریخ‌گذاری این رسم، نک. Leech, 59-60.

۹. مریم/ ۶۵.

۱۰. نک. نافع بن ازرق، ۱۵۲؛ مقاتل، ۲/ ۶۳۴؛ یحیی بن سلام، ۲۳۴.

۱۱. برای نمونه، نک. بقره/ ۱۱۴؛ حج/ ۲۸، ۳۴، ۳۶؛ برای دلالت ذکر بر به‌زبان آوردن، نک. خلیل بن احمد، ۵/ ۳۴۶.

۱۲. اعراف/ ۱۸۰؛ اسراء/ ۱۱۰.

۱۳. برای پنهان داشتن نام فرد با تکثیر نام‌هایش، نک. Denny, 6410.

از ۱۱۰۰ نام را دربر می‌گیرد.^{۱۴}

در کنار باور به تعدد اسماء الحسنی، این اعتقاد نیز در میان مسلمانان رواج داشت که خدا را نامی پنهان هم هست؛ نامی که تصرفات خداگونه هرچند نامشروع با برخواندن آن ممکن می‌گردد. از آن نام به «اسم اعظم» تعبیر کرده‌اند. کهن‌ترین منبعی که در آن می‌توان کاربست چنین تعبیری را دید تفسیر مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰هـ) است؛ وقتی که إحصار تخت بلقیس برای سلیمان^{۱۵} را نتیجه آن می‌شناساند که وزیر سلیمان آصف بن برخیا اسم اعظم بر تخت خواند؛^{۱۶} یا آن‌جا که حکایت بلعم باعور کاهن یهودی مُسْتَجَابُ الدَّعْوَةِ شهر بَلْقَاءَ در شام^{۱۷} را بازمی‌گوید که به دعوت پادشاه موسی (ع) را نفرین کرد و با بردن اسم اعظم راه وی را به پایتخت بست.^{۱۸} جای دیگر که باز در آن سخن از یک چنین تصرف نامشروعی می‌رود روایت ابن قتیبه (د ۲۷۶هـ) از داستان هاروت و ماروت^{۱۹} است: زهره اسم اعظم خدا را برمی‌خواند و چون ستاره به آسمان برمی‌شود.^{۲۰}

در منابع متأخرتر می‌توان انبوهی از احادیث، حکایات، نظریه‌پردازی‌ها، باورهای عامیانه حتی زبان‌زدها را درباره اسم اعظم دید؛ آثاری که حکایت از رواج گسترده باور به وجود چنین اسمی در میان مسلمانان دارند. اگر بخواهیم از میان انبوه گزارش‌های بازتاباننده ذهنیت مسلمانان درباره اسم اعظم به ذکر یکی اکتفاء کنیم، شاید نتوانیم توصیفی دقیق‌تر از آن بیابیم که در ضمن دعایی مندرج در مفتاح الفلاح شیخ بهائی (د ۱۰۳۱هـ) دیده می‌شود:

۱۴. برای نمونه، نک. کفعمی، المقام الاسنی، ۱۴۲ به بعد؛ نیز، برای نمونه از مناقشه‌ها درباره توقیفی یا اجتهادی

بودن نام‌های خدا، نک. ابن بطلال، ۱۲/۹؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱/۱۵۲.

۱۵. نمل/۳۸-۴۰.

۱۶. مقاتل، ۳/۳۰۷.

۱۷. برای وی، نک. حاج منوچهری، ۴۷۶-۴۷۷.

۱۸. مقاتل، ۲/۷۴-۷۵.

۱۹. بقره/۱۰۲.

۲۰. نک. ابن قتیبه، ۱۶، ۱۷۲.

اسم اعظم از همه اسماء خدا نزد او محبوب‌تر است، نزدیک‌ترین راه سلوک معنوی به سوی خداست، پاداش ذکر آن پیش خدا از بردن همه نام‌های دیگر بیش‌تر است، با خواندن آن فرد سریع به اجابت می‌رسد، میان اسماء الهی مخفی است، فقط یکی است، و در تورات و انجیل و قرآن مذکور است.^{۲۱}

طرح مسئله

عالمان مسلمان از گذشته‌های دور فراوان درباره ماهیت، مصداق، و خواص اسم اعظم پرسش و طرح بحث نموده‌اند. برخی از ایشان رویکرد محدثانه داشته، و خواسته‌اند بر پایه روایات فراوانی که درباره اسم اعظم رسیده‌است پاسخ این‌گونه سؤالات را بازشناسند. شاید مشهورترین اثر با چنین محتوایی رساله «الدُّرُّ الْمُنْتَمِّم» سیوطی باشد.^{۲۲} برخی نیز کوشیده‌اند افزون بر نقل واعظانه و گزینشگرانه این روایات، مجموعی از حکایت‌ها درباره خواص و نحوه اثربخشی آن را گزارش کنند. از جمله آثار گذشتگان با این رویکرد می‌توان غایة المَعْنَم فی الاسم الاعظم ابن‌دُرَیْهِم (د ۷۶۲هـ) فقیه شافعی،^{۲۳} و از آثار معاصران نیز مفتاح الاسم الاعظم ابراهیم محمد بطاوی، الاسم الاعظم محمد غروی قزوینی، و قصص الاسم الاعظم سعید ابومعاش را نام برد.^{۲۴}

با این حال، دامنه مناقشات درباره اسم اعظم بسی گسترده‌تر از این بوده، و اوصاف و کاربردهای آن بحث‌های گسترده‌ای در کتب حدیث، تفسیر، کلام، تصوف و عرفان اسلامی به‌همراه داشته‌است. نخستین توجهات آکادمیک به اسم اعظم در دوران معاصر نتیجه کوشش‌ها برای بازخوانی آراء عالمان مسلمان در ضمن همین گونه آثار بود و با تبیین آراء

۲۱. شیخ بهانی، مفتاح الفلاح، ۱۴۱.

۲۲. نک. منابع؛ برای اشاره به دیگر آثار کهن با همین رویکرد، نک. سرحان، ۱۹۰؛ فاضل، ۳۹۶.

۲۳. نک. زرکلی، ۶/۵.

۲۴. به ترتیب چاپ قاهره (دار الإنسان، ۱۹۹۲م)، بیروت (اعلمی، ۱۴۰۲ق) و قم (دار المجتبی، ۱۴۲۶ق).

طباطبایی در المیزان آغاز شد؛ وقتی که برخی از خیل عظیم گرایندگان به تفسیر وی در دهه ۱۳۷۰-۱۳۸۰ش کوشیدند با تبیین نگرش او به اسم اعظم از این دفاع کنند که باور به وجود چنین اسمی با حاکمیت نظام علی - معلولی در جهان جمع شدنی است.^{۲۵} در همان دوران کوششی مشابه را هم سیف و دهنبی برای بازخوانی رأی حافظ شیرازی درباره اسم اعظم دنبال کردند.^{۲۶}

از دهه ۱۳۸۰ش به تدریج توجهات آکادمیک به اسم اعظم با گسترش مطالعات عرفان نظری نیز پیوند خورد و دانشجویان و پژوهشگران عرفان اسلامی به تناسب یادکرد گسترده اسم اعظم در آثار عرفانی، ضمن توضیح اقوال عارفان مختلف به تبیین درک ایشان از اسم اعظم نیز پرداختند. نخستین کوشش از این قبیل، مطالعه حسین معصوم (۱۳۸۴ش)، خوانشی است آزاد از مفهوم اسم اعظم برپایه آراء عارفان مسلمان، و خاصه نگرش‌های طباطبایی در المیزان.^{۲۷} پس از آن مطالعاتی با رویکرد و روشی مشابه برای بازخوانی آراء ابن عربی^{۲۸} یا مقایسه آراء ابن عربی و طباطبایی^{۲۹}، یا مقایسه آراء فخر رازی و طباطبایی^{۳۰} صورت گرفت. مطالعاتی نیز با کوشش برای بازخوانی آراء عرفانی امام خمینی در همین باره به انجام رسید.^{۳۱}

سومین دسته از مطالعات معاصران درباره اسم اعظم کوشش‌هایی محدثانه است برای ارزیابی روایات با رویکردی درون‌دینی و جمع میان مضمون آن‌ها و بازشناسی اسم

۲۵. نک. اسدی، ۴۴-۴۶؛ ناطقی، ۱۸۴-۱۸۶.

۲۶. سیف و دهنبی، سراسر مقاله.

۲۷. نک. معصوم، سراسر مقاله؛ برای کوششی دیگر با همین هدف، نک. روحی، «مفهوم اسم...»، ۱۲۳-۱۲۶.

۲۸. نک. رحیمیان، ۵۰-۵۱، جهانی‌پور، ۲۱۶ به بعد.

۲۹. پورطولمی، ۲۶-۲۷.

۳۰. کهنساری، سراسر مقاله.

۳۱. نک. موحدی، شاهین‌فر، عابدی، سراسر مقالات.

اعظم،^{۳۲} تبیین حکمت تعددِ مصادیقِ آن در روایات،^{۳۳} سببِ اعظم شناسانده شدن نامی از میان همه نام‌های خدا،^{۳۴} فرق اسم اعظم با «اسم مکنون»،^{۳۵} یا نقد آراء گرایندگان به عرفان در این‌باره برپایه روایات.^{۳۶}

این‌گونه، عموم مطالعات درباره اسم اعظم با رویکردِ درون‌دینی صورت گرفته‌است و در اغلب آن‌ها بی‌مروور شواهد تاریخی تنها خواسته‌اند خوانشی گزینشی از آراء برخی عالمان مسلمان درباره اسم اعظم باز نمایند؛ خوانشی که بتواند میان این آراء با اعتقادات صحیح‌انگاشته مؤلفان جمع کند. هیچ یک از این مطالعات را نمی‌توان واجد رویکردی تاریخی به آراء عالمان مسلمان یا کوششی برای تبیین سیر تحول این آراء شناخت. حتی در آن‌ها کوشش نشده‌است برپایه مجموع شواهد تاریخی تصویری واضح از انگاره اسم اعظم یا تمایز درک‌های رایج در میان فرقه‌های مسلمان و ادوار مختلف فرهنگ اسلامی حاصل شود.

مطالعه پیش‌رو گامی نخستین برای تحقق همین منظور است. می‌خواهیم در آن برای بازنمایی تصویری کلی از درک مسلمانان به اسم اعظم بکوشیم و بدین‌سان، زمینه را برای مطالعات تاریخی درباره سیر تحول این انگاره بازگشاییم. شفاف‌سازی زمینه بحث و کشف پیوندها میان نظریات و انگاره‌ها و شخصیت‌ها می‌تواند ما را به شناخت گونه‌های مختلف تلقی از اسم اعظم در فرهنگ اسلامی، و تبارشناسی و تبیین سیر تحول هر یک در گام بعد نزدیک کند. براین‌پایه، در این گام نخست خواهیم کوشید پاسخ این پرسش‌ها را دریابیم: اولاً، اوصاف و کاربردهایی که مسلمانان به اسم اعظم نسبت می‌ده‌اند برپایه کدام

۳۲. نک. مظاهری، سراسر مقاله.

۳۳. روحی، «چندگانگی اسم اعظم در حدیث»، سراسر مقاله.

۳۴. همو، «معیار اعظم بودن...»، ۹۳ به بعد.

۳۵. همو، «معنا و مصداق اسم ظاهر...»، سراسر مقاله.

۳۶. نک. حسینی، ۵۲ به بعد.

شاخصه‌ها قابل دسته‌بندی است؛ ثانیاً، در فرهنگ اسلامی راه دست‌رسی به اسم اعظم و مصادیق احتمالی‌اش به چه گونه‌هایی تبیین شده‌است؛ ثالثاً، مباحث نظری که با اعتقاد به اثربخشی اسم اعظم توسعه یافته، از چند سنخ است.

۱. کاربردهای اسم اعظم

بازشناسی کاربردهای اسم اعظم خاصه از آن‌رو واجد اهمیت است که می‌تواند ما را به ذهنیت عالمان مسلمان درباره اسم اعظم و تعریفی که از آن در ذهن داشته، و البته ابراز نموده‌اند رهنمون شود. در تلاش برای بازشناسی این کاربردها در منابع مختلف خود را با دو سنخ کاربرد متفاوت روبه‌رو می‌بینیم: برخی کاربردها بسیار مشهوراند و در اغلب منابع ذکر شده‌اند؛ اما برخی را تنها در ادبیات شماری از مکاتب و اصناف علمی یا در آثار بازمانده از برخی فرقه‌ها و دوره‌ها می‌توان بازدید. این کاربردهای نامشهور خود نیز دو دسته‌اند؛ برخی به تصرفات خدا در هستی بازمی‌گردند و برخی نیز به تصرفات انسان‌ها ناظراند.

الف) مشهورترین کاربردها

مهم‌ترین کاربردی که برای اسم اعظم برشمرده‌اند اثربخشی قطعی در استجاب دعا است. در کهن‌ترین گزارش‌ها درباره اسم اعظم - از قبیل گفتار ابن اسحاق (د ۱۵۰هـ) یا یحیی بن سلام (د ۲۰۰هـ) - نیز می‌توان تداعی استجاب دعا با آن را مشاهده کرد.^{۳۷} افزون بر این، در روایاتی منسوب به پیامبر اکرم (ص) نیز این ارتباط منعکس شده‌است.^{۳۸} مسلمانان حتی باور داشته‌اند می‌توان با یادکرد اسم اعظم در ضمن دعا خواسته‌های نامشروع را نیز

۳۷. نک. یحیی بن سلام، ۵۴۵/۲؛ طبری، ۴۶۶/۱۹.

۳۸. نک. طبرانی، الدعاء، ۱۳۱/۳.

برآورد.^{۳۹} باور به استجاب قطعی دعا با یادکرد اسم اعظم سبب شده‌است عالمانی در سده‌های میانی اصرار ورزند که از دعا با یادکرد نام‌های مختلف خدا برای دستیابی به اجابت غفلت نشود؛ شاید که از آن میان یکی اسم اعظم باشد.^{۴۰}

تحقق معجزات پیامبران هم با علم ایشان به اسم اعظم پیوند خورده‌است. اغلب اسم اعظم را فرد اعلائی «آیات» خدا شناسانده‌اند که می‌تواند به کسی داده شود.^{۴۱} معجزات انبیاء بزرگ را نیز نتیجه آگاهی ایشان از اسم اعظم بازنموده‌اند.^{۴۲} در روایاتی شیعی گاه از آن سخن می‌رود که خدا وقتی می‌خواهد کسی را به رسالتی بزرگ برانگیزد، نخست اسم اعظم خود را به او می‌آموزاند تا بتواند صدق مدعای خود را به همگان بازنماید.^{۴۳} بر همین اساس، پیامبر و اهل بیت (ع) هم از آگاهان به اسم اعظم شناسانده می‌شوند.^{۴۴}

دیگر کاربرد مشهور اسم اعظم را احیاء مردگان دانسته، و مثلاً احیاء مردگان به دعای عیسی (ع) را نتیجه کاربست اسم اعظم شناسانده‌اند.^{۴۵} پیامبران دیگری هم بوده‌اند که نه در مقام اعجاز که به منظوره‌های دیگری مبادرت به همین کار کرده‌اند. گفته‌اند ابراهیم (ع) وقتی خواست به اطمینان قلب درباره معاد رسد،^{۴۶} به امر خدا بر چهار پرنده‌ای که کشت اسم اعظم برخواند.^{۴۷} پیروزی داوود بر جالوت را نیز نتیجه رجوعش به پیرزنی بازنموده‌اند که

۳۹. نک. نیشابوری، ۴۲۸/۲.

۴۰. ابن قیم جوزیه، ۱۲۱-۱۵.

۴۱. ابن جوزی، ۱۶۸/۲-۱۷۰.

۴۲. نک. حقی، ۳۸/۲؛ کفعمی، البلد الامین، ۱۰/۱.

۴۳. نک. کلینی، ۱۹۹/۸.

۴۴. نک. شیخ طوسی، ۲۹۶.

۴۵. سمعانی، ۱۰۶/۱.

۴۶. بقره/ ۲۶۰.

۴۷. ابوالشیخ اصفهانی، ۶۱۸/۲.

اسم اعظم می‌دانست؛^{۴۸} ظاهراً از آن رو که پیرزن کاهنی مرده را زنده کرد و راه غلبه بر جالوت را به داوود نمایاند.^{۴۹} حتی گفته می‌شود برخی پیامبران برای ازدیاد جمعیت مؤمنان به برخواندن اسم اعظم و زنده کردن مؤمنان مرده توسل جسته‌اند.^{۵۰} نه تنها پیامبران، بلکه حتی فرشتگان مرگ و زندگی نیز با برخواندن این اسم جان می‌بخشند و باز می‌ستانند.^{۵۱}

ب) تصرفات خدا در هستی

این باور نیز در میان مسلمانان رواج داشته که همه تصرفات مهم در جهان، حتی تصرفات خدا نیز با برخواندن اسم اعظمش ممکن شده است. کهن‌ترین شواهد وجود این قبیل باورها را می‌توان در اقوال منتسب به پیروان فرقه مُغپریه در ربع نخست سده دوم هجری یافت که می‌گفتند وقتی خدا خواست جهان بیافریند اسم اعظم برخواند؛ این‌گونه، پرواز کرد و بر تاج خود نشست، بعد با انگشت خود همه کارهای بندگان را بر کف دستش نوشت،^{۵۲} و بعد از آن هم گردش افلاک و تدبیر امور هستی را با برخواندن همین نام خویش پی گرفت.^{۵۳} اعتقاد به این را که تصرفات خدا نیز در هستی با برخواندن اسم اعظم امکان‌پذیر می‌شود می‌توان در شماری از دعاهاى شیعی دید؛ ادعیه‌ای که گاه به اهل بیت (ع) منتسب گشته‌اند. در دعایی آمده است خدا نام خود را بر شب و روز نهاد و تاریک و روشن‌شان کرد.^{۵۴} در دعای دیگری سخن از آن می‌رود که خورشید و ماه و کوه‌ها، حتی عرش و کرسی

۴۸. مقاتل، ۲۱۰/۱.

۴۹. نک. عهد عتیق، اول صموئیل، ۱۹-۷/۲۸؛ نیز نک. سبط ابن جوزی، ۱۵۴/۲.

۵۰. نک. عیاشی، ۱۴۱/۱.

۵۱. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۱۴۳/۵.

۵۲. قس. شهرستانی، ۱۷۷/۱؛ ابن اثیر، ۲۳۹/۴.

۵۳. شهرستانی، ۱۷۲/۱؛ برای تشابه این باور با اعتقادات مزدکیان، نک. همو، ۲۴۸/۱.

۵۴. شیخ طوسی، ۸۰۴.

خدا، بدان سبب در جایگاه خود استقرار یافته‌اند که اسم اعظم بر آن‌ها خوانده شده‌است.^{۵۵} حاملان عرش عظیم خدا نیز با گفتن اسم اعظم توان چنین کاری را پیدا کرده‌اند.^{۵۶} برپایه این دعاها، سنجش امور مختلف و نگه‌داری حساب آن‌ها نیز با کاربرد اسم اعظم صورت می‌گیرد. مثلاً گفته می‌شود خداوند حساب همه چیز حتی وزن کوه‌ها و پیمان‌ها آب دریاها را هم با اسم اعظم نگاه می‌دارد. برخی افعال الهی مثل روزی دادن به بندگان هم که نیازمند حساب و کتاب گسترده و دقیق است با اسم اعظم پیوند خورده، و گفته شده‌است خدا حساب‌شان را با کاربرد اسم اعظم حفظ می‌کند.^{۵۷}

پ) تصرف انسان‌ها در امور

به طبع می‌توان انتظار داشت افزون بر خدا و پیامبران، هر کس دیگر نیز که اسم اعظم بدانند بر تصرفات گسترده در عالم هستی توانا شود. شواهد باور به این را که انسان‌های عادی هم با دانستن اسم اعظم قادر به تصرف در اموراند می‌توان در دو اشاره مقاتل بن سلیمان به داستان بلعم باعور و آصف بن برخیا که پیش‌تر یاد شد، بازدید. در منابع حدیثی کهن عامه مسلمانان تصرف در حیات موجودات با برخواندن اسم اعظم خدا ممکن شناسانده شده‌است. مثلاً حکایت کرده‌اند سگی به فردی حمله آورد و هنوز به او نرسیده بود که جان داد؛ پیامبر اکرم (ص) دیدند و فرمودند حتماً وی خدا را به اسم اعظم خوانده‌است.^{۵۸} در منابع متأخرتر هر رویداد ناممکنی که وقوعش برپایه اساطیر مجاز باشد نتیجه برخواندن اسم اعظم دانسته می‌شود. مثلاً گفته‌اند این‌که فرشته داستان هاروت و ماروت به

۵۵. ابن طاووس، اقبال الاعمال، ۲۸۱/۱؛ نیز نک. کفعمی، البلد الامین، ۱۰/۱.

۵۶. شیخ طوسی، ۲۹۶.

۵۷. همو، ۵۱.

۵۸. برای تحریرهای مختلف داستان، قس. ابن ابی شیبه، ۳۰۸/۸؛ ابن حبان، ۱۷۵/۳.

آسمان برشد از آن رو بود که اسم اعظم خدا را بازگفت.^{۵۹} پیامبر اکرم (ص) نیز که خواست خورشید را پس از غروبش بازگرداند تا علی (ع) نماز گزارد، اسم اعظم برخواند و «رَدُّ الشمس» روی داد.^{۶۰} در منابع متأخرتر حتی وقوع چنین رویدادهایی نتیجه اعجاز یک پیامبر یا رویدادی اساطیری در زمانی و مکانی متفاوت با اکنون تاریخی دانسته نمی‌شود؛ بلکه می‌گویند هرکه این اسم را بداند بر چنین تصرفاتی قادر است. مثلاً راه رفتن بر آب را نیز با برخواندن اسم اعظم امکان‌پذیر می‌دانند.^{۶۱}

با آگاهی از اسم اعظم تصرف در ذهن خویش و دیگر انسان‌ها نیز ممکن دانسته می‌شده است. از قول ابن شُبْرُمَه فقیه کوفی (د ۱۴۴هـ) نقل کرده‌اند استادش کُرْز بن وَبَرَه از خدا خواست اسم اعظم به وی بیاموزد؛ با این تعهد که آن را در امور دنیوی صرف نکند و تنها برای بسیار خواندن قرآن از آن بهره گیرد.^{۶۲} راوندی (د ۵۷۳هـ) نیز در کتاب الخرائج والجرائح روایتی نقل می‌کند حاکی از آن که علی (ع) بر فردی نانویسا اسم اعظم خواند و در نتیجه او توانست قرآن بخواند.^{۶۳}

از برخی دعاهای متأخرتر در منابع شیعی چنین برمی‌آید که فرد با برخواندن اسم اعظم در بدن خود نیز تصرفاتی می‌تواند بکند؛ مثلاً دعایی را برای بند آوردن خون حیض نافع می‌دانند و در آن خدا را به اسم اعظمش قسم می‌دهند.^{۶۴} با مرور برخی دعاهای رایج در میان عامه مسلمانان نیز، می‌توان دریافت برخواندن اسم اعظم را برای اداء دین و تصرفاتی از این قبیل در امور اجتماعی نیز نافع می‌دانسته‌اند.^{۶۵}

۵۹. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۴۴۳/۱-۴۴۷.

۶۰. ابن فهد، ۸۸.

۶۱. نمازی، ۱۶۷/۵-۱۶۹.

۶۲. سبط ابن جوزی، ۲۰۲/۱۲.

۶۳. راوندی، ۱۹۷/۱-۱۹۸.

۶۴. صاحب‌معالم، ۴۸۲/۵.

۶۵. نک. پتی، ۵۳/۱.

۲. امکان فراگیری اسم اعظم

بخشی از نگرش‌ها به ماهیت اسم اعظم در فرهنگ اسلامی را می‌توان در بحث‌هایی دید که بر سر امکان فراگیری آن صورت گرفته‌است؛ بحث بر سر این‌که آیا فراگیری آن الهامی است یا اکتسابی، چه کسانی می‌توانند بدان دست یابند، و هر چه از این قبیل.

الف) پنهانی و آشکاری اسم اعظم

نظر مشهور در میان عموم مسلمانان آن است که اسم اعظم از همگان مخفی است و جز خواص اولیاء خدا کسی از آن آگاهی ندارد. برخی عالمان از عامه مسلمانان با اشاره به روایاتی نبوی که در آن‌ها از ۹۹ نام نیکوی خدا سخن می‌رود اسم اعظم را خارج از این شمار، و صدمین دانسته‌اند.^{۶۶} گاه از این اسم اعظم صدمین بدان اعتبار که علمش نزد خداست، به «اسم مُستأثر» نیز تعبیر می‌کنند.^{۶۷} از منظر پذیرندگان این دیدگاه اسم اعظم نماد علم الهی شناخته می‌شود. از همین رو، هر جا در قرآن سخن از آموزش علمی الهی به انسان می‌رود آن را با تعلیم اسم اعظم تطبیق داده‌اند. برای نمونه، دست‌یابی قارون به گنج بزرگی که دستاورد علم او بود^{۶۸} را نتیجه آگاهی‌اش از این اسم دانسته‌اند.^{۶۹} حتی گفته‌اند مراد از آن‌که خداوند به انسان بیان آموخت^{۷۰} همین تعلیم اسم اعظم است.^{۷۱}

مرور برخی دعاهای منقول در منابع فرق مختلف اسلامی هم از آن حکایت می‌کند که برخی معتقد بوده‌اند گرچه اسم اعظم به ظاهر مخفی است، چیزی خارج از همان نام‌ها که عموم برای خدا می‌شناسند نیست؛ چنان‌که اگر کسی دعایی حاوی اسماء مختلف

۶۶. ابن حجر، ۲۲۱/۱۱.

۶۷. برای نمونه، نک. غزالی، ۱۶۸.

۶۸. قصص/۷۸.

۶۹. نک. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۵/۶.

۷۰. الرحمن/۴.

۷۱. فیض کاشانی، ۳۴/۲.

خداوند را بخواند، می‌تواند امید برد اسم اعظم بر زبانش جاری، و دعایش مستجاب گردد. از جمله دعاها که واجد این وصف شناسانده‌اند، می‌توان به جوشن کبیر اشاره کرد.^{۷۲} برخی نیز میان اسم اعظم و اسم مستأثر خدا فرق نهاده، آگاهی به اسم اعظم را برای دیگران ممکن، اما علم به اسم مستأثر را مختص خدا دانسته‌اند.^{۷۳}

دیدگاه رقیبی که در عرض باور به پنهانی اسم اعظم رواج داشته، اعتقاد به آشکاری اسم اعظم است. سهیلی، مورخ و مفسر اندلسی (د ۵۸۱هـ) معتقد است صدمین نام خدا نیز مخفی نیست و همان اسم جلاله «الله» است.^{۷۴} در منابع متأخرتر از وی نیز شواهدی دیده می‌شود که از امتداد پذیرش همین قول حکایت دارد. برای نمونه، دعایی نقل کرده‌اند که گفته می‌شود ابراهیم ادهم (د ۱۶۱هـ) آن را در تعلیم اسم اعظم انشاء نمود؛^{۷۵} گویی روایت‌کنندگان این دعا اسم اعظم را چیزی پنهان و دست‌نیافتنی نمی‌دانسته‌اند. به نظر می‌رسد آن‌جا نیز که سیوطی در رساله «الدر المنظم» ۱۷ قول مختلف در تعیین مصداق اسم اعظم نقل می‌کند،^{۷۶} به آراء همین گروه اشاره دارد.

ب) تشکیکی بودن آگاهی از اسم اعظم

برخی نیز معتقد بوده‌اند اسم‌های خدا همه عظیم‌اند، هیچ یک بر دیگری برتری ندارد، و توصیف هر یک به اعظم به معنای نفی اعظمیت بقیه نیست.^{۷۷} احتمالاً هم‌ایشان اسم اعظم را بسته به افراد متفاوت می‌دانسته، و معتقد بوده‌اند هر کس با هر اسمی خدا را بخواند و

۷۲. نک. کفعمی، المصباح، ۳۱۲.

۷۳. سیوطی، ۴۷۳؛ برای شواهدی حاکی از رواج این قول، نک. صفار، ۲۲۸ «حجبت عنه حرفاً»؛ نیز نک. ضبی، ۱۶۳.

۷۴. سهیلی، ۱۱۲/۱.

۷۵. نک. دمیری، ۵۹/۱.

۷۶. سیوطی، ۴۷۳ به بعد.

۷۷. همو، ۴۷۲-۴۷۳.

احساس خلوت با خدا و انقطاع از غیر حاصل کند، آن اسم برای او اعظم است.^{۷۸} چنین دیدگاهی را به بایزید بسطامی، صوفی مشهور، منسوب کرده‌اند.^{۷۹} می‌توان محتمل دانست که از نگاه صاحبان این رأی، صرف دانستن اسم اعظم کار دشواری محسوب نمی‌شود و کار اصلی و مهمی که فرد باید بکند تا بتواند از این آگاهی بهره‌بردار، نیکو دانستن اسم اعظم است؛ نه هر جور دانستن. گویی از نگاه اینان مسئله اصلی در خصوص فراگیری اسم اعظم و کاربرد آن دانستن لفظ نیست؛ بلکه تبدیل این آگاهی به بخشی از وجود و هویت و افکار و رفتار مهم است.^{۸۰}

حتی برخی از آن‌ها نیز که باور به پنهانی اسم اعظم داشته‌اند، آگاهی از آن را امری تشکیکی می‌انگاشته‌اند. از شواهد کهن رواج این درک، سخنی منسوب به ابن عباس (د ۶۸هـ) است. از وی در تفسیر «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ...»^{۸۱} نقل می‌شود که مراد «نیکو» دانستن اسم اعظم است: «يُحْسِنُ الْأَسْمَ الْأَكْبَرَ...».^{۸۲} گویی آگاهی از اسم اعظم سطوح و مراتبی دارد و ممکن است مثلاً کسی اسم اعظم را بداند؛ اما به نیکوترین حد ممکن از آن آگاه نباشد. البته پایین‌ترین مراتب آگاهی از اسم اعظم نیز برای آن‌که فرد بتواند کارهای خارق عادت بکند کافی است. در روایاتی شیعی حتی تفاوت مراتب پیامبران نیز برپایه تفاوت میزان آگاهی‌شان از اسم اعظم تبیین می‌شود: از ۷۳ حرف اسم اعظم خدا، موسی، ابراهیم نوح و محمد(ع) به ترتیب هریک ۴، ۸، ۱۵ و ۷۲ حرف اسم اعظم را می‌دانستند؛ یک حرف را نیز خدا برای خود نگاه داشته، و به هیچ پیامبری نداده است.^{۸۳}

۷۸. قس. همو، ۴۷۵-۴۷۶ که این دیدگاه را مجزا می‌انگارد.

۷۹. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۸۶/۱۳-۸۷.

۸۰. برای یادکرد و نقد این دیدگاه، نک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۰۳/۱.

۸۱. نمل/ ۴۰.

۸۲. یحیی بن سلام، ۵۴۵/۲.

۸۳. کلینی، ۳۳۹/۱.

پ) آگاهان از اسم اعظم

گفته‌اند آگاهی از اسم اعظم تنها برای برخی از خواص میسر است. البته، ممکن است ایشان بعد از آگاهی از اسم اعظم دچار انحراف شوند و از آگاهی خود استفاده‌های نابجا کنند؛ چنان‌که دو فرشته هاروت و ماروت نخست صالح بودند و بعد از آن‌که اسم اعظم دانستند منحرف شدند.^{۸۴} انبیاء و برخی عالمان بزرگ ادیان پیشین هم آگاه از اسم اعظم شناسانده شده‌اند. افزون بر آصف بن برخیا، بلعم باعور و عیسی (ع) که ذکرشان رفت، خضر نبی را هم از جمله آگاهان به اسم اعظم یاد کرده‌اند.^{۸۵}

عامه مسلمانان کم‌تر به این تصریح کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) اسم اعظم می‌دانستند. تنها روایتی از قول پیامبر (ص) نقل می‌کنند که به‌تلویح می‌تواند آگاهی وی از این اسم را برساند؛ همان‌که چون بناگاه سگِ حمله‌ور به فردی از پای درآمد، فرمودند حتماً آن فرد لابد خدا را به اسم اعظمش خوانده است.^{۸۶} روایتی دیگر هم از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می‌شود که به عائشه فرمودند از آموزش اسم اعظم به زنان و سفیهان معذوراند.^{۸۷} از آن‌سو، در منابع شیعی از قول امامان شیعه روایت می‌شود که پیامبر (ص) و امامان شیعه اسم اعظم را می‌دانند.^{۸۸} در منابع شیعی سده پنجم، فراتر از امامان شیعه (ع)، برخی شخصیت‌های نمادین تشیع مثل سلمان فارسی هم صاحب این آگاهی شناسانده شده‌اند.^{۸۹} دست‌کم در اواخر سده ششم عموم مردم آگاهی از اسم اعظم را مختص صلحاء نمی‌دانسته‌اند. فخر رازی (د ۶۰۶هـ) از این گلایه می‌کند که چون کسی مدعی شود اسم اعظم می‌داند و می‌تواند با آن سحر کند و جنیان را به پیروی وادارد، شنوندگان ضعیف‌العقل

۸۴. نک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۴۴۳/۱-۴۴۷.

۸۵. طبرسی، ۴۳۵/۱۰.

۸۶. نک. سطور پیشین.

۸۷. ابن عدی، ۱۶۹/۲؛ نیز نک. ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۲۴/۲.

۸۸. برای نمونه، نک. کلینی، ۲۳۰/۱.

۸۹. الاختصاص، ۱۱.

اعتماد می‌کنند، نوعی ترس درون‌شان پدید می‌آید و این‌گونه، تردستی‌های ساحران را تصرفاتی راستین می‌انگارند.^{۹۰} در آثار این دوره حکایات فراوانی می‌توان یافت که در آن‌ها به بزرگان صوفیه هم‌چون ابراهیم ادهم آگاهی از اسم اعظم نسبت داده‌اند.^{۹۱} ابن عربی مؤلف الفتوحات المکیة (د ۶۳۸هـ) را نیز به این می‌شناخته‌اند که داننده اسم اعظم بوده، و به این علم نه با تحصیل علوم اکتسابی بلکه از راه دریافت باطنی و شهودی رسیده‌است.^{۹۲}

ت) شیوه آگاهی از اسم اعظم

بر سر این که چه‌طور می‌توان از اسم اعظم آگاه شد نیز ابهامات و اختلاف اقوالی در میان مسلمانان دیده می‌شود. حتی در حکایات مرتبط با بلعم باعور شیوه دستیابی او به اسم اعظم را به دو گونه مختلف ترسیم کرده‌اند؛ گاه آن را نتیجه تحصیل علم از کتابی و گاه نتیجه الهامی حاصل از عبادات بسیارش نمایانده‌اند.^{۹۴}

این دیدگاه را که شناخت اسم اعظم الهامی است، می‌توان دست‌کم در شواهد بازمانده از سده دوم پی جست. برای نمونه، از غالب قَطَّان شاگرد ابن سیرین و از ناموران صوفیه (د ۱۹۸هـ) روایت کرده‌اند بعد از ۲۰ سال ریاضت اسم اعظم را با رؤیایی الهامی شناخت.^{۹۵} گاه گفته‌اند افرادی اسم اعظم را با مکاشفه از امثال خضر و داوود نبی (ع) فراگرفته‌اند.^{۹۶} در برخی گزارش‌ها نیز گرچه تحصیل اسم اعظم آشکارا با الهام و رؤیا و مکاشفه پیوند

۹۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲/۲۴۸.

۹۱. نک. دمیری، ۱/۵۹.

۹۲. ابن اثیر، ۱۳/۱۵۶؛ برای ادعای صوفیانی متأخرتر که از این آگاهی برخوردارند، نک. عیدروس، ۲۸۷؛ جبرتی، ۱/۳۳۱؛ زرکلی، ۱/۶۴.

۹۳. نک. طبری، ۱۳/۲۵۸ «اوتی کتاباً...».

۹۴. نک. طبرانی، التفسیر، ۳/۲۱۵.

۹۵. نیشابوری، ۵/۳۰۶.

۹۶. طبرسی، ۱۰/۴۳۵؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۷/۳۸۸-۳۸۹.

نمی خورد، باز محتاج تلاشی ریاضت گونه برای حصول خلسه ای بدین منظور است. از این قبیل، می توان دعاهایی را یاد کرد که گفته اند مضمون شان به اسم اعظم نزدیک، و تکرار صدباره آن ها قرین اجابت است.^{۹۷}

گویا برخی نیز، دست کم در سده چهارم دست یابی به اسم اعظم را با تعلیم گرفتن از آگاهان امکان پذیر می دانسته اند. روایات متعددی حاکی از مراجعه افرادی به بزرگان دین است با این درخواست که اسم اعظم به ایشان آموزش داده شود. بیش تر این تقاضاها با توصیه به خواندن اورادی پاسخ داده شده است که امید می رود اسم اعظم در آن ها باشد.^{۹۸} در تعالیم طریقه های صوفیه، خاصه متأخران، بسیار می توان تأکید بر فراگیری و بازخوانی اورادی را دید که غالباً منبعی ناشناس به خواندن شان توصیه کرده، و گفته است اسم اعظم خدا در میان اسم های مختلفی که در آن ها ذکر می شود جای دارد. دعاهای متعددی از این قبیل می توان سراغ داد که با تعبیر «وَقِيلَ الْاِسْمُ الْاَعْظَمُ هُو...» آموزشی این چنین می دهند.^{۹۹} برخورداری فرد از برخی صلاحیت ها نیز برای آگاه شدن وی از اسم اعظم ضروری شناخته شده است؛ زیرا فرد فاقد آن اوصاف ممکن است با کار بست نابجای اسم به خود و دیگران صدمه بزند یا موجب گمراهی افرادی شود. مولوی در یکی از حکایات مثنوی تمثیلی در این باره آورده است حاکی از اصرار فردی به فراگیری اسم اعظم و انکار عیسی (ع) و بعد عجزش در برابر اصرار فرد و تعلیم اسم اعظم به وی، که در نهایت موجب می شود آن مرد اسم اعظم را بر استخوان های شیری مُرده برخواند و خود نیز دریده شود.^{۱۰۰} حتی گاه میان اوج تقرب یک فرد به خدا با آگاهی او از اسم اعظم پیوند برقرار شده است.^{۱۰۱}

۹۷. برای نمونه، نک. ابن طاووس، مهج الدعوات، ۳۱۷.

۹۸. برای نمونه، نک. ابن بابویه، ۸۹.

۹۹. برای نمونه، نک. ابشهی، ۵۴۱/۲.

۱۰۰. مولوی، دفتر دوم، بیت ۱۴۱-۱۴۷، ۴۵۷-۴۶۰.

۱۰۱. نک. طبری، ۴۶۶/۱۹ «كان صِدِّيقاً يَعْلَمُ الْاِسْمَ الْاَعْظَمَ».

برخی عالمان مسلمان با تصریح به این‌که آگاهی از اسم اعظم یک موهبت الهی است، محتمل دانسته‌اند که اشخاص بتوانند با پروردن برخی خصال نیکو در خود بدان دست یابند. گزارش‌هایی حاکی است که آگاهان از اسم اعظم برای تعلیم آن به دیگران شرط می‌کرده‌اند که شخص توانایی تحمل حقائق و هضم دشواری‌های آگاهی از آن را داشته باشد،^{۱۰۲} آگاهی‌اش از این اسم سبب اختلال نظم عمومی اجتماع یا رسیدن آسیبی به مردم نشود،^{۱۰۳} و در برابر وسوسه‌های شیطانی بزرگ تاب آورد.^{۱۰۴} گاه نیز برخی مدعیان آگاهی از اسم اعظم آن را در نوشته‌ای پنهان می‌کرده، و با وصیت به خواندن آن مکتوب، عملاً بازشناسی صلاحیت افراد برای دستیابی به اسم را به تقدیر وامی‌نهادند.^{۱۰۵}

به هر حال، از دید عالمان مسلمان رسیدن به مقام آگاهی از اسم اعظم نیز به‌تنهایی نمی‌تواند فرد را از انحطاط اخلاقی بازدارد؛ آن‌سان که کسی در جایگاه بلعم باعور نیز ممکن است با غرور به ضلالت افتد.^{۱۰۶} ایشان تصریح کرده‌اند همان‌قدر که آگاهی از اسم اعظم به فرد فایده می‌رساند، برای او مسئولیت آفرین نیز هست و اگر سوءاستفاده کند، به همان اندازه که نعمت بزرگی دریافت کرده، مجازاتش نیز بزرگ و مساوی با ضلالت ابدی است.^{۱۰۷}

۳. مصداق‌های احتمالی اسم اعظم

برپایه شواهد موجود، دست‌کم از اواخر سده نخست هجری این باور که کسانی جز خدا و خواص اولیاء او نیز می‌توانند از اسم اعظم آگاه شوند رواج داشت. این‌گونه، به‌مرور

۱۰۲. برای نمونه نک. صفار، ۲۳۰.

۱۰۳. نک. حقی، ۳۳۸/۱.

۱۰۴. ابن کثیر، البداية والنهاية، ۱۲۶/۱-۱۲۷.

۱۰۵. نک. عیدروس، ۱۲۶.

۱۰۶. نک. قشیری، ۲۵۷/۱.

۱۰۷. نیشابوری، ۴۲۸/۲؛ طبرانی، التفسیر، ۲۱۷/۳.

کوشش‌هایی نیز برای بازشناسی مصداق آن با تحلیل آیات و روایات پی گرفته شد.^{۱۰۸} وقتی از اوائل سده ششم این باور فراگیر شد که خدا خود خواسته است اسم اعظم، شب قدر و ساعت اجابت روز جمعه پنهان باشد،^{۱۰۹} این بینش جایگزین گشت که می‌توان با برخواندن دعاهایی به اجابت موعود با اسم اعظم امید داشت؛ زیرا اسم اعظم هرچه باشد از اسماء الحسنی خارج نیست و برخی نام‌های خدا چنان به اسم اعظم نزدیک اند که اگر با حضور قلب ادا شوند همان فایده را دارند. هم‌زمان با رواج این دو گفتمان در سده‌های متقدم و متأخر، کوشش‌های بسیاری برای مصداقیابی اسم اعظم شکل گرفت.

الف) نام‌ها و اوصاف مشهور خدا

از گذشته‌های دور برخی عالمان مسلمان اسم اعظم را در نام‌های مشهور خدا می‌جستند. برای نمونه گفته‌اند ابوالشعثاء جابر بن زید (د ۹۳ هـ)، عالم بزرگ عصر تابعین در بصره، اسم اعظم خدا را «الله» می‌انگاشت و به آیه آخر سوره حشر استناد می‌کرد: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...».^{۱۱۰} از نگاه تاریخی این البته جای پرسش دارد که آیا ابوالشعثاء وقتی الله را اسم اعظم خدا بازمی‌شناساند همان خواص مرموز یک نام پنهان را نیز برایش قائل بود یا نه. باری، انتساب این دیدگاه به یک تابعی رواج گسترده آن را در ادوار بعد به همراه آورد؛^{۱۱۱} آن‌سان‌که بعدها ادعا شد نظر مشهور عامه مسلمانان همین است.^{۱۱۲} از آن‌جا که «الله» نامی آشکار است، کسانی از قبیل نیشابوری (د پس از ۸۵۰ هـ) که این دیدگاه را پذیرفتند،^{۱۱۳}

۱۰۸. برای کهن‌ترین نمونه، نک. مجاهد، ۴۷۲/۲؛ نیز نک. طبری، ۴۶۵/۱۹.

۱۰۹. بغوی، معالم التنزیل، ۲۲۱/۱.

۱۱۰. طبری، ۳۰۵/۲۳.

۱۱۱. برای مرور استدلال‌ها بر این معنا، نک. ابن عجبیه، ۲۴۲/۳؛ هزری، ۵۰/۱.

۱۱۲. بدر، ۱۵۵-۱۵۱/۱.

۱۱۳. نک. نیشابوری، ۶۶/۱.

مجبور بودند صرف اداء اسم اعظم را برای تحقق استجابات کافی نشمرند.^{۱۱۴} یک نسل بعد از ابوالشعثاء، مجاهد بن جبر تابعی مکی (د ۱۰۴هـ) اسم اعظم را «یا ذا الجلال و الاکرام»^{۱۱۵} و ابن شهاب زُهری تابعی مدنی (د ۱۲۴هـ) هم آن را «یا إِلَهَنَا وَإِلَهَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» شناساند.^{۱۱۶}

در ادوار متأخرتر انبوهی عبارات مشابه را می‌توان یافت که دربردارنده اسم اعظم بازنموده شده‌اند.^{۱۱۷} وصف «رب» را هم از مصادیق محتمل اسم اعظم انگاشته‌اند.^{۱۱۸} برخی نیز به استناد قول ابوالشعثاء و مجاهد و ابن شهاب زهری گفته‌اند اسم اعظم خدا مجموعی از اسماء الحسنی است.^{۱۱۹} برخی هم اسم اعظم را در «اللَّهِم» جستجو کردند؛ با این دفاع که الله دلالت بر ذات خدا دارد و میم بر دیگر اسماء الحسنی و کسی که اللهم بگوید گویی همه نام‌های خدا را با هم یاد کرده‌است.^{۱۲۰}

ب) آیات قرآن

چنان‌که گفتیم، دست‌کم از نیمه سده دوم و دوران تألیف تفسیر مقاتل، تطبیق اشاره قرآن به «کسی که علمی از کتاب داشت»^{۱۲۱} با داستان آصف بن برخیا و احضار تخت سلیمان با کاربست اسم اعظم سبب شد این باور فراگیر شود که اسم اعظم علمی موجود در کتاب

۱۱۴. همو، ۱۹/۲.

۱۱۵. مجاهد، ۴۷۲/۲.

۱۱۶. طبری، ۴۶۵/۱۹.

۱۱۷. برای نمونه، نک. ابن طاووس، مهج، ۳۵۹/۱-۳۶۷؛ ابشیهی، ۵۴۱/۲؛ کفعمی، المصباح، ۳۱۱؛ عاملی، ۱۹۴/۴.

۱۱۸. نک. مجلسی، مرآة العقول، ۲۰۸/۱۲.

۱۱۹. نک. سیوطی، ۴۳۷ به بعد.

۱۲۰. همو، ۴۷۶.

۱۲۱. نمل/۴۰.

خداست و برای یافتن آن باید سراغ قرآن رفت.^{۱۲۲} این گونه، وجود اسم اعظم را در کلمات و آیات مختلفی از قرآن محتمل انگاشتند.

از این میان، برخی اسم اعظم را در حروف مقطعه جستند؛ با این تلقی که هر یک از این حروف علامتی اختصاری برای یک وصف خدای اند،^{۱۲۳} یا با این تلقی که می توان با ترکیب شان اسم اعظم را بر ساخت؛ چنان که مثلاً حاصل ترکیب «الر»، «حم»، و «ن» اسم «الرحمن» می شود. این نظریه را گاه به علی (ع)، گاه به ابن عباس و گاه به امام صادق (ع) منتسب کرده اند.^{۱۲۴} در منابع متأخر شیعی گذشته از آن که گاه با نقل روایاتی همین دیدگاه به پیامبر (ص) نیز منتسب شده^{۱۲۵}، در تعیین مصداق اسم اعظم بر اساس حروف مقطعه نیز گمانه های متفاوتی در میان آمده است.^{۱۲۶}

بر پایه دیدگاهی دیگر که به امام رضا (ع) منتسب می شود اسم اعظم را در بَسْمَلَه باید جست؛ زیرا نزدیکی نام خدا در این تعبیر به اسم اعظم در حدّ نزدیکی سیاهی چشم به سفیدی آن است.^{۱۲۷} در روایاتی دیگر اسم اعظم گاه در آیاتی پراکنده از جای جای قرآن^{۱۲۸}، گاه در آیاتی متوالی^{۱۲۹}، گاه در سوره های کوتاه مثل حمد و توحید و قدر^{۱۳۰} و گاه در برخی سوره های پیاپی مثل حوامیم^{۱۳۱} جسته می شود.

۱۲۲. برای تصریح به این معنا، نک. کفعمی، المصباح، ۳۰۶.

۱۲۳. تستری، ۲۵.

۱۲۴. قس. همان جا؛ طبرسی، ۷۶-۷۵/۱.

۱۲۵. نک. کاشی، ۱۲۴/۸-۱۲۵.

۱۲۶. نک. مجلسی، بحار الانوار، ۳۷۶/۸۹.

۱۲۷. طبرسی، ۵۲/۱.

۱۲۸. نک. ابن ابی شیبّه، ۳۰۸/۸؛ ابن طاووس، مهج الدعوات، ۳۱۶.

۱۲۹. برای نمونه، نک. همان، ۳۱۷؛ ابن قیم جوزیه، ۱۲/۱-۱۵؛ جزئی، ۳۴۲/۲.

۱۳۰. شیخ بهائی، مشرق الشمسین، ۲۵۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۳/۹۰-۲۳۳.

۱۳۱. کفعمی، المصباح، ۳۰۷.

پ) ادعیه، اذکار، مکررات و اغلوطات

از دورانی که هنوز نمی‌دانیم دقیقاً چه زمانی است، به‌مرور این طرز فکر گسترش پیدا می‌کند که آگاهی از اسم اعظم نه برای همگان مقدور است، نه همگان صلاحیت آگاهی از آن را دارند و اگر بدانند می‌توانند از آن استفاده نیکو ببرند. براین اساس، افراد به این ترغیب می‌شوند که با کاربردهای متفاوتی به اجابت وعده‌شده با اسم اعظم دست یابند و درعین حال، ریاضات لازم برای آگاهی از آن و مسئولیت حاصل از این آگاهی را نیز متحمل نگردند.

یک راهبرد از این قبیل آن است که اشخاص دعاهایی حاوی نام‌های خدا بخوانند؛ ادعیه‌ای که محتمل دانسته می‌شود اسم اعظم یا نام‌هایی بسیار نزدیک به آن را دربر داشته باشند. شخص در برخی از این دعاها خدا را به همه نام‌هایش قسم می‌دهد؛ خواه نام‌هایی که می‌شناسد یا نمی‌شناسد.^{۱۳۲} از همین قبیل دعاها، ادعیه منسوب به برخی پیامبران گذشته هم چون یونس(ع) است که در آن برخی نام‌های خدا یاد شده‌اند.^{۱۳۳} هم چنین است برخی دیگر دعا‌های کوتاه حاوی نام‌های خدا^{۱۳۴} یا برخی دعا‌های طویل و مشهور مثل دعای مشلول، مُجیر، و جوشن کبیر.^{۱۳۵}

گاه نیز کوشش برای نزدیک شدن به اسم اعظم با راهبردی متفاوت صورت می‌پذیرد: افراد بر این اساس که مضمون برخی اذکار به اسم اعظم خدا نزدیک است امید می‌ورزند با تکرار آن‌ها بتوانند کاستی حاصل از یاد نکردن اسم اعظم را جبران کنند و اصرارشان بر آن او را سبب شود که خداوند اجابتی شبیه آن‌چه برای اسم اعظم توقع می‌رود نصیب‌شان دارد. از جمله این او را ذکر است مرکب از بسمله و لاحول که گفته می‌شود امام رضا(ع)

۱۳۲. طبرانی، الدعاء، ۵۴.

۱۳۳. نک. ابن طاووس، مهج الدعوات، ۳۱۸؛ قاسمی، ۳۶۷/۱.

۱۳۴. نک. شیخ طوسی، ۴۳۶/۱؛ بغوی، شرح السنة، ۳۶/۵؛ ابن طاووس، الدرر الوقایة، ۷/۹.

۱۳۵. نک. کفعمی، المصباح، ۳۱۲.

تکرار صدباره آن را بعد از نماز صبح نافع دانسته، و محتوای آن را به اسم اعظم از سیاهی چشم انسان به سفیدی اش نزدیک تر توصیف کرده اند.^{۱۳۶} دعاهای دیگری را نیز که مظان وجود اسم اعظم و قرین اجابت شناسانده شده اند و حاوی تکرار اذکاراند باید به همین دسته ملحق کرد؛ مثلاً «یا الله یا الله یا الله یا رحمان یا رحمان یا نور یا نور یا نور...».^{۱۳۷}

از جمله اورادی که حاوی اسم اعظم شناسانده می شود و تکرار آن را برای دستیابی به اجابت نافع می دانند، ضمیر «هو» ست. دست کم در متون سده چهارم مثل توحید ابن بابویه می توان اشاره به این ضمیر را هم چون اسمی برای خدا دید.^{۱۳۸} بعدها صوفیان در این باره نظریه پردازی کرده، و ضمیر هو را اشرف اسماء خدا دانسته اند؛ با این استدلال که اسم اعظم خدا الله، و معنای هو از آن هم پنهان تر است؛^{۱۳۹} گویی باید اسم اعظم را در تعبیری رازآمیز^{۱۴۰} جست. کاربرد مکرر این ضمیر در اوراد صوفیه و مجالس ذکر ایشان تا دوران معاصر هم رواج دارد.^{۱۴۱}

باور به رازآلودگی اسم اعظم و تطبیق آن با مصادیقی مبهم - چون حروف مقطعه یا ضمیر هو - سبب شده است به مرور این دیدگاه نیز پذیرفته شود که باید اسم اعظم را در نام هایی اسرارآمیز جست. این گونه، ادعیه و اورادی نیز اسم اعظم را در کلمات و عباراتی فاقد معنا باز می نمایند که گاه «اغلوطات» نامیده شده اند؛^{۱۴۲} عباراتی مثل «حفص لابرح

۱۳۶. ابن طاووس، مهج، ۳۱۶-۳۱۷؛ برای اورادی مشابه، نک. کفعمی، المصباح، ۳۰۸؛ سیوطی، ۴۷۵ «هو الله الله...».

۱۳۷. ابن طاووس، مهج، ۳۲۲؛ برای نمونه ای مشابه، نک. مجلسی، بحار الانوار، ۱۷۰/۵۸.

۱۳۸. ابن بابویه، ۸۹.

۱۳۹. نک. بقاعی، ۲۲۶/۱.

140. esoteric

۱۴۱. نک. خلیلی، ۲۵۶/۲؛ ظهیر، ۲۲۵.

۱۴۲. برای اشاره ای به این تعبیر، نک. حاجی خلیفه، ۱۴/۱.

صطفص».^{۱۴۳} از همین قبیل است قسم دادن خدا به برخی حروف الفباء: «اللهم إني أسألك بألف الابتداء، بباء البهاء...» با این باور که حاکی از اسم اعظم‌اند.^{۱۴۴}

افزون بر همه موارد ذکرشده، گاه نیز دعاهایی ترویج شده‌اند که در بردارنده مجموعه‌ای از عوامل فوق با هم دیگر دانسته می‌شوند؛ مثلاً، دعایی که ابن طاووس نقل می‌کند و گفته شده است که پیامبر (ص) با آن در خواب امام زین العابدین (ع) را اسم اعظم تعلیم نمود.^{۱۴۵}

۴. سبب تأثیر اسم اعظم

گذشته از آن‌که بر خواندن اسم اعظم را برای تصرفاتی نافع دانسته‌اند، نوشتن و همراه داشتن آن را نیز مفید انگاشته‌اند. مثلاً گفته‌اند ثروت قارون^{۱۴۶} بدان سبب حاصل شد که به برگه‌هایی حاوی اسم اعظم دست یافت.^{۱۴۷} نیز، گفته‌اند اگر اسم اعظم بر کاغذی نویسند و بر آتش افکنند نخواهد سوخت.^{۱۴۸} نهادن و دفن کردن اسم اعظم در مکانی خاص را نیز برای اموری مفید انگاشته‌اند؛ چنان‌که گفته‌اند آصف بن برخیا اسم اعظم زیر تخت سلیمان (ع) پنهان، و اسباب حکومت وی بر جهان را پدید کرد.^{۱۴۹} برای فرونشاندن طغیان دریا نیز نهادن برگه‌های حاوی اسم اعظم بر چهارسوی آب را نافع دانسته‌اند.^{۱۵۰} ظاهراً گاهی هم اسم اعظم را برای رهایی مردگان از عذاب قبر بر کاغذی می‌نوشته، با مرده دفن

۱۴۳. مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۹/۹۰.

۱۴۴. کفعمی، المصباح، ۳۱۱.

۱۴۵. ابن طاووس، مهج الدعوات، ۳۵۹/۱-۳۶۷؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک. کفعمی، المصباح، ۳۰۸، ۳۱۰؛ متقی هندی، ۲۴۸/۲-۲۴۹.

۱۴۶. نک. قصص/۷۶.

۱۴۷. ابونعیم اصفهانی، ۲۷/۶.

۱۴۸. ابن اثیر، ۳۹۰/۱.

۱۴۹. نسائی، ۱۳/۱۰.

۱۵۰. ابونعیم اصفهانی، ۲۷/۶.

می‌کرده‌اند.^{۱۵۱} درباره مسجدی در شهر دمشق باور داشته‌اند که دعا در آن مستجاب می‌گردد؛ زیرا اسم اعظم خدا در گوشه‌ای ناشناخته از آن مکتوب شده‌است.^{۱۵۲} احتمالاً کتابتش بر نگین انگشتری را نیز نافع می‌دانسته‌اند.^{۱۵۳} به هر روی، پایه‌پای گسترش توجهات به اسم اعظم در فرهنگ اسلامی، بحث‌های گسترده‌ای نیز درباره ماهیت و خواص آن صورت گرفته‌است؛ بحث‌هایی بر سر این که چرا می‌توان با یادکرد آن در هستی تصرف نمود. گرچه این اقوال متنوع‌اند، می‌توان بر پایه شباهت‌هایی عمومی آن‌ها را ذیل چند محور دسته‌بندی کرد.

الف) تأثیر به اعتبار کارگزاری خدا

یک دیدگاه کهن درباره ماهیت اسم اعظم آن بوده که کارگزار خداوند است. گرچه در جایی به‌صراحت این دیدگاه ابراز نمی‌شود، می‌توان بر پایه شواهدی به وجود آن پی برد. از قول ابن عباس در تفسیر «وَأَيَّدْنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ»^{۱۵۴} نقل شده که اسم اعظم خدا «القدس» است.^{۱۵۵} گویی صاحب این تفسیر تأیید و حمایت عیسی (ع) با روح القدس را به معنای تأیید و حمایت وی با «روح اسم اعظم» انگاشته‌است.^{۱۵۶}

با این فرض، ترکیب اضافی «روح اسم اعظم» ترکیبی نیازمند تحلیل است؛ گویی خداوند روح‌های مختلف را در خدمت خود حاضر دارد که یکی از آن‌ها روح اسم اعظم است. شاید چنین درکی بر این پایه استوار بوده که هم‌چنان که فرشتگان کارگزار خدای‌اند،

۱۵۱. ابن عساکر، ۴۰۲/۱۷؛ قس. مجلسی، روضة المتقین، ۳۷۶/۱ استجاب کتابت دعای جوشن کبیر بر کفن با اعتقاد به وجود اسم اعظم در آن.

۱۵۲. نعیمی، ۲۶۷/۲.

۱۵۳. نک. حافظ شیرازی، غزل ۲۸۶، بیت ۷.

۱۵۴. بقره/۸۷.

۱۵۵. ثعلبی، ۴۳۸/۳.

۱۵۶. قس. سمعانی، ۱۰۶/۱ این‌همانی روح با اسم اعظم.

ارواحی نیز در خدمت خدای‌اند و یکی از ایشان روح اسم اعظم است؛ روحی که لابد مأموری ویژه محسوب می‌شود و اوامرش مُطاع است.^{۱۵۷}

از کنارهم نهادن برخی آیات قرآن و اقوالی نیز که در تفسیرشان بیان شده‌است می‌توان به رواج دیدگاهی مشابه پی برد: ظاهراً برخی عالمان مسلمان اسم اعظم را آیه‌ای از آیات خدا می‌دانسته‌اند که برخواندن آن حکم باز نمودن یک نشانه را دارد؛ گویی فردی که اسم اعظم برمی‌خواند، خود را به‌سان مأموری بازمی‌نمایاند که از جانب خدا ارسال شده، و مأذون بودن خود برای تصرف در امور جهان را با ارائه نشانه مخصوص باز نموده‌است. این را در توصیفی می‌توان یافت که عبدالرحمان بن زید بن اسلم (د ۱۸۲هـ) درباره بلعم باعور کرده‌است. وی در توضیح «لَتَيْنَاهُ آيَاتِنَا»^{۱۵۸} می‌گوید مراد از دادن نشانه خدا به بلعم آن است که اسم اعظم می‌دانست و به‌همین سبب از خدا هر چه می‌خواست برآورده می‌شد.^{۱۵۹}

دیدگاه دیگر از همین جنس نظر حکیم ترمذی (د ح ۳۰۰هـ) است. وی چیزی را که موجب اجابت می‌شود نه بر زبان آوردن الفاظ اسم اعظم که غرقه شدن دعاکننده در معنای آن الفاظ می‌داند؛ آن‌سان که هستی مجازی خویش در دنیا را از یاد ببرد و به مقام فناء فی‌الله برسد.^{۱۶۰} از نگاه وی آن‌چه به داننده اسم اعظم توان تصرف می‌دهد^{۱۶۱} مقام قربی است که حاصل می‌کند؛ نه دانستن صرف یک نام. بعدها ملاصدرا از همین دیدگاه تبیینی فلسفی،^{۱۶۲} و در دوران معاصر طباطبایی نیز خوانشی جدید باز نموده‌اند. بر پایه تبیین طباطبایی، نام‌های خدا از جمله اسم اعظم او حقائق پنهان در عالم هستی‌اند که اگر شخص بتواند آن حقائق

۱۵۷. برای احتمال رواج درکی مشابه درباره این که «رحمت» یکی از کارگزاران خداست، نک. مهروش، ۱۶۴-۱۶۵.

۱۵۸. اعراف/ ۱۷۵.

۱۵۹. نک. طبری، ۲۵۸/۱۳.

۱۶۰. حکیم ترمذی، ۱۳۶/۴.

۱۶۱. برای اشاره او به امکان چنین تصرفی، نک. همو، ۱۸۵/۴.

۱۶۲. ملاصدرا، ۴۲-۴۵.

را در وجود خویش تحقق بخشد، به قدرتی خدایی برای تصرف در هستی دست خواهد یافت.^{۱۶۳}

ب) تأثیر به مثابه دعایی مستجاب

نگرش دیگر در تبیین ماهیت اسم اعظم آن بوده که دعایی مستجاب است. باید توجه داشت که در فضای غلبه بت پرستی هم چون فرهنگ عربها در عصر پیش از اسلام، خدایان مختلفی برخوردار از قدرت اثربخشی در جهان دانسته می شدند که هر یک در جایی بخصوص می زیستند. دعا به معنای فراخواندن یک خدا از میان خدایان متعدد و چه بسا اهل جایی دیگر بود؛ کاری که اگر اشتباه صورت می گرفت هرگز نتیجه بخش نمی شد و به إحضار آن خدا برای یاری رسانی نمی انجامید. این گونه، احتمالاً معتقد بودند هر یک از خدایان اسمی بخصوص دارند و تنها اگر بدان خوانده شوند پاسخ می گویند.

به نظر می رسد نگرشی مشابه در دوره اسلامی نیز رواج داشته، و گاه به پیامبر اکرم (ص) نیز منتسب شده است. بر پایه روایتی، پیامبر (ص) فرمودند «می خواهید شما را بر اسم اعظم خدا آگاه کنم؟ همان دعا که یونس در ظلمات بر خواند و وارست...».^{۱۶۴} این که دعا برای اسم اعظم بدل واقع شده، گویای رواج این باور است که اسم اعظم خود چیزی از جنس یک دعاست. در دعایی که محمد بن جعفر دیباج (د ۲۰۳ هـ) از قول پدرش فرزند امام صادق نقل می کند^{۱۶۵} گفته می شود یک نام «اعظم اعظم اعظم» نام های خداست و خدا اجابت با دعا به آن را بر خود واجب کرده است. بر پایه روایاتی دیگر خدا از آن رو با برخوردار شدنش حاجات را برمی آورد که شنیدن آن را خوش می دارد^{۱۶۶} و با یادکرد آن

۱۶۳. نک. طباطبایی، ۱۹۷/۸.

۱۶۴. حاکم نیشابوری، ۵۰۶/۱.

۱۶۵. طبرانی، الدعاء، ۱۳۱/۳.

۱۶۶. شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ۱۰۵، ۲۲۷؛ شیخ بهائی، مفتاح الفلاح، ۳۱۴.

رحمتش جلب می‌شود.^{۱۶۷}

یک دیدگاه دیگر درباره سبب تأثیر اسم اعظم آن بوده که با برخواندن این اسم گویی خدا را به همه نام‌هایش خوانده‌اند. در روایتی آمده‌است فردی در زمان پیامبر اکرم (ص) دعا می‌کرد «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ بَدِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَإِنَّمَا تَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و پیامبر (ص) فرمودند وی خدا را به اسم اعظمش فراخوانده‌است.^{۱۶۸} صرف نظر از این که انتساب این سخن به پیامبر اکرم (ص) چه اندازه می‌تواند پذیرفتنی باشد، بینشی درباره سبب تأثیر اسم اعظم در آن پنهان است: (۱) اسم نه تعبیری برای یادکرد نام یک موجود، که توصیفی کامل از چیستی آن است؛ (۲) هرگاه چیستی امری به درستی توصیف شود، می‌توانش به خدمت گرفت؛ (۳) می‌توان با توصیف کامل خدا از قوای او برای تصرف در جهان بهره جست؛ (۴) با یادکرد اسم اعظم خدا می‌توان توصیف کاملی از وی باز نمود؛ (۵) اسم اعظم خدا در بردارنده اوصاف مختلف خداوند است که مجموعاً سبب شده‌اند بر جهان هستی غلبه یابد.

ابن عربی (د ۶۳۸هـ) نیز درباره اسم اعظم توضیحاتی دارد که می‌توان برپایه آن‌ها دریافت نگاه وی به سبب تأثیر اسم اعظم شبیه همین بوده‌است. وی می‌گوید اسم اعظم در رأس نام‌های خدا قرار دارد و ذکر آن مستوجب ذکر همه نام‌های خداست: «استَوْجَبَ مِنْهُ جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ».^{۱۶۹} گویی از نگاه ابن عربی شناخت هر یک از نام‌های خدا موجب می‌شود فرد بتواند تصرفاتی محدود در حوزه‌ای از هستی به انجام رساند؛ اما وقتی کسی اسم اعظم را یاد کند، گویی همه نام‌های خدا را یاد کرده، و بر تصرفات حاصل از همه آن‌ها با هم توانا شده‌است.

تحلیل مشابهی را در کتاب الجواهر المضيئة عبدالقادر قُرْشِي (د ۷۷۵هـ) می‌توان دید.

۱۶۷. شیخ طوسی، همان، ۳۴۲ «باسمک العظیم المُرَحَّم به».

۱۶۸. ابن ابی شیبہ، ۵۷/۷.

۱۶۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۲۰/۲؛ همو، الاجوبة، ۲۰۹.

وی در تفسیر «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»^{۱۷۰} می‌گوید مراد آن است که همه نام‌های خدا نیک‌اند؛ اما باید خدا را به اسمی متناسب خواسته خود بخوانیم. برای نمونه، آن‌گاه که از خدا رحمتی می‌طلبیم، بهتر است «یا رحیم» بگوییم... وی می‌افزاید سبب آن‌که برخواندن اسم اعظم با اجابت مقرون شده، همین است که یادکرد آن به‌مثابه یادکرد هم‌زمان همه نام‌های نیکوی خداوند است.^{۱۷۱}

پ) تأثیری مشابه سحر و جادو

در برخی روایات اسلامی به‌وضوح قدرت حاصل از دانستن اسم اعظم برای تصرف در امور با دستاوردهای سحر و جادو قیاس شده‌است. از جمله، در روایتی از ابن عباس تعبیر قرآنی «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ»^{۱۷۲} چنین تفسیر می‌شود که پس از مرگ سلیمان(ع)، دیوهایی به تخت پادشاهی او راه جستند، اسم اعظم را که وزیرش آصف در پای سریر پنهان کرده بود بیرون کشیدند، مکتوباتی سحرآگین بدان افزودند و به همگان گفتند سلیمان با بهره‌مندی از جادو بر جهان حکومت می‌کرده‌است.^{۱۷۳} سیاق روایت نیک نشان می‌دهد مخاطبان آن تصرف با اسم اعظم را بسیار شبیه تصرفات جادوگرانه می‌انگاشته‌اند.

در برخی دعاها نیز، وقوع برخی تصرفات مهم در هستی نتیجه آن بازنموده می‌شود که اسم اعظم را روی چیزی بنهند: «... وَضَعْتُهُ عَلَى النَّهَارِ فَأَضَاءَ وَعَلَى اللَّيْلِ فَأَظْلَمَ».^{۱۷۴} در روایاتی منسوب به امام باقر و امام صادق(ع) نیز تصویر مشابهی از شیوه تأثیر اسم اعظم

۱۷۰. اعراف/ ۱۸۰.

۱۷۱. قرشی، ۱۱/۱؛ نیز نک. نیشابوری، ۱۱۴/۲.

۱۷۲. بقره/ ۱۰۲.

۱۷۳. نسانی، ۱۳/۱۰.

۱۷۴. شیخ طوسی، ۸۰۴.

بازنموده می‌شود: با برخواندن اسم اعظم چیزهایی را می‌توان معدوم کرد و این‌گونه، مسافت‌ها میان خود با خواسته را درنوردید. مثلاً، وقتی آصف بن برخیا اسم اعظم برخواند، زمینی که میان آصف و تخت بلقیس بود معدوم و سپس اعاده شد؛ آن‌سان که آصف توانست به یک آن تخت را برگردد و در جای جدید نهد.^{۱۷۵} شبیه همین تبیین به ابن اسحاق (د ۱۵۰هـ) نیز منتسب شده‌است: سریر بلقیس در زمین فرورفت و از کنار سلیمان سربرآورد.^{۱۷۶}

ظاهراً در حدود سده ۶ق حتی مدعیان ساحری نیز توانایی خویش برای تصرف در جهان را به آگاهی خود از اسم اعظم پیوند می‌زده‌اند.^{۱۷۷} این‌گونه، برخی متکلمان مسلمان از پذیرش پیوند میان اسم اعظم و تصرف ساحرانه فراتر رفته، و در تبیین علل آن هم نظریه‌پردازی کرده‌اند. چنان‌که فخر رازی (د ۶۰۶هـ) گزارش می‌دهد، ایشان معتقد بوده‌اند با اسم اعظم از آن‌رو تصرف ممکن می‌شود که اسم عین مسمی است و آگاهی از اسم خدا عین آگاهی از ذات اوست.^{۱۷۸} این را نیز که عالمی هم‌چون ابن حاج (د ۹۲۹هـ) اسم اعظم را «اکسیر اولیاء» می‌شناساند^{۱۷۹} باید نتیجه رواج همین دیدگاه تلقی کرد؛ گویی دو راه برای تصرف نامعمول در جهان هست: کیمیاگری اهل فن با اکسیر و تصرف اولیاء در مواد جهان با برخواندن اسم اعظم.

ت) تأثیر به‌مثابه اسم ذات خدا

برپایه دیدگاهی متأخرتر، سبب امکان تصرف در هستی با برخواندن اسم اعظم آن است که

۱۷۵. کلینی، ۳۳۹/۱؛ ابن قولویه، ۱۲۸.

۱۷۶. ابن ابی‌حاتم، ۲۸۸۷/۹.

۱۷۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۴۸/۲.

۱۷۸. همو، لوامع البینات، ۳-۵.

۱۷۹. عیدروس، ۱۲۶.

اسم ذات خداست. صاحبان این دیدگاه باور دارند هرگاه اسم ذات خدا بر خوانده شود اجابت خواسته حتمی است. البته، هیچ توضیح نمی‌دهند چرا میان بر خوانده شدن اسم ذات خدا با چنین اجابتی تقارن می‌بینند. از جمله این عالمان رجب بُرسی (د ح ۸۱۳هـ) عالم شیعی عراقی است. وی برای خدا سه اسم اعظم قائل است: اسم ذات، اسم صفات و اسم سِرِّ ذات. او مصداق این سه را به ترتیب الله، محمد و علی (ع) می‌داند.^{۱۸۰} گویی از نظر بُرسی اسم اعظم خدا همان مخلوقات اند که شیعیان آفرینش جهان را طفیل هستی ایشان می‌دانند.

رای دیگری از همین جنس را فیروزآبادی (د ۸۱۷هـ) باز نموده است. وی با ارائه یک دسته‌بندی از نام‌های خدا، اسم اعظم را نامی چند می‌داند که خداوند برای خود برگزیده است و هرگز بر کسی جز او نمی‌توان‌شان اطلاق کرد. گویی از نگاه وی سبب تأثیر نام‌های اعظم همین است که چون تنها بر یک مصداق خارجی قابلیت حمل دارند، هرگاه خوانده شوند اجابت حتمی است.^{۱۸۱}

نیشابوری (د پس از ۸۵۰هـ) نیز رای گروهی را نقل می‌کند که معتقداند حقیقت ذات خدا اسمی ندارد؛ زیرا تسمیه مستلزم شناخت است و هیچ کس نمی‌تواند حقیقت ذات خدا را بشناسد. او با نقد این رای اشکال می‌کند که اسم ذات خدا را انسان‌ها وضع نکرده‌اند و خدا خود واضع نام برای ذات خود بوده است. سپس می‌افزاید حال که ذات خدا دارای اسم بخصوصی است، قطعاً این اسم از دیگر نام‌ها برتر و بالاتر، و همان اسم اعظم خداست.^{۱۸۲} گویی از نگاه وی نیز، بر خواندن اسم ذات خدا موجب اجابت قطعی خواسته خواهد بود.

۱۸۰. برسی، ۲۴۷.

۱۸۱. نک. فیروزآبادی، ۴۲۶/۱.

۱۸۲. نیشابوری، ۶۵/۱.

نتیجه

هدف از این مطالعه شفاف‌سازی زمینه بحث درباره اسم اعظم و بازشناسی راه‌بردهای مطالعه تاریخی در این زمینه بود. اکنون با تکیه بر دستاوردهای بحث می‌توانیم زمینه‌های مختلفی را مشخص کنیم که شناخت تاریخ انگاره اسم اعظم به پیش‌برد مطالعه در آن‌ها منوط است.

یکی از این زمینه‌ها تلقی مسلمانان از ماهیت اسم اعظم است. برپایه شواهدی محتمل شناختیم که اسم اعظم در نخستین ادوار خود، دست‌کم از نگاه برخی مسلمانان در شمار کارگزاران خدا تلقی می‌شد و جایگاهی شبیه ایزدان در باور ایرانیان باستان داشت. خواه این فرضیه درست باشد یا نه، قدر مسلم این است که مسلمانان اسم اعظم را در ادواری کهن از تاریخش هم‌چون یک دعای مستجاب می‌نگریسته‌اند. چنین دعایی در یک دوره از تاریخ انگاره اسم اعظم فرداعلای علم موهبتی تلقی می‌شود؛ آن‌سان که هر جا در قرآن سخن از تعلیم دانشی مهم به بشر یا برخورداری از قدرت و دولتی در نتیجه دانش می‌رود، اولین چیزی که متبادر به ذهن مفسران مسلمان می‌شود ارتباط آن با اسم اعظم است. در دوره‌ای نیز، اسم اعظم با آیات خدا پیوند می‌خورد و معجزات پیامبران همه را نتیجه آن می‌انگارند. از دوره‌ای به بعد نیز اسم اعظم بیش از آن‌که چیزی از جنس الفاظ تلقی شود، ماهیتی شبیه آحراز و طلسمات پیدا می‌کند؛ چنان‌که به نگه‌داری و حفظ آن و نگارشش نیز فوایدی مهم نسبت می‌کنند یا برپایی کائنات را نتیجه کار بست آن می‌انگارند.

این مطالعه نشان داد برعکس معاصران که تصرف در طبیعت را با شناخت مواد و تصرف در آن‌ها پی می‌گیرند، قدمای مسلمانان می‌خواستند چنین تصرفی را با شناخت امور ماورایی مثل نام‌های خدا و استخدام آن‌ها به دست آورند. چنان‌که دیدیم، برخی پیش‌فرض‌های کلان و ایدئولوژی‌های پنهان در نوع نگاه غالب مسلمانان به اسم اعظم وجود داشته‌است؛ پیش‌فرض‌هایی مثل این‌که اسم نه تعبیری برای یادکرد نام یک موجود، که توصیفی کامل از چیستی آن است؛ یا این‌که هرگاه چیستی امری ماورائی با تسمیه آن

به درستی توصیف شود، می‌توانش به خدمت گرفت؛ یا این‌که خدا خود نیز با تحقق‌بخشی به اوصاف مختلف خود بر جهان هستی غلبه دارد.

در سخن از مصادیق اسم اعظم نیز دیدیم خیلی زود نظریه‌پردازی‌ها از اشاره به مصادیقی آشکار و معدود به مصادیقی متعدد، ناشناخته، رازآلود و حتی نامفهوم گرایید. نیز، با وجود گسترش اشاره‌ها به اسم اعظم در دانش‌های مختلف اسلامی، عالمان مسلمان هرگز نخواستند با توسعه بحث‌های کلامی و عرفانی و فلسفی خود اسباب و علل تصرف با اسم اعظم را واضح بیان کنند. گویی همواره رازآلودی آن از نگاه‌شان امری مطلوب دانسته می‌شد. در این نظریه‌پردازی‌ها، چنان‌که دیدیم، بزرگان شیعیان و صوفیه نقشی مهم داشتند. مطالعه ما پرسش‌های مختلفی درباره دیگر ابعاد و جوانب بحث درباره اسم اعظم نیز برمی‌انگیزد. برای نمونه، دیدیم از دورانی که هنوز نمی‌دانیم چه زمانی است، افراد به این ترغیب شده‌اند که به جای کوشش برای شناخت اسم اعظم، دعاهایی حاوی اسماء‌الحسنی بخوانند. از نگاه مورخانه جا دارد پرسیده شود رواج این بینش چه ارتباطی با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف یا مثلاً توسعه‌گرایش‌های حرفه‌ای به مطالعه تخصصی ادبیات دعایی دارد. به همین ترتیب، برخی عالمان مسلمان معتقد شدند همه نام‌های خدا اعظم است یا برخی اسم اعظم را واجد مراتب و درجاتی دانستند.

آگاهی از این رویدادها ما را به تأمل در این می‌خواند که چنین بینش‌هایی نتیجه کدام ضرورت‌های نظری و عملی، یا کدام زمینه‌های تاریخی بوده‌است. گرچه در این مطالعه دیدیم باور به خواص اسم اعظم در پهنه گسترده‌ای از جهان اسلام رواج داشته‌است، مطالعه ما هرگز به سمتی نرفت که نقش بوم‌های مختلف در توسعه این مباحث را بازنماید. کوشش برای پاسخ به این سؤال نیز هم‌چون تاریخ‌گذاری هریک از دیگر تحولات یادشده، و شناخت ربط و نسبت آن‌ها با دیگر تحولات فرهنگی جهان اسلام اولویت مطالعاتی است.

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابشیهی، محمد بن احمد، المستطرف، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۶م.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، التفسیر، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية، بی تا.

ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹هـ/ ۱۹۸۹م.

ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۷هـ.

ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷هـ/ ۱۹۶۷م.
ابن بطلال، علی بن خلف، شرح صحیح البخاری، به کوشش یاسر بن ابراهیم، ریاض، مكتبة الرشد، ۱۴۲۳هـ/ ۲۰۰۳م.

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر، بیروت، المكتبة الاسلامی، ۱۴۰۴هـ.
ابن حبان، محمد، الصحیح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۹۳م.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری، به کوشش محب‌الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹هـ.

ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال اعمال، به کوشش جواد قیومی، مکتب اعلام اسلامی، ۱۴۱۴م.
همو، الدرر الوقیة، قم، آل البيت، ۱۴۱۴هـ.

همو، مهج الدعوات، به کوشش علی اصغر ملاباشی، تهران کتابخانه سنایی.
ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر الممدید، به کوشش احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹هـ.

ابن عدی، عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹هـ.
ابن عربی، محمد بن علی، الاجوبة علی اسئلة الحکیم الترمذی، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و توفیق علی وهبة، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶هـ/ ۲۰۰۶م.

همو، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.

ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵هـ.

- ابن فهد حلي، احمد بن محمد، عدة الداعي، به كوشش احمد موحدى قمى، قم، وجدانى.
ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية.
ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، به كوشش جواد قيومى، قم، نشر الفقاهه، ١٤١٧ هـ.
ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر، الجواب الكافى لمن سئل عن الدواء الشافى، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م.
ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، به كوشش على شيرى، بيروت دار احياء التراث العربى، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م.
همو، تفسير القرآن العظيم، به كوشش سامى بن محمد سلامه، بيروت، دار طيبه للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م.
ابوالشيخ اصفهانى، عبدالله بن محمد، العظمة، به كوشش رضاء الله بن محمد مباركفورى، رياض، دارالعاصمة، ١٤٠٨ هـ.
ابو نعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله، حلية الاولياء، قاهره، مطبعة السعادة، ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م.
الاختصاص، منسوب به شيخ مفيد، به كوشش على اكبر غفارى و محمود زرندى، بيروت، دارالمفيد، ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م.
اسدى، احمد، «اسم اعظم الهى چيست؟»، كلام اسلامى، شماره ٤، زمستان ١٣٧١ ش.
بدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، فقه الادعيه و الاذكار، كويت، مؤسسة موقع مكتبة المدينة الرقمية.
برى، رجب بن محمد رجب، مشارق انوار اليقين، به كوشش على عاشور، بيروت، اعلمى، ١٤١٩ هـ.
بغوى، حسين بن مسعود، شرح السنة، به كوشش شعيب ارنؤوط و محمد زهير شاويش، دمشق/بيروت، المكتب الاسلامى، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.
همو، معالم التنزيل، به كوشش خالد عك و مروان سوار، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م.
بقاعى، ابراهيم بن عمر، نظم الدرر فى تناسب الايات والسور، قاهره، دارالكتاب الاسلامى.
پتنى، محمد طاهر، تذكرة الموضوعات، چ سنگى هندوستان، ١٣٤٢ هـ.
پورطولمى، منيرالسادات، «مبانى حكمى اسم اعظم در عرفان نظرى»، مطالعات عرفانى، شماره ١٧، بهار و تابستان ١٣٩٢.
تسترى، سهل بن عبد الله، التفسير، به كوشش محمد باسل عيون سود، بيروت دارالكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ.
ثعلبى، احمد بن محمد، الكشف و البيان، به كوشش ابومحمد بن عاشور، بيروت، دار احياء التراث

العربی، ۱۴۲۲هـ/ ۲۰۰۲م.

جبرتی، عبدالرحمان بن حسن، عجائب الآثار، بیروت، دار الجیل.

جزی غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۸۳م.

جمعه، محمد لطیف، «السحر والتمايم والحجب»، مجمع اللغة العربية، سال ۱۱، تموز و آب ۱۹۳۱م، شماره ۷-۸.

جهانی‌پور، «سیر و سلوک حضرت آدم (ع) در قرآن کریم»، بینات، سال ۱۵، بهار ۱۳۸۷.

حاج منوچهری، فرامرزی، «بلعام باعور»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد دوازدهم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، بغداد، مکتبة المشی، ۱۹۴۱م.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، دیوان، به کوشش سلیم نیساری، تهران، سخن، ۱۳۸۷ش.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۳۴هـ.

حسینی سیاه‌کل رودی، قوام‌الدین، «تجلی و ظهور اسماء الهی در تفسیر حدیثی از امام صادق (ع)»،

آیین حکمت، سال چهارم، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۹۱.

حقی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بیروت، دارالفکر.

حکیم ترمذی، محمد بن علی، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، دارالجیل.

خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.

خلیلی، محمد بن محمد، الفتاوی، چاپ سنگی، مصر، مطبعة محمد شاهین، ۱۲۸۴هـ.

دمیری، محمد بن موسی، حیاة الحیوان، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴هـ.

ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عر قسوسی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳هـ.

همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲هـ/ ۱۹۶۳م.

راوندی، سعید بن هبة‌الله، الخرائج والجرائح، به کوشش محمد باقر ابطحی، قم، موسسه امام مهدی، ۱۴۰۹هـ.

رحیمیان، سعید، «اسم الاهی در عرفان اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۴۵-۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶.

روحی برندق، کاووس، «چندگانگی اسم اعظم در حدیث»، علوم حدیث، شماره ۴، سال ۱۷، زمستان

۱۳۹۱.

همو، «معیار اعظم بودن اسم اعظم خداوند در عرفان اسلامی»، مطالعات عرفانی، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

همو، «مفهوم اسم و اسم اعظم خدا از دیدگاه طباطبایی»، معارف عقلی، سال هشتم، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۹۳.

روحی برندق، کاووس و نوروز امینی، «معنا و مصداق اسم ظاهر و اسم مکنون خدا در روایت ابراهیم بن عمر»، حکمت اسراء، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۴.

زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.

سیط ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، به کوشش محمد برکات و دیگران، دمشق، دار الرسالة العلمية، ۱۴۳۴هـ.

سرحان، محیی هلال، «فهرست المخطوطات المصورة المحفوظة فی مكتبة مركز البحوث والدراسات الاسلامية»، البحوث والدراسات الاسلامية، شماره ۹، ۲۰۰۷م.

سمعانی، منصور بن محمد، التفسیر، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۸هـ/۱۹۹۷م.

سهیلی، عبدالرحمان بن عبدالله، الروض الانف، به کوشش عمر عبدالسلام سلامی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.

سیف، عبدالرضا و دهنی، حمید، «حافظ و نام مهین خداوند»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۵۸، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۶.

سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، «الدر المنظم فی الاسم الاعظم»، ضمن الحاوی للفتاوی، جلد ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴هـ.

شاهین فر، منصور، «اسم مستأثر با نگاهی بر آراء امام خمینی»، معارف قرآن و عترت، سال دوم، شماره ۳، بهار ۱۳۹۵.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴هـ.

شیخ بهائی، محمد بن حسین، مشرق الشمسین، قم، بصیرتی.

همو، مفتاح الفلاح، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵هـ.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتجهد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعه، ۱۹۹۱م.

- صاحب‌معالم، حسن بن زین‌الدین، منتقی الجمان، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، به کوشش حسن کوچه‌باغی، تهران، علمی، ۱۳۶۲ش.
- ضبی، محمد بن فضیل، الدعاء، به کوشش عبدالعزیز سلیمان بعیمی، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۹هـ.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲هـ.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر، به کوشش هشام بدرانی، اربد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- همو، الدعاء، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳هـ.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، علمی، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، به کوشش احمد محمد شاکر، مکه، دارالتربیة والتراث.
- ظهیر، احسان‌الهی، دراسات فی التصوف، قاهره، دار الامام المجدد، ۱۴۲۶هـ.
- عابدی، احمد و مهریزی، محسن، «رابطه انسان کامل با اسم اعظم، جلاء و استجلاء و کون جامع در اندیشه عرفانی امام خمینی»، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- عاملی، محمد، مدارک الاحکام، قم، آل‌البتی، ۱۴۱۰هـ.
- عهد عتیق، ترجمه فارسی، لندن، بریتیش بایبل سوسایتی، ۱۸۹۵م.
- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۰هـ.
- عیدروس، عبدالقادر بن عبدالله، النور السافر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵هـ.
- غزالی، محمد بن محمد، المقصد الاسنی، به کوشش بسام عبدالوهاب جابی، قبرس، الجفان والجابی، ۱۴۰۳هـ.
- فاضل، داوود علی، «تعریف بمخطوط فتح‌المجید»، دار الحدیث الحسنية، شماره ۵، ۱۴۰۶هـ.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر کبیر، قاهره، المطبعة البهیة.
- همو، لوازم البینات، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۳۲۳هـ.
- فریزر، جمیز جورج، شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، ۱۳۸۳ش.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمییز، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۹۶م.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، التفسیر الاصفی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸هـ/۱۳۷۶ش.
- قاسمی، محمد بن محمد، محاسن التأویل، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸هـ.

قرشی، عبد القادر، الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة، کراچی، میر محمد کتب‌خانه، بی تا.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره،
دارالمعارف.

کاشی، فتح‌الله بن شکرالله، منهج الصادقین، تهران، علمی، ۱۳۳۳ ش.
کفعمی، ابراهیم بن علی، البلد الامین، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م.
همو، المصباح، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۳ هـ.

همو، المقام الاسنی، به کوشش فارس حسون، ضمن تراث، شماره ۳ سال پنجم، ۱۴۱۰ هـ.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۳ ش.
کهساری، رضا و زارعی سمنگان، رضا، «اسم اعظم با تأکید بر دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی»،
کلام اسلامی، شماره ۹۸، تابستان ۱۳۹۵.

متقی هندی، سید علی، کنز العمال، به کوشش صفوت سقا، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۹ هـ.
مجاهد بن جبر، التفسیر، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت، المنشورات العلمیة.
مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، بحار الانوار، بیروت، موسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م.
همو، مرآة العقول، تهران، اسلامیة، ۱۴۰۴ هـ / ۱۳۶۳ ش.

مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، روضة المتقین، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه
اشتهاردی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۹۳-۱۳۹۹ هـ.

همو، لوامع صاحبقرآنی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۴ هـ.
مظاهری، عبدالرضا، «اسم اعظم الهی و چگونگی کارکردهای آن در قرآن»، سراج منیر، شماره ۴،
پاییز ۱۳۹۰.

معصوم، حسین، «اسم اعظم چیست؟»، اندیشه‌های فلسفی، سال دوم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۴.
مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء
التراث، ۱۴۲۳ هـ.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و
فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش / ۱۴۰۲ هـ.

موحدی، نرگس و موسوی، محمود، «ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه امام خمینی و ابن عربی»،
پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۳۷، پاییز ۱۳۹۰.

مولوی، محمد بن محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، مرکب سپید، ۱۳۸۶ ش.

- مهروش، فرهنگ، «بازتاب مکاتب کهن دینی و فرهنگی ایرانی در گرایش‌های تفسیری حکیم ترمذی»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷.
- ناطق، ح، «اسماء الهی از منظر امامیان و ماتریدیان با تأکید بر دیدگاه‌های دو اندیشمند»، هفت آسمان، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴.
- نافع بن ازرق، المسائل عن عبدالله بن العباس، به کوشش محمد احمد دالی، قبرس، الجفان والجابی، ۱۴۱۳هـ/ ۱۹۹۳م.
- نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱هـ/ ۲۰۰۱م.
- نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰هـ/ ۱۹۹۰م.
- نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینة البحار، به کوشش حسن نمازی شاهرودی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸هـ.
- نیشابوری، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۶م.
- هرری، محمدامین بن عبدالله، حدائق الروح والریحان، به کوشش هاشم محمد علی، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۱هـ/ ۲۰۰۱م.
- یحیی بن سلام، التفسیر، به کوشش هند شلی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۵م.
- Denny, Frederick Mathewson, "Names and Naming", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd ed., vol. IX, New York, MacMillan, 2005.
- Guillaume, Alfred, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, New York, Harper & Bros., 1938.
- Leech, Kenneth, *Experiencing God: Theology as Spirituality*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- Wensinck, Arent Jan, "Kunya", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. V, Leiden, Brill, 1999.

قرآن و اخبار الدولة العباسية: پژوهشی در بینامتنیت^۱

زینب ایزدی^۲

کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مسعود صادقی

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

چکیده

اخبار الدولة العباسية اثری از مؤلفی ناشناس است که سهم مهمی در تغییر نگاه محققان نسبت به انقلاب و بنیادهای اصلی خلافت عباسی داشته است. بررسی سرشت بینامتنی این کتاب در نسبت و رابطه با قرآن، به شناخت چگونگی ساخت یافتن این اثر و ارزیابی اعتبار اطلاعات آن در پژوهش و نگارش تاریخ کمک می‌کند. بینامتنیت را به حضور مؤثر یک متن در متنی دیگر به شکل‌های مختلف تعریف کرده‌اند. در این مقاله از منظر مطالعات بینامتنی، حضور قرآن و استناد به آن در کتاب اخبار الدولة العباسية در حوادث دو سده نخستین اسلامی بر اساس چهار شکل بررسی می‌شود: ۱. ادبی‌سازی یعنی استفاده ادبی از آیات، ۲. زمینه‌مندسازی یعنی قرار دادن آیات در بافت تاریخی جدید و ارائه تفسیری متفاوت، ۳. تاریخی‌سازی یعنی اشاره‌های متون تاریخی مربوط به دوره‌های بعدی تاریخ اسلام به حوادث قبل‌تر و فراهم آوردن قیاس‌هایی بین روی‌دادها و شخصیت‌های مورد توصیف با روی‌دادها و شخصیت‌های پیشین و ۴. قرآنی‌سازی یعنی مشروعیت‌بخشی به وسیله اصطلاحات قرآنی. از منظر مطالعات بینامتنی می‌توان گفت که بی‌تردید، قرآن بر اخبار الدولة تأثیرات قابل‌ملاحظه‌ای داشته و استناد به آن در این کتاب به دلایل و اهداف گوناگونی صورت گرفته است، اهدافی چون بهبود سبک نگارشی متن، پدید آوردن فضایی دینی، اعتباربخشی به یک خبر یا استدلال و حتی مشروعیت‌بخشی به حکومت عباسی. هم‌چنین این تأثیر قرآن بر اخبار الدولة العباسية بیانگر استفاده ماهرانه نویسنده از قرآن و دانش جامع او نسبت به آن است که نشان می‌دهد واژه‌ها، اصطلاحات و آیات قرآنی در ذهن او درونی شده بوده است.

کلیدواژه‌ها: اخبار الدولة العباسية، استفاده ادبی از قرآن، بینامتنیت، تاریخی‌سازی، تفسیر قرآن، دعوت عباسی، قرآن، قرآنی‌سازی، مشروعیت‌بخشی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۸

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): zeinab.izadi72@ut.ac.ir

۱. طرح مسأله

اخبار الدولة العباسية اثری تاریخی از مؤلفی ناشناخته است که محتوای آن بحث درباره نحوه دعوت عباسی با توجه خاص به مشروعیت عباسیان است. نویسنده در تلاش است تا مشروعیت آل عباس و دعوت آنان را برخاسته از انتسابشان به آل محمد و حق وصایت بداند و آن را در چارچوب وصیت شیعی و تشیع عباسی تفسیر کند.^۳ صرف نظر از مشکلات و ابهاماتی چون عنوان کتاب، تاریخ گردآوری و تدوین، هویت نویسنده و ارزش تاریخی و تاریخ نگارانه آن؛^۴ این کتاب جزئیات بسیار و اطلاعات منحصر به فردی دارد و منبعی برای بهبود آگاهی ما از اهداف تاریخ نویسی عباسیان و راه‌نمایی برای فهم روشن‌تر از ماهیت اندیشه سیاسی آن دوره است.^۵

پژوهش و تحقیق در اخبار الدولة العباسية از منظرهای مختلفی امکان پذیر است. از منظر مطالعات بینامتنی می‌توان ارتباط این متن با متون پیش از خود به‌ویژه قرآن را بررسی کرد و به درک بهتری از ساختار و اهداف این کتاب دست یافت.

شناخت ماهیت منابع و متون تاریخی و چگونگی ساخت یافتن آن‌ها می‌تواند به مورخان در ارزیابی اعتبار آن‌ها و فهم بهترشان برای استفاده در پژوهش و نگارش تاریخ کمک کند. یک راه این شناخت بررسی رابطه و نسبت آن‌ها با متون دیگر است. از این بررسی گاهی به «بینامتنیت» تعبیر می‌کنند. بینامتنیت به ساخته شدن یک متن از متن‌های دیگر و مناسبات گوناگون و متنوع تاریخی میان آثار به‌عنوان تولیدات متنی اشاره دارد. ژرار ژنت^۶ بینامتنیت را به حضور مؤثر یک متن در متنی دیگر از طریق نقل قول، انتحال، یا تلمیح تعریف می‌کند.^۷

۳. انصاری، ۱، ۲، ۵.

4. Daniel, 419.

5. Ibid, 425.

6. Gérard Genette.

۷. هیت، ۱۷۰-۱۷۱.

هر متن حاصل جذب و دگرگونی دیگر متن‌هاست. به این معنا متون به واسطه رابطه-شان با دیگر متون و از طریق بافتارهایی که در آن‌ها قرار می‌گیرند معنا دار می‌شوند.^۸ بینامتنیت را شرط وجودی همه متن‌ها دانسته‌اند. برخلاف شماری از متن‌ها که سرشت بینامتنی خود را پنهان می‌کنند، برخی این سرشت را تصدیق کرده به نمایش می‌گذارند. باید توجه داشت که «تأثیرپذیری» آگاهانه صرفاً یک صورت محدود از بینامتنیت است.

در شناخت سرشت بینامتنی منابع و متون تاریخی، بررسی رابطه آن‌ها با قرآن بسیار حائز اهمیت است. قرآن در تاریخ فرهنگ اسلامی همواره متنی اعتباربخش بوده است و متون دیگر به شیوه‌های گوناگون از این متن کسب اعتبار کرده‌اند. این شیوه‌های گوناگون را می‌توان در چهار شیوه اصلی خلاصه کرد: ۱. استفاده ادبی از آیات؛ ۲. قرار دادن آن‌ها در بافت تاریخی جدید و ارائه تفسیری متفاوت؛ ۳. تاریخی‌سازی؛ ۴. قرآنی‌سازی^۹، یعنی مشروعیت‌بخشی به وسیله اصطلاحات قرآنی. استفاده ادبی از آیات قرآن غیر از استفاده از عبارات رایج و مصطلح، یا به صورت اقتباس از محتوای قرآن هماهنگ با ساختار اصلی عبارات نویسنده است یا محتوای قرآنی را تابع سلیقه‌های سبک‌شناختی مؤلف درآوردن. این موارد را به ترتیب می‌توان معیار نحو (بازروایتگری یا بازنویسی^{۱۰} بخش محذوف) و معیار سبک (فن پروراندن^{۱۱} و فن فروکاستن^{۱۲}) نامید.^{۱۳} قرار دادن آیات در بافت تاریخی جدید و ارائه تفسیری متفاوت غالباً با استناد به قرآن در سخنان کنشگران تاریخی بازتاب یافته است که به برداشتی از نقل قول‌های مختلف قرآنی در آن زمینه تاریخی می‌انجامد که گاه با آنچه در کتاب‌های تفسیر آمده، متفاوت است.^{۱۴} تاریخی‌سازی، اشاره‌های متون

۸. ملیس و ویک، ۲۹۳-۲۹۴.

9. Qurānization

10. rewriting

11. technique of developing

12. technique of reducing

۱۳. قاضی، ۴۳۱-۴۳۲.

۱۴. هاوتینگ، جرال، «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر اسلام»، ترجمه علی آقایی، رهیافت‌هایی

تاریخی مربوط به دوره‌های بعدی تاریخ اسلام به حوادث قبل‌تر و فراهم‌آوردن قیاس‌هایی بین روی‌دادها و شخصیت‌های مورد توصیف با روی‌دادها و شخصیت‌های پیشین است که بر اساس دوره‌های مورد قیاس به دو شکل کلی قابل تقسیم است: اشاره به دوره پیش از اسلام و اشاره به عصر طلایی اسلام (پیامبر و خلفای راشدین).^{۱۵} برای قرآنی‌سازی دو تعریف ارائه شده است؛ تعریف اول افزودن الفاظ و عبارات قرآنی به آن دسته از متون را که از انگیزه‌هایی غیرقرآنی نشأت گرفته‌اند قرآنی‌سازی می‌خواند.^{۱۶} طبق تعریف دوم، استفاده از اصطلاحات قرآنی برای نام‌گذاری دوباره نهادهای محوری در اداره حکومت با هدف مشروعیت‌بخشی به دولت برحسب کلام و حیانی خداوند، قرآنی‌سازی نامیده می‌شود.^{۱۷} در این مقاله از منظر مطالعات بینامتنی این چهار شیوه استناد به قرآن (ادبی‌سازی؛ زمینه‌مندسازی؛ تاریخی‌سازی و قرآنی‌سازی) در کتاب اخبار الدولة العباسية در حوادث دو سده نخستین اسلامی بررسی می‌شود.

۲. استفاده ادبی از قرآن

این بخش به تبیین تأثیر قرآن^{۱۸} به مثابه متنی ادبی بر اخبار الدولة العباسية می‌پردازد. با وجود کاربرد قرآن در این کتاب، در برخی قسمت‌ها فقط ساختارهای مصطلح رایج و بیشتر شناخته به کار رفته است، ساختارهایی چون «سبحان الله»؛^{۱۹} «ان شاء الله»؛^{۲۰}

به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۹۶ ش.

۱۵. هیرشلر، کنراد، تاریخ نگاری عربی در دوره میانه، ترجمه زهیر صیامیان گرجی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.

۱۶. نیلسن، ۴۵۶.

17. Donner, Fred, "Quranicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2011, Issue 129.

۱۸. این روش، با توجه به مقاله وداد قاضی به کار گرفته شده است (قاضی، وداد، «تأثیر قرآن بر نثرنویسی عبدالحمید کاتب»، ترجمه زهرا مبلغ، رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۹۶ ش).

۱۹. اخبار الدولة العباسية، ۱۰۷؛ در جاهای متعدد قرآن آمده است: یوسف: ۱۰۸؛ المؤمنون: ۹۱؛ القصص: ۶۸؛

«الحمد لله»؛^{۲۱} «ما شاء الله».^{۲۲}

قالب‌های کاربرد قرآن در اخبار الدولة العباسية متنوع است. گاه آیه‌های قرآن عینا و به طور کامل بدون هیچ تغییری نقل می‌شود، مانند «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ»؛^{۲۳} (الكوثر: ۳)؛^{۲۴} (النور: ۵۵)؛^{۲۵} (فصلت: ۳۳)؛^{۲۶} اگرچه غالبا «بخشی» از آیه را نقل می‌کند: «وَذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ»^{۲۷} (قسمتی از آیه ۸۷ الانبياء)؛ (النساء: ۲۴)؛^{۲۸} (البقره: ۲۵۹)؛^{۲۹} (الاحزاب: ۲۱)؛^{۳۰} گاه نیز دو آیه را به هم وصل می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً»^{۳۱} و مانند اتصال این آیات: (الاحزاب: ۴۳، ۴۴)؛^{۳۲} (الاحقاف: ۳۱، ۳۲).^{۳۳}

الصفات: ۱۵۹.

۲۰. همان، ۶۱؛ به صورت مکرر در قرآن آمده‌است، مثل: الكهف: ۶۹؛ يوسف: ۹۹؛ القصص: ۲۷؛ الصفات:

۱۰۲؛ الفتح: ۲۷.

۲۱. همان، ۲۱۲؛ این ساختار هم به صورت مکرر در قرآن آمده‌است، مانند الفاتحه: ۲؛ الانعام: ۱؛ الكهف: ۱؛ سبأ:

۱؛ فاطر: ۱.

۲۲. همان، ۴۲؛ الاعلى: ۷؛ الانعام: ۱۲۸؛ الاعراف: ۱۸۸؛ يونس: ۴۹؛ الكهف: ۳۹.

۲۳. همان، ۴۶؛ التوبة: ۳۲.

۲۴. همان، ۶۵.

۲۵. همان، ۲۶۹-۲۷۰.

۲۶. همان، ۳۵۲.

۲۷. همان، ۶۸.

۲۸. همان، ۱۱۱.

۲۹. همان، ۱۹۳.

۳۰. همان، ۲۸۵.

۳۱. همان، ۱۳۲؛ الفجر: ۲۷، ۲۸.

۳۲. همان، ۲۱۲؛ فإنه أصدق الحديث، و أحسن القصص، و أبلغ الموعظة، به هدى الله من مضى من الأولين و

الآخرين. و اذكروا الله ذكرا كثيرا، و سبحوه بكرة و أصيلا هو الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ يُخْرِجُكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ

إِلَى النُّورِ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. تَجِيئُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا.

ساختارهای قرآنی به صورتی طبیعی در متن جاری است و ممکن است حتی در یک بیت شعر جای گیرد؛ مثلاً در این بیت شعر که اشاره به قسمتی از آیه ۵۳ انفال است

«أَبَا مُجْرِمٍ مَا غَيَّرَ اللَّهُ نِعْمَةً عَلَى عَبْدِهِ حَتَّى يُغَيِّرَهَا الْعَبْدُ»^{۳۴}

اما گاهی که به صراحت آیه‌ای از قرآن یا قسمتی از آن عیناً ذکر می‌شود، نویسنده برای معرفی آن‌ها بیان‌های متفاوتی دارد و انسجام متن خود را رعایت می‌کند، مانند «كِرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ»^{۳۵} که نویسنده قبل از بیان آیه به صراحت از عبارت «فإن الله يقول» استفاده می‌کند.^{۳۶} در جایی دیگر با ذکر «قال الله تبارك و تعالی»، این قسمت از آیه ۵۸ زُخْرُف را عنوان می‌کند: «بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصْمُونَ».^{۳۷} به همین ترتیب در جای‌جای این کتاب بعد از موارد فوق، عبارات مختلفی از قرآن بدون هیچ تغییری و متناسب با متن ذکر می‌شود؛ مانند «قال جل ثناؤه»،^{۳۸} «فقال تعالی»،^{۳۹} «فقال»،^{۴۰} «قول الله»،^{۴۱} «الله تعالی يقول»،^{۴۲} «قال الله عز و جل»،^{۴۳} «قوله عز و جل»،^{۴۴} «فقول الله جل و عز»،^{۴۵} «فهو قول

۳۳. همان، ۲۸۷: و الرضا من آل محمد إمامنا، ندعوكم إلى كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و سلم، و إحياء ما أحيى القرآن و إمامة ما أمات القرآن، و الرضا من آل محمد، يا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ يُغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ. وَ مَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَليْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاء.

۳۴. همان، ۲۵۶.

۳۵. محمد: ۹.

۳۶. اخبار الدولة العباسية، ۳۳.

۳۷. همان، ۳۹، ۴۰.

۳۸. همان، ۴۰.

۳۹. همان، ۴۱.

۴۰. همانجا.

۴۱. همان، ۵۱.

۴۲. همان، ۶۱.

۴۳. همان، ۶۷.

۴۴. همانجا.

۴۵. همان، ۶۸.

الله جل و عز»،^{۴۶} «فإن الله تعالى يقول»،^{۴۷} «قول الله في كتابه»،^{۴۸} «يقول الله عز و جل»^{۴۹} و «فقال عز و جل».^{۵۰}

بررسی متن اخبارالدولة نشان می‌دهد که معیارهایی برای استفاده از ساختارهای قرآنی بر متن حاکم است. همیشه باید محتوای قرآنی اقتباس شده با ساختار اصلی عبارات کتاب هماهنگ باشد، هم‌چنین این محتوا باید از سلیقه‌های سبک‌شناختی مؤلف تبعیت کند. این موارد را به ترتیب می‌توان معیار نحو و سبک نامید.

۲.۱. معیار نحو

اساس معیار نحو این است که وقتی که ساختار جمله‌ای بتواند پذیرای عبارتی قرآنی به همان صورت اصلی باشد، نویسنده همان‌گونه آن را نقل می‌کند و عبارت منقول به خوبی با جمله قبلی یکی می‌شود. در این صورت، ساختار نحوی جمله بدون تغییر باقی می‌ماند. پیوند جملات مؤلف با ساختارهای قرآنی _ که در این مقاله با کشیدن خطی زیر آن‌ها مشخص شده‌اند _ ممکن است با استفاده از یک واو عطف باشد؛ مانند «... أما إذا أُبَيِّتُ إِلَّا أَنْ أَفْعَلَ فِسْأَفْعَلٌ و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ»^{۵۱} که از آیه ۸۸ هود برگرفته شده است؛ یا گاه ممکن است جمله نیاز به «مفعول لأجله» داشته باشد، در این صورت، نویسنده عبارتی قرآنی را نقل می‌کند که مفعول لأجله است، مانند قسمتی از سخنان معاویه در گفت‌وگویی بین او و ابن‌عباس بر سر شرک و غصب حق از جانب معاویه که در اخبار الدولة العباسية انعکاس یافته:

۴۶. همانجا.

۴۷. همان، ۱۱۰.

۴۸. همان، ۱۹۳.

۴۹. همان، ۲۰۵.

۵۰. همان، ۳۰۳.

۵۱. همان، ۶۲.

«... فَوَيْبَتْكُمْ عَلَيْهِ حَسَدًا وَ قَتَلْتُمُوهُ عُذْوَانًا وَ ظُلْمًا».^{۵۲} در قسمتی دیگر ابن عباس در پاسخ به نامه یزید بن معاویه، پس از اشاره به شهادت امام حسین (ع) به عقاب خداوند برای یزید اشاره می‌کند و مؤلف یا روایتگر این ساختار را به کار می‌برد و از «حال» استفاده می‌کند: «... حتى يأخذك أخذاً وبيلاً و يُخرجك من الدنيا مذموماً مخذولاً»^{۵۳} که قسمتی از آیه ۲۲ اِسْرَاءِ^{۵۴} است. به همین ترتیب، در بندی که درباره پایان حکومت بنی امیه سخن گفته، نویسنده حتی بخشی از آیه‌ای را بدون هیچ مقدمه‌ای نقل کرده است؛ چرا که از نظر نحوی صحیح است؛ مانند این عبارت: «... و أبو العباس خليفه قد استوسقت له البلاد و اجتمعت عليه الامّة و ظهر أمر الله و هم كارهون...».^{۵۵}

اما در برخی موارد، نویسنده جملاتی را به کار می‌برد که می‌خواهد آن‌ها را به آیات استناد کند، اما آیه‌ای متناسب با سیاق متن خود نمی‌یابد. در چنین مواردی هم خوان کردن عبارت‌ها راه کارهای مختلفی دارد. ساده‌ترین راه اضافه کردن یک حرف عطف به متن و سپس متصل کردن به عبارت قرآنی است. این حرف ممکن است فاء باشد؛ مثلاً در ابتدای آیه معروف استرجاع آورده است: «فأتاه شراحيل مذعورا فقال: لا والله الذي لا إله إلا هو ما شربت اليوم لبناً و لا أرسلت به إليك فإنا لله و إنا إليه راجعون»^{۵۶}. یا در انتهای بندی درباره حسن بن علی (ع) آورده است: «هل الحسن إلا أحد رجلين: إما منافق أراح الله منه و إما برّ فما عند الله خيرٌ للأبرار».^{۵۷} فن نحوی دیگر عبارت است از حذف برخی واژه‌های آیه به - صورت‌های زیر:

۵۲. همان، ۴۷؛ النساء: ۳۰. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا.

۵۳. همان، ۸۸.

۵۴. لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا.

۵۵. اخبار الدولة العباسية، ۲۵۷؛ التوبة: ۴۸. لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ.

۵۶. همان، ۳۹۶؛ البقرة: ۱۵۶. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

۵۷. همان، ۴۳؛ آل عمران: ۱۹۸.

۲. ۱. ۱. بازنویسی بخش محذوف

این شیوه عبارت است از تغییر ساختی بخش محذوف آیه به صورتی که بخش دیگر آیه، به-
ادامه طبیعی آن باشد؛ مانند «... و مستمسکاً بالعروة الوثقی»^{۵۸} در نقل آیه ۲۵۶ بقره؛^{۵۹} در
عبارت نویسنده، «استمسک» حذف شده و به جای این ترکیب، واژه «مستمسکا» آمده-
است؛ یعنی بین جای‌گزین‌ها با عبارات حذف‌شده، ارتباط معنایی نزدیکی برقرار است.
آیه‌های بازنویسی شده از منظرهای مختلفی با اصل آیات تفاوت داشته و به شیوه‌های
گونگونگی تغییر کرده‌اند؛ برای مثال، نویسنده به دلایل نحوی آیه ۱۰ الضحی را این‌گونه می-
آورد: «و لا تنتهروا سائلاً» (تغییر در ضمیر، باب فعل، تبدیل اسم معرفه به نکره و جابه‌جایی
دو آیه ۹ و ۱۰ ضحی)، آن‌گاه با این‌که آیه قبلی هم ضمیر مفرد دارد، اما در ادامه، چون متن
او ضمیر جمع را می‌طلبد، با حفظ واژه‌ها و تغییر ضمیر، آیه را بازنویسی می‌کند. حاصل
کار این است که به جای عبارت قرآنی «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ»^{۶۰}، این
عبارت را مشاهده می‌کنیم: «و لا تجمعوا خبیثاً لتکثروا به طیباً، و لا ترکبوا ظلماً و لا تنتهروا
سائلاً و لا تقهروا یتیماً»^{۶۱}.

از جمله بازنویسی‌های دیگر، تبدیل اسم‌های مفرد به جمع و اسم‌های جمع به مفرد
است. این تغییر نه فقط در اسم‌ها (چون تغییر واژه مفرد «رساله» در آیه ۱۲۴ انعام به واژه
جمع «رسالات» در ۳۸۴ یا تغییر واژه جمع «مذبذبین» در آیه ۱۴۳ نساء به واژه مفرد
«مذبذب» در ۸۰)، بلکه در فعل‌ها هم رخ می‌دهد. به‌همین سبب، تغییر آیه ۷۸ حج:
«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...» به‌نحوی بازنویسی شده که صیغه جمع به مفرد تبدیل

۵۸. همان، ۷۱.

۵۹. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا
انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

۶۰. الضحی: ۹، ۱۰.

۶۱. اخبار الدولة العباسية، ۲۱۱.

شده است («جاهدت» به جای «جاهدوا»)^{۶۲}.

گاهی مؤلف اسم‌های معرفه قرآنی را با اسم‌های نکره جای‌گزین می‌کند و به عکس. واژه‌های «یتیم» و «سائل» (که در آیات ۹ و ۱۰ الضحی به صورت معرفه آمده)، نکره شده است^{۶۳} و اسم‌های «کرام» و «برره» (که در ۱۶ عبس به صورت نکره آمده)، با «ال» تعریف همراه شده است.^{۶۴} درست به همین ترتیب، نحو کلام گاهی اقتضا می‌کند که یک فعل به یک اسم تبدیل شود، مانند فعل «یظفونوا»^{۶۵} که به «إطفاء»^{۶۶} تغییر داده شده است.

دیگر بازنویسی‌های مبتنی بر دلایل نحوی ممکن است در ساختار و وجه دستوری کلمات و عبارات رخ دهد. عبارت قرآنی «هباءً منثوراً»^{۶۷} از حالت منصوبی به حالت مرفوعی «هباءً منثور»^{۶۸} درآمده است. یا این‌که عبارت‌های قرآنی از وجه امری به وجه اخباری تبدیل شوند؛ مثلاً: «أَجْلِبَتْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجُلِكَ»^{۶۹} چیزی نیست جز بازنویسی آیه «أَجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجُلِكَ»^{۷۰}.

این نکته‌ها و اشاره‌ها نشان‌دهنده استفاده مؤلف از صورت‌بندی‌های قرآنی است. او تغییرات مختلفی را بر روی این صورت‌بندی‌ها اعمال می‌کند و این امکان را پدید می‌آورد که خود متن تعیین کند چه چیزی حذف یا حفظ یا اضافه شود.

۶۲. همان، ۲۹۱: أرى أن تبكر بالغداة فتجتمع أهل خندقك، ثم تخبرهم أنك أمرت بدعاء الناس كافة إلى كتاب الله عزّ وجلّ وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإلى الرضا من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعمل بالحق والعدل، وإنّ من تابعك على ذلك فله ما لك وعليه ما عليك، ومن أنكر ذلك جاهدته في الله حتى جهاده.

۶۳. همان، ۲۱۱.

۶۴. همان، ۹۰.

۶۵. التوبة: ۳۲.

۶۶. اخبار الدولة العباسية، ۴۹.

۶۷. الفرقان: ۲۳.

۶۸. اخبار الدولة العباسية، ۴۸.

۶۹. همان، ۶۶.

۷۰. الإسراء: ۶۴.

۲.۲. معیار سبک

فنون سبک‌شناختی را می‌توان به دو دسته عمده تقسیم کرد:

۲.۲.۱. فن پروراندن

نمونه‌هایی از پروراندن کاربست‌های قرآنی در کتاب اخبار الدولة العباسية نیز به چشم می‌خورد. در این فن، عبارتی قرآنی در نظر گرفته شده، با تعبیری جفت می‌گردد تا با سبک خاص متن هماهنگ شود که یکی از فنون آن، «شبییه‌سازی» است. در این فن، نویسنده عبارتی قرآنی را در نظر می‌گیرد و با ساختار دستوری آن عبارت، یک یا چند عبارت مشابه را از جانب خود به آن اضافه می‌کند و بدین‌گونه، متنش را می‌پرورد. برای مثال در توصیف ابوبکر از زبان ابن عباس می‌آورد: «و عن المنکر ناهياً و عن الفحشاء ساهياً و بدین الله عارفاً و...»^{۷۱} که قسمت اول منطبق با آیه ۱۱۲ توبه^{۷۲} است.

۲.۲.۲. فن فروکاستن

در مقابل فن پروراندن که چیزهایی را به عبارت‌های قرآنی اضافه می‌کند، فن «فروکاستن» چیزی را از عبارت اصلی قرآنی حذف می‌کند و موجب کوتاه‌تر شدن جملات می‌شود. برای مثال، در یکی از نامه‌های رسمی و به‌دنبال حمد و سپاس خداوند، سفارش‌هایی مطرح می‌شود و در بین آن‌ها به ترک خیانت نیز اشاره می‌شود: «فعلیکم بمحاب الله ... و ترک الخیانه».^{۷۳} نویسنده کل آیه ۲۷ انفال^{۷۴} را در این عبارت خلاصه کرده‌است و عملاً به سه

۷۱. اخبار الدولة العباسية، ۷۰.

۷۲. التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.

۷۳. اخبار الدولة العباسية، ۲۱۰.

۷۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

واژه فرومی‌کاهد. او حتی در جایی دیگر، دو عبارت قرآنی جدا از یکدیگر را به دو قطعه متناظر کوتاه‌تر و در کنار هم نیز می‌کاهد، چنان‌که در نامه پاسخ ابن‌عباس به یزید بن معاویه آمده است: «فقتلنا ما قتل به النبیون و أبناء النبیین، و طَلَّتْ دِماؤُهُمْ، و كان الله لهم الموعد، و كفى بالله للمظلوم ناصراً و من الظالمین منتقماً»؛^{۷۵} که قطعه نخست را از آیه ۳۹ حج^{۷۶} و قطعه دوم را از ۷۸ و ۷۹ حجر^{۷۷} گرفته است.

نمونه‌های دیگری نیز از کاربرد فن ایجاز را در اخبارالدولة می‌بینیم. در گفت‌وگویی میان معاویه و ابن‌عباس، پس از آن‌که معاویه چهار دلیل برای محبت خودش نسبت به ابن‌عباس و چهار دلیل برای طلب مغفرت برای او ذکر می‌کند، ابن‌عباس در پاسخ خود پس از ستایش خداوند، از قرآن به عنوان «البرهان المنیر»^{۷۸} نام می‌برد که تعبیری مرکب از دو واژه و فروکاسته آیه کامل قرآن است: «يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا».^{۷۹}

شکل خاص دیگری از فن ایجاز نیز در متن اخبارالدولة مشاهده می‌شود که «ترجمه دستوری»^{۸۰} نام دارد. در این فرایند، یک یا چند آیه قرآن با مضمونی خاص یا بیانی غیر-مستقیم مربوط به آن در نظر گرفته می‌شود، سپس آن مضمون خلاصه می‌شود و به این-ترتیب، عبارت‌های قرآنی موجز و مختصر می‌شود. گاهی درون‌مایه «ترجمه‌شده» وجه امری دارد، مانند «أمر بحمده»^{۸۱} که در واقع ترجمه درون‌مایه آیات متعددی از قرآن است که پیامبر را به ستایش خداوند دستور می‌دهد (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ). حتی در صورتی که درون‌مایه

۷۵. اخبار الدولة العباسية، ۸۷.

۷۶. أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.

۷۷. وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لظالمين. فَأَنْتُمْ مَنَّا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ.

۷۸. اخبار الدولة العباسية، ۶۳.

۷۹. النساء: ۱۷۴.

80. grammatical translation

۸۱. اخبار الدولة العباسية، ۶۳.

امری در آیه قرآن مطرح نباشد، باز در فن ترجمه استفاده می‌شود و ممکن است وجه امری بگیرد؛ مانند «و لا ترموا بریئاً»^{۸۲} که برگردان آیه ۱۱۲ نساء است: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا». یک نمونه دیگر آن جاست که در متن، از آیه ۳ یوسف استفاده شده: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِلِينَ» و مضمون آن به‌طور خلاصه بازنویسی می‌شود: «و أحسنُ القصصِ كتابُ الله».^{۸۳}

همان‌طور که گذشت، نویسندگان معمولاً در ترتیب واژه‌ها از سبک قرآن پیروی می‌کنند اما گاهی تغییر ترتیب آن‌ها را ترجیح می‌دهند؛ مثلاً ترکیب وصفی را به ترکیب اضافی تبدیل می‌کنند، مانند تبدیل «بَحْرٌ لُجِي»^{۸۴} به «لُجَّةُ الْبَحْرِ»^{۸۵} و تغییر «مَعِيشَةٌ صَنْكَا»^{۸۶} به «ضنك المعيشة».^{۸۷} نمونه دیگر عبارت «... قد فَصَّلَ فِيهِ آيَاتِهِ وَأَحْكَمَ فِيهِ تَبْيَآئِهِ»^{۸۸} است که در آیه قرآنی متناظر، ابتدا بخش دوم و سپس بخش اول قرار گرفته است: «... أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ»،^{۸۹} ضمناً در بخش دوم متن کتاب نیز به جای «آیات»، «تبیان» آمده است.

۳. قراردادن آیات در بافت تاریخی جدید و ارائه تفسیری متفاوت

در کتاب اخبار الدولة العباسية، یکی از رایج‌ترین سیاق‌ها برای استناد به قرآن، در مطاوی سخنان کنشگران تاریخی است، مثل خلفا، علما، راویان و شورشیان و. در این موارد،

۸۲. همان، ۲۱۱.

۸۳. همانجا.

۸۴. النور: ۴۰.

۸۵. اخبار الدولة العباسية، ۳۱۲.

۸۶. طه: ۱۲۴.

۸۷. اخبار الدولة العباسية، ۳۷۹.

۸۸. همان، ۲۱۱.

۸۹. هود: ۱.

گوینده در ضمن سخنان خود، عبارت یا کلماتی از قرآن را به همان شکل‌هایی که در بخش قبل اشاره شد، استفاده کرده است.

در این بخش، غیر از توجه به ظاهر این نقل‌قول‌ها، به روشن‌ساختن تفسیرهای متفاوتی برای آن‌ها نیز پرداخته می‌شود؛ یعنی برداشتی از نقل‌قول‌های مختلف قرآنی در زمینه تاریخی که با آن‌چه در کتاب‌های تفسیر آمده، متفاوت است؛^{۹۰} مثلاً در آیه ۳۲ توبه می‌خوانیم: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» «می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند، ولی خداوند نمی‌گذارد، تا آن‌که نور خود را کامل کند، هر چند کافران را خوش نیاید».

در کتاب اخبار الدولة العباسية، ابن عباس در گفت‌وگویی با معاویه درباره قرآن و تأویل آن به این آیه استناد کرد.^{۹۱} پرسش مشخص این است که آیه مذکور چرا باید در چنین سیاقی مطرح شود؟ به عبارت دیگر، ارتباط این آیه با موضوع مورد بحث میان ابن عباس و معاویه چیست؟

قبل از شروع این گفت‌وگو، با عبور معاویه از حلقه‌هایی از قریش، همه جز عبدالله بن عباس برای او به‌پاخواستند. در ادامه به دنبال بحث میان آن دو، معاویه به مرگ مظلومانه عثمان اشاره کرد و به نهدی از نقل مناقب علی و اهل بیتش پرداخت. سپس جلوگیری از تأویل قرآن بیان شد و هم از زبان ابن عباس و هم معاویه، اهل بیت علی به اهل بیت ابن عباس تغییر یافتند؛ یعنی اهل بیت عباسی مطرح شد. بعد از آن، معاویه به تأویل قرآن رضایت داد و از روایت از قرآن درباره آن‌چه بر ابن عباس و اهل بیت او نازل شده است، نهدی کرد. ابن عباس

۹۰. این روش، با توجه به مقاله جerald هاوتینگ شرح داده می‌شود (هاوتینگ، جerald، «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر اسلام»، ترجمه علی آقایی، رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۹۶ش).

۹۱. اخبار الدولة العباسية، ۴۶.

نیز در پاسخ، آیه ۳۲ توبه را قرائت کرد.^{۹۲}

نکاتی چند درباره ذکر این آیه در این سیاق و ارتباط آن با گفت‌وگوی میان معاویه و ابن عباس وجود دارد. قسمت اول آیه این است: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ»، که با توجه به آیات قبل، به کافران یهودی و مسیحی اشاره دارد^{۹۳} و از این جهت به دهان‌هایشان اشاره کرده‌است، چون معمولاً چراغ‌ها را با دهان خاموش می‌کنند. این تعبیر با همه کوتاهی‌اش، شأن اهل کتاب را کوچک شمرده و نقشه‌های آن‌ها را ضعیف معرفی کرده‌است؛ چراکه دهان فقط روی نورهای ضعیف اثر می‌گذارد و نه نورهای بزرگ.^{۹۴} با توجه به مضحک بودن این کار، یعنی خاموش کردن نور بزرگ با دهان، اقدام معاویه نیز مبنی بر جلوگیری از تأویل قرآن در ابتدا و سپس ممانعت از روایت از آن درباره اهل بیت ابن عباس، مضحک است.

ابن عباس با قسمت دوم آیه «وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ»، بین نور خدا با اهل بیت خود و نقل فضائل آن‌ها ارتباطی وسیع برقرار کرد. او با ذکر این آیه، خود را به خدا منتسب کرد و معاویه را در برابر خداوند قرار داد. تأکید بر این که خود خداوند این کار را انجام می‌دهد و نه ابن عباس و اهل بیت عباسی، کاربردی جبرگرایانه دارد. تقابل خدا و معاویه نیز، به‌طور غیرمستقیم، معاویه را در جایگاه دشمن خدا قرار می‌دهد.

هم‌چنان که ذکر شد، این آیه در وصف کفار یهودی و مسیحی آمده‌است، اما ابن عباس آن را از متن اصلی یعنی قرآن جدا کرد و بدین صورت، از زمینه کاربردش بیرون کشید؛ آیه جداشده دیگر می‌تواند در توصیف یهودیان و مسیحیان کافر نباشد، مفاهیم و اصطلاحات آن خنثی شده‌اند و قابلیت استفاده در هر زمینه‌ای را دارند. در نتیجه، زمینه اصلی کلمات، فراموش گردید و تمایزی میان هدف اصلی به‌کاربردن این آیه در قرآن و هدف ابن عباس از

۹۲. همانجا.

۹۳. طوسی، ۲۰۷/۵.

۹۴. طباطبایی، ۲۴۶/۹، ۲۴۷.

کاربرد آن نیست. این فرایند «جداسازی»^{۹۵} و «خنثی سازی»^{۹۶} کلمات نام دارد. ابن عباس از بخش پایانی آیه «وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» استفاده و به این طریق معاویه را به کفر متهم کرد. «كُفِّر» در لغت به معنای پوشاندن چیزی است، و شب را از آن جهت که اشخاص را می پوشاند، کافر می گویند. کشاورز را نیز به این دلیل که دانه را در زمین پنهان می کند، کافر گویند.^{۹۸} واژه کفر و مشتقات آن در قرآن در موارد متعددی استعمال شده، و «کافر» مطلقاً برای کسی معمول است که منکر یگانگی خداوند یا نبوت یا شریعت یا هر سه است.^{۹۹} بنابراین، اتهام کفر به معاویه به دلیل این است که او مانند کافر حقیقت را می پوشاند.

در نمونه دیگر، در آیه ۳۳ اسراء می خوانیم: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا».^{۱۰۰} مسأله مورد بحث در این آیه، معنای واژه های «مظلوم» و «سلطان» است.

در یکی از تفسیرهای رایج این آیه، قتل برحق شخص در صورتی مجاز شمرده شده است که آن فرد مرتکب قتل عمد، زنا یا بعد از ازدواج و کفر بعد از اسلام شود؛ در غیر این صورت، مظلومانه کشته شده است. برای ولی به ظلم کشته شده نیز سلطه ای قرار داده شده است؛ یعنی او می تواند قاتل را بکشد، یا از او بگذرد یا دیه بگیرد؛^{۱۰۱} به سبب همین حق انتخاب ها نیز منصور و یاری شده از طرف خداوند است.^{۱۰۲} گفتنی است ولی مظلوم نباید

95. isolation

96. neutralization

۹۷. این مفاهیم به نقل از وداد قاضی است (قاضی، ۴۴۳).

۹۸. راغب اصفهانی، ۷۱۴.

۹۹. همو، ۷۱۴، ۷۱۵.

۱۰۰. و نفسی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید، و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده روی کند، زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است.

۱۰۱. طبری، ۵۸/۱۵.

۱۰۲. همو، ۶۰/۱۵.

غیر از قاتل، هیچ کس دیگری، اعم از پدر، برادر یا فردی از عشیره مقتول را به قتل رساند.^{۱۰۳} نکته اصلی در این جا، طرح چنین آیه‌ای از جانب معاویه در حمایت از عثمان است.^{۱۰۴} و لازم است ارتباط این آیه باگفت‌وگویی میان ابن عباس و معاویه روشن شود. بحث میان آن دو بر سر برتری علی یا عثمان بود که ابن عباس به خوبی به مقایسه آن دو پرداخت. او عثمان را فاقد امتیازهای علی چون شرکت در جنگ بدر دانست و از عبارت «قِسْمَةٌ ضِيزَى»^{۱۰۵} برای توصیف این مقایسه استفاده کرد؛ گویی که به معاویه نسبت ستمکاری داد. این عبارت قرآنی که به معنای تقسیم ستمکارانه است، به روشنی مقصود ابن عباس را بیان می‌کند. در مقابل استفاده ابن عباس از این آیه، معاویه نیز عبارتی قرآنی را برای پاسخ به ابن عباس برگزید. او با اشاره به قتل مظلومانه عثمان، از عبارت «قُتِلَ مَظْلُومًا»^{۱۰۶} استفاده کرد. کلمات «ضیزی» و «مظلوم» هر کدام فقط یک بار در قرآن ذکر شده‌اند. این دو واژه معنایی مخالف هم دارند. به نظر می‌رسد که معاویه، پس از این استناد قرآنی ابن عباس، از استناد قرآنی متناظر با آن استفاده کرد؛ یعنی هر دو واژه‌هایی منحصر به فرد در قرآن و با معنایی عکس را به کار بردند و در عین حال مقصود خود را به وضوح تمام بیان کردند.

در جایی دیگر از کتاب نیز معاویه به طلب خون عثمان، با ذکر همین آیه،^{۱۰۷} خود را مستحق خلافت دانست.^{۱۰۸} عثمان و معاویه هر دو از نوادگان امیه بودند و حتی در جریان محاصره خانه عثمان و هنگامی که او از کمک معاویه نیز ناامید شده بود، خطاب به معاویه گفت: «تو خواستی من کشته شوم سپس بگویی که من ام صاحب خون».^{۱۰۹} بنابراین

۱۰۳. همو، ۵۹/۱۵.

۱۰۴. اخبار الدولة العباسية، ۴۹، ۷۴.

۱۰۵. النجم: ۲۲.

۱۰۶. الاسراء: ۳۳.

۱۰۷. اخبار الدولة العباسية، ۴۹، ۷۴.

۱۰۸. همان، ۷۳، ۷۴.

۱۰۹. ... و لكنك أردت أن أقتل فتقول: أنا ولي النار (يعقوبی، ۱۷۵ / ۲).

احتمالا در این آیه که واژه «سلطان» به معنای «حق شرعی» است،^{۱۱۰} معاویه خلافت را حق شرعی خود دانست، درحالی که تصاحب خلافت خارج از حیطه اقداماتی است که ولی مقتول می‌تواند انجام دهد، یعنی کشتن قاتل یا بخشش یا گرفتن دیه. احتمالا معاویه غیر از معنای «حق شرعی»، از کلمه سلطان معنایی بسیار نزدیک به حاکم و زمامدار را منظور کرده بوده است. با توجه به این که واژه سلطان، فقط در دو حیطه عام معنایی، یعنی «برهان» و «سلطه» در قرآن به کار رفته است و نمی‌توان مدعی شد که در معنای حاکم و زمامدار استفاده شده،^{۱۱۱} باید گفت معاویه مفهومی کاملا متفاوت با قرآن را برای رسیدن به اهداف خود به کار برده است.

به این ترتیب، در هر دو نمونه‌ای که بحث شد، با بررسی زمینه تاریخی عبارت‌های قرآنی، می‌توان به برداشت‌هایی جدید و متفاوت با تفسیرهای معمول آن‌ها رسید.

۴. تاریخی‌سازی^{۱۱۲} و استناد به روی داده‌های تاریخی

این بخش به تاریخی‌سازی^{۱۱۳} که مفهومی برای تحلیل متون و آثار تاریخی است، می‌پردازد.^{۱۱۴} تاریخی‌سازی اشاره‌های متون دوره‌های بعدی تاریخ اسلام به حوادث قبل‌تر و فراهم آوردن قیاس‌هایی بین روی داده‌ها و شخصیت‌های مورد توصیف با روی داده‌ها و شخصیت‌های پیشین است و با اشاره به دوره‌های زیر صورت می‌گیرد:

عصر طلایی (پیامبر و خلفای راشدین)

دوره پس از عصر طلایی (پس از خلفای راشدین تا دوره زمانی مورد بحث خود آن

۱۱۰. سیاوشی و وکیل، ۱۲۴.

۱۱۱. همو، ۱۲۶.

112. historization

۱۱۳. این روش نیز با توجه به کتاب کنراد هیرشلر بررسی می‌شود (هیرشلر، کنراد، تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه، ترجمه زهیر صیامیان گرجی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش).

۱۱۴. البته در این روش، تاریخی‌سازی‌هایی مد نظرند که با قرآنی‌سازی (ذکر آیات قرآن) همراهند.

آثار)

دوره پیش از اسلام:

دوره پیامبران (دوره پیشااسلامی)

دوره غیراسلامی خاور نزدیک (دوره باستان)

مورد اول، با ذکر عبارت «اللهم إني أعيذه بك و ذريته من الشيطان الرجيم»^{۱۱۵} به پیوند میان پیامبر و همسر عمران و هم‌چنین ابن عباس و مریم اشاره می‌کند؛ یعنی مرتبط- ساختن صحنه تولد مریم و پس از آن (در قرآن) با صحنه مسح بدن ابن عباس و دعای پیامبر برای عطاشدن ایمان و حکمت به ابن عباس.

در آیات ۳۵ تا ۳۷ آل عمران آمده است: «إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَوْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتَهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَ إِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَ ذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^{۱۱۶}.

با توجه به آیه ۳۷، امتیازاتی چون حسن قبول مریم، تربیت نیکوی او و اختصاص روزی خاص برای او لحاظ شده است. به نظر می‌رسد با پیوند خاص بین این دو مرد و دو

۱۱۵. اخبار الدولة العباسية، ۲۶.

۱۱۶. چون زن عمران گفت: «پروردگارا، آنچه در شکم خود دارم نذر تو کردم تا آزادشده [از مشاغل دنیا و پرستشگر تو] باشد؛ پس از من بپذیر که تو خود شنوای دانایی». پس چون فرزندش را بزاد، گفت: «پروردگارا، من دختر زاده‌ام- و خدا به آنچه او زایید داناتر بود- و پسر چون دختر نیست و من نامش را مریم نهادم، و او و فرزندانش را از شیطان رانده شده، به تو پناه می‌دهم». پس پروردگارش وی [مریم] را با حسن قبول پذیرا شد و او را نیکو بار آورد، و زکریا را سرپرست وی قرار داد. زکریا هر بار که در محراب بر او وارد می‌شد، نزد او [نوعی] خوراکی می‌یافت. [می‌گفت: «ای مریم، این از کجا برای تو [آمده است؟ او در پاسخ می‌گفت: «این از جانب خداست، که خدا به هر کس بخواهد، بی‌شمار روزی می‌دهد» (آل عمران: ۳۵-۳۷)].

زن، و ارتباط بین ابن عباس و مریم، تمامی این امتیازها برای ابن عباس نیز لحاظ و او صاحب فضیلت‌های فوق شده است. در این مورد قرآنی سازی، مقایسه‌ای بین دو زن (همسر عمران و مریم) با محمد(ص) و ابن عباس انجام پذیرفته است.

در مورد دوم، به سخن ابن عباس خطاب به معاویه اشاره شده، هنگامی که معاویه او را داور بین خود و ابن زبیر کرد. در این جا او از عبارت قرآنی «و ما توفیقی إلا بالله» استفاده کرده^{۱۱۷} که در قرآن در این سیاق آمده است: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ»^{۱۱۸}.

این جا شاهد پیوند دو صحنه‌ایم، صحنه‌ای که ابن عباس در آن، بین معاویه و ابن زبیر داور است و صحنه‌ای که قوم شعیب با او به مجادله برخاسته‌اند. شعیب امتیازهایی را برای خود معرفی برشمرده است، مانند دارابودن روزی نیکو، داشتن دلیل روشن از جانب پروردگارش، این که فقط به دنبال اصلاح بود و «توفیق او تنها با یاری خداوند محقق می‌شود». باز هم با مرتبط کردن این دو شخصیت و دو صحنه، به نظر می‌رسد معاویه و ابن زبیر در مقام مخالفان شعیب، و ابن عباس در جایگاه شعیب با تمام فضیلت‌هایش قرار گرفته است. این نمونه نشان قرآنی سازی از طریق پیوند ابن عباس با یکی از پیامبران پیشااسلامی است.

۱۱۷. اخبار الدولة العباسية، ۶۲.

۱۱۸. گفتند: «ای شعیب، آیا نماز تو به تو دستور می‌دهد که آنچه را پدران ما می‌پرستیده‌اند رها کنیم، یا در اموال خود به میل خود تصرف نکنیم؟ راستی که تو بردبار فرزانه‌ای». گفت: «ای قوم من، ببینیدشید، اگر از جانب پروردگارم دلیل روشنی داشته باشم، و او از سوی خود روزی نیکویی به من داده باشد [آیا باز هم از پرستش او دست بردارم؟] من نمی‌خواهم در آنچه شما را از آن بازمی‌دارم با شما مخالفت کنم [و خود مرتکب آن شوم]. من قصدی جز اصلاح [جامعه] تا آنجا که بتوانم، ندارم، و توفیق من جز به [یاری] خدا نیست. بر او توکل کرده‌ام و به سوی او بازمی‌گردم» (هود: ۸۷، ۸۸).

مورد سوم به قسمتی از آیه ۲۱ سوره قصص از زبان ابن عباس در پاسخ به یزید اشاره دارد که جهت توصیف خروج حسین بن علی (ع) از مکه به سمت عراق بوده است.^{۱۱۹}

این قسمت از آیه: «فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ» به روشنی ارتباط بین خروج موسی از شهر (مصر) و خروج امام از مکه را نشان داده است. در این آیات می خوانیم: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْأُمْلَاءَ يَأْتُمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنْ لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ».^{۱۲۰}

در هر دو صحنه، کسی که از شهر خارج شد، ترسان و در حال انتظار بوده است و هیچ کدامشان در امان نبوده اند. مقایسه این دو شخصیت به خوبی حاکمان مقابل آن دو و ارتباطشان را به تصویر می کشد؛ یعنی یزید و فرعون، نام هایی که در سنت اسلامی به حاکمان ستمکار و مغرور می دادند. سپس با اشاره ای به برهه ای از زندگی موسی، حاکم وقت حسین بن علی یعنی یزید به فرعون پیوند داده شده است. بنابراین احتمالاً با نوعی دیگر از قرآنی سازی و ارتباط با میراث غیر اسلامی خاور نزدیک یعنی فرعون مصر روبه روییم.

در ادامه پاسخ به یزید، ابن عباس پس از آن که مرگ حسین بن علی و فرزندان عبدالمطلب به همراه او را شرح می دهد، به ظلم یزید، انتقام خدا از او و پیروزی نهایی خود (عباسیان) اشاره می کند و سپس خطاب به قریش بیان می کند: «فَبَعْدًا لِمَنْ تَحْرَى ظَلَمَنَا... كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ وَ قَوْمُ هُودٍ وَ أَصْحَابُ مَدْيَنَ»؛^{۱۲۱} که یادآور این آیه است: «كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوا فِيهَا

۱۱۹. اخبار الدولة العباسية، ۸۷؛ اما در بعضی منابع، به این آیه هنگام خروج از مدینه به سمت مکه اشاره شده است (طبری، ۳/۴۴۳؛ ابن اعثم کوفی، ۵/۲۲).

۱۲۰. و از دورافتاده ترین [نقطه] شهر، مردی دوان دوان آمد [و] گفت: «ای موسی، سران قوم درباره تو مشورت می کنند تا تو را بکشند. پس [از شهر] خارج شو. من جدا از خیرخواهان توام». موسی ترسان و نگران از آن جا بیرون رفت [درحالی که می] گفت: «پروردگارا، مرا از گروه ستمکاران نجات بخش» (القصص: ۲۰ و ۲۱).

۱۲۱. پس مرگ بر کسی که ظلم بر ما را طلب کرد ... همان گونه که ثمود، قوم هود و اصحاب مدین هلاک شدند (اخبار الدولة العباسية، ۸۸).

أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودٌ». ^{۱۲۲} در این جا ابن عباس قریش را به سبب ظلمی که بر او و خاندانش روا داشته است، به ثمود، قوم هود و اصحاب مدین تشبیه می کند و با پیشااسلامی پیوند می زند.

مورد چهارم، اشاره به برتری اهل خراسان در یاری عباسیان دارد. محمدبن علی با گفتن جمله ای ویژه، خراسانی ها را به نحوی خاص ستوده و اشاره کرده است که «خداوند ابا داشته که خورشید را از مغرب آورد و دوست داشته است که آن را از مشرق بیاورد». (چرا که خراسان در شرق خلافت قرار داشته است). به همین ترتیب، به دیگر برتری های آن ها اشاره کرده و به این منظور، به آیات قرآن نیز استناد کرده است. او مردان خراسان را در اطاعت، از پاره های آهن محکم تر دانسته است. ^{۱۲۳} ترکیب «زبر الحديد» به معنای پاره های آهن تداعی - گر آیه ۹۶ کهف: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا» ^{۱۲۴} و قضیه ذی القرنین و یاجوج و ماجوج است. ^{۱۲۵} او از این پاره های آهن برای مقابله با یاجوج و ماجوج استفاده کرد.

با توجه به این آیات، ذوالقرنین ارتباطی خاص با خداوند داشت و مسؤول مجازات و بخشش افراد بود. او دارای اسباب و امکاناتی بود و توانایی های ویژه ای چون قدرت تفکر و خلاقیت داشت. بارزترین ویژگی یاجوج و ماجوج هم فساد در زمین بود. بنابراین، به نظر می رسد با آوردن یک اشاره، یعنی ترکیب زبرالحديد، رجال خراسانی در اطاعت از عباسیان با ذوالقرنین و دشمنان آن ها یعنی عباسیان، با یاجوج و ماجوج پیوند داده شده اند.

۱۲۲. گویی در آن [خانه ها] هرگز اقامت نداشته اند. هان، مرگ بر [مردم] مدین، همان گونه که ثمود هلاک شدند (هود: ۹۵).

۱۲۳. اخبار الدولة العباسية، ۲۰۵، ۲۰۶.

۱۲۴. برای من قطعات آهن بیاورید، تا آنگاه که میان دو کوه برابر شد، گفت: «بدمید» تا وقتی که آن [قطعات] را آتش گردانید، گفت: «مس گداخته برایم بیاورید تا روی آن بریزم».

۱۲۵. آیات ۸۳ تا ۹۸ کهف به داستان ذی القرنین اشاره دارد.

مورد پنجم به واژه‌های نقیب و نقباء در اخبارالدولة اشاره دارد^{۱۲۶} که با این عبارت قرآنی همراه شده است: «وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا»^{۱۲۷} که تداعی گر نقیبان بنی اسرائیل است. در ادامه نیز به شب عقبه، بیعت ۷۰ تن از اوس و خزرج با پیامبر و انتخاب ۱۲ نقیب از آنان اشاره می‌شود.

نقیبان در سلسله مراتب تشکیلات مخفیانه دعوت عباسی جای داشتند و شامل دوازده نفر می‌شدند که اکثر آن‌ها عرب بودند.^{۱۲۸} به‌کارگیری خاص واژه نقیب، نقبای تشکیلات عباسی را به نقبای بنی اسرائیل مرتبط می‌کند. این نمونه بیانگر قرآنی‌سازی از طریق پیوند این دوگروه است که مربوط به بنی اسرائیل (یکی از اقوام پیشااسلامی) است.

مورد ششم که به رنگ سیاه و اهمیت آن در قیام عباسیان می‌پردازد، پس از ذکر پرچم-های سیاه و سیاهی رنگ لباس آن‌ها و یارانشان در زمان ظهور، به رنگ سیاه پرچم پیامبر و علی بن ابی طالب نیز اشاره کرده است. سپس بیان کرده که لباس داوود در ملاقات با جالوت و پیروزی بر او هم سیاه بوده و بر شمایل اصحاب داوود نیز سیاهی قرار داشته است.^{۱۲۹} این اشارات، رهبر و سپاه عباسیان در هنگام ظهور را به داوود و سپاه او مرتبط ساخته است؛ خصوصاً که از طریق این مقایسه، با توجه به آیات ۲۵۰ و ۲۵۱ بقره: «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أقدامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛^{۱۳۰} که بر پیروزی و

۱۲۶. اخبار الدولة العباسية، ۲۱۵.

۱۲۷. و از آنان دوازده سرکرده برانگیختیم (المائدة: ۱۲).

۱۲۸. فاروق عمر، ۱/ ۱۸.

۱۲۹. اخبار الدولة العباسية، ۲۴۵، ۲۴۶.

۱۳۰. و هنگامی که با جالوت و سپاهانش روبه‌رو شدند، گفتند: «پروردگارا، بر [دل‌های] ما شکیبایی فروریز، و گام‌های ما را استواردار، و ما را بر گروه کافران پیروز فرمای». پس آنان را به اذن خدا شکست دادند، و داوود، جالوت را کشت، و خداوند به او پادشاهی و حکمت ارزانی داشت، و از آن‌چه می‌خواست به او آموخت. و اگر خداوند

غلبه داوود بر جالوت و اعطای حکومت و دانش به وسیله خداوند بر او اشاره داشته، این دو صحنه با هم پیوند خورده و ارتباط با یکی از پیامبران پیشا اسلامی صورت گرفته است. مورد هفتم به مجلسی با حضور سلیمان بن کثیر، برادرش بشیر بن کثیر و ... اشاره دارد؛ زمانی که ابومسلم دستش را دراز کرد تا نامه ابراهیم را بردارد، سلیمان بن کثیر سر او را زخمی کرد. خون بر صورت ابومسلم جاری شد؛ او برخاست در حالی که می گفت: «أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّي اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ إِمَامِكُمْ».^{۱۳۱} این عبارت تغییر یافته این بخش از این آیه است: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّي اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ...».^{۱۳۲} به نظر می رسد ابومسلم در این شرایط، با خواندن این عبارت قرآنی، خود را با مردی مؤمن از خاندان فرعون مرتبط می سازد.

مورد هشتم، اشاره به ورود ابومسلم به مرو دارد. او در آن هنگام، این قسمت از آیه ۱۵ قصص را تلاوت کرد: «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا» «و داخل شهر شد، بر (آستانه) دمی از غفلت اهلش».^{۱۳۳} در قرآن این آیه به ورود موسی به شهر (مصر) اختصاص دارد و صحنه ورود او و ابومسلم به مرو به هم تشبیه شده و با پیوند این دو نفر با این عبارت قرآنی، یک قرآنی سازی صورت گرفته است.

۵. قرآنی سازی برای مشروعیت بخشی

این بخش به جنبه هایی از استناد به قرآن می پردازد که جهت مشروعیت بخشی به حکومت عباسی به کار رفته است. با توجه به این که عباسیان در صدد بودند تا خود را به قشری ممتاز

برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی کرد، قطعاً زمین تباه می گردید. ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد.

۱۳۱. اخبار الدولة العباسية، ۲۷۱.

۱۳۲. و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را نهان می داشت، گفت: آیا مردی را می کشید که می گوید: پروردگار من خداست؟ و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده... (غافر: ۲۸).

۱۳۳. اخبار الدولة العباسية، ۳۱۶.

تبدیل کنند^{۱۳۴} و تا حدودی با جهان‌بینی غالب به‌همراه زبان و ادبیات ملازم آن مرتبط شوند،^{۱۳۵} در حیطه سیاست، از قرآنی‌سازی و استناد به قرآن بهره بردند تا خود را مظهر ارزش‌های مسلمین بنمایانند و به حکومت خود مشروعیت دهند.^{۱۳۶} استناد به قرآن و قرآنی‌سازی هم توجیهی برای فعالیت‌های امام عباسی، اهل‌بیت عباسی و حکومت عباسی در مراحل بعد پدید می‌آورد و هم زبانی ایدئولوژیک و مؤثر بود که به تسهیل این فعالیت‌ها کمک می‌کرد.^{۱۳۷} هم‌چنین وسیله‌ای مناسب برای ارتباط با مردمانی با پیش‌زمینه‌های گوناگون، مخصوصاً در آستانه روی کار آمدن عباسیان بود.^{۱۳۸} این بخش به شرح مواردی می‌پردازد که عباسیان برای مشروعیت‌بخشی به حکومت خود از طریق ارتباط با قرآن انجام داده‌اند.

۵. ۱. مشروعیت‌بخشی با استفاده از واژه‌ها

۵. ۱. ۱. اهل‌البیت

«اهل‌البیت» مرکب از دو واژه «اهل» و «البیت» است. البیت جایگاه و پناهگاه انسان در شب است؛ سپس به خانه، بدون ملاحظه شب در آن، بیت گفته‌اند.^{۱۳۹} بنابر آرای لغویان، اگر واژه «اهل» در ترکیب با اسم شخص خاصی به کار رود بر خویشاوندان نسبی او دلالت دارد، اما در ترکیب با سایر اسم‌ها، دایره معنایی آن گسترده‌تر می‌شود. به این ترتیب، هسته معنایی اصلی «اهل‌البیت»، ساکنان یک خانه (یا یک سرپناه) است.^{۱۴۰} «اهل‌البیت» معانی

۱۳۴. کرون، ۱۲۴.

۱۳۵. همو، ۱۲۵.

۱۳۶. همانجا.

۱۳۷. همو، ۱۴۸.

۱۳۸. همو، ۱۵۰.

۱۳۹. راغب اصفهانی، ۱۵۱.

۱۴۰. شارون، ۴۳۵/۱.

دیگری چون خانواده، خانواده اصیل، خانواده راهبر نیز دارد و هم‌چنین به معنای افرادی است که در اطراف خانه خدا سکونت داشتند. این اصطلاح بدون حرف تعریف «ال» به معنای افراد خانواده است.^{۱۴۱}

تعبیر «اهل‌البیت» کاربردهای قرآنی نیز دارد. این تعبیر هم به‌همراه حرف تعریف «ال» و هم بدون آن یعنی «اهل‌بیت» در سه آیه آمده است.^{۱۴۲}

در آیه ۳۳ احزاب، ارتباط وثیق آن با شخص پیامبر، معنای این اصطلاح را به مسأله‌ای مهم در تفسیرهای قرآن و منابع حدیثی تبدیل کرده است.^{۱۴۳} در قرآن، تعبیر اهل‌البیت دایره معنایی گسترده‌ای دارد و معنایی ساده چون همسران پیامبر تا قبیله قریش یا عبادت‌کنندگان کعبه را دربرمی‌گیرد.^{۱۴۴} گذشته از این، تعبیر «اهل‌البیت» در دوره اسلامی و حتی عصر جاهلیت نیز برای خاندان‌های برجسته بسیار رایج بوده است. مشابه این تعبیر حتی برای غیرعرب‌ها (رومیان باستان) هم آمده و مختص زبان عربی و فرهنگ عربی نیست.

۱۴۱. همو، ۴۳۴.

۱۴۲. ۱. زمانی که فرعون و همسر او موسی را از آب برگرفتند و نجات دادند، خواهر موسی (نزد آنها آمده) و گفت: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ» «آیا شما را بر خانواده‌ای راهنمایی کنم که برای شما از وی سرپرستی کنند و خیرخواه او باشند؟» (القصص: ۱۲).

۲. زمانی که فرستادگان الهی برای ابراهیم مژده آوردند و همسر وی را به اسحاق و بعد از آن به یعقوب مژده دادند. همسر ابراهیم که یک پیرزن بود از این خبر بسیار تعجب کرد. فرستادگان به او گفتند: «أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» «آیا از کار خدا تعجب می‌کنی رحمت خدا و برکات او بر شما خاندان (رسالت) باد بی‌گمان او ستوده‌ای بزرگوار است» (هود: ۷۳).

۳. در این آیه، در ابتدا مخاطب همسران پیامبرند: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» «در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار مکنید و نماز برپا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده‌اش را فرمان برید خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما اهل‌البیت بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند» (الاحزاب: ۳۳).

۱۴۳. شارون، ۴۳۵.

۱۴۴. همو، ۴۳۷، ۴۳۹.

هم‌چنین در کتاب مقدس، استفاده از واژه «بیت» به معنای خانواده بسیار متداول است.^{۱۴۵} اما این اصطلاح، هم در منابع شیعه و هم در منابع اهل سنت، بررغم شمول و گستردگی معنای آن، معمولاً بر خاندان پیامبر دلالت دارد. یکی از شایع‌ترین روایت‌های تفسیری این آیه در این منابع، «حدیث کساء» است. احادیث مختلفی هم نقل شده‌است که یاری و محبت «اهل‌البیت» را وظیفه شرعی مؤمنان و دشمنی با آن‌ها را گناه می‌شمرد. با توجه به این احادیث، مفهوم «پنج تن برگزیده» به‌عنوان تفسیر عمده شیعی برای اصطلاح «اهل‌البیت» تثبیت شده‌است.^{۱۴۶} بنابراین، استفاده از این اصطلاح هم قدمتی دارد و هم در طول زمان با اهداف مختلف، دایره معنایی آن وسیع یا محدود گشته‌است؛ در نتیجه، شیعیان به نفع خود دایره معنایی این تعبیر را منحصر کرده‌اند.

در کتاب اخبار الدولة العباسية از اصطلاح اهل‌البیت به نفع خاندان عباسی و برای مشروعیت‌بخشی به حکومت آن‌ها استفاده شده‌است.^{۱۴۷} در این کتاب، ابن‌عباس در پاسخ یزیدبن معاویه، به مرگ حسین بن علی و فرزندان عبدالمطلب به‌همراه او اشاره و در ادامه بیان می‌کند: «... اهل‌البیت الذین اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً،^{۱۴۸} فَنَحْنُ اَوْلٰئِكَ لَسْنَا كَابْنٰتِكَ الْجَفَاةِ الْاَجْلَافِ اُكْبَادِ الْحَمْرِ». ^{۱۴۹} با توجه به این جملات، ابن‌عباس خود را جزو اهل‌بیت می‌داند که خداوند رجس را از آنان برداشته و تطهیرشان کرده‌است. در-حقیقت، عباسیان با مطرح کردن اهل‌بیت عباسی، مانند شیعیان، از این اصطلاح بهره‌جسته، تلاش کردند تا دایره معنایی آن را طوری گسترش دهند که شامل عباس، عموی

۱۴۵. همو، ۴۳۸.

۱۴۶. همو، ۴۳۴، ۴۳۶-۴۳۷.

۱۴۷. اخبار الدولة العباسية، ۸۷.

۱۴۸. این عبارت، تغییر یافته آیه ۳۳ احزاب است: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيْذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطْهَرِكُمْ تَطْهِيْرًا».

۱۴۹. ... اهل‌بیت، کسانی که خداوند آلودگی را از آنان زدوده و آن‌ها را پاک و پاکیزه گردانیده‌است، پس ما همان-هاییم و مانند پدران تو تندخو، کودن و جگرخوار نیستیم.

پیامبر نیز بشود. بنابراین احتمالاً در این جا با یک نمونه از قرآنی سازی روبه روییم؛ چه بنی - عباس بنا بر اهداف خاص خود دایره شمول معنایی «اهل البیت» را دست خوش تغییرات کرده، منحصر به افرادی خاص ساختند.

۵. ۱. ۲. جهاد

در جریان مقابله ابومسلم و نصر، پس از این که خبر اتحاد ابومسلم با علی پسر کرمانی به نصر رسید، این خبر بر وی گران آمد و کوشید تا او را برضد ابومسلم با خود همداستان کند، اما چون توفیق نیافت، ناچار جمعی از فقیهان و زاهدان عرب را گرد آورد و آنان را به جنگ با ابومسلم فراخواند.^{۱۵۰} در در سوی دیگر ابومسلم با جمعی به مشورت پرداخت و یکی از حاضران نظر خود را این گونه مطرح کرد: «أرى أن تبكر بالغداة فتجمع أهل خندقك، ثم تُخبرهم أنك أمرت بدعاء الناس كافةً إلى كتاب الله عزوجلّ و سنة نبيه صلى الله عليه و سلم و إلى الرضا من آل رسول الله صلى الله عليه و سلم، و العمل بالحق و العدل، و إن من تابعك على ذلك فله ما لك و عليه ما عليك، و من أنكز ذلك جاهدته في الله حقّ جهاده...».^{۱۵۱} بنابراین ابومسلم تصمیم گرفت تا مواضع جنبش را اعلام کند.^{۱۵۲} جمله «جاهدته في الله حقّ جهاده» تغییر یافته قسمتی از آیه ۷۸ حج است: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...».^{۱۵۳} برای فهم این عبارت قرآنی در اخبارالدولة، لازم است معنای جهاد روشن شود.

۱۵۰. اخبار الدولة العباسية، ۲۸۹، ۲۹۰.

۱۵۱. می بینم (نظر من این است) که صبح زود برخیزی، آن گاه اهل خندق را گرد آوری، سپس به آن ها خبر دهی که تو به دعوت همه مردم به کتاب خدا، سنت پیامبر، الرضا من آل محمد و عمل به حق و عدل فرمان دادی؛ و هر کس در آن از تو تبعیت کند (در غنیمت) با تو شریک است و برضد اوست آن چه یرضد توست؛ و هر کس آن (ها) را انکار کند، [جاهدته في الله حق جهاده] ...

۱۵۲. اخبار الدولة العباسية، ۲۹۱، ۲۹۲.

۱۵۳. و در راه خدا چنان که حق جهاد [در راه] اوست جهاد کنید ...

جهاد از ریشه «جهد» به معنای کوشش، از پافتادن، تقلاً و فشار برگرفته شده است. مشتقات این ریشه در ۴۱ آیه قرآن به کار رفته است؛ اما هم درون سنت اسلامی و هم خارج از آن اغلب به معنای جنگ با کفار تلقی شده است.^{۱۵۴} داور^{۱۵۵} نیز به دامنه معنایی جهاد اشاره کرده و آن را طیفی دانسته است که درگیری‌های درونی یک شخص با خواهش‌های غیراخلاقی تا نزاع و جنگ خشونت‌آمیز برضد کافرانی را که به مؤمنان حمله می‌کنند، دربر می‌گیرد.^{۱۵۶} در واقع، مفهوم جهاد بسیار گسترده‌تر از جنگ است و آموزه جنگ را بدون هرگونه توسل به اصطلاح جهاد هم می‌توان از قرآن استخراج کرد.^{۱۵۷} آیاتی نیز در قرآن هست که در آن‌ها «جهد» و مشتقات آن مرتبط با جنگ نیست. بهترین مثال همین آیه ذکر شده^{۱۵۸} است. براساس معیارهای زبان‌شناختی و وابسته به سیاق، واضح است که عبارت «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...»، به جنگ اشاره ندارد، بل به شکل‌های دیگر تلاش برای اطاعت از خداوند دلالت دارد. این آیه به مسلمانان فرمان می‌دهد فرایضی را که در اصل برای ابراهیم مقرر شده بودند به جا آورند. باین‌که این آیه از مؤمنان می‌خواهد تا تلاش کنند و در این هدف نهایت تلاش خود را به کار گیرند (جاهدوا)، اما توجه می‌دهد که نباید در این الزام زیاده‌روی کرد، چراکه خداوند «در دین بر شما سختی قرار نداده است». باین‌که در این آیه هرگز موضوع جنگ در نظر نیست، بسیاری از مفسران اصرار دارند که مراد از آن، شرکت در جنگ است.^{۱۵۹}

با توجه به معانی ذکر شده، به نظر می‌رسد مفهوم واژه جهاد از زبان یکی از حاضران در برابر ابومسلم، ناظر به جنگ است و با معنای فوق در قرآن، کاملاً متفاوت است. بنابراین

۱۵۴. لاندو- تاسرون، ۳۸۷/۲.

155. Donner

156. Donner, 85.

۱۵۷. لاندو- تاسرون، ۳۸۷/۲.

۱۵۸. حج: ۷۸.

۱۵۹. اخبار الدولة العباسية، ۳۸۹.

طبق آن چه دانر به آن اشاره کرده، نوعی قرآنی سازی رخ داده است.

۵. ۲. مشروعیت بخشی با استفاده از بیان دیدگاه‌ها نسبت به قرآن

نویسنده در این کتاب در چند جا اظهاراتی روشن درباره قرآن دارد و از آن، جهت مشروع- سازی حکومت عباسی استفاده می‌کند.

مورد نخست در گفت‌وگویی بین معاویه و ابن عباس صورت می‌گیرد. روزی ابن- عباس به مسجد رفته و مردم از او سؤالاتی پرسیدند. سؤالات آن‌ها درباره حلال و حرام، فقه، تفسیر قرآن و ... بود که ابن‌عباس آن‌ها را از جواب تمام این سؤالات خبر داد.^{۱۶۰} در این مورد، به آگاهی ابن‌عباس از تفسیر قرآن اشاره شده است که این برای او امتیاز مهمی محسوب می‌شود. هدف نویسنده از ذکر این روایت، نشان دادن علم خاندان عباسی است؛ او با بیان داستان‌هایی، تلاش دارد تا به این هدف نائل آید.

در دومین مورد، باز هم بحثی بین معاویه و ابن عباس بر سر قرائت و تأویل قرآن شکل می‌گیرد.^{۱۶۱} در ادامه گفت‌وگویی بر سر قتل عثمان، معاویه اشاره می‌کند که از ذکر مناقب علی و اهل بیتش نهی کرده است. بلافاصله پس از گفتن این عبارت، ابن‌عباس با حاضر- جوابی موضوع قرائت قرآن و تأویل آن را پیش می‌کشد. معاویه نیز او را از تأویل قرآن نهی- می‌کند. پاسخی که ابن‌عباس به معاویه می‌دهد، عجیب است؛ چراکه معتقد است قرآن بر اهل بیت او نازل شده است. استفاده زیرکانه از لغت اهل بیت در این گفت‌وگو، بیانگر اهداف خاصی است که به تفصیل بررسی شد. در ادامه گفت‌وگوی معاویه و ابن‌عباس، او با تلاوت آیه ۳۲ از سوره توبه به طور کامل و باصراحت، معاویه را جزو افرادی قلمداد می‌کند که می- خواهند نور خدا را با دهان‌هایشان خاموش کنند.^{۱۶۲}

۱۶۰. همان، ۴۴.

۱۶۱. همان، ۴۶.

۱۶۲. همانجا.

مورد سوم نیز در گفت‌وگویی بین دو شخص فوق شکل می‌گیرد.^{۱۶۳} روزی معاویه تأویل دو آیه را با درماندگی از ابن عباس پرسید و ابن عباس چندان به شایستگی به او پاسخ داد که در انتها معاویه برای او دعا کرد. در این جا ابن عباس به عنوان شخصی که عالم به تأویل قرآن است معرفی می‌شود (طبق آیه هفت آل عمران، تأویل قرآن را فقط خداوند و راسخان در علم^{۱۶۴} می‌دانند).^{۱۶۵} بنابراین ابن عباس درحقیقت، راسخ در علم است.

مورد چهارم به سخنان ابوالحکم عیسی بن اعین در حضور نصر اشاره می‌کند. او پس از ستایش خدا و درود بر پیامبر و اشاره به خداوند به عنوان پروردگار، محمد(ص) به عنوان نبی، کعبه به عنوان قبله و «الرضا من آل محمد» به عنوان امام، به کتاب خدا، سنت پیامبر، زنده کردن آن چه قرآن زنده کرده و میراندن آن چه قرآن میرانده و الرضا فرامی‌خواند.^{۱۶۶} دعوت به کتاب خدا و الرضا در کنار هم، ارزش و اهمیت این شخص را در دعوت عباسی روشن می‌کند.

مورد آخر، نامه‌ای است که در آن به تفقه در قرآن دعوت کرده است و صفاتی نیکو را برای قرآن برمی‌شمرد.^{۱۶۷} در این این نامه که آن را محمد بن علی عباسی نوشته است در کنار دیگر سفارش‌ها، مستقیماً به تفقه در قرآن اشاره شده است^{۱۶۸} که ساده‌ترین معنای تفقه، آگاهی یافتن و دانستن است؛^{۱۶۹} یعنی مؤلف از زبان شخصیتی تاریخی، به آگاهی یافتن از قرآن دعوت می‌کند و ارزش بالای آن را یادآور می‌شود. در اواخر نامه نیز قرآن را کتابی واضح، ناطق، محفوظ، مفصل آیات و ... می‌شمرد و آن را اصدق الحدیث و احسن القصص

۱۶۳. همان، ۶۸.

۱۶۴. کسانی که در دانش ثابت و محکم‌اند (طبرسی، ۷۰۱/۲).

۱۶۵. این معنا در صورتی صحیح است که «راسخون» با «واو» به الله عطف شده باشد.

۱۶۶. اخبار الدولة العباسية، ۲۸۶-۲۸۷.

۱۶۷. همان، ۲۰۸-۲۱۲.

۱۶۸. همان، ۲۱۰.

۱۶۹. ابن منظور، ۵۲۲/۱۳.

می خواند.^{۱۷۰}

باری، براساس آنچه ذکر شد، چهار مورد اول به نقش قرآن در مشروعیت بخشی به حکومت عباسی اشاره دارد و مورد آخر، به ستایش خود قرآن می پردازد.

۵. ۳. مشروعیت بخشی با استفاده از فنون ادبی

در این بخش به مشروع سازی حکومت عباسیان در اخبار الدولة العباسية به وسیله فوننی پرداخته می شود که پیشتر به تفصیل بیان شدند. در این کتاب نویسنده از فن پروراندن این گونه استفاده می کند:

در سخنانی که ابن عباس خطاب به عمرو عاص می گوید، دو واژه «أبتر» و «شانیء» در آیه سوم کوثر این گونه بسط می یابد: «فَأَنْتَ الْأَبْتَرُ مِنَ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا وَ أَنْتَ شَانِيءٌ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْإِسْلَامِ».^{۱۷۱} به این ترتیب عمرو که وارد صحبت بین معاویه و ابن عباس شده و به معاویه هشدار می دهد تا ابن عباس او را با زبانش نفریید، هم بدون نسل و هم دشمن محمد (ص) و آل او خوانده می شود. در ادامه ابن عباس حتی او را به دشمنی خدا و رسول نیز متهم می کند، چراکه او دشمن خود ابن عباس است.^{۱۷۲}

فن فروکاستن نیز کم تر از فن پروراندن به کار نرفته است، چنان که در پاسخ ابن عباس به یزید بن معاویه که آمده است: «... وَ كَفَى بِاللَّهِ لِلْمَظْلُومِ نَاصِرًا وَ مِنَ الظَّالِمِينَ مُنْتَقِمًا»؛^{۱۷۳} قطعه نخست از آیه ۳۹ حج^{۱۷۴} و قطعه دوم از ۷۸ و ۷۹ حجر^{۱۷۵} گرفته شده است. با توجه به سخنان قبلی، احتمالاً منظور ابن عباس از مظلوم، حسین بن علی و ظالم، خود یزید است که

۱۷۰. اخبار الدولة العباسية، ۲۱۱، ۲۱۲.

۱۷۱. همان، ۶۵؛ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (۱) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (۲) إِنَّ شَانِيَتَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (۳).

۱۷۲. همان، ۶۶.

۱۷۳. همان، ۸۷.

۱۷۴. أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.

۱۷۵. وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لظَالِمِينَ. فَانْتَقِمْنَا مِنْهُمْ وَابْتِهَمْنَا لِيَامَامٍ مُّبِينٍ.

با هدف عباسیان جهت نزدیکی به شیعیان و دشمن داشتن امویان هماهنگ است. هم‌چنین نویسنده گاهی به فن «ترجمه دستوری» روی می‌کند. در سخنان ابومسلم در پاسخ به اقدام نصر بن سیمار که او و اصحابش را غیرمسلمان خوانده بود، ابومسلم از امام عباسی جملاتی شامل توصیه به دعوت مردم به کتاب خدا و سنت پیامبرش، آشکار ساختن عدل و انکار جور نقل می‌کند و بعد از آن‌ها این عبارات را اضافه می‌کند: «... و أنا أول من بايع على كتاب الله تعالى و سنة نبي الله و العمل بالحق و العدل...»^{۱۷۶} که به نظر می‌رسد عمل به عدل، ترجمه دستوری آیات ۸ مائده «... اعدلوا هو أقرب للتقوى...» و ۱۵۲ انعام «... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...» است.

۶. نتیجه

در تحلیل متنی کتاب اخبار الدولة العباسية، متن قرآن که پیش از این کتاب تولید شده است، مبنا قرار گرفته و تحلیل بینامتنیت صورت گرفته و چهار شکل حضور قرآن در این متن و استناد به آن یعنی ادبی سازی، زمینه‌مندسازی، تاریخی سازی و قرآنی سازی مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر به بررسی استناد به قرآن در اخبار الدولة العباسية پرداخته و آن را به شکل‌های مختلف بررسی و اهدافش را نشان داده که مشهودترین نتیجه آن، تأثیر بدون تردید قرآن بر این کتاب و میزان رواج آن در جامعه آن روز است. در این کتاب نویسنده در تلاش است تا از طریق انتساب عباسیان به آل محمد، آنان را مشروع بداند. هم‌چنین با استفاده‌های گوناگون از قرآن که بیشتر آن‌ها هم از زبان فاعلان تاریخی است، خواستار آن است تا با بهره‌گیری از تشیع عباسی و قرآن، به خاندان عباسی قداست و مشروعیت ببخشد. این نگاه به قرآن و استفاده از آن را در اخبار الدولة العباسية می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. با عنایت به دانش جامع نویسنده در قرآن و به کارگیری ماهرانه آن، به نظر می‌رسد او از خردسالی با قرآن آشنا بوده است. مهارت او چنان است که موجب نامحسوس و گذرا شدن اقتباس‌های قرآنی او می‌شود، تا حدی که گاهی انسان گمان می‌برد به اشتباه آن‌ها را به قرآن مربوط دانسته و این‌ها سبک و سیاق خود نویسنده است. اما بررسی دقیق و جزء به جزء متن او معلوم می‌کند که واژه‌ها، اصطلاحات و آیه‌ها در ذهن او کاملاً «درونی» شده است و به همین سبب با نهایت آسودگی آن‌ها را به کار می‌بندد. در واقع این واژه‌ها و اصطلاحات همان قدر که اصالتاً قرآنی‌اند، از آن مؤلف نیز شده‌اند. از طرفی، تبحر ناشی از «درونی» شدن^{۱۷۷} «^{۱۷۸} فقط می‌تواند معلول حفظ قرآن باشد، چه حتی اگر نسخه‌ای از متن کامل قرآن را در دست می‌داشت، باز میسر نبود که پیوسته و هر بار به شیوه‌ای، از آیه‌ای به آیه‌ای دیگر منتقل شود، بی‌آن‌که بداند این آیه‌ها در کجای قرآن و در کدام سوره قرار دارند و به چه موضوعی مرتبط‌اند.

۲. حفظ قرآن در خردسالی جنبه تمهیدی و تعلیمات مقدماتی داشت. این کار به دلیل سجع و آهنگ قرآن، آغاز خوبی برای فراگیری دیگر متون به‌ویژه حدیث بود که آن هم به‌نوبه خود، خیلی زود شروع می‌شد.^{۱۷۹} بنابراین احتمالاً نویسنده کتاب محدث نیز بوده است.

۳. تاریخ احتمالی تألیف کتاب (اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری)، هم‌زمان با عصر دوم عباسی است که دوره نفوذ و سیطره ترکان و حکومت‌های مستقل است. بیان تاریخ شبه‌رسمی انقلاب عباسیان در این کتاب حدود یک‌ونیم قرن بعد از انقلاب، قابل تأمل است؛ به‌ویژه این‌که در این اثر، بهره‌گیری نسبتاً گسترده‌ای از قرآن با هدف تقدیس و مشروعیت‌بخشی به عباسیان صورت گرفته است. به نظر می‌رسد شاید هدف از تألیف این

177. internalization

۱۷۸. این اصطلاح را و داد قاضی (۴۵۱) بیان می‌کند.

۱۷۹. رابینسون، ۳۰۳.

کتاب در دوره ضعف خلافت، دادن این پیام است که حکومت عباسی، به انقلابی تازه نیاز دارد تا بتواند مانند اوایل، شروعی مقتدرانه داشته باشد.

کتابشناسی

قرآن کریم.

- ابن اعثم کوفی، أبو محمد احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۱۱ هـ.
- اخبار الدولة العباسية، تحقیق عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۱ م.
- انصاری، حسن، «اخبار الدولة العباسية از کیست؟»، فرهنگ امروز، <https://yun.ir/76g3r8>.
- رابینسون، چیس، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه، ۱۴۱۲ هـ.
- ریون، ویم، «سیره و قرآن»، ترجمه نصرت نیل‌ساز، دائرةالمعارف قرآن، زیر نظر جین دمن مک‌اولیف، به سرویراستاری فارسی حسین خندق‌آبادی [و دیگران]، ج سوم، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش.
- سیاوشی، کرم و ابراهیم وکیل، «مفهوم‌شناسی واژه سلطان در قرآن کریم»، پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، ش ۱۱، ۱۳۹۶ ش.
- شارون، موشه، «اهل بیت»، ترجمه زهرا مبلغ، دائرةالمعارف قرآن، زیر نظر جین دمن مک‌اولیف، به سرویراستاری فارسی حسین خندق‌آبادی [و دیگران]، ج اول، تهران، حکمت، ۱۳۹۲ ش.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ هـ.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
- طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه آقابزرگ تهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ هـ.
- فاروق عمر، فوزی، الخلافة العباسية، عمان، دار الشروق، ۲۰۰۹ م.
- قاضی، وداد، «تأثیر قرآن بر نثرنویسی عبدالحمید کاتب»، ترجمه زهرا مبلغ، رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۹۶ ش.
- کرون، پاتریشیا، جامعه‌های ماقبل صنعتی، ترجمه مسعود جعفری، تهران، ماهی، ۱۳۹۶ ش.
- لانداو تاسرون، الا، «جهاد»، ترجمه جلیل پروین، دائرةالمعارف قرآن، زیر نظر جین دمن مک‌اولیف، به

سروراستاری فارسی حسین خندق‌آبادی [و دیگران]، ج دوم، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
هاوتینگ، جرالده، «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر اسلام»، ترجمه علی آقایی،
رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۹۶ ش.
هیت، استیون، «بینامتنیت»، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ویراسته مایکل پین،
ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.
هیرشلر، کنراد، تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه، ترجمه زهیر صیامیان گرجی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
ملپس، سایمن و ویک، پاول، درآمدی بر نظریه انتقادی، ترجمه گلناز سرکارفرشی، تهران، سمت،
۱۳۹۴ ش.

یعقوبی، احمد، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

Daniel, Elton, "The Anonymous "History of the Abbasid Family" and Its Place in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 14, No. 4, 1982.

Donner, Fred, "Quranicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Issue 129, 2011.

تاریخ‌های محلی ناحیه جزیره: گونه‌شناسی ساختاری و ارزیابی محتوایی^۱

حسین نظری پسیخانی

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

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

معصومعلی پنجه^۲

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

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

یونس فرهمند

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

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

تاریخ موصل ابوزکریای آزدی (د ۳۳۴هـ)؛ تاریخ رقه قشیری حرّانی (د ۳۳۴هـ)؛ تاریخ میافارقین ابن‌ازرق فارقی (د.ح. ۵۷۷هـ)؛ و تاریخ اربل ابن‌مستوفی اربلی (د ۶۳۷هـ) چهار تاریخ محلی بازمانده از ناحیه جزیره در دوره میانه اسلامی است. در این مقاله به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود که این کتاب‌ها جدا از «محلی» بودن، ذیل کدام یک از گونه‌های دیگر تاریخ‌نگاری اسلامی جای می‌گیرند؟ و محتوا و گزارش‌های آن‌ها در چه حوزه‌هایی حائز اهمیت است؟ از بررسی ساختاری و محتوایی این چهار کتاب روشن شد: ۱. تاریخ موصل «گاه‌نگاری محلی-عمومی» است که افزون بر تاریخ موصل و جزیره، به‌وفور از تاریخ دوره متأخر اموی و عصر اول عباسی نیز یاد کرده‌است؛ ۲. تاریخ رقه «تراجم‌نگاری طبقاتی» است که به ذکر احوال «علماء» رقه و جزیره پرداخته، اما درباره جغرافیا و تاریخ این شهر روایت‌های بسیار کمی دارد؛ ۳. تاریخ میافارقین «گاه‌نگاری محلی-عمومی-دودمانی» است که تاریخ محلی میافارقین و جزیره را ذیل تاریخ خلافت و تاریخ دودمان‌های حمدانی، مروانی و اُرتُقی روایت کرده‌است؛ ۴. تاریخ اربل

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۹

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

«تراجم‌نگاری غیرالفبایی» است که در آن به احوال و آثار شماری از دانشوران و ادیبان سده‌های ششم و هفتم هجری پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ‌های محلی جزیره، تاریخ موصل، تاریخ رقه، تاریخ میافارقین، تاریخ اربیل.

مقدمه

پژوهشگران تاریخ‌نگاری اسلامی تاریخ‌های محلی را برچند گونه/ نوع تقسیم کرده‌اند. ف. روزنتال^۳ آن‌ها را در دو گونه «دنیوی یا غیردینی» و «دینی» جای داده است.^۴ ص. سجادی و هم‌عالم‌زاده نیز در ذکر انواع تاریخ‌نگاری اسلامی از «تواریخ محلی» یاد کرده، اما مراد آن‌ها از این تواریخ تنها وقایع‌نامه‌های محلی بوده، چراکه سرگذشت‌نامه‌های محلی را ذیل «فرهنگ‌نامه‌های تاریخی» آورده‌اند.^۵ ص. آئینه‌وند ذیل «اشکال» تاریخ‌نگاری اسلامی «تاریخ‌های محلی و منطقه‌ای» را به دو شکل تقسیم کرده: ۱. تاریخ‌های محلی دینی؛ ۲. تاریخ‌های محلی عمومی.^۶ هم‌چنین چ. رایبسون^۷ که در تقسیم‌بندی کلان خود از سه گونه اصلی «سیره‌نگاری»، «تراجم‌نگاری» و «گاه‌نگاری» در تاریخ‌نگاری اسلامی یاد کرده، بر این باور است که تاریخ‌های محلی یا «تراجم‌نگاری» اند یا «گاه‌نگاری».^۸

آیا این گونه‌شناسی‌ها جامع‌اند؟ یعنی همه تاریخ‌های محلی را می‌توان ذیل این گونه‌ها جای داد؟ مهم‌تر آن‌که آیا این گونه‌شناسی‌ها دقیق، روشنگر و راهگشایند و در مطالعات تاریخی می‌توان به آن‌ها تکیه کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم بررسی یک یک تاریخ-

3. F. Rosenthal

۴. روزنتال، ۱/ ۱۷۳.

۵. سجادی و عالم‌زاده، ۱۲۹-۱۳۳، ۱۴۳-۱۴۵.

۶. آئینه‌وند، ۱۰۹-۱۱۹.

7. Ch. Robinson

۸. رایبسون، ۱۱۶ به بعد، ۲۵۳.

های محلی اسلامی است که قاعدتا در این مجال نمی‌گنجد. این مقاله می‌کوشد با واکاوی ساختاری و محتوایی چهار تاریخ محلی ناحیه جزیره یعنی تاریخ موصل ابوزکریای ازدی (د ۳۳۴هـ)؛ تاریخ رَقَّة فُشیری حَرَّانی (د ۳۳۴هـ)؛ تاریخ مِیافارقین و آمد ابن ازرق فارقی (د. ح. ۵۷۷هـ) و تاریخ اربل ابن مُستوفی اربلی (د ۶۳۷هـ) مشخصا به این پرسش‌ها پردازد که این کتاب‌ها افزون بر «محلی» بودن، از لحاظ ساختار و محتوا ذیل کدام یک از گونه‌های دیگر تاریخ‌نگاری اسلامی جای می‌گیرند؟ و محتویات و گزارش‌های آن‌ها در چه حوزه‌هایی حائز اهمیت است؟

تاریخ موصل

از تاریخ موصل نسخه‌ای ناقص در کتابخانه چستر بیٹی^۹ شناخته شده و در دسترس است که مبنای تصحیح علی حبیبیه قرار گرفته است (قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م).^{۱۰} بخش بازمانده از تاریخ الموصل یا تاریخ و اخبار الموصل^{۱۱} مشتمل است بر گزارشی سال‌شمار از ۱۰۱ تا ۲۲۴ هجری. ازدی یک‌صد سال پس از آخرین سالی که روایت کرده، یعنی در ۳۳۴هـ درگذشت؛ از این روی به نظر می‌رسد بخش بازمانده، همه تاریخ موصل نباشد. گمان بر این است که تاریخ موصل سه جزء بوده و این بخش موجود جزء دوم کتاب است. جزء اول از صدر اسلام تا سال ۱۰۱هـ را دربرمی‌گرفته و جزء سوم شامل روی‌دادهای سال ۳۳۴ تا دوره

9. Chester Beatty

۱۰. در ۱۴۲۷هـ احمد عبدالله محمود تصحیحی دیگر از تاریخ موصل منتشر کرد (بیروت، دارالکتب العلمیه). در این تصحیح وی با مراجعه به تاریخ‌هایی چون تاریخ طبری، المنتظم ابن جوزی و الکامل ابن اثیر، رویدادهای سال‌های ۱۶ تا ۱۰۰ و ۲۲۴ تا ۳۳۴هـ (سال مرگ ازدی) را بدان افزود. این تصحیح هیچ برتری‌ای بر تصحیح علی حبیبیه ندارد و افزوده‌های مصحح از منابع دیگر نیز برای محققان خالی از فایده است، چراکه هیچ ارتباطی با اجزای مفقود تاریخ موصل ندارد!

۱۱. سخاوی، ۲۷۰.

مؤلف بوده است.^{۱۲} گفتنی است این دیدگاه روزنتال که کتاب دیگر ازدی یعنی طبقات المحدثین، که گاه به نام طبقات العلماء بالموصل^{۱۳} نیز خوانده شده و امروزه در دسترس نیست، بخشی از تاریخ موصل ازدی بوده^{۱۴} نادرست است، چنان که خود ازدی نیز در جایی تصریح کرده که طبقات المحدثین کتابی دیگر است.^{۱۵}

شیوه تدوین تاریخ موصل سال شمارانه است و ازدی رویدادهای هر سال را ذیل همان سال می آورد؛ حتی اگر روی دادی در چند سال تداوم داشته و در یک سال پایان پذیرفته باشد، گزارش آن روی داد را جدا جدا ذکر می کند؛ مثلاً شورش های دیرپای ابوحمزه خارجی^{۱۶} و بابک خرمدین^{۱۷} را در سال های متممادی آورده است. گاه در درون گزارش هر سال، عناوینی فرعی می آورد و گاهی گزارش را چندان تفصیل می دهد که از شیوه سال-شمارانه عدول می کند.^{۱۸} انتخاب عناوین نیز از الگویی منظم و دقیق پیروی نمی کند. شماری از وقایع مهم فاقد عنوان است.^{۱۹} تا سال ۱۷۰ هـ آن چه درباره شهر موصل آورده حتی خیر مهم کشتار مردم موصل توسط کارگزار عباسیان در سال ۱۳۳ هـ بدون عنوان است،^{۲۰} اما

۱۲. ازدی (۸۹) از یحیی بن سلیمان که در ایام خلیفه مستعین عباسی می زیسته یاد و تأکید می کند که در این کتاب از او بسیار سخن رانده که این نشان می دهد تاریخ موصل جزء سومی هم داشته است.

۱۳. سمعانی، ۱۲/۱۰.

۱۴. روزنتال، ۱۷۶/۱-۱۷۷.

۱۵. «وقد ذکرنا اخبار المعافی فی کتاب طبقات المحدثین» (ازدی، ۳۰۱).

۱۶. نک. همو، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹ و جم.

۱۷. نک. همو، ۳۴۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸ و جم.

۱۸. برای نمونه، نک. گزارش مفصل از ساکنان و پراکندگی قبایل در موصل در ذیل سال ۱۲۹ (همو، ۸۱-۱۰۵).

۱۹. مثلاً قیام ابوحمزه خارجی (همو، ۹۸) و رویارویی محمد نفس زکیه با منصور عباسی (همو، ۱۸۲).

۲۰. ازدی، ۱۴۵.

از ۱۷۰۰هـ اخبار موصل و والیان آن بارها ذیل عناوین فرعی می‌آید.^{۲۱} اگر فقط نام کتاب معیار باشد تاریخ موصل تاریخی محلی است، اما اگر محتوای آن کاویده شود، آن‌گاه روشن می‌شود که این تعبیر «محلی» تا چه اندازه گمراه‌کننده و رهزن است؛ چه با مروری شتابزده و کلی خواننده درمی‌یابد که بیش از نیمی از گزارش‌های ازدی در تاریخ موصل تاریخ محلی موصل و نواحی اطراف آن نیست. در سرتاسر کتاب روی-دادها و خبرهای مرکز خلافت و دیگر سرزمین‌های اسلامی به‌همراه روی‌دادها و خبرهای موصل و نواحی آن ذکر می‌گردد. غالباً در پایان هر سال و گاه در آغاز سال‌ها وفیات علما و مشاهیر اعم از موصلی یا غیر موصلی ذکر شده‌است.

بدون شک تاریخ موصل تاریخ عمومی خلافت در سده دوم و دهه‌های نخست سده سوم هجری است. ازدی هم‌چون مورخان عمومی هم‌روزگارش، یعقوبی، طبری و مسعودی، خبرها و روی‌دادهای سه دهه پایانی خلافت اموی و سده نخست خلافت عباسی را گزارش کرده‌است؛ به عنوان نمونه آنچه ذیل سال ۱۰۱، سال پایانی خلافت عمر بن عبدالعزیز، آورده به‌جز چند سطر درباره والی موصل، همه درباره زندگی و شخصیت این خلیفه و رویدادهای روزگار اوست.^{۲۲} هم‌چنین اخبار کشمش‌های درون خاندان اموی در سال‌های پایانی خلافت و قدرت‌گیری مروان بن محمد و فرجام سقوط امویان در این کتاب به تفصیل آمده‌است.^{۲۳} افزون بر ذکر اخبار خلفا، خبرها و رویدادهای سراسر قلمرو خلافت از اخبار غزا در مرزهای روم، ارمنیه، آذربایجان، خزر و خراسان^{۲۴} تا ذکر نام والیان عراق،

۲۱. برای نمونه، نک. «سبب ولایة عبدالملک بن صالح الموصل» (همو، ۲۴۲)؛ «من اخبار عبدالملک مع الرشید» (همو، ۲۶۴)؛ «من خبره فی ولایة الموصل» (همو، ۲۶۹)؛ «من خبره بالموصل» (همو، ۳۱۹)؛ «من اخبار بنی الحسن بالموصل» (همو، ۳۳۶).

۲۲. نک. ازدی، ۱۰-۳.

۲۳. نک. ۶۴ به بعد.

۲۴. برای نمونه، نک. همو، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۳۹-۴۰، ۴۲ و جم.

مصر، افریقیه و خراسان^{۲۵} در تاریخ موصل بازتاب یافته است. آغاز دعوت عباسی، خیزش هواداران ایشان در خراسان و روند قدرت‌یابی و پیروزی عباسیان به تفصیل در تاریخ موصل آمده است.^{۲۶} ازدی بسیاری از روی داده‌های دوره سفاح تا معتصم عباسی را گزارش کرده است؛ از شورش دمشقیان در دوره سفاح گرفته^{۲۷} تا شورش بابک خرم‌دین در دوره مأمون و معتصم.^{۲۸} بسیاری از اخبار و حوادث دوره مأمون گاه حتی با ذکر عنوان در تاریخ موصل آمده، مثلاً «من اخبار المأمون و الشعراء فی ایامه»؛^{۲۹} «من اخبار المأمون بالشام»؛^{۳۰} «حدیث محنة».^{۳۱} تاریخ موصل شامل متن کامل و مفصل شماری از خطابه‌ها و نامه‌های خلفای عباسی است که در سایر منابع یا نیامده یا بسیار خلاصه ذکر شده؛ از جمله متن امان‌نامه منصور عباسی برای عمویش عبدالله بن علی^{۳۲} و متن مفصل سخنرانی منصور در رقه درباره فضیلت قبایل یمانی بر قبایل مضر.^{۳۳}

از دیگر دلایلی که می‌توان تاریخ موصل را در زمره تاریخ‌های عمومی انگاشت این است که ازدی از این گونه آثار بسیار بهره برده است؛ از جمله تاریخ خلیفه بن خیاط (د ۲۴۰هـ) که یکی از نخستین تاریخ‌های عمومی است که ازدی بارها از آن مستقیم یا غیرمستقیم نقل کرده است. ازدی به‌ویژه در نقل اخبار دوره بنی‌امیه عمدتاً بر خلیفه بن خیاط تکیه می‌کند.^{۳۴} دیگر مورخ عمومی مسلمان که ازدی از او هم بارها نقل کرده محمد بن

۲۵. برای نمونه، نک. ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۶.

۲۶. برای نمونه، نک. ازدی، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۴۵-۵۰، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۱۶-۱۱۷ و جم.

۲۷. همو، ۱۴۴.

۲۸. نک. همو، ۳۴۲، ۳۵۳، به‌ویژه ۳۵۶-۳۵۸، ۳۸۶-۳۹۱ و جم.

۲۹. نک. همو، ۴۰۰-۴۰۴.

۳۰. نک. همو، ۴۰۸-۴۱۰.

۳۱. نک. همو، ۴۱۲-۴۱۵، ۴۱۷-۴۲۱ (محنة در دوره معتصم).

۳۲. همو، ۱۶۸.

۳۳. همو، ۲۱۸.

۳۴. برای مثال، نک. ازدی ۵۵، ۵۷، ۷۲، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۶۰ و جم.

جریر طبری (د ۳۱۰هـ) است.^{۳۵} نقل‌های او از تاریخ طبری زیاد و چشمگیر است و گاه عین عبارات طبری را آورده است.^{۳۶}

قاعدتا مهم‌ترین و سودمندترین داده‌ها و گزارش‌های تاریخ موصل آن‌هایی است که درباره تاریخ شهر موصل است. تاریخ موصل آگاهی‌های بسیاری درباره والیان و عاملان حکومتی موصل و جزیره دارد. ازدی از امیران، قاضیان، صاحبان شرطه و دیگر عاملان موصل و اقدامات آن‌ها یاد کرده، گاه به نقد عملکردشان می‌پردازد.^{۳۷} یادکرد از علمای موصل ذیل و فیات آن‌ها نیز تاریخ موصل را به منبعی مفید برای مطالعه زندگی دانشوران موصلی در سده دوم سوم هجری تبدیل کرده است.^{۳۸} تاریخ موصل هم‌چنین حاوی اطلاعات ارزشمند و جامعی از قبایل عربی ساکن در موصل و پیرامون آن است.^{۳۹} علاقه وافر مولف به قبیله ازد سبب شد تا صفحات زیادی از کتابش را به معرفی رجال قبایل یمانی و ازدی موصل اختصاص دهد. گزارش‌های مفصل ازدی از برخی روی داده‌های مهم موصل که در منابع دیگر کمتر بدانها پرداخته شده، به این بخش‌های کتاب ارزشی دوچندان داده است؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به روایت مفصل وی از قتل عام مردم موصل توسط عامل خلیفه عباسی در ۱۳۳هـ^{۴۰} یا گزارش نزاع یمنی - نزاعی معروف به «میدان» در موصل در ۱۹۸هـ^{۴۱} و ذکر اخبار تحركات خوارج موصل در اواخر عهد بنی امیه^{۴۲} اشاره کرد.

تاریخ موصل حاوی داده‌های سودمندی از اوضاع اقتصادی و عمرانی موصل، مثلا

۳۵. برای مثال، نک. ازدی، ۵، ۱۰، ۲۸۱.

۳۶. ازدی (مقدمه حبیبیه)، ۲۳-۲۴.

۳۷. نک. ازدی، ۱۰، ۱۷، ۲۶، ۴۰، ۱۵۷، ۱۷۳، ۲۰۱، ۲۳۷.

۳۸. همو، ۳۰۱، ۴۱۱.

۳۹. همو، ۷۷-۱۰۲.

۴۰. همو، ۱۴۵.

۴۱. همو، ۳۳۲.

۴۲. همو، ۷۲-۷۶.

بازار موصل، قیمت‌ها، بیت المال، خراج و جزیه در سده‌های دوم و نیمه نخست سده سوم هجری است.^{۴۳} ابوزکریا خبر حفر کانال در شهر موصل را با ذکر جزئیات آورده و در سال-های متمادی تا ساخته شدن این کانال این خبر را پی گرفته است.^{۴۴} وی هم‌چنین درباره تعبیه آسیاب‌هایی بر این نهر و چگونگی آردکردن گندم مطالبی را ذکر می‌نماید.^{۴۵} از تاریخ موصل می‌توان اطلاعاتی درباره محله‌ها کوچه‌ها و راه‌ها و دروازه‌های موصل به دست آورد.^{۴۶} کتاب آگاهی‌هایی درباره مسجد جامع موصل^{۴۷} و سایر مساجد این شهر،^{۴۸} بازار اطراف آن،^{۴۹} قصرهای امیران^{۵۰} و خانه‌های بزرگان و مردم شهر اطلاعاتی به دست می‌دهد.^{۵۱} هم‌چنین از قصر یوسف بن یحیی بن حکم^{۵۲} و قصر هشام بن عبدالملک در موصل یاد می‌کند.^{۵۳}

روایت قتل عام مردم موصل در آغاز دوره عباسی یکی از مفصل‌ترین روایات تاریخ موصل است که از مقایسه آن با روایت‌های مورخان دیگر می‌توان از اهمیت آن پرده برداشت. این کشتار دسته‌جمعی در سال ۱۳۳ هـ به فرمان برادر خلیفه و والی عباسی شهر یحیی بن محمد بن علی و سپاه عباسی صورت گرفت. ازدی در نه صفحه با ذکر جزئیات

۴۳. ازدی، ۱۵۷، ۲۲۹، ۲۴۸، ۳۶۲، ۳۶۳.

۴۴. همو، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۴۳.

۴۵. همو، ۴۳.

۴۶. نک. همو، ۷۷-۹۲.

۴۷. همو، ۱۴۷، ۱۹۹، ۲۴۸.

۴۸. همو، ۹۰، ۹۴، ۱۶۶.

۴۹. همو، ۱۶۶.

۵۰. همو، ۱۵۶.

۵۱. همو، ۹۲.

۵۲. همو، ۲۳.

۵۳. همو، ۲۴.

این کشتار هولناک را گزارش کرده‌است.^{۵۴} گزارش ازدی از این کشتار بر روایت‌های شفاهی نوادگان بازماندگان این واقعه مبتنی است که آن را از اجداد خود روایت کرده‌اند. ذکر جزئیات این رویداد از زبان راویان گونه‌گون نشان می‌دهد که دو قرن پس از آن واقعه هم‌چنان یاد این کشتار در حافظه جمعی مردم موصل زنده بوده و نویسنده نیز کوشیده ابعاد مختلف آن را ثبت و ضبط کند و به آیندگان برساند. ازدی با ذکر روایت‌های گوناگون کوشیده‌است ابعاد و زوایای آن روی‌داد را بشکافد و تصویری کامل از آن به‌دست دهد. در خور توجه است که از مورخان نخستین تنها بلاذری و یعقوبی روایتی بسیار کوتاه از این واقعه به دست داده‌اند و مورخ پرنویسی چون طبری هیچ ذکری از آن نکرده‌اند که این خود بر ارزش و اهمیت روایت ازدی می‌افزاید.

پیش از ازدی، بلاذری (د ۲۷۹هـ) و یعقوبی (د ۲۸۴هـ) و پس از وی ابن حزم (د ۴۵۶هـ)، ابن‌اثیر (د ۶۳۰هـ)، ابن‌خلدون (د ۸۰۸هـ) و مقریزی (د ۸۴۵هـ) از این روی‌داد گزارش‌هایی کوتاه یا بلند به‌دست داده‌اند. روایت کوتاه یعقوبی^{۵۵} خالی از ذکر جزئیات است، اما آغاز و انجام گزارش به گونه‌ای تدوین شده که مردم موصل را مقصر و شورشی جلوه می‌دهد. گزارش‌های نسبتاً بلند ابن‌اثیر^{۵۶} و ابن‌خلدون،^{۵۷} در واقع خلاصه روایت مفصل ازدی است و اگر چه خالی از جانب‌داری از عباسیان است، اما در آن همدلی یا دلسوزی برای موصلیان هم احساس نمی‌شود.

روایت بلاذری^{۵۸} گزارشی سرتاسر خصمانه برضد موصلیان و جانب‌داری از عباسیان است. در این گزارش بسیار خلاصه نه از سبب واقعی این کشتار سخن رفته، نه شمار کشته-

۵۴. ازدی، ۱۴۵-۱۵۴.

۵۵. یعقوبی، ۳۴۱/۲.

۵۶. ابن‌اثیر، ۴۴۳/۵-۴۴۴.

۵۷. ابن‌خلدون، ۲۷۸-۲۷۹.

۵۸. بلاذری، ۲۸۱/۴.

شدگان ذکر شده است. بلاذری به جای پرداختن به سبب و عاملان این کشتار با ذکر برچسب‌هایی، انگشت اتهام را به سوی مردم موصل نشانه گرفته است. او در ابتدای گزارش برای آن که نشان دهد که مردم موصل مستحق این کشتار بوده‌اند، آن‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: خوارج، دزدان و تاجران. برچسب خارجی در سرتاسر دوره اموی و عباسی بهانه مشروعی برای سرکوب مخالفان بود؛ تکلیف دزدان هم مشخص است، اما باید از مورخ بزرگ احمد بن یحیی بلاذری پرسید تاجران چرا باید کشته شوند! شگفتا که بلاذری به این سه اتهام اکتفا نمی‌کند و در پایان گزارش برای آن که به خواننده القا کند که قتل عام موصلیان کار درستی بوده است می‌نویسد: «مردم موصل به واسطه شرارتشان خزر العرب نامیده شده‌اند».^{۵۹} خزران قومی ترک‌تبار و ساکن قفقاز بودند که در سده‌های نخست اسلامی بارها سرسختانه با سپاهیان مسلمان جنگیدند و بزرگ‌ترین مانع گسترش اسلام در اروپای شرقی بودند.^{۶۰} خزرها گویا در آن زمان از نظر مسلمانان نماد شرارت بودند و از همین روی بلاذری مردم موصل را بدانان مانند کرده است.

روایت‌های ابن حزم و مقریزی نقطه مقابل روایت بلاذری است. این دو گزارش خود را ذیل احوال سفاح آورده و بر کشتار مردم موصل در دوره او تمرکز کرده‌اند. زبان و گفتمان حاکم بر روایت این دو از گزارش تاریخی فراتر می‌رود. این دو نقش سفاح را در این کشتار پررنگ و دست او را به خون مردم موصل آلوده می‌بینند. از این روی هر دو مانند ازدی پرسش و پاسخ میان سفاح و همسرش، ام سلمه، درباره سبب کشتار مردم موصل و اظهار بی‌اطلاعی سفاح را نقل می‌کنند^{۶۱} و اکثراً مقریزی در برابر این ادعای سفاح بسیار شدید است: «او (سفاح) چاره‌ای جز انکار این کار زشت و نفرت‌انگیز نداشت، به جان خودم سوگند که در فساد از فرعون پیشی گرفت و در تکبر و خیره‌سری از او فراتر رفت و به واسطه

۵۹. همو، ۲۸۱/۴.

۶۰. عالم‌زاده، ۸۵-۸۶؛ ذیلابی، ۲۴-۵.

۶۱. ابن حزم، ۲۰-۲۱.

کردار برادرزاده‌اش [کذا]^{۶۲} امت محمد(ص) را در بدترین عذاب افکند، شدیدتر و زشت‌تر از آن‌چه فرعون در حق بنی اسرائیل کرد».^{۶۳} آغاز و انجام گزارش ابن حزم با تذکر و تأکید بر این نکته نگاشته شده که هم ابوالعباس سفاح و هم برادرش یحیی «عقب» نداشتند و پسرانشان بدون فرزند بودند و از این روی نسل آن‌ها برافتاد!^{۶۴} روشن است که بنابر تعلیل ابن حزم برافتادن نسل این دو برادر نتیجه کشتار مردم موصل بود.

روایت ازدی از کشتار مردم موصل نمونه‌ای مثال‌زدنی از کنش مورخی محلی است که می‌کوشد آن‌چه را بر هم‌شهریانش گذشته زنده نگه دارد، درحالی‌که مورخان عمومی و متمایل به عباسیان یا از ذکر واقعه طفره رفته‌اند یا آن را به نفع عباسیان روایت و تفسیر کرده‌اند. سال‌ها پس از کشتار، هرگاه ذکری از دو عامل اصلی آن یعنی محمد بن صول و یحیی بن محمد می‌رفت، ازدی خاطره آن کشتار را به یاد خواننده می‌آورد؛ چنان‌که خبر قتل محمد بن صول را که سه سال پس از آن کشتار در سال ۱۳۶ هجری روی داد، چنین گزارش می‌کند: «و فیها قُتل عبدُ الله بن علی محمد ابن صول الذی قتل اهل الموصل مع یحیی بن محمد»؛^{۶۵} بیست‌وسه سال پس از کشتار در ذکر وقایع سال ۱۵۷ هجری آورده‌است: «و اقام الحج فیها ابراهیم بن یحیی بن محمد بن علی بن عبد الله بن العباس و ابوه یحیی بن محمد الذی قتل اهل الموصل فی سنة ثلاث و ثلاثین و مائة».^{۶۶}

بنابر آن‌چه گفته شد روشن می‌شود که تاریخ موصل فقط یک «تاریخ محلی» نیست. آئینه‌وند متأثر از مطالعات عربی تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ موصل را در زمره «تاریخ‌های محلی عمومی» آورده،^{۶۷} اما توضیح نداده که مرادش از «عمومی» چیست؟ از آن‌جاکه او

۶۲. ابن حزم و مقریزی هر دو کشتار را به پسر یحیی بن محمد، یعنی ابراهیم نسبت داده‌اند که نادرست است!

۶۳. مقریزی، ۹۹-۱۰۰.

۶۴. ابن حزم، ۲۰-۲۱.

۶۵. ازدی، ۱۶۴.

۶۶. همو، ۲۲۹.

۶۷. آئینه‌وند، ۱۱۴.

گونه دیگر تاریخ‌های محلی را به پیروی از روزنتال «تاریخ‌های محلی دینی»^{۶۸} نامیده، گویا منظورش از «عمومی» همان «غیردینی» یا «دنیوی» است، به هر روی روشن است در تعبیر او «عمومی» صفت «محلی» است، اما بنابر آنچه گفته آمد، تعبیر دقیق‌تر برای وصف گونه‌ای که تاریخ موصل در آن جای می‌گیرد این است: «گاه‌نگاری محلی - عمومی».

تاریخ رَقَّة

تاریخ الرِّقَّة و مَنْ نَزَلَهَا مِنْ اصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ وَ التَّابِعِينَ وَ الْفُقَهَاءِ وَ الْمُحَدِّثِينَ نوشته محمد بن سعید بن عبدالرحمن قُشیری حَرَّانِی (د ۳۳۴هـ) است. از این کتاب تنها یک نسخه خطی باقی مانده که در ۶۳۱هـ در قاهره کتابت شده و اکنون در مکتبه الأسد الوطنیة در دمشق نگهداری می‌شود. از نام کتاب پیداست که در آن از صحابه، تابعین، تابعان تابعین و فقیهان و محدثانی یاد شده که برهه‌ای از زندگی خود را در شهر رَقَّة گذرانده بوده‌اند. نسخه خطی تاریخ رَقَّة شامل سه جزء است: در جزء اول شرح حال ۳ صحابی و ۱۲ تابعی و ۳ تن از تابعان تابعین آمده؛ جزء دوم مشتمل است بر تراجم ۱۷ تن از تابعان تابعین؛ و جزء سوم تراجم ۱ تن از تابعان تابعین و ۸۷ تن از فقیهان و محدثان را دربر گرفته است.^{۶۹} روشن نیست که چرا کتابی چنین مختصر به سه جزء تقسیم شده؟ و آیا این تقسیم‌بندی را خود قُشیری انجام داده یا ناسخ کتاب؟ نکته تعجب‌برانگیز دیگر آن است که این ۱۲۳ ترجمه شماره‌گذاری شده‌اند، البته یک تن، عبیدالله بن بشر بن التیهان، که نامش بین شماره ۲۲ و ۲۳ آمده فاقد شماره است و دیگری، عبیدالله بن عمرو، دارای دو شرح احوال ذیل دو شماره ۳۸ و ۶۴ است!

تاریخ رَقَّة با مقدمه‌ای شامل چگونگی فتح ناحیه جزیره به دست مسلمانان و متن صحلنامه‌ای که فاتح جزیره، عیاض بن غَنَم، با مردمان آن منطقه در شهر رُها بست، آغاز

۶۸. همو، ۱۱۰.

۶۹. قُشیری حرَّانِی (مقدمه صالح)، ۸-۹.

می‌شود.^{۷۰} جالب توجه است که در این گزارش حتی یک بار هم نام رَقه نیامده و از چگونگی فتح آن سخنی نرفته‌است. هم‌چنین برخلاف دیگر تراجم‌نگاری‌ها در این مقدمه از جغرافیا، عارضه‌نگاری و تاریخ گذشته رَقه ذکری به میان نیامده‌است. پس از آن، زندگی-نامه‌ها با ذکر احوال سه صحابی آغاز می‌شود. شرح‌حال‌ها عمدتاً کوتاه است و از نیم یا یک صفحه فراتر نمی‌رود. تنها یک استثنا وجود دارد، یعنی شرح‌حال میمون بن مهران (د ۱۱۷هـ) که نزدیک به بیست صفحه از نسخه چاپی را دربر گرفته است.^{۷۱}

قشیری در ذکر مشخصات افراد از الگوی روشنی پیروی نمی‌کند. معرفی افراد را گاه با ذکر کنیه آغاز می‌کند،^{۷۲} گاه با بیان نسبت یا وابستگی قبیله‌ای یا ذکر زادگاه وی.^{۷۳} در بسیاری از موارد هم به ذکر نام فرد بسنده می‌کند.^{۷۴} قشیری در ثبت سال وفات یا تولد افراد نیز یک‌سان عمل نمی‌کند. گاه از ذکر تاریخ وفات بسیاری از تابعین مشهور غافل می‌شود، در مقابل گاهی در ذکر وفات افراد نامشهور دقت بسیار به‌خرج می‌دهد.^{۷۵} گاه از دوره حضور فرد در رَقه یاد می‌کند،^{۷۶} گاهی هیچ سخنی از این‌که چه زمانی به رَقه آمده و چند مدت در آن‌جا اقامت داشته به‌میان نمی‌آورد.^{۷۷} برای بعضی هم نسبت رقی/الرقی

۷۰. قشیری حرانی، ۲۳-۲۷.

۷۱. همو، ۴۲-۶۱.

۷۲. برای نمونه، نک. همو، ۳۷، ۷۳، ۸۶، ۱۱۳، ۱۲۲.

۷۳. برای نمونه، نک. همو، ۶۸، ۶۹، ۸۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۵۲.

۷۴. برای نمونه، نک. ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۸۴، ۸۶، ۹۳، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱.

۷۵. نک. همو، ۱۳۰-۱۸۷.

۷۶. برای نمونه، نک. قشیری حرانی، ۲۹، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۶۷، ۴۰، ۷۳، ۹۰، ۹۶.

۷۷. برای نمونه، نک. همو، ۳۵، ۳۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۸۴، ۹۰، ۹۲، ۱۰۰.

۷۸. برای نمونه، نک. همو، ۵۳، ۵۴، ۹۳، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۲.

لابه لای خیرهای کوتاهی که قشیری ذیل نام برخی افراد آورده می‌توان به داده‌های هرچند اندک دست یافت. مثلاً در سخن از داود بن کثیر بن ابی‌خالد به نقل از سعید بن مسیب حدیث معروف منزلت را در وصف جایگاه امام علی (ع) نزد پیامبر (ص) بیان می‌کند.^{۷۹} در جای دیگر به نقل از سعید بن مسیب و ام‌سلمه حدیث «المهدی من عترتی، من وُلد فاطمة سلام الله علیها»^{۸۰} را آورده و همچنین خبر پیش‌بینی شهادت امام حسین (ع) از سوی پیامبر را به نقل از ام سلمه ذکر کرده است.^{۸۱} از صالح بن مسمار گزارشی آورده متضمن انتقاد او از خلافت هشام بن عبدالملک؛^{۸۲} یا در ذکر عمرو بن میمون بن مهران اشاره می‌کند که وی از مخالفان خلیفه محمد بن مروان بوده و دستگاه خلافت از او می‌ترسید.^{۸۳}

تشخیص این‌که تاریخ رَقّه از کدام گونه تاریخ‌های محلی است آسان‌تر از سه کتاب دیگر است، چراکه عنوان طولانی کتاب کاملاً گویای آن است که از گونه تراجم‌نگاری است، اما نه تراجم‌نگاری «الفبایی» بلکه تراجم‌نگاری از نوع کتاب‌های «طبقات». گونه‌ای که در میان کتاب‌هایی که عنوان «تاریخ» بر خود دارند کمتر دیده شده است، چه در نام این دسته از کتاب‌ها، یعنی تراجم‌نگاری‌های طبقاتی، غالباً خود واژه «طبقات» ذکر می‌شد. کتاب‌های طبقات را کهن‌ترین نوع در سرگذشت‌نامه‌های اسلامی می‌دانند.^{۸۴} در نتیجه می‌توان گفت تاریخ رَقّه از گونه «تراجم‌نگاری طبقاتی» است که به لحاظ محتوایی در زمره «تاریخ‌های محلی دینی» قرار می‌گیرد.

۷۹. همو، ۱۵۱.

۸۰. همو، ۹۵.

۸۱. همو، ۹۸.

۸۲. همو، ۷۰.

۸۳. همو، ۷۵.

۸۴. روزنتال، ۱۱/۱؛ طاهری عراقی، سی.

تاریخ میافارقین

تاریخ میافارقین و آمد یا تاریخ فارقی نوشته احمد بن یوسف بن علی بن ابن ازرَق فارقی (د پس از ۵۷۷هـ) است که تا کنون متن کامل آن منتشر نشده است. بدوی عبدالطیف عوض در ۱۹۵۹م با تکیه بر دو نسخه خطی موجود در کتابخانه بریتانیا^{۸۵} بخش مراونیان آن را با عنوان تاریخ الفارقی: الدولة المروانیة تصحیح و چاپ کرد.^{۸۶}

چ. رابینسون نسخه خطی تاریخ میافارقین را کاویده و گزارشی دقیق از محتوای آن به دست داده است. ۱۱۰ برگه نخست از این نسخه به گزارش تاریخ خلافت‌های راشد، اموی و عباسی تا برآمدن دولت محلی حمدانیان اختصاص دارد. کتاب با گزارش فتح دمشق، نبرد قادسیه و فتح جزیره به فرماندهی عیاض بن غنم آغاز می‌شود. در ادامه روایت‌هایی از گذشته پیشااسلامی شهر و بناهای آن و تاریخچه‌ای کوتاه از دوره تسلط ایرانیان بر این شهر ذکر شده است. سپس به ذکر دوره خلفای راشدین پرداخته و گزارشی مختصر از فتوحات دوره عمر و زندگی و مرگ/قتل او، خلافت عثمان، خلافت علی(ع)، شهادت او و تعیین حسن(ع) به جانشینی (و در پی او حسین(ع) و حتی نام محمد بن حنفیه نیز آمده) و دوره خلافت حسن(ع)، به دست داده است. پس از آن دوره (ولایت) معاویه، دوره یزید و شهادت

85. The British Library

۸۶. برگردانی فارسی از این کتاب با ترجمه روان شاد دکتر حسین قرچانلو منتشر شده است (تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۶ش). تصحیح‌های دیگری از این کتاب با این مشخصات منتشر شده است: الفارقی، احمد بن یوسف، تاریخ میافارقین، به کوشش کریم فاروق الخولی و یوسف بالوکن، استانبول، مطبعه نوبهار، ۲۰۱۴م؛ تاریخ ابن الازرق الفارقی، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، المكتبة العصرية، ۲۰۱۶م. به نظر می‌رسد هیچ یک از این تصحیح‌ها شامل متن کتاب کامل نیست. دسترسی به این دو تصحیح امکان‌پذیر نشد، اما تصحیح تدمری بنابر اطلاعات روی جلد شامل سال‌های ۴۷۷ تا ۵۷۱هـ است که بخش پایانی کتاب و ادامه تصحیح عوض است. پیش از این تصحیح‌ها کارول هیلنبراند در رساله‌ای دکتری خود بخش پایانی کتاب، دوره اُرتقیان، را تصحیح و به ترجمه کرده است:

Hillenbrand, C., *The history of the Jazira 1100-1150: the contribution of Ibn Al-Azraq al-Fariqi*, PhD thesis, University of Edinburgh, 1979.

حسین(ع)، دوره مروان بن حکم و خلفای اموی پس از وی یک به یک تا مروان حمار را روایت کرده و در پایان دو فهرست جداگانه از خلفای اموی و مدعیان خلافت به دست داده است. هم چنین پس از ذکر آغاز دعوت عباسی، رابطه آن‌ها با علویان، جنبش خراسان و شکست مروان حمار، فهرست خلفای عباسی را آورده و سپس به گزارش دوره عباسیان از سفاح تا راضی پرداخته است.^{۸۷}

بخش مروانین تاریخ فارقی به مثابه تاریخ دودمانی مروانین، تاریخ این سلسله محلی کردتبار در دیاربکر را از ۳۸۰هـ تا سقوط آن در ۴۷۸هـ روایت کرده و تصویر نسبتاً کاملی از امیران این خاندان به دست داده است. این بخش با «ذکر ابتداء ولایة الاکراد بمیافارقین» که در واقع گزارش احوال و اقدامات باذ (حسین) بن دوستک حاربختی است،^{۸۸} آغاز می شود. سپس در «ذکر ولایة بنی مروان دیاربکر جمیعها»^{۸۹} به ترتیب به رویدادهای روزگار امیر ابوعلی حسن بن مروان؛^{۹۰} امیر ممهدالدوله؛^{۹۱} امیر نصرالدوله؛^{۹۲} امیر نظام الدین؛^{۹۳} و سرانجام امیر ناصرالدوله^{۹۴} را آورده است. باین همه در میانه بحث از مروانین، گاه به موضوعات دیگر می پردازد؛ مثلاً در میانه اخبار دوره امیر ممهدالدوله به «ذکر خلافة ابی العباس القادر بن اسحاق الممتقی» پرداخته است.^{۹۵} اخبار بسیاری از دیگر فرمانروایان و سرزمین‌های اسلامی مانند خبر وفات خلیفه العزیز بالله فاطمی و به خلافت نشستن

87. Robinson, 9-10.

همچنین نک. ابن ازرق فارقی (مقدمه عوض)، ۲.

۸۸. ابن ازرق فارقی، ۴۹-۵۸.

۸۹. همو، ۵۹.

۹۰. همو، ۶۰-۷۷.

۹۱. همو، ۷۸-۹۲.

۹۲. همو، ۹۳-۱۷۶.

۹۳. همو، ۱۷۸-۲۰۱.

۹۴. همو، ۲۰۲-۲۴۷.

۹۵. همو، ۶۴.

الحاکم بامرالله، چگونگی رابطه آل‌بویه با فاطمیان، شورش بساسیری در بغداد، ظهور سلجوقیان و نبرد آنان با غزنویان در دندانقان، جنگ ملازگرد در تاریخ میافارقین آمده- است.^{۹۶} هم‌چنین مینورسکی در مطالعات خود پرده از اهمیت تاریخ میافارقین برای پژوهش در تاریخ قفقاز و سلسله‌های محلی آن‌جا برداشته‌است؛ به تعبیر او «تاریخ میافارقین تألیف ابن ازرق، منبع اطلاعات غیرمنتظره‌ای درباره قفقاز است».^{۹۷}

تاریخ فارقی هم‌چنین متضمن اطلاعات اجتماعی بسیاری درباره شهرها و مردمان ساکن میافارقین و جزیره و نواحی پیرامون آن است؛ مثلاً درباره قبایل کرد چون قبیله «الحرابختیه»،^{۹۸} «الهکاریه»،^{۹۹} «الدنبلیه»،^{۱۰۰} «اروادیه»،^{۱۰۱} «الجوییه»^{۱۰۲} آگاهی‌های سودمندی آورده است. نیز درباره وضع اقتصادی میافارقین و آمد داده‌های ارزشمندی دارد. او از کشتزارهای گندم و باغات پرمیوه و سبزیجات شهر میافارقین یاد می‌کند.^{۱۰۳} از بازارهای میافارقین مانند سوق البر،^{۱۰۴} سوق القبة^{۱۰۵} یا سوق الطعام^{۱۰۶} در عهد مروانی سخن می‌راند. از خلال تاریخ الفارقی می‌توان مطالبی از اوصاف ابنیه مختلف این دو شهر به‌ویژه قصرهای حمدانی و مروانی و مرمت آنان و نیز شهر النصریه و دیگر سازه‌های شهری

۹۶. نک. همو، ۷۱، ۱۰۸، ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۸۹.

۹۷. مینورسکی، تاریخ شروان و دربند، ۳۳۱-۳۳۵؛ نیز نک. پژوهشهایی در تاریخ قفقاز، ۱۱۵ به بعد.

۹۸. ابن ازرق فارقی، ۴۹، ۵۹.

۹۹. همو، ۵۵.

۱۰۰. همو، ۹۳.

۱۰۱. همو، ۲۰۶.

۱۰۲. همو، ۲۶۰.

۱۰۳. همو، ۱۱۵.

۱۰۴. همو، ۶۶.

۱۰۵. همو، ۱۶۵.

۱۰۶. همو، ۷۵.

به دست آورد. ^{۱۰۷} او از بیمارستانی که امیر نصر الدوله بنا کرد، ^{۱۰۸} حمام‌های ویژه در قصر امرا و وزرا چون حمام قصر جدید نصر الدوله ^{۱۰۹} و حمامی مختص به رئیس ابو عبدالله بن موشک ^{۱۱۰} و نیز بنای حمام‌های عمومی نیز یاد کرده است. ^{۱۱۱}

تاریخ فارقی مورد پذیرش و توجه مورخان بعدی قرار گرفت. از جمله ابن خَلِّکان چندین بار از تاریخ میافارقین بهره گرفته، ^{۱۱۲} مثل آنچه او درباره دادگری امیر نصرالدوله مروانی و خوشبختی و آسایش مردم در حکومت آورده همه را از ابن ازرق فارقی نقل کرده است. ^{۱۱۳} سبط بن جوزی هم عیناً گزارش ابن ازرق را درباره وزیر ابن مغربی آورده است. ^{۱۱۴} ابن شداد نیز در الاعلاق الخطیة فی ذکر امراء الشام و الجزيرة از تاریخ میافارقین بسیار بهره برده است. ^{۱۱۵}

در ارزیابی کلان، هم‌سخن با رابینسون می‌توان گفت، تاریخ میافارقین «اساساً تاریخی دودمانی است تا سال شمار». ^{۱۱۶} بخش نخست کتاب تاریخ عمومی خلافت است که تاریخ محلی میافارقین و ناحیه جزیره در آن بسیار کم بازتاب یافته و از ذکر والیان این ناحیه و قاضیان میافارقین و نبردهای مسلمانان با بیزانس فراتر نمی‌رود. ^{۱۱۷} در بخش‌های بعدی نیز ذیل تاریخ دودمان‌های حمدانی، مروانی و ارتقی، تاریخ محلی میافارقین و ناحیه

۱۰۷. همو، ۷۸، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۴۰-۱۴۳.

۱۰۸. همو، ۱۲۳.

۱۰۹. همو، ۱۰۸.

۱۱۰. همو، ۲۶۹.

۱۱۱. همو، ۱۴۱-۱۴۲.

۱۱۲. ابن خَلِّکان، ۱۷۷/۱؛ ۲۶۵/۲؛ ۱۷۶/۴؛ ۲۲۴؛ ۱۸۳/۵؛ ۲۰۲، ۳۸۲؛ ۷۶/۶.

۱۱۳. همو، ۱۷۷/۱.

۱۱۴. سبط بن جوزی، ۴۱۸.

۱۱۵. ابن شداد، ۲۷۸/۳، ۲۷۹، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۴، ۵۵۱.

116. Robinson, 12.

117. Ibid.

جزیره نیز روایت شده است. بنابر آنچه گفته آمد، می‌توان گفت که تاریخ میافارقین گاه-نگاری «محلی-عمومی-دودمانی» است.

تاریخ اربل

تاریخ اربل نگاشته ابوالبرکات شرف الدین مبارک بن احمد ابن مُستوفی اِربلی (د ۶۳۷هـ) است. ابن شَعَار (د ۶۵۴هـ) هم‌روزگار ابن مُستوفی، حاجی خلیفه (د ۱۰۶۷هـ) و اسماعیل پاشا بغدادی (د ۱۳۳۹هـ)، از آن به نام نِبَاهَةَ الْبَلَدِ الْخَامِلِ بَمَنْ وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ الْأُمَثَلِ یاد کرده‌اند.^{۱۱۸} ابن خلکان (د ۶۸۱هـ) آن را تاریخ ابن مُستوفی نامیده است.^{۱۱۹} صَفَدی (د ۹۱۱هـ) و سیوطی (د ۹۱۱هـ) آن را تاریخ اربل نامیده‌اند.^{۱۲۰} تاریخ اربل تا کنون به صورت کامل یافت نشده و از این روی در باب اجزای آن اختلاف هست. ابن خَلْكَان^{۱۲۱} و سیوطی^{۱۲۲} آورده-اند که تاریخ اربل در چهار جزء نوشته شده و شماری از متأخران نیز بر این اعتقادند،^{۱۲۳} اما سخاوی^{۱۲۴} گفته که تاریخ اربل پنج جزء داشته است. آربری^{۱۲۵} خاورشناس، کاشف یگانه نسخه خطی کتاب در کتابخانه چِسْتَر بیتی، بر این باور بود که بخش بازمانده جزء چهارم تاریخ اربل است،^{۱۲۶} اما در ابتدا و انتهای نسخه به روشنی آمده که این جزء دوم کتاب است.^{۱۲۷}

۱۱۸. ابن شَعَار، ۴۰/۶؛ حاجی خلیفه، ۱۹۲۳/۲؛ اسماعیل پاشا، ۳/۲.

۱۱۹. ابن خلکان، ۱۴۷/۴.

۱۲۰. صَفَدی، ۲۸۶/۱؛ سیوطی، ۲۷۲/۲.

۱۲۱. ابن خلکان، ۱۴۷/۴.

۱۲۲. سیوطی، ۲۷۲/۲.

۱۲۳. حاجی خلیفه، ۱۹۲۳/۲؛ اسماعیل پاشا، ۳/۲؛ کحاله، ۱۷۰/۸.

۱۲۴. سخاوی، ۱۲۱.

125. Arberry

۱۲۶. ابن مستوفی اربلی (مقدمه صقار)، ۹/۱.

۱۲۷. همو، ۳۳/۱، ۷۵۷.

بخش باقی مانده از تاریخ اربل مشتمل است بر شرح حال ۳۳۷ تن که در سده‌های ششم و هفتم هجری در اربل و پیرامون آن می‌زیسته یا بدانجا وارد شده بوده‌اند. این بخش چنین آغاز شده: «الفصل الثانی فی ذکر الاخیار و الصلحاء و المنتسبین بهم» و در ادامه آورده است: «أنا ذاکرٌ فی هذا الباب المنقطعین الی الزّهادة و الموسومین بالعدالة و المعروفین بالروایة».^{۱۲۸} این جزء با شرح حال صوفی نامدار ابوالفتوح احمد غزالی (د ۵۲۰هـ) شروع شده و با ذکر احوال ابوالحسن علی بن المکبّر (د ۶۴۰هـ) پایان یافته است. خلیل ابراهیم جاسم در یک بررسی آماری روشن ساخته که این ۳۳۷ تن شامل ۱۲۰ محدث، ۶۹ صوفی، ۳۶ فقیه، ۲۲ واعظ، ۲۲ شاعر، ۲۱ مقری، ۱۳ قاضی، ۱۰ شاهد عدل، ۶ لغوی، ۶ خطیب، ۳ مورخ و بقیه که کم‌تر از دودرصد افراد می‌شوند منجم، طیب و مودّب بوده‌اند.^{۱۲۹}

ابن‌مُستوفی شرح حال افراد را با نوشتن اسمی که فرد به آن معروف است آغاز می‌کند، مثلاً الشریف الکنجی؛ الحافظ ابویعقوب؛ ابن‌القطیعی؛ الامام الصالح ابوحامد التبریزی.^{۱۳۰} سپس کنیه و نام کامل فرد را شامل نام پدران و اجدادش می‌آورد، آن‌گاه نسبت او را به شهر و قبیله ذکر می‌کند و پس از آن، گاه از شهرت فرد یاد می‌کند مثلاً ابن‌الحدوس، ابن‌الحداد و ابن‌الجمال.^{۱۳۱} سپس نام استادان (شیوخ) آن‌ها را ذکر می‌کند و از سفرها و پیشه‌های آن‌ها یاد می‌کند و از تألیفاتشان سخن می‌راند.^{۱۳۲} اگر فقیه یا محدث باشد از او حدیثی نقل می‌کند، به‌ویژه اگر ابن‌مُستوفی آن شخص را ملاقات کرده باشد.^{۱۳۳} غالباً تاریخ

۱۲۸. همو، ۳۳/۱.

۱۲۹. جاسم، ۱۵۲.

۱۳۰. ابن‌مُستوفی اربلی، ۱۲۱/۱، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۶.

۱۳۱. همو، ۶۱/۱، ۱۰۱، ۲۷۸.

۱۳۲. همو، ۳۴/۱، ۳۶، ۳۷، ۵۸، ۶۴.

۱۳۳. نک. همو، ۹۰/۱-۹۱، ۹۳.

ولادت و به‌ویژه زمان و مکان وفات آن‌ها را بیان می‌کند.^{۱۳۴} گاه از زمان ورود افراد به شهر اربل و استماع حدیث و مکان آن نیز یاد می‌کند.^{۱۳۵}

سامی صقار بر این باور است که اگر جزء اول تاریخ اربل در دست بود، مانند تاریخ‌های محلی مشابه چون تاریخ بغداد خطیب بغدادی یا تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر، بخشی شامل جغرافیا و عارضه‌نگاری شهر اربل را دربر می‌گرفت.^{۱۳۶} این گمان احتمالاً درست باشد، چراکه بخش بازمانده از تاریخ اربل همانند دو کتاب مذکور در قالب سرگذشت‌نامه تنظیم شده است. حال پرسش این است آیا تاریخ اربل هم‌چون آثار مشابه از تراجم‌نگاری‌های الفبایی یا فرهنگ‌نامه‌های تاریخی است؟ پاسخ منفی است، زیرا ابن‌مستوفی کتاب‌اش را به شیوه الفبایی تنظیم نکرده است. شیوه تدوین کتاب‌های تراجم (سرگذشت‌نامه‌ها) در فرهنگ اسلامی به سه گونه زمانی، مکانی و الفبایی است^{۱۳۷} که در تاریخ اربل هیچ یک از این سه شیوه رعایت نشده است. تاریخ اربل نه چون کتاب‌های طبقات زمانی و مکانی است نه مانند تاریخ بغداد خطیب بغدادی و یا وفیات الاعیان ابن‌خلکان الفبایی است. صقار بر این باور است که ابن‌مستوفی به‌طور عمده کتاب‌اش را بر اساس سال وفات تنظیم کرده و تقدم با متقدمان است و متأخران در پایان کتاب آمده‌اند. درست است که در صد صفحه آخر کتاب بیشتر شرح احوال افرادی آمده که پس از سال ۶۲۰ هجری وارد اربل شده بودند، اما در همین صفحات از کسانی که در سال ۵۹۴ هجری یا ۶۰۱ هجری از دنیا رفتند نیز یاد شده؛^{۱۳۸} از این روی باید به دنبال معیارها و شیوه‌های دیگری رفت که ابن-

۱۳۴. مثلاً نک. همو، ۶۵/۱، ۸۹، ۹۴.

۱۳۵. مثلاً نک. همو، ۵۵/۱، ۷۲.

۱۳۶. صقار، ۲۹۸.

۱۳۷. در این باره ابن‌سه شیوه نک. طاهری عراقی، سی تا سی‌وسه.

۱۳۸. برای نمونه، نک. شرح‌حال‌های «ابن الوزان» (ابن‌مستوفی اربلی، ۴۶۰/۱)؛ «الخطیب الکرخینی» (همو، ۴۵۳/۱)؛ «خلف الکنری» (همو، ۴۵۱/۱)؛ «ابن الغتمی» (همو، ۴۴۳/۱)؛ «ابومحمد دمشقی» (همو، ۴۴۶/۱)؛ «عبدالله بن ابن ابی الفضل» (همو، ۴۰۵/۱)؛ «الصریفینی» (همو، ۴۰۵/۱).

مُستوفی در تنظیم کتاب از آن‌ها بهره برده است.

در نگاه اول چنین می‌نماید که ترتیب و توالی ذکر تراجم در تاریخ اربل فاقد نظم و شیوه است. اگرچه ابن‌مُستوفی معیاری واحد ندارد، با اندکی دقت و واریسی می‌توان به برخی از معیارهای او در ترتیب و تنظیم تاریخ اربل دست یافت، معیارهایی چون خویشاوندی و نسب یا نسبت مشترک، رابطه استاد-شاگردی یا هم‌زمانی در هنگام ورود به اربل؛ مثلاً پس از این که شرح حال احمد بن محمد الحدیثی را می‌نویسد از پسرش روح بن احمد سخن می‌راند و پس از آن از نواده‌اش عبدالملک یاد می‌کند.^{۱۳۹} پس از شرح حال اسماعیل بن مسلم اربلی، از برادرش ابراهیم و سپس از پسر او علی بن اسماعیل و آن‌گاه از پسر برادرش محمد بن ابراهیم سخن می‌گوید.^{۱۴۰} در جایی شرح حال سه نفر را پشت سر هم می‌آورد که جملگی از خطیب بغدادی حدیث شنیده بودند: محمد بن حسین اربلی، سعید بن افشین اربلی، ابوبکر محمد بن علی اربلی.^{۱۴۱} پس از شرح حال شیخ علی بن الهیثی از شاگردش بوهزری یاد می‌کند.^{۱۴۲} گاهی معیار سال ورود افراد به شهر اربل بوده است و افرادی که در یک سال وارد شهر شدند شرح حال آن‌ها پشت سرهم آمده است؛ به عنوان نمونه بارسطغان، عبدالرحمن بغدادی و کاتبه ارمویه که در ۶۱۶ هجری وارد اربل شده‌اند شرح حالشان در پی هم آمده است.^{۱۴۳} ابو اسحاق ابراهیم بن عثمان و دوستش عسکر بن عبدالرحیم که با هم در سال ۶۱۴ هجری به اربل آمدند، در کنار هم یاد شده‌اند؛^{۱۴۴} هم‌چنین است ذکر احوال ابوالمجد قزوینی و عبدالغفور تبریزی که در ۶۱۹ هجری وارد شدند.^{۱۴۵}

۱۳۹. همو، ۲۰۷/۱-۲۱۰.

۱۴۰. همو، ۲۱۳/۱-۲۱۵.

۱۴۱. همو، ۴۹/۰۱-۵۰.

۱۴۲. ابن‌مُستوفی اربلی، ۵۳/۱-۵۵.

۱۴۳. همو، ۲۴۴/۱، ۲۴۶، ۲۴۸.

۱۴۴. ابن‌مُستوفی اربلی، ۲۱۵/۱-۲۱۶.

۱۴۵. همو، ۳۰/۱.

گاه شرح حال کسانی که در یک سال درگذشته‌اند کنار هم آورده شده، مثلاً ابن-خلیفان و عبداللطیف سهروردی^{۱۴۶} که در سال ۶۱۰هـ یا عمر بن بدر نخعی و راجیه بنت عبدالله که در سال ۶۲۲هـ از دنیا رفتند.^{۱۴۷} ابن‌مستوفی گاه شرح حال افرادی را که اهل یک شهر و یا یک سرزمین بودند کنار هم می‌آورد؛ مثلاً شرح حال عبدالله بن عبدالرحمن انصاری و ابوعبدالله بن موسی بن عمران بن سلیمان قیسی که اهل سلاهی مغرب بودند کنار هم نوشته شده؛^{۱۴۸} هم‌چنین زندگی‌نامه‌های ابن‌شیت الطیب و عبدالحمید مقدسی اهل فلسطین و عبدالقاهر بن الحسن و ابن‌الغنمی اهل موصل به ترتیب پی هم آمده‌است.^{۱۴۹} گاهی از افرادی که اسم، کنیه و نسبت‌های مشابهی دارند، در پی هم یاد می‌کند؛ مثلاً دو تن که نام-شان «ابن‌بصلا» است کنار هم آمده‌اند.^{۱۵۰}

از مباحث و مثال‌های ذکرشده کاملاً روشن می‌شود که تاریخ اربل شیوه تنظیم و تدوینی ویژه خود دارد که شاید در میان کتاب‌های تراجم هیچ نمونه مشابهی نداشته باشد. تاریخ اربل تاریخی محلی است که نه فرهنگ‌نامه است نه طبقات، و اگر قرار بر آن باشد گونه‌ای تازه به این دو گونه اضافه شود که تاریخ اربل در آن جای گیرد می‌توان گفت: تراجم-نگاری «غیرالفبایی» و «غیرطبقاتی».

در تاریخ اربل افزون بر احوال و آثار اشخاص، گزارش‌ها و داده‌های مهمی درباره برخی از روی‌دادها و مسائل سیاسی و اجتماعی سده‌های ششم و هفتم هجری آمده‌است؛

۱۴۶. همو، ۱۷۰/۱-۱۷۱.

۱۴۷. همو، ۲۳۷/۱-۲۳۹.

۱۴۸. همو، ۳۱۱/۱.

۱۴۹. همو، ۳۱۴/۱-۳۱۵، ۴۴۲/۱-۴۴۳.

۱۵۰. ابن‌مستوفی اربلی، ۲۶۰-۲۶۳؛ نمونه‌های دیگر مبارک به طاهر خزاعی و علی بن محمد بن طاهر خزاعی (همو، ۴۱/۱-۴۷)؛ ابوسکر حماد بن یحیی بن ابی عیسی بوزیجی و ابوسکر حماد بن محمد بن حساس بوزیجی (همو، ۲۵۳/۱)؛ ابوبکر عبدالله بن عمر بن علی رازی و محمد بن ابراهیم بن جعفر رازی (همو، ۳۴۹/۱).

به‌عنوان مثال می‌توان به این‌ها اشاره کرد: گزارش ورود صلاح الدین به موصل؛^{۱۵۱} تعیین والی شهرزور و نواحی آن؛^{۱۵۲} خبر تعرض مغولان به خوارزم؛^{۱۵۳} فرار کردن قاضی مصری به اربل.^{۱۵۴} یا خبر پاسخ امیر کوبوری به استغاثه اهل جزیره میورقه^{۱۵۵} افزون بر والیان و حاکمان تاریخ اربل داده‌های بسیار مهمی درباره قاضیان و اختیارات آنان و امور قضایی در اربل آن روزگار دارد.^{۱۵۶} تاریخ اربل هم‌چنین متضمن آگاهی‌هایی درباره فرقه‌های مذهبی و صوفیه است؛ مثلاً درباره فرقه عدویه و بعضی از اختلافات میان این گروه و برخی از علمای آن^{۱۵۷} و اختلافات کلامی بین حنابله و اشاعره را ذکر می‌کند.^{۱۵۸} هم‌چنین گاه مطالب سودمندی درباره رابطه مسلمانان با مسیحیان در اربل و اطراف آن به‌دست می‌دهد.^{۱۵۹}

شماری از مورخان و تراجم‌نویسان از تاریخ اربل ابن‌مستوفی بهره برده و از آن نقل کرده‌اند. نخست باید از ابن‌شعار، دوست و ملازم ابن‌مستوفی، یاد کرد که در عقود الجمان فی شعراء هذا الزمان از تاریخ اربل بارها نقل کرده‌است.^{۱۶۰} ابن‌خلکان نیز تاریخ اربل را در اختیار داشته و در جاهایی از آن نقل کرده‌است.^{۱۶۱} ابن‌فوطی هم از تاریخ اربل در معجم

۱۵۱. همو، ۳۱۷/۱.

۱۵۲. همو، ۳۴۱/۱.

۱۵۳. همو، ۳۱۹/۱.

۱۵۴. همو، ۲۹۳/۱.

۱۵۵. همو، ۴۳۰/۱.

۱۵۶. همو، ۱۲۶/۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۷ و جم

۱۵۷. ابن‌مستوفی اربلی، ۱۱۵/۱، ۱۱۴، ۲۵۳.

۱۵۸. همو، ۱۵۵/۱، ۱۵۶، ۲۷۲، ۳۱۷.

۱۵۹. همو، ۱۳۳/۱، ۲۰۶، ۲۲۳، ۳۵۲.

۱۶۰. ابن‌شعار، ۲۷۱/۴، ۲۸۸، ۴۷/۵، ۲۷۸، ۲۵۰/۶، ۲۴۷/۷، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۰۷.

۱۶۱. ابن‌خلکان، ۱۷/۱، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۷۱، ۴۴۱، ۳۲/۲، ۴۲، ۱۲۵، ۱۹۱، ۴۱۷، ۲۶/۳، ۳۵، ۱۷۲، ۲۳۳، ۲۴۸،

۲۸۹، ۲۹۸، ۲۰/۴، ۲۶، ۲۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۳۶۵، ۳۹۸، ۲۵/۵، ۳۲.

اللقاب بهره برده است.^{۱۶۲} یونینی نیز در ذیل مرآة الزمان گاه روایاتی از ابن مستوقی نقل کرده است.^{۱۶۳} هم‌چنین ابن‌شاکر کتبی،^{۱۶۴} یافعی^{۱۶۵} و ابن‌فرات^{۱۶۶} از تاریخ اربل چند بار نقل کرده‌اند.

نتیجه

با بررسی ساختار و محتوای چهار تاریخ محلی ناحیه جزیره روشن شد که این آثار صرفاً تاریخ یک «شهر» یا «ناحیه» نیستند و ذیل گونه‌های دیگری نیز می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد. تاریخ موصل که به شیوه سالشمار تدوین شده یک «گاه‌نگاری محلی - عمومی» است که افزون بر گزارش روی داده‌های شهر موصل و نواحی اطراف آن به اخبار و تحولات دیگر سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه به تاریخ خلفای متأخر اموی و خلفای نخستین عباسی نیز پرداخته است. تاریخ رَقّه در زمره «تراجم‌نگاری‌های طبقاتی» قرار می‌گیرد که در آن به-اختصار به ذکر احوال چند تن از صحابه و تابعین و شمار زیادی از علمای باشند این شهر پرداخته شده است و درباره تاریخ و جغرافیایی این شهر گزارش‌های اندکی دارد. تاریخ میافارقین یک «گاه‌نگاری محلی-عمومی-دودمانی» است که در ضمن تاریخ عمومی خلفای راشدین، اموی و عباسی و تاریخ دودمانی حمدانیان، مروانیان و اُرتُقیان به رویدادهای میافارقین و جزیره نیز پرداخته است. تاریخ اربل هم شیوه تدوین ویژه‌ای دارد که نه الفبایی است، نه طبقاتی و درواقع یک «تراجم‌نگاری غیرالفبایی و غیرطبقاتی» است که شامل شرح‌احوال شماری از دانشوران سده‌های ششم و هفتم هجری است که سراسر یا

۱۶۲. ابن‌فوطی، ۷۹/۱، ۵۷۶، ۵۸۶؛ ۸۴۱/۲، ۹۲۳، ۱۰۵۵، ۱۱۵۸؛ ۸۰/۳، ۲۵۰.

۱۶۳. یونینی، ۶۵/۱، ۷۳؛ ۳۰۵/۲؛ ۱۵۳/۴، ۱۵۹، ۳۲۱.

۱۶۴. ابن‌شاکر کتبی، ۳۹۲/۱۲.

۱۶۵. یافعی، ۱۵۰/۳، ۱۲/۴، ۶۸.

۱۶۶. ابن‌فرات، ۳۴/۵، ۱۳۹.

برهه‌ای از زندگی خود را در اربل و پیرامون آن زیسته‌اند.

کتابشناسی

آئینه‌وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷ش.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دارصادر، بیروت، ۱۹۶۵م.

ابن ازرق فارقی، احمد بن یوسف بن علی، تاریخ الفارقی، به کوشش عبداللطیف عوض بدوی، قاهره، هیئة العامة لشنون الطابع الامیریة، ۱۹۵۹م.

ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر، وفيات الاعیان و ابناء انباء الزمان، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالفکر، بی تا.

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

ابن شاکر کتبی، احمد، عیون التواریخ، به کوشش حسام الدین المقدسی، قاهره، مکتبه النهضة، ۱۹۸۰م.
ابن شداد، عزالدین، ابوعبدالله محمد بن علی بن ابراهیم بن شداد، الاعلاق الخطیره فی ذکر امراء الشام و الجزیره، جزء سوم، به کوشش یحیی زکریا عباره، وزاره الثقافه، دمشق، ۱۹۹۱م.

ابن شعّار، کمال الدین ابو البرکات المبارک، قلاند الجمان فی فرائد شعرا هذا الزمان، (عقود الجمان و شعرا هذا الزمان)، به کوشش کامل سلمان الجبوری، بیروت، ۱۴۲۶ق.
ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ ابن فرات، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، المطبعه الامیرکانه، ۱۹۴۲م.

ابن فوطی، کمال الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد الشیبانی البغدادی، مجمع الآداب فی معجم الالقاب، به کوشش محمد الکاظم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.

ابن مُستوفی اربلی، ابوالبرکات شرف الدین مبارک بن احمد، تاریخ اربل (نباهة البلد الخامل من ورد علیه من الامائل)، به کوشش سامی بن سید خماس الصّقّار، بغداد، دارالرشید، ۱۹۸۰م.

ازدی، ابوزکریا یزید بن محمد، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبیه، قاهره، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۳۸۷ق.

- اسماعیل پاشا بغدادی، هدیه العارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين، به كوشش محمد مهدی خرسان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۱م.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، به كوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، جمعية المستشرقين الالمانية، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- جاسم، خلیل ابراهیم، «المنظور الحضاری فی منهج ابن مستوفی فی كتابه تاریخ اربل»، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، المجلد ۱، العدد ۳، ۲۰۰۳م.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، به كوشش محمد شرف الدین یالتقایا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ذیلایی، نگار، «مسلمانان و خزرها»، تاریخ اسلام، س سوم، ش نهم، بهار ۱۳۸۱.
- رابینسون، چیس اف.، تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران، سمت، ۱۳۹۲ش.
- روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵ش.
- سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۸۸ش.
- سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التاريخ، به كوشش صالح احمد العلی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، صیدا، المكتبة العصرية، ۱۹۶۴م.
- صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
- صقار، سامی بن خماس، امارة اربل فی العصر العباسی و مورخها ابن المستوفی، ریاض، دارالشواف، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م.
- طاهری عراقی، احمد، رده BP اسلام، تهران، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۶ش.
- عالم زاده، هادی، «خزران در منابع اسلامی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۴۷-۴۸، ۱۳۶۸، ۸۳-۹۴.
- قُشیری حرانی، ابوعلی محمد بن سعید بن عبدالرحمن، تاریخ الرقة و من نزلها من اصحاب رسول الله و التابعین و الفقهاء و المحدثین، به كوشش ابراهیم صالح، دمشق، دارالبشائر، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- كحاله، عمررضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفی لكتب العربية، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۵ش.

۱۳۷۶ق.

مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، کتاب النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم، به کوشش حسین مونس، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۸۸م.

مینورسکی، و. پژوهشهایی در تاریخ قفقاز، ترجمه محسن خادم، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵ش.

همو، تاریخ شروان و دربند، ترجمه محسن خادم، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵ش.
یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفه ما یعتبر من حوادث الزمان، به کوشش منصور خلیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۱ش.

یونینی، قطب‌الدین موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، قاهره، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

Robinson, Chase F., "Ibn al-Azraq, His Ta'rikh Mayyāfāriqīn and Early Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 6, No. 1 (Apr., 1996).

زیلوی نوش آباد: کهن ترین فرش شناخته شده از دوران اسلامی ایران^۱

محمد رضا غیاثیان

استادیار گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده معماری و هنر، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

محمد مشهدی نوش آبادی^۲

دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

چکیده

اگرچه در متون تاریخی سده چهارم هجری به بعد از زیلو و زیلوبافی یاد شده، اما زیلوهای باقی مانده همه متعلق به پس از صفویه است. برخی محققان زیلوی معروف به «میبد» را قدیم ترین زیلوی دوره اسلامی و متعلق به سال ۸۰۸ هجری دانسته اند، در حالی که این زیلو از دوره صفوی است و در خوانش تاریخ آن اشتباهی رخ داده است. تنها زیلوی شناخته از ماقبل صفوی، نمونه ای است که در موزه ارمیتاژ نگاهداری می شود. مورخان هنر اسلامی تاکنون بر این باور بوده اند که زیلوی نوش آباد تاریخ بافت ندارد و آن را به عنوان شاهکاری از هنر ایلخانی معرفی کرده اند. این نوشتار با بررسی دقیق تر سبک هنری و کتیبه های زیلو پیشنهاد جدیدی درباره زمان بافت آن ارائه و این احتمال را مطرح کرده است که در رمضان ۸۰۸ هجری / ۱۴۰۶ م در نوش آباد کاشان بافته شده و کهن ترین فرش تاریخ دار شناخته شده ایران دوره اسلامی است. یکی دیگر از سؤالات و ابهامات مطرح در خصوص این زیلو مربوط به کاربرد آن است. اگرچه محققان آن را زیلوی سجاده ای «صف» خوانده اند، اما آیات قرآنی موجود در کتیبه ها، پذیرش این نظر را دشوار می کند. این مقاله با در نظر گرفتن محتوای خاص کتیبه ها، احتمال کاربری آن را به عنوان سجاده مطرح کرده و با مجامع صوفیانه مرتبط ساخته است.

کلیدواژه ها: خط کوفی، زیلو، سجاده صوفیانه، نوش آباد، هنر اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mmn5135@kashanu.ac.ir

مقدمه

در میان دست‌بافته‌ها و زیراندازهای منقوش ایران، به هیچ اثری به اندازه زیلو بی‌توجهی نشده‌است. توجه محققان، موزه‌ها و مجموعه‌داران غربی نیز بیشتر به فرش و گلیم معطوف بوده‌است. در ایران نیز همواره به زیلو کم‌توجهی شده‌است.^۳ یکی از علل عدم استقبال از زیلو در بازارهای جهانی، جنس پنبه‌ای آن بوده که با مناطق گرم کویری سازگار است و رنگ‌بندی غالباً آبی و سفید آن نیز که یادآور خنکای آب و ابر است، اغلب به مذاق کویرنشینان خوش می‌آید و مناطق کوهستانی همواره زیراندازهای پشمی را ترجیح داده‌اند. مبنای قیمت‌گذاری زیلو با فرش نیز متفاوت است و بر اساس وزن (نه اندازه و نقوش) به‌فروش می‌رفته‌است. اگرچه دار زیلوبافی ساده‌تر از دار قالی است و به‌آسانی به صورت عمودی نصب می‌شود، اما فرایند بافت آن بسیار پیچیده است.^۴ افزون بر این، در زیلو نقوش و کتیبه‌ها به‌صورت محاسبه ذهنی بافته می‌شوند.

کلمه زیلو به صورت مفرد و جمع (زَلالی) در متون تاریخی سده چهارم هجری/دهم میلادی به بعد ثبت شده‌است. در کتاب حدود العالم من المشرق الی المغرب که در سال ۹۸۲/۳۷۲م نوشته شده، به بافت زیلو یا «زیلوی» در شهرها و نواحی مختلف ایران از جمله سیستان، آذربایجان و پارس اشاره شده‌است.^۵ ناصر خسرو قبادیانی (د ۴۸۱ هـ / ۱۰۸۸م) نیز در چند جای سفرنامه خود به زیلو و زیلوبافی اشاره کرده‌است.^۶ در میان متون دوره ایلخانی می‌توان به وقف‌نامه ربع رشیدی اشاره کرد که رشیدالدین فضل‌الله (د ۷۱۸ هـ

۳. برای نمونه، در جریان مرمت گنبد و منارهای آرامگاه شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان، از زیلوهای نفیس حرم به عنوان بستری برای ریختن نخاله‌های بنایی استفاده کردند. دیگر اینکه برخی از زیلوهای یزد به‌عنوان کود کشاورزی معدوم شده و برخی به پستی‌دوزان فروخته شده‌است (علیمحمدی اردکانی، نه-ده).

۴. برای تکنیک بافت زیلو، نک. وولف، ۱۸۹-۱۹۱؛ علیمحمدی اردکانی، ۱۹-۳۷؛ Rahmani & Moghanipoor.

۵. حدود العالم، ۹۵، ۱۰۲، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۵۹، ۱۶۰.

۶. ناصر خسرو، ۴۰، ۷۲، ۱۲۶.

۱۳۱۸م) در «تفصیل امور مصالح مسجد صیفی» یکی از وظایف قیم مساجد را محافظت از «زلالی و فرش و سجاده‌ها و علم‌ها و پوشش منبر» تعیین کرده است.^۷ او در «تفصیل امور خانقاه» نیز «بسط زلالی» را یکی از وظایف فراش دانسته است.^۸ حمدالله مستوفی (د ۷۵۰/۱۳۴۹م) نیز «زیلو قالی» را به قالیقلا (شهری در ارمنستان) منسوب کرده است.^۹ یکی از زیلوهای مشهور که به لحاظ فرم، محتوا و قدمت قابل مقایسه با هیچ یک از نمونه‌های تاکنون شناخته نیست، زیلوی استاد علی نوشابادی است که در موزه ارمیتاژ روسیه نگهداری می‌شود. درباره این قطعه که باید آن را مهم‌ترین زیلوی شناخته شده ایران دانست، ابهامات زیادی وجود دارد و نیز دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. یکی از ابهامات زمان بافت آن است. اگرچه پژوهشگران بر آن‌اند که این زیلو تاریخ بافت ندارد، برخی قدمت آن را سده هشتم/چهاردهم تشخیص داده‌اند. این مقاله با نگاهی دقیق‌تر به سبک هنری و کتیبه‌های زیلو، در صدد ارائه پیشنهاد تازه‌ای درباره زمان بافت آن است. ابهام دیگر درباره مکان بافت این زیلوست، چه مکان‌های متعددی در ایران به نام نوش‌آباد وجود دارند و همین سبب ایجاد ابهام در تعیین محل دقیق آن شده است.

دسته‌ای دیگر از سؤالات و ابهامات به شکل، سبک هنری و محتوای کتیبه‌های این زیلو مربوط می‌شود. این زیلو به لحاظ هنر طراحی و کتابت آن با خط کوفی و نیز محتوایش، نسبت به دیگر زیلوها تمایز آشکار دارد. به لحاظ محتوایی، استفاده از آیات قرآنی و اسماء جلاله در این زیرانداز که ظاهراً منافی ارزش‌های اسلامی است، تعیین کاربرد دقیق آن را دشوار می‌کند. برخی پژوهشگران نیز آن را قطعه‌ای از زیلوی «صف» یعنی زیلوئی بزرگ برای نماز گزاردن چندین نفر دانسته‌اند.

زیلوی علی نوشابادی دستبافت منحصر به فردی است که در بین پژوهشگران و

۷. رشیدالدین، ۱۲۹.

۸. همو، ۱۳۹.

۹. مستوفی، ۹۷.

علاقه‌مندان به هنر اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و تاکنون در چندین نمایشگاه در معرض دید علاقه‌مندان قرار گرفته است. از این رو تحلیل و بررسی محتوای هنری و مکتوب آن و رفع ابهامات مربوط به آن در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است.

در مورد زیلوبافی به طور عام تحقیقاتی انجام شده است. از مهم‌ترین نمونه‌ها می‌توان به مقاله کوتاهی به زبان انگلیسی از ایرج افشار^{۱۰} با عنوان «زیلو» و نیز کتاب جواد علی‌محمدی اردکانی (۱۳۸۶ش) با عنوان «پژوهشی در زیلوی یزد» اشاره کرد. اما در خصوص زیلوی مورد بحث در این نوشتار، محققان خارجی مانند آناتولی ایوانف،^{۱۱} شیلا بلر^{۱۲} و آدل آداموا^{۱۳} مطالبی فقط در حد چند سطر و نهایتاً یک صفحه نوشته‌اند.^{۱۴}

کهن‌ترین زیلوی شناخته شده

در جست‌وجوی قدیم‌ترین زیلوها، ریچارد اتینگهاوزن^{۱۵} از زیلوی مسجد جامع خانقاه تفت به تاریخ رمضان ۹۶۳ه/ ۱۵۵۶م نام برده که در سال ۱۹۵۴م در بازار تهران دیده بود؛^{۱۶} اما ایرج افشار در کتاب یادگارهای یزد (چاپ اول: ۱۳۴۸ش) به زیلویی به تاریخ ۸۰۸ه/ ۱۴۰۵م در مسجد جامع میبد اشاره کرده است:

«یک قطعه زیلوی وقفی کهنه در صحن ایوان پهن است به اندازه ۷/۴۰ × ۳/۱۴ متر که نقش بیست و چهار سجاده در آن بافته شده است: وقف صحیح شرعی نمود جناب ستوده-

10. Afshar, 31-36.

11. Anatoli Ivanov

12. Sheila S. Blair

13. Adel T. Adamova

14. Ivanov, 66; Blair, "The Religious Art of the Ilkhanids", 129; Adamova, 52.

15. Ettinghausen, "Review of K. Erdmann", fig. 3.

۱۶. زیلوی دیگری نیز به همان تاریخ توسط همان واقف به همان مسجد وقف شده که در موزه هنر اسلامی قاهره محفوظ است. برای این زیلو، نک.

Mustafa, 17; Ettinghausen, "Review of K. Erdmann", 262; Ittig, 37-42.

آداب، حاج الحرمین الشریفین، حاجی عبدالرشید خلف مرحوم عبدالعلی میبیدی این زیلو را بر پلیشه تحت قبه مسجد جامع مزبور. بیرون نبرند مگر در شبستان مسجد مزبور برند. تحریر فی شهر ربیع الثانی سنه ۸۰۸، عمل استاد علی بیدک ابن حاجی میبیدی».^{۱۷}

ایرج افشار دو دهه پس از انتشار یادگارهای یزد، در مقاله‌ای تاریخ این زیلو را به ۱۱۸۸/۴/۱۷۷۴م اصلاح نمود.^{۱۸} او در این مقاله قدیم‌ترین زیلوی یافت‌شده در ایران را متعلق به خانقاه شیخ علی بنیمان در روستای بیداخوید یزد دانسته که تاریخ ۹۲۷/۲۱-۱۵۲۰م دارد. پرویز تناولی نیز بر اساس مقاله افشار، کهن‌ترین زیلوی ایران را همان زیلوی بیداخوید در نظر گرفته است.^{۱۹} در سال‌های اخیر، جواد علیمحمدی در چند جای کتابش، پژوهشی در زیلوی یزد، از زیلوی مسجد جامع میبید سخن رانده، بدون آن‌که ارجاعی به آثار افشار بدهد.^{۲۰} او متن کتیبه را با تفاوت‌هایی در برخی کلمات خوانده، ولی تاریخ آن را همان سال ۸۰۸ در نظر گرفته است.^{۲۱} نوشته‌های سایرین نیز عموماً به همان تاریخ ۸۰۸ اشاره دارند.^{۲۲} برخی شواهد نشان می‌دهند تاریخ به‌ظاهر ۸۰۸ صحیح نیست. در سمت چپ عدد ۸۰۸، عدد ۱۱ به صورت دو حرف الف به خط ثلث نگاشته شده که ترویس^{۲۳} دارد (تصویر ۱). بنا به دلایل ذیل، تاریخ بافت این زیلو نه ۸۰۸ بلکه ۱۱۸۸ است:

۱۷. افشار، ۸۶/۱، ۴۹۲، تصویر ۴۴/۵.

18. Afshar, 35-36, fig. 4.

19. Tanavoli, 266.

۲۰. علیمحمدی، ۱۴.

۲۱. «... خلف مرحوم عبدالغنی المیبیدی آن زیلو را بر پیش تخت قبه مسجد جامع قریه. بیرون نبرند مگر در شبستان مسجد مزبور برند. تحریر فی شهر ربیع الثانی فی سنه ۸۰۸، عمل استاد علی بیک ابن حاجی میبیدی. خلاف کننده به لعنت ابدی گرفتار باد» (همان، ۱۴).

۲۲. به‌عنوان نمونه، نک. معدنی و چیت‌سازیان، ۲۳۶.

۲۳. ترویس: زایده‌ای است که در خط ثلث به بالای الف و لام می‌چسبند، به آن شَمَره هم می‌گویند.

اول: نگارش عدد یک به صورت حرف الف به خط ثلث در زیلوهای دیگر سده دوازدهم هجری نیز اتفاق افتاده است.^{۲۴}

دوم: همان بافنده (استاد علی بیک ابن حاجی میبیدی) زیلوی دیگری را به سفارش همان واقف (حاجی الحرمین الشریفین، حاج عبدالرشید بن عبدالعلی میبیدی) در همان ماه و سال (ربیع الثانی ۱۱۸۸) برای مسجد جامع یزد بافته است.^{۲۵} زیلوی دیگری نیز توسط «استاد علی بیک بن استاد حاجی المیبیدی» در «جمادی الثانی سنه ۱۱۷۷» برای مسجد جامع اردکان بافته شده بوده است.^{۲۶}

سوم: عباراتی مانند «وقف شرعی نمود»، «حاج الحرمین الشریفین»، «تحریرا فی شهر» و «خلاف کننده به لعنت ابدی گرفتار باد»، عبارات مرسوم در کتیبه‌های زیلوهای سده دوازدهم هجری در یزدند.

چهارم: برخلاف کتیبه‌های کوفی روی زیراندازهای دوره تیموری، خط ثلث کتیبه‌ها و نقوش این زیلو مطابق نمونه‌های عصر صفوی است.



تصویر ۱. زیلوی مسجد جامع میبد، ۱۱۸۸/هـ/۱۷۷۴م (علیمحمدی، تصویر ۱۶)

۲۴. نک. علیمحمدی، تصاویر ۱۲، ۷۶.

۲۵. همو، ۵.

۲۶. همو، ۱۴.

در سال ۱۹۹۰ موزه ارمیتاژ زیلویی قدیمی با امضای «استاد علی نوش‌آبادی» را در نمایشگاهی با عنوان «شاهکارهای هنر اسلامی در موزه ارمیتاژ» در دار الآثار الاسلامیه کویت به نمایش گذاشت که محققان آن را قدیم‌ترین زیلوی برجای مانده از ایران و متعلق به دوره ایلخانی یا نیمه سده هشتم/چهاردهم معرفی کرده‌اند.^{۲۷} اما هیچ یک به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر زیلو و محل بافت آن یعنی نوش‌آباد نپرداختند.

تاریخ صنایع جولا‌هی در منطقه کاشان

کاشان از جمله شهرهایی است که از دیرباز صنعت نساجی در آن جریان داشته‌است. از همان آغاز یک‌جانشینی و تمدن در تپه‌های تاریخی سیلک، گویا صنعت نساجی نیز در این منطقه جریان داشته‌است. فراوانی سر دوک‌های ریسندگی یافت‌شده در این محوطه بیانگر رونق صنعت بافندگی در کاشان در هزاره‌های قبل از میلاد است.^{۲۸} در دوران اسلامی نیز نساجی و جولا‌هی از صنایعی بوده که کاشیان به آن شهره بوده‌اند، تاجایی که این شهرت باعث تمایز از شهرهای دیگر می‌شده‌است. در کتاب النقص عبدالجلیل قزوینی رازی که در نیمه سده ششم هجری و در پاسخ به اتهامات و نقدهای نویسنده‌ای سنی به شیعیان تألیف شده، در جایی به عبارت منتقد سنی اشاره شده که از اهالی کاشان با عنوان جولا‌هگان (بافندگان) یاد کرده‌است.^{۲۹} هرچند وجه تحقیرآمیز این نسبت مشخص نیست، اما نشان می‌دهد که در دوره سلجوقی کاشیان بدین پیشه شهرت داشتند.^{۳۰} در این دوره انواع پارچه-

27. Ivanov, 66; Blair, "The Religious Art of the Ilkhanids", 129; Adamova, 52; Bailey, 28.

۲۸. گیرشمن، ۳۵، ۴۲؛ و ساروخانی، ۳۸۹.

۲۹. قزوینی رازی، ۲۹۶.

۳۰. «عجب است که خران ورامین و کفش‌گران درغابش و عوانان قم و کلاهگران آوه و جولا‌هگان کاشان و کیاکان ساری و ارم و خربندگان سبزوار در قفای محمد و علی بدارند و به بهشت برند که اینان شیعه آل محمدند و صحابه رسول و بزرگان و امامان به دوزخ برند» (قزوینی رازی، ۲۹۶).

های زربفت مزین به نقوش هندسی، گیاهی و انسانی در کاشان تولید می‌شد. نمونه‌های این منسوجات در جامه‌های نقاشی شده روی سفالینه‌های این شهر صنعتی مشهود است.^{۳۱}

جوزافا باربارو^{۳۲} در سفر خود به کاشان در قرن نهم/پانزدهم می‌نویسد: «به شهری پرجمعیت رسیدم به نام کاشان، در آنجا پارچه‌های ابریشمی و نخی چندان فراوان به دست می‌آید که هر کس در یک روز به ارزش دو هزار دوکات^{۳۳} می‌تواند از این پارچه‌ها فراهم کند».^{۳۴} در دوره صفوی و قاجار نیز کاشان و اطراف آن یکی از مناطق مهم نساجی و قالی‌بافی بوده و انواع منسوجات و فرش در این منطقه تولید می‌شده‌است. به گواهی منابع متعدد تاریخی، هزاران کارخانه و ده‌ها هزار دستگاه بافندگی یا جولاهی و شعربافی، در کاشان، آران و بیدگل و اطراف آن وجود داشته و خلقی عظیم بدان مشغول بوده‌اند.^{۳۵}

سیاحان اروپایی که از کاشان بازدید کرده‌اند، بیشتر به وصف کارگاه‌های ابریشم‌بافی کاشان پرداخته و اطلاعات چندانی از دست‌بافته‌های پنبه‌ای در اختیار ما نگذاشته‌اند. آنان به صنعتی بودن کاشان و اهمیت نساجی در ساختار تجاری شهر تأکید کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، ژان شاردن^{۳۶} اساس ثروت و حیات مردم کاشان را صنعت نساجی دانسته و گفته‌است

31. Ackerman, 2011-2017.

32. Giosafat Barbaro (d. 1494).

۳۳. دوکات: سکه‌ای طلا با عیار ثابت ۹۸۶/۱ و وزن ۳/۵ گرم که برای اولین بار در اواخر قرون وسطی در ونیز و در سده‌های بعد در سراسر اروپا ضرب شد.

۳۴. باربارو و دیگران، ۸۹.

۳۵. به عنوان نمونه، در سال ۱۱۰۰/۸۹-۱۶۸۸م، محمد بدیع ملیحای سمرقندی در ذکر احوال یک شاعر به نام طاهر نقاش که پیشه اصلی‌اش نقشبندی پارچه بود می‌نویسد که «شعربافان مجموع بلاد ایران به او محتاجند» (ملیحای سمرقندی، ۴۰۳-۴۰۵). از دیگر نمونه‌ها می‌توان به متن محمدرضا بن جعفر و صاف اشاره کرد که در سال ۱۳۱۰/۳-۱۸۹۲م نوشته‌است. او می‌نویسد که زمانی ۱۷۰۰ دستگاه شعربافی در بیدگل (در حوالی کاشان) وجود داشته که انواع منسوجات مانند «تافته‌های گلدار و حریر موجدار و زری‌های خوب و مخمل پرخواب و اطلسی مشجر و قطنی سنگین و الجه رنگین و قناویز الوان و قصب لطیف و سایر اقمشه ابریشمین» را می‌بافته‌اند (وصاف، ۵-۶).

36. Jean-Baptiste-Siméon Chardin (d. 1713).

که در هیچ یک از بلاد ایران انواع منسوجات بیشتر از کاشان تولید نمی‌شود.^{۳۷} او هم‌چنین می‌نویسد که تنها در یکی از نقاط حومه کاشان به نام آران، هزار کارگر ابریشم‌باف وجود دارد.^{۳۸} آدام اولناریوس (یا اولشلگر)^{۳۹} آلمانی که در سال ۱۶۳۵ میلادی به کاشان آمد، به حضور تاجرانی از سایر اقوام و ملل از جمله هندی‌ها در بازار کاشان اشاره کرده و در ادامه نوشته‌است که پارچه‌بافان را می‌توان در حجره‌های باز هنگام بافندگی مشاهده کرد.^{۴۰}

گرچه از تاریخ زیلوبافی در کاشان خبر چندانی نداریم، اما زیلوی مورد بحث در این مقاله، سابقه این هنر- صنعت در کاشان را حداقل به آغاز سده نهم هجری باز می‌گرداند. در یک لوح سفالی زرین‌فام، متعلق به قدمگاه مسجد علی قهرود کاشان که تاریخ صفر ۱۷۳۶/اکتبر ۱۳۳۵ دارد، از زیلو نام برده شده‌است. در متن این لوح که در قالب شعر است، برای توصیف کف‌فرش یک بنا از عبارت «بساطش جمله زیلوی منقش» استفاده شده‌است. این عبارت بر کاربرد زیلو در این منطقه دلالت دارد و احتمال بافت آن در کاشان دوره ایلخانی را تقویت می‌کند.^{۴۱}

آناتولی ایوانف با توجه به صفت نسبی «نوش‌آبادی» برای بافنده زیلوی مورد بحث در این مقاله گفته‌است که چند نوش‌آباد در نواحی مختلف ایران وجود دارد و مشخص نیست که این زیلو به کدام نوش‌آباد اشاره دارد.^{۴۲} در لغت‌نامه از سه نوش‌آباد یاد شده‌است: نوش‌آباد، دهی از دهستان حومه غربی رفسنجان با ۳۵۰ سکنه که شغل مردمانش زراعت و

۳۷. شاردن، ۳/۸۵-۸۶.

۳۸. همو، ۸۶.

39. Adam Ölschläger (d. 1671).

۴۰. اولناریوس، ۱۶۶.

۴۱. متأسفانه این لوح سفالی از جای اصلی خود کنده شده و در سال ۲۰۱۱ در حراجی ساتبی لندن برای فروش عرضه شده‌است. برای این لوح نک. مشهدی نوش‌آبادی و غیاثیان، ۱۰۶، ۱۲۶؛

Sotheby's, 144, lot 306.

42. Ivanov, 66.

گله‌داری است.^{۴۳} جمعیت این روستا بر اساس سرشماری سال ۱۳۶۵ ش، ۲۹۶ نفر بوده- است.^{۴۴} نوش‌آباد دیگر در دهستان حومه بخش خاش از شهرستان زاهدان با ۱۵۰ سکنه که پیشه مردمش زراعت و گله‌داری است.^{۴۵} در سال ۱۳۶۵ ش جمعیت این روستا ۱۲۹ نفر بوده است.^{۴۶} هم‌چنین در لغت‌نامه از نوش‌آباد با عنوان قصبه‌ای از بخش آران شهرستان کاشان با ۵۲۵۰ سکنه یاد شده که شغل مردمانش زراعت، گله‌داری، قالی‌بافی و پارچه‌بافی است و ۳۳ مزرعه تابعه دارد که در آن‌ها پنبه و ابریشم نیز کشت می‌شود. بر اساس آمار سال ۱۳۶۵ ش جمعیت نوش‌آباد ۸۴۹۴۱ نفر بوده است.^{۴۷} این نوش‌آباد از سال ۱۳۸۰ تبدیل به شهر شد و در اکنون بیش از ده‌هزار نفر جمعیت دارد.

تصور این‌که روستاهایی در نزدیک خاش یا رفسنجان که آثار و نشانه‌های شاخصی از دوره‌های تاریخی ندارند و از قالب دهی کوچک فراتر نرفته‌اند و هم‌چنین از صنعت بافندگی و پارچه‌بافی در آن‌جا خبری و اثری نیست، مستعد صنعت زیلوبافی با آن ظرافت مثال‌زدنی باشند بسیار مشکل است. اما در مقابل، کاشان و شهرهای اطراف مانند آران، بیدگل و نوش‌آباد، در صنعت بافندگی چندین قرن سابقه دارند. در منابع کهن اسلامی مانند اعلاق النفیسه^{۴۸} (قرن سوم/نهم)، تاریخ قم^{۴۹} (قرن چهارم/دهم) و دیوان ابوالرضا راوندی^{۵۰} (قرن ششم/دوازدهم) به نوش‌آباد اشاره شده است. هم‌چنین در یکی از نامه‌های بابا افضل کاشانی از حکمای قرن هفتم/سیزدهم به «صدر سعید تاج‌الدین محمد نوش‌آبادی» به سکونت

۴۳. دهخدا، ذیل واژه.

44. URL 1.

۴۵. دهخدا، ذیل واژه.

46. URL 1.

۴۷. همانجا.

۴۸. ابن رسته، ۱۸۲.

۴۹. قمی، ۷۶-۷۷.

۵۰. راوندی، ۷۴.

مخاطب نامه در نوش‌آباد اشاره ضمنی شده است.^{۵۱} علاوه بر این، چندین نسخه خطی کتابت شده در سده هفتم/سیزدهم به قلم کاتبان نوش‌آبادی شناخته شده است.^{۵۲} هم‌چنین آثار چندی از دوره سلجوقی مانند مناره کتیبه‌دار و محراب گچی کتیبه‌دار در مسجد جامع نوش‌آباد به‌جا مانده است.^{۵۳} از آثار فرهنگی دوره ایلخانی نیز می‌توان به دو کاشی کتیبه‌دار فیروزه‌ای یافت شده در مسجد قائمیه، شهر زیرزمینی (اویی) و ظروف سفالی متعدد کشف شده در کاوش‌های شهر زیرزمینی اشاره کرد.^{۵۴} بدین ترتیب نوش‌آباد در دوره ایلخانی آبادی پررونقی بوده که هنر و فرهنگ در آن جریان داشته است. از طرفی نوش‌آباد در کنار شهرهای دیگر منطقه مانند کاشان و آران و بیدگل دارای صنعت جولا‌هی (بافندگی) بوده که پذیرش بافت زیلوی مورد نظر در نوش‌آباد کاشان را بسیار آسان می‌کند. صنعت پارچه‌بافی در این شهر تا اوایل دوره پهلوی رواج داشت و بافت قالی نیز در آن‌جا هم‌چنان ادامه دارد.^{۵۵}

۵۱. مرقی کاشانی، ۷۰۶.

۵۲. از جمله این نسخه‌ها می‌توان به این مواد اشاره کرد:

- رسائل بابا افضل که در سال ۶۷۶ هـ توسط محمد ابن یوسف ابن علی نوش‌آبادی استنساخ شده و امروزه در یک مجموعه خصوصی در یزد است. نک. ابونئی مهریزی و ذوالفقاری، ۳۰۵-۳۰۶.
 - الکشاف زمخشری که در سال ۶۸۰ هـ در بغداد توسط کاتبی به نام دولت‌شاه بن محمد نوش‌آبادی کتابت شده و امروزه در دانشگاه تهران (به شماره ۲۰۰۲) محفوظ است. نک. فهرست نسخ خطی دانشگاه تهران، ۶۲۱/۸.
 - منهاج البیان (حواشی) که در مدرسه مجدییه کاشان کتابت شده و در سال ۶۲۶ هـ در نوش‌آباد بر آن تحشیه نوشته شده است. دانشگاه تهران (ش ۸۱۹۰/۲). نک. فهرست نسخ خطی دانشگاه تهران، ۴۹/۱۷.
۵۳. نک. مشهدی نوش‌آبادی، نوش‌آباد در آینه تاریخ، آثار تاریخی و فرهنگ، ۴۱-۵۴.
۵۴. همو، نوش‌آباد دیار کهن، ۲۹، ۴۷-۵۲.
۵۵. نک. همو، نوش‌آباد در آینه تاریخ، آثار تاریخی و فرهنگ، ۳۲.



راست: تصویر ۲. بخشی از یک زیلو، عمل استاد علی نوشابادی، نوش آباد، نیمه اول سده هشتم/ چهاردهم، اندازه: ۱۰۴×۴۶ سانتی متر، موزه ارمیتاژ، سنت پترزبورگ (شماره دسترسی: IR. 2253). (Bailey, 28)

چپ: تصویر ۳. پشت همان زیلو (بدائع الفن، ۹۳).

زیلوی استاد علی نوشابادی

این زیلو در سال ۱۹۸۵م توسط موزه ارمیتاژ خریداری شده و اکنون به شماره دسترسی: IR. 2253 در آنجا نگهداری می‌شود (تصاویر ۲ و ۳). چنان‌که گذشت، سایر محققان بر اساس فرم حروف کتیبه کوفی، این زیلو را متعلق به هنر اواخر دوره ایلخانی (نیمه اول سده هشتم/چهاردهم) و یکی از قدیم‌ترین فرش‌های باقی‌مانده از دوران اسلامی ایران

دانسته‌اند.^{۵۶} این زیلو به دلیل اهمیتی که داشته از سال ۱۹۹۰ تاکنون در چندین نمایشگاه هنر اسلامی در خارج از روسیه به نمایش گذارده شده است.^{۵۷}

در نگاه اول، این زیلو شباهت زیادی به زیلوهای سجاده‌ای صف دارد که قدیم‌ترین نمونه آن، قالی‌هایی است که در قلمرو سلجوقیان روم بافته شده است.^{۵۸} در ایران زیلوهای صف عموماً در یزد و میبد بافته می‌شدند که نمونه‌های متعددی از آن‌ها از دوران صفوی و قاجار به جا مانده است. کوچک‌ترین زیلوهای صف تولیدشده در یزد، سه محراب در یک ردیف و بزرگ‌ترین آن‌ها ۴۲ محراب در سه و حتی پنج ردیف داشته‌اند.^{۵۹} در زیلوی استاد علی نوش‌آبادی تنها دو محراب باقی مانده است. این زیلو چهار تفاوت بسیار مهم با نمونه‌های یزدی دارد: اول، بر خلاف زیلوهای یزدی مورد اشاره که نقوش میانی محراب آن‌ها با یکدیگر تفاوت دارد، در این زیلو طرح و نقش محراب‌ها یک‌سان است؛ دوم، زیلوی نوش‌آباد منقوش به آیات سوره اخلاص است که کاربرد آن به عنوان زیلوی صف را با تردید مواجه می‌کند؛ سوم، فاقد نام واقف و محل وقف است و فقط نام بافنده روی آن دیده می‌شود؛ چهارم، ابعاد بسیار کوچک‌تری نسبت به زیلوهای صف دارد، درحالی‌که اندازه هر کدام از محراب‌های زیلوهای صف یزدی از ۸۰×۱۲۰ سانتی‌متر به بالاست،^{۶۰} کل قطعه زیلوی نوش‌آباد که شامل یک‌ونیم محراب است، ابعادی در حدود ۴۶×۱۰۴ سانتی‌متر دارد. بنابراین باید گفت که یک محراب آن با عرضی در حدود سی سانتی‌متر به تنهایی

56. Ivanov, 66; Blair, "The Religious Art of the Ilkhanids", 129; Adamova, 52; Bailey, 28.

۵۷. این زیلو به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۰، ۲۰۰۰ و ۲۰۰۷ در دار الآثار الاسلامیه کویت (بدائع الفن، ۱۹۹۰)، کلیسای جدید (De Nieuwe Kerk) آمستردام (Ivanov, 2000)، و شعبه ارمیتاژ در آمستردام (Adamova, 2007) به نمایش گذارده شده است.

۵۸. برای نمونه، نک. Bérinstain & Day, 61.

۵۹. محبی و آشوری، ۴۶.

۶۰. کمندلو، ۴۲.

قابلیت استفاده برای یک نمازگزار را ندارد. از این نشانه‌ها می‌توان چنین استنباط کرد که احتمالاً زیلوی مذکور کاربردی نمادین و غیر از فرش کردن مسجد داشته‌است.

در زیلوی علی نوشابادی، هر محراب دو بخش فوقانی (طاق‌نما) و تحتانی (بدنه) دارد. طاق‌نما به شکل یک پنج‌ضلعی طراحی شده که در اطرافش موج‌های حلزونی شکل طراحی شده‌است. در سمت آبی زیلو، نواری سفیدرنگ طاق‌نماها را از بقیه بخش‌ها متمایز کرده و این نوار سفید در حاشیه محراب اول تا پایین امتداد یافته‌است. در درون طاق‌نما یا سجده‌گاه ده چلیپای شکسته (گردونه خورشید) در درون و برون یک نه‌ضلعی ترسیم شده‌است. این نماد باستانی که در نمونه‌های یزدی هم به چشم می‌خورد، نشان چرخش خورشید به‌شمار می‌آید. در لچکی‌های طرفین هر طاق‌نما هفت بار کلمه «الملک» به خط کوفی نوشته شده که به دلیل کمبود فضا، دو فقره بالایی به صورت «المل» آمده‌است (تصویر ۴). در لچکی‌های به‌هم‌پیوسته بین دو محراب، چهارده بار کلمه «الملک» به صورت آینه‌وار درج شده‌است. کلمه «الملک» مخفف «الملک لله» بوده که در اقسام گوناگون هنرها کاربرد داشته‌است. رواج گسترده و تکرار عبارت «الملک لله» در کتیبه‌های سده‌های نخست اسلامی ایران به حدی است که شیلا بلر آن‌ها را نوعی «کلیشه یا حتی پرکننده فضاها» می‌داند.^{۶۱} یکی از نمونه‌های نوشتاری کلمه «الملک» را در یکی از نقاشی‌های مرقعات دیتس^{۶۲} می‌توان یافت که در نیمه سده هشتم/چهاردهم اجرا شده‌است (تصویر ۵). در این نقاشی، کتیبه‌ای در یک بنا ترسیم شده که در آن سه بار کلمه «الملک»

61. Blair, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, 9.

62. مرقعات دیتس (The Diez Albums) شامل پنج جلد مرقع است که در سال ۱۷۸۹ میلادی توسط هاینریش فردریش دیتس (Heinrich Friedrich von Diez) در استانبول خریداری شد. این مجموعه در بردارنده بیش از چهارصد نقاشی، طراحی و قطعات خوشنویسی است که اغلب در دوره‌های ایلخانی، جلایری و تیموری کار شده‌اند و امروزه در کتابخانه دولتی برلین نگهداری می‌شود. برای جامع‌ترین و جدیدترین تحقیق در مورد این مرقعات، نک. Gonnella et al.

و در انتهای آن «المل» آمده که از نظر سبک نوشتار با زیلوی مورد بحث ما شباهت بسیار دارد.

در حالت کلی، جز کلمه «الملک» نقش‌مایه‌های دیگری نیز در این زیلو وجود دارد که سازگار با نقوش زیراندازها در نقاشی‌های دوره ایلخانی و تیموری است. کتیبه حاشیه به خط کوفی و نیز شبکه‌ای از نقوش هندسی شامل مربع‌ها و شمشه‌های درهم‌تنیده قابل مقایسه با زیراندازهایی است که در نقاشی‌های شاهنامه بزرگ مغولی به چشم می‌خورد (تصویر ۶).

الملک الملک الملک الملک
میرا میرا میرا میرا

تصویر ۴. صورت نوشتاری کلمه «الملک» در زیلوی نوش‌آباد، (نگارندگان همین مقاله).



تصویر ۵. بخشی از یک نقاشی در آلبوم دیتس، نیمه سده هشتم/چهاردهم، احتمالاً تبریز، کتابخانه دولتی برلین (Diez Alben, fol. 71. no. 13)، (مأخذ: کتابخانه دولتی برلین).



تصویر ۶. بخشی از نگاره «صورت تابوت اسکندر»، شاهنامه بزرگ مغولی، تبریز، حدود ۱۳۳۰م، ابعاد کاغذ: ۵۷/۶×۳۹/۷ سانتی متر، گالری هنر فریر/اسکالر، واشنگتن (شماره دسترسی: F1938.3)، (مأخذ: URL 2).

بخش پایینی هر محرابِ زیلوی نوش‌آباد شامل مستطیلی است که حدوداً دو برابر بخش طاق‌نما ارتفاع دارد. در مرکز، یک مستطیل بدون نقش جای گرفته که در میان آن، مستطیلی دراز مزین به نقوش هندسی قرار دارد. نقوش آن شامل ستونی از چلیپاهای بر روی هم قرار گرفته است. مربع-مستطیل‌هایی فضای خالی چهار گوشه چلیپاها و نیز مرکز آن‌ها را پر کرده‌اند. دو ردیف کتیبه نوشتاری در چپ و راست و بالای این مستطیل وجود دارد. دو کتیبه سمت چپ هر محراب خواناست، اما دو کتیبه سمت راست آن به صورت قرینه بافته شده و از پشت زیلو قابل خواندن است. متن کتیبه‌ها شامل سوره اخلاص، نام بافنده و تاریخ بافت بدین شرح خوانده می‌شود (تصویر ۷):

بسم الله الرحمن الرحيم | عمل استاد علی نوشابادی | ماه رمضان سنه

قل هو الله احد الله صمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له و كفو احد | حق

نوع طراحی متن کتیبه‌ها به گونه‌ای است که پژوهشگر را بر آن می‌دارد که ادامه آن را در کتیبه‌های ردیف افقی بالایی بیابد؛ خاصه آن که سال بافت در نگاه نخست به چشم نمی‌آید

(تصویر ۸). محققان غربی چنین فرض کرده‌اند که عبارت تاریخ این زیلو از بین رفته- است،^{۶۳} اما بر اساس سالم ماندن یک محراب و کتیبه‌های حاشیه آن، نمی‌توان تصور کرد تاریخ آن افتاده باشد. بنابراین، دو فرضیه را می‌توان مطرح کرد: اول این‌که سال ذکر نشده باشد و دوم این‌که سال به صورت رمزی و ناروشن در بخشی از کتیبه آمده باشد. فرض اول بسیار بعید می‌نماید؛ چه هیچ دلیل منطقی وجود ندارد عبارت «ماه رمضان سنه» ذکر شود و سال ثبت نشود. بنابراین اگر بخواهیم بعد از کلمه «سنه» دنبال عبارتی باشیم که سال بافت را بر ما آشکار کند، باید در کتیبه افقی که در بالای این کلمه ادامه یافته تأمل کنیم (تصویر ۸). اگر این یک کتیبه نوشتاری باشد، همانند مابقی متن بدون نقطه است و شاید با تسامح بتوان آن را «ثمان ثمانمائه (؟)» - بدین صورت: **لثمانمائه لثمانمائه** - خواند که یک بار نیز به صورت آینه‌وار تکرار شده چون بایست در پشت زیلو هم خوانده می‌شده است. نون کلمه «ثمان» یا حذف شده، یا به صورت علامت گروه‌مانندی در زیر «ثما» جای گرفته است. دلیل حذف یا تغییر شکل دادن نون نیز اقتضای طراحی خاص و متقارن این بخش از کتیبه یا اشتباه املائی بوده است. اشتباهات املائی در کتیبه‌های زیلوها رایج بوده^{۶۴} و در متن این زیلو نیز شاهدیم که یک واو قبل از کلمه «کفو» زیادی است و بعد از آن نیز یک الف کم دارد، یا این‌که کلمه «رحمان» با املائی نامرسوم نوشته شده است.

بنابر این‌ها، اگر فرضیه مذکور در مورد تاریخ‌گذاری را بپذیریم، باید گفت که این دستبافت در رمضان ۸۰۸/۸۰۶ هـ م بافته شده است. با این حساب، این اثر نه تنها کهن‌ترین زیلو بلکه کهن‌ترین فرش تاریخ‌دار شناخته شده در دوره اسلامی ایران است. با این توضیح که کهن‌ترین فرش‌های باقی مانده از دنیای اسلام نمونه‌هایی است که در قلمرو سلجوقیان روم در منطقه آناتولی به خصوص در قونیه بافته شده است.^{۶۵}

63. Ivanov, 66; Bailey, 28.

۶۴. به‌عنوان نمونه نک. علیمحمدی، ۵۸-۶۰.

۶۵. برای فرش‌های سلجوقیان روم، نک. Aslanapa, 12-33; Ertuğ and Grabar, 206-207.

پس از سوره اخلاص، کلمه بدون نقطه‌ای آمده که می‌توان آن را «حق» در نظر گرفت؛ و در ادامه، در ردیف افقی بالایی اش نقش مایه‌هایی کوفی وار آمده که در عین ناخوانایی شاید بتوان آن‌ها را تکرار کلمه «تعالی» در نظر گرفت. این نقش مایه که در بالاترین حاشیه زیلو نیز تکرار شده، نیاز به تأمل بیشتر و تطبیق با سایر زیراندازهای هم‌عصر با آن دارد. قدیم‌ترین فرش‌های ایران اسلامی به دوره تیموری برمی‌گردد که از آن زمان نیز نمونه‌های بسیار کمی باقی مانده است. به همین دلیل، مهم‌ترین منبع تصویری برای شناخت فرش ایران در دوره‌های ایلخانی و تیموری نقاشی‌های نسخ خطی است. هر طرحی که زمینه اصلی این فرش‌ها داشته باشد، حاشیه‌های بسیاری از آن‌ها طرح‌هایی از کتیبه‌های خطوط کوفی یا چیزی شبیه آن را نشان می‌دهند (تصویر ۹). در میان محققان، جورج مایلز^{۶۶} اولین کسی بود که به مطالعه این دست از کتیبه‌ها که خوانایی لازم را نداشته و بیشتر حالت تزئینی به خود گرفته‌اند پرداخت. او آن‌ها را «کوفسک»^{۶۷} نام‌گذاری کرد که ترکیب دو واژه کوفی و آرابسک است و بعدها نیز این اصطلاح توسط مورخان هنر اسلامی به کار برده شد.^{۶۸} بعدها ریچارد اتینگهاوزن به مطالعه یکی از تزئینات پرکاربرد در کتیبه‌های کوفسک پرداخت که شامل دو شکل گروه‌مانند در دو طرف یک نقش مایه گیاهی است (تصویر ۹). او آن‌ها را «هم‌رفت (سندرم) بلند-کوتاه-بلند»^{۶۹} نامید و برگرفته از نگارش کلمه «الله» دانست.^{۷۰} او اولین نمونه‌های کاربرد آن را در سنگ مزارهای قرن سوم/ نهم مصر معرفی کرد که برای نوشتن کلمه «الله» یک قوس تزئینی در میان دو حرف لام آمده است.^{۷۱}

66. George C. Miles.

67. Kufesque.

68. Miles, 20.

69. Tall-short-tall syndrome.

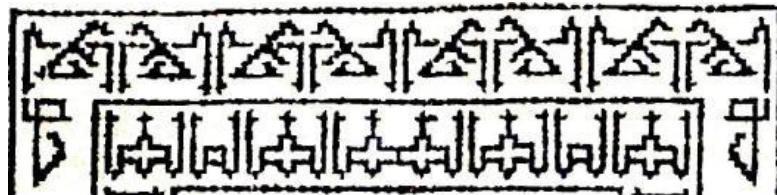
70. Ettinghausen, "Kufesque in Byzantine Greece, the Latin West and the Muslim World", 29.

۷۱. همان، تصاویر ۱۲، ۱۵.

اما ژولیا بیلی^{۷۲} با توجه به این نکته که در بسیاری از موارد، کلمه «الملک» به تنهایی نوشته شده‌است، بخش میانی همین کلمه (لام-میم-لام) را منشأ این نقش‌مایه دانسته-است.^{۷۳} این نقش‌مایه در کتیبه‌های ظروف فلزی دوره سلجوقی به صورت تکراری از حروف الف و لام رواج گسترده یافت. اسدالله ملکیان شیروانی در برخی از ظروف فلزی سلجوقی تولیدشده در خراسان کتیبه‌هایی از تکرار حروف الف و لام شناسایی کرده‌است.^{۷۴} این کتیبه‌ها می‌تواند مرتبط با کهن‌ترین تصنیف تصوف یعنی رساله عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف نوشته ابوالحسن علی ابن محمد دیلمی (د ۳۹۱/هـ / ۱۰۰۱م) باشد.^{۷۵}

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتِنَا أَنْزَلْنَاهَا فِي لَيْلِي الْقَدْرِ وَأَنبَأْنَا بِحُجْرَةِ الْوَعْدِ وَأَنبَأْنَا بِحُجْرَةِ الْوَعْدِ وَأَنبَأْنَا بِحُجْرَةِ الْوَعْدِ

تصویر ۷. متن کتیبه نوشتاری زیلوی نوش‌آباد (مأخذ: نگارندگان).



تصویر ۸. کتیبه‌های کوفی وار زیلوی نوش‌آباد (مأخذ: نگارندگان).

72. Julia Bailey.

73. Bailey, 22.

74. Melikian-Chirvani, 174-75.

75. برای تحقیقی در خصوص رساله عطف الألف، نک. زینی‌وند و نجفی، ۵۳-۷۶.



تصویر ۹. کتیبه‌های کوفی حاشیه فرش‌ها، ترسیم شده در نقاشی‌های نسخ خطی دوره تیموری (Briggs, figs. 65-69).

نکاتی درباره کاربرد این زیلو

در نگاه ظاهری اولیه، تنها کاربردی که برای این زیلو به ذهن متبادر می‌شود زیرانداز صف است؛ چنان که سایر محققان چنین کاربردی را برای آن پذیرفته‌اند.^{۷۶} اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، وجود کتیبه سوره اخلاص و اندازه کوچک‌تر از حد معمول، کاربرد این زیلو به عنوان زیرانداز صف را منتفی می‌کند. یکی از گمان‌هایی که درباره زیلوی نوش‌آباد می‌توان مطرح کرد، کاربرد آن به عنوان سجاده نمادین در تصوف است. سجاده در میان زهاد و صوفیان حکم مسجد داشته و همراه داشتن آن ضروری بوده است.^{۷۷} هم‌چنین سجاده علاوه بر کاربرد عبادی نشانی برای تعیین جانشین یا اجازه ارشاد نیز بوده است. سجاده در میان وصله‌هایی که صوفیان همراه خود داشتند حائز اهمیت خاص و جزو لوازم ضروری

۷۶. بدائع الفن، ۹۲؛

Ivanov, 66; Blair, "The Religious Art of the Ilkhanids", 129; Bailey, 28.

۷۷. باخرزی، ۲/ ۹۸-۹۹، ۱۶۸؛ طاهری و کوچکی سنجانی، ۷۴.

همراه صوفیان مسافر بود و آداب مخصوصی داشت. ابوالمفاخر یحیی بن احمد باخرزی (د ۷۳۶/۱۳۳۶م)، از مشایخ کبرویه درباره سجاده می‌نویسد: «و هر درویشی را باید که سجاده‌ای باشد خاص که بر آن‌جا نماز گزارد و بر آن‌جا نشیند. سجاده، صوفی را حکم مسجد است، مادام که بر سجاده است هم چنان است که در مسجد است».^{۷۸}

سجاده مانند خرقة یکی از نشان‌های جانشینی یا خلیفگی شیخ بود؛ بدین ترتیب که اعطای آن به مرید همانند اعطای خرقة ارادت حکم جانشینی یا اجازه ارشاد داشت؛ برای نمونه، خواجه عبدالسلام کامویی^{۷۹} یکی از مشایخ منطقه کاشان که در دوره بافت زیلوی نوش‌آباد یا پیش از آن می‌زیسته، سجاده‌ای را که از شهاب‌الدین سهروردی به وی رسیده بود به انضمام نامه‌ای برای تقی‌الدین دادا یکی از شاگردان خاصش از کاشان به یزد فرستاد. در بخشی از این نامه چنین آمده است:

«فرزند خلف الاولیا، الملک (معمد) الفقرا- ادام الله توفیقه، از قبل درویشان مخصوص است به سلام و تحیت و از اندیشه ما خالی نیست. شناخته می‌آید که بعد از تقدم مراسم عبودیت خالق، به خدمت درویشان مشغول است. به‌غایت پسندیده افتاد سجاده‌ای که از حضرت مخدوم و مقتدای به‌حق، سلطان العارفین، شیخ شهاب‌المله و الدین عمر سهروردی قدس الله سره‌العزیز، بخشش رسیده بود به این ضعیف، چون سلسله معنوی با آن فرزند، سمت تأکید داشت، خواستیم که نسبت صوری نیز مؤکد گردد. آن سجاده به آن عزیز فرزند فرستادیم که ما را کار به آخر رسیده».^{۸۰}

بنابراین زیلوی نوش‌آباد را می‌توان به‌عنوان سجاده‌ای صوفیانه فرض کرد که بیشتر جنبه نمادین داشته است نه زیراندازی با کاربرد معمول و متعارف. شاید به همین سبب است که

۷۸. باخرزی، ۹۸-۹۹.

۷۹. درباره خواجه عبدالسلام کامویی، نک. مشهدی نوش‌آبادی، «عبدالسلام کامویی: شیخ المشایخ سهروردیه در عراق عجم، یزد و کرمان»، ۱۱۹-۱۴۱.

۸۰. حمویی یزدی، کنز السالکین: برگ ۲۶۵.

کم و بیش این بافته بسیار کهن سالم باقی مانده و در اثر استفاده مکرر فرسوده نشده و از میان نرفته است. توجه به این کاربرد، استفاده از عبارات قرآنی و اسماء جلاله را منطقی جلوه می‌دهد، زیرا مشکل است که این عبارت‌ها برای زیراندازی باشد که به‌طور معمول زیر پا قرار می‌گیرد.

نکته دیگر درباره صوفیانه بودن این زیلو محتوای متون مورد استفاده در آن است: سوره اخلاص، کلمات «الملک»، «حق» و «تعالی»، نام بافنده و تاریخ. اگرچه هنرمند زبردست نام خود را در کتیبه‌ها آورده است اما از بانی یا صاحب آن خبری نیست. این در حالی است که معمولاً نام بانی بر روی زیلو بافته می‌شود. تمامی این نکات احتمال صوفیانه بودن این زیلو را تقویت می‌کنند.

نتیجه

پژوهشگران هنر اسلامی این زیلو را اثری بدون تاریخ از سده هشتم هجری دانسته‌اند، اما در این مقاله تاریخ رمضان ۸۰۸ هـ برای آن پیشنهاد شده که به لحاظ سبک نیز مختصات این دوره را داراست. بنابراین در میان فرش‌های پرزدار و بدون پرز شناخته شده از ایران دوران اسلامی، زیلوی استاد علی نوشابادی کهن‌ترین نمونه است. نکته جالب توجه این که تاریخ زیلوی دیگری در ایران از سوی برخی به اشتباه ۸۰۸ هجری خوانده شده، اما بنا بر شواهد ارائه شده در این مقاله تاریخ حقیقی آن ۱۱۸۸ است.

زیلوی علی نوشابادی چنان که تحلیل شد در نوش‌آباد از قرای کاشان بافته شده است که سابقه صنایع نساجی و بافندگی در آن به پیش از اسلام می‌رسد و بر ما مسلم است که از دوران سلجوقی به این طرف این صنعت در آن‌جا رونق تمام داشته است. خود نوش‌آباد نیز در دوران بافت این زیلو و پیش از آن جای شناخته شده‌ای در هنر اسلامی و کتابت بوده است و تا اوایل دوران پهلوی مردمانش به صنعت نساجی مشغول بوده‌اند.

درباره کاربرد زیلو نیز البته به‌طور دقیق نمی‌توان اظهار نظر کرد، چون اندازه واقعی آن

بر ما روشن نیست. اما با در نظر گرفتن محتوای متن و ساختاری که متن در آن قرار گرفته است، بعید می‌نماید که زیلوی صف باشد. از این رو متناسب با محتوای صوفیانه و جایگاه سجاده در نزد صوفیه به ویژه وجه نمادین آن ما را بر آن می‌دارد که این زیلو را سجاده‌ای برای تعیین جانشین مشایخ یا رخصت ارشاد بدانیم، امری که در تاریخ تصوف سابقه داشته است و در منطقه کاشان نمونه‌هایی از آن یافت می‌شود. با این اوصاف، هنوز پرسش‌هایی درباره این زیلو باقی است که باب پژوهش را برای این دست‌بافت ارزشمند و بی‌مانند ایران اسلامی، هم‌چنان باز نگاه می‌دارد.

منابع

- ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسه، ترجمه و تعلیق حسین قره چانلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵ ش.
- ابوئی مهریزی، محمد رضا و وحید ذوالفقاری، «نسخه‌ای نویافته از رسائل بابا افضل کاشانی در یزد»، کاشان شناخت، ش ۷ و ۸، ۱۳۸۸ ش.
- افشار، ایرج، یادگارهای یزد، جلد اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- اولناریوس، آدام، سفرنامه آدام اولناریوس: ایران عصر صفوی از نگاه یک آلمانی، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار نو، ۱۳۸۵ ش.
- باخرزی، یحیی بن احمد، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، جلد دوم، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- باربارو، جوزا، آمبروزیو کنتارینی، کاترینو زنو، آنجو لولو، وینچنتو دالساندری، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران: شش سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۱ ش.
- بدائع الفن، بدائع الفن الاسلامی فی متحف الهمیتاج بالاتحاد السوفیتی [*Masterpieces of Islamic Art in the Hermitage Museum*]، کویت، دار الآثار الاسلامیه، ۱۹۹۰ م.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- حموئی یزدی، نظام‌الدین اسحاق، نجم‌الدین محمد، سالک‌الدین محمد اول، مالک‌الدین مؤید و سالک‌الدین محمد دوم، المشیخه (کنز‌السالکین)، دستنوشته شماره ۲۱۴۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه، ۱۳۳۸ ش.
- راوندی، ابوالرضا، دیوان شعر، تصحیح سید جلال‌الدین ارموی (محدث)، تهران، مجلس، ۱۳۳۴ ش.
- رشیدالدین فضل‌الله، وقفنامه ربیع رشیدی: الوقفیه الرشیدیة بخط الواقف فی بیان شرایط امور الوقف و المصارف، چاپ حروفی از روی نسخه اصل، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۶ ش.
- زینی‌وند، تورج و عیسی نجفی، «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوّف اسلامی (مطالعه مورد پژوهش: عشق الهی)»، مطالعات عرفانی، ش ۱۵، ۱۳۹۱ ش.
- ساروخانی، زهرا، «پیشینه نساجی کاشان»، کاج، ش ۴، ۱۳۹۹ ش.
- شاردن، ژان، سیاحتنامه شاردن، جلد سوم، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.
- طاهری، فاطمه‌سادات و زهرا کوچکی سنجان، «بررسی آداب و رسوم خانقاهی در متون منشور متصوفه تا قرن هفتم هجری»، مطالعات عرفانی، ش ۲۳، ۱۳۹۵ ش.
- علیمحمدی اردکانی، جواد، پژوهشی در زیلوی یزد، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶ ش.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، النقص، تصحیح سید جلال‌الدین حسینی (ارموی)، تهران، مجلس، ۱۳۳۱ ش.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم (۳۷۸ هجری)، ترجمه حسن بن علی قمی (۸۰۶ قمری)، تصحیح و تحشیه سید جلال‌الدین تهرانی، تهران، توس، ۱۳۶۱ ش.
- کمندلو، حسین، «نگاهی به طرح سجاده صف در حوزه‌های فرش‌بافی اسلامی»، گلجام ۲۸، ۱۳۹۴ ش.
- گیرشمن، رومن، سیلک کاشان، ج ۱، ترجمه اصغر کریمی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۹ ش.
- محبی، حمیدرضا و محمدتقی آشوری، «نماد و نشانه در نقش‌پردازی زیلوهای تاریخی طرح محرابی (صف) میبد»، گلجام، ش ۱، ۱۳۸۴ ش.
- مرقی کاشانی، افضل‌الدین، مصنفات فارسی، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، نزهة القلوب، تصحیح گای لیسترانج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
- مشهدی نوش‌آبادی، محمد، نوش‌آباد در آینه تاریخ، آثار تاریخی و فرهنگ، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸ ش.
- همو، نوش‌آباد دیار کهن، کاشان، دعوت، ۱۳۸۶ ش.
- همو، «عبدالسلام کامویی: شیخ المشایخ سهروردیه در عراق عجم، یزد و کرمان»، ادیان و عرفان، دوره

۵۲، ش ۱، ۱۳۹۸ ش.

مشهدی نوش‌آبادی، محمد و محمدرضا غیاثیان، رؤیانگاری بر کاشی زرین‌فام در دو بنای قدمگاهی کاشان از دوران ایلخانی و صفوی، فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۹، ش ۳۷، ۱۴۰۰ ش.

معدنی، فرانیه و امیرحسین چیت‌سازیان، «دانش بومی و فناوری زیلوبافی کاشان»، کاشان شناسی ۲۲، ۱۳۹۸ ش.

ملیحای سمرقندی، محمد بدیع بن محمد شریف، مژگر الاصحاب، تصحیح محمد تقوی. تهران، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

ناصر خسرو، سفرنامه ابو معین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۵ ش.

وصاف، محمدرضا بن جعفر، «چراغان: جغرافیای قصبه بیدگل»، فرهنگ ایران زمین ۲۴، ۱۳۵۸ ش.
وولف، هانس ای. صنایع دستی کهن ایران، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

- Ackerman, Phyllis, "Textiles of the Islamic Periods: A. History", In: *A Survey of Persian Art: From Prehistoric Times to the Present*, ed. Arthur Upham Pope, vol. 5, Tehran, Soroush Press, 1977.
- Adamova, Adel' T., *Persia: Thirty Centuries of Art & Culture* [Catalogue for the Exhibition in the Hermitage Amsterdam], Zwolle, Waanders Publishers, 2007.
- Afshar, Iraj, "Zīlū", *Iranian Studies* 25, no. 1/2, The Carpets and Textiles of Iran: New Perspectives in Research, 1992.
- Aslanapa, Oktay, *Turkish Arts: Seljuk and Ottoman Carpets, Tiles and Miniature Paintings*, Istanbul, Doğan Kardeş Yayınlar, 1961.
- Bailey, Julia, "Carpets and Kufesque", In: *Carpets and Textiles in the Iranian World: 1400 – 1700*, ed. Jon Thompson, Oxford, Genova, Ashmolean Museum, 2010.
- Bérinstain, Valérie & Susan Day, *Great Carpets of the World*. London, Thames & Hudson, 1996.
- Blair, Sheila, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, Brill, 1992.
- Idem, "The Religious Art of the Ilkhanids", In: *The Legacy of Genghis Khan: Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, eds. Linda Komaroff & Stefano Carboni, New York, The

- Metropolitan Museum of Art, 2002.
- Briggs, Amy, "Timurid Carpets", *Ars Islamica* 7, 1968.
- Ertuğ, Ahmet and Oleg Grabar, *In Pursuit of Excellence: Works of Art from the Museum of Turkish and Islamic Arts*, Istanbul, Ahmet Ertuğ, 1993.
- Ettinghausen, Richard, "Kufesque in Byzantine Greece, the Latin West and the Muslim World", *A Colloquium in Memory of George Carpenter Miles (1904-1975)*, New York, American Numismatic Society, 1976.
- Idem, "Review of K. Erdmann, 'Der orientalische Knüpftteppich, Versuch einer Darstellung seiner Geschichte'", *Oriens* vol. 11, no. 1/2, 1958.
- Gonnella, Julia, Friederike Weis and Christoph Rauch (eds.), *The Diez Albums: Contexts and Contents*, Leiden, Brill, 2016.
- Ittig, Annette, "Notes on a Zilū Fragment Dated 963/1556 in the Islamic Museum, Cairo", *Iranian Studies* 25, no. 1/2, *The Carpets and Textiles of Iran: New Perspectives in Research*, 1992.
- Ivanov, Anatoli, "Fragment of a Carpet", in: *Art of Islam: Earthly Beauty, Heavenly Art*, eds. Mikhail B. Piotrovsky & John Vrieze, Amsterdam, Lund Humphries Publishers, 2000.
- Melikian-Chirvani, Assadullah S., *Islamic Metalwork from the Iranian World: 8th-18th Centuries*, London, Her Majesty's Stationery Office, 1982.
- Miles, George C., "Byzantium and the Arabs: Relations in Crete and the Aegean Area", In: *Dumbarton Oaks Papers* 18, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964.
- Mustafa, Mohammed, *Turkish Prayer Rugs*, Cairo, The Ministry of Education Press, 1953.
- Rahmani, Ashkan and Majid Reza Moghanipoor, "The Technique of Zilu Weaving in Anatolia, Caucasus and Iran", *Art-Sanat* 11, 2019.
- Sotheby's, *Arts of the Islamic World: Including Fine Carpets and Textiles*, London, 6 April 2011, London, Sotheby's, 2011.
- Tanavoli, Parviz, *Persian Flatweaves: A Survey of Flatwoven Floor Covers and Hangings and Royal Masnads*, Translated by Amin Neshati, Woodbridge, Antique Collectors' Club, 2002.

زیلوی نوش‌آباد: کهن‌ترین فرش شناخته شده از دوران اسلامی ایران / ۱۳۵

URL 1: www.amar.org.ir/سرشماریها/ (accessed: December 2020).

URL 2: www.si.edu/object/folio-shahnama-book-kings-firdawsi-died-1020-recto-bier-iskandar-alexander-great-verso-text:fsg_F1938.3 (accessed: December 2020).

عوامل تأثیرگذار بر واگرایی ترکمانان صوفی آناتولی از آل عثمان^۱

مهدی جمالی فر^۲

استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران

مهدی عبادی

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

چکیده

ترکمانان صوفی آناتولی در اوایل دوره عثمانی به واسطه حضور و نقش پررنگ در تأسیس و توسعه قلمروی عثمانی و برآمدن آن در قامت یک دولت مقتدر، به‌رغم ماهیت واگرایانه غالب بر شیوه زندگی آن‌ها، با آل عثمان همگرایی پررنگی پیدا کرده بودند. بر این اساس، ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین آناتولی پیرو تصوّف عامیانه و در رأس آن‌ها دراویش صوفی، مناسبات حسنه‌ای با سلاطین نخستین عثمانی داشتند. به تدریج تحولات تاریخی این روند را دچار دگرگونی کرد. عثمانیان در نیمه دوم قرن نهم هجری، قسطنطنیه را فتح کردند و پایتخت خود را به این کلان‌شهر جهانی انتقال دادند. به دنبال این فتح، دیوان-سالاری عثمانی مرحله جدیدی از تکامل و توسعه را تجربه کرد و سیاست‌های آل عثمان در قبال ترکمانان، بنیان پیشین تأسیس دولت عثمانی، به شکل بنیادینی تغییر یافت؛ این در حالی بود که جمعیت پرشماری از ترکمانان، بر شیوه‌ها و سنت زندگی عشایری پافشاری می‌کردند. بنابر یافته‌های این مطالعه، توسعه و تکامل دیوان‌سالاری عثمانی در دوره بعد از فتح استانبول و در رأس آن سه نهاد تیمار، دوشیرمه و مدرسه، نقش تعیین‌کننده‌ای در روند منزوی‌سازی ترکمانان ایفا کردند. افزون بر این، سیاست تمرکزگرایی عثمانیان در مواجهه با ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین و نیز تحقیر این گروه‌ها از سوی نخبگان جامعه عثمانی، واگرایی ترکمانان صوفی از عثمانی‌ها و همگرایی آن‌ها به صفوفیان را تشدید می‌کرد.

کلیدواژه‌ها: آل عثمان و ترکمانان، تصوّف عامیانه در آناتولی، دیوانسالاری عثمانی، نظام تیمار، دوشیرمه، مدارس عثمانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): jamalifar90@gmail.com

مقدمه

گروه‌های درویشی و طریقت‌های صوفیانه در فرایند تبدیل امیرنشین عثمانی به دولتی متمرکز و مقتدر نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند. پشتوانه عثمانی‌ها در گسترش قلمرو خود در دوره نخستین عمدتاً همین جنگاوران صوفی بودند؛ بر همین اساس گفته می‌شود که امیرنشین عثمانی توسط غازیان ترکمان (صوفی مسلک) ایجاد و به دست دیوان‌سالاران سلجوقی ساماندهی و تقویت شد.^۳ غزاء در مناطق مرزی آناتولی، از جمله محل استقرار اولیه عثمانی‌ها در منتهی‌الیه شمال‌غرب آناتولی، زمینه جذب و حضور صوفیان و دراویشی مانند روم ابداللاری (ابدالان روم) یا خراسان ارنلری (واصلان خراسان) را فراهم می‌کرد. آل عثمان با بهره‌گیری از این شرایط، از نفوذ و قدرت دراویش و رهبران مذهبی ترکمانان آناتولی، برای تقویت قدرت نظامی و گسترش قلمرو خود استفاده کردند. این گروه‌ها علاوه بر این که در جریان فتوح و لشکرکشی‌ها حضور فعالانه‌ای داشتند، اغلب نخستین ساکنان مسلمان در مناطق مفتوحه نیز بودند. اگرچه مهاجرت و سکونت دراویش و پیروان‌شان به تدبیر و خواست دستگاه دیوان‌سالاری عثمانی انجام می‌شد، اما در عین حال، آن‌ها در این اراضی از نوعی خودمختاری نیز برخوردار بودند.^۴

صوفیان و ترکمانان صوفی مسلک قلمرو عثمانی در این مقطع زمانی عمدتاً پیرو جریان تصوّف عامیانه بودند.^۵ این ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین، اسلام را نه از طریق کتاب‌ها و فقها، بلکه بیشتر از باباها و دده‌ها که در واقع جایگزین کام یا شمن در اعتقادات قبلی آن‌ها بودند، فرا می‌گرفتند. از این رو، این جریان در مقایسه با تصوّف عالی، پایبندی چندانی به احکام شرعی اسلام نداشت. با این حال، این دراویش روابط نزدیکی با

3. İnalçık, 72.

4. Yıldırım, 105.

۵. جریان اسلام صوفیانه در آناتولی را با توجه به سطح پایبندی به اصول و مسائل شرعی و نیز محیط فراگیری و اشاعه آن می‌توان به دو جریان عمده و اصلی «تصوّف عالی یا شهری» و «تصوّف عامیانه یا غیر شهری» تقسیم نمود

(نک. Köprülü, 47, 53 و Karamustafa, 67-95)

سلاطین نخستین عثمانی از جمله عثمان اول (حک ۶۸۰-۷۲۴هـ)، اورخان (حک ۷۲۴-۷۶۱هـ)، و مراد اول (حک ۷۶۱-۷۹۱هـ) برقرار کرده بودند تا جایی که این سلاطین، تردیدی برای اختصاص مواهب و امتیازات بدان‌ها نداشتند. با این اوصاف، بعد از فتح قسطنطنیه (۸۵۷هـ) و تبدیل دولت عثمانی به قدرتی جهانی از نیمه دوم نهم هجری/ قرن پانزدهم میلادی، به تدریج شرایط دگرگونه شد و جایگاه و حضور پررنگ ترکمانان صوفی مسلک در دولت عثمانی و عرصه‌های سیاسی در مقایسه با ادوار پیشین رو به کاستی نهاد. بدین ترتیب، بین عثمانی‌ها و جمعیت پرشماری از ترکمانان، که عمده رعایای آل عثمان را تشکیل می‌دادند و هنوز یا عشایر بودند یا عادات عشایری خود را حفظ کرده بودند، گسستی در حال وقوع بود. این گسست بدان حد تشدید شد که حتی از نظر گروه‌هایی از ترکمانان قدرت آل عثمان مشروعیت پیشین را نداشت. به‌رغم این که دلبستگی به زندگی بدوی و کوچ‌نشینی و نیز داشتن تمایلات گریز از مرکز موجب شده بود تا به تدریج ترکمانان آناتولی از آل عثمان فاصله بگیرند و روزبه‌روز بر واگرایی آن‌ها با دولت عثمانی افزوده شود،^۶ اما، این واگرایی دلایل دیگری نیز داشت که از نتایج آن گرویدن این گروه از ترکمانان به صفویان بود. این مقاله در پی واکاوی عوامل تأثیرگذار بر واگرایی ترکمانان صوفی آناتولی از آل عثمان است و این عوامل را ذیل چهار محور تکامل و گسترش دیوان‌سالاری آل عثمان، تثبیت سنت آموزش مدرسه‌ای، سیاست تمرکزگرایی دولت عثمانی و نیز تحقیر هویتی ترکمانان بررسی خواهد کرد.

تکامل و گسترش دیوان‌سالاری دولت عثمانی

نظام اداری و دیوانی آل عثمان در میانه سده نهم هجری رو به ترقی نهاد. با گسترش نظام دیوانی آل عثمان، حکومت آن‌ها به یک قدرت نظام‌مند و دارای سلسله مراتب تحوّل یافت.^۷

6. Yıldırım, 148.

7. Ağoston, 127.

این روند، عملاً آزادی عمل و گرایش ترکمانان بدوی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد و زمینه انزوای آن‌ها را فراهم می‌کرد. به نظر می‌رسد سه نهاد اصلی در توسعه تشکیلات اداری-دیوانی عثمانیان یعنی «تیمار»، «دوشیرمه» و «مدرسه» نقش چشم‌گیری در روند منزوی-سازی ترکمانان ایفا کردند.^۸

نظام تیمار

اصطلاح «تیمار» و برخی واژه‌های دیگر در قلمرو عثمانی به معنای اقطاع یا انواعی از آن به‌کار می‌رفته‌است؛ در واقع، عثمانیان به‌ویژه در قلمرو اصلی خویش، به‌جای واژه «اقطاع» اصطلاح‌های ویژه‌ای به‌کار می‌بردند که «تیمار» رایج‌ترین و مشهورترین آن بود. «اقطاع» اصطلاحی در امور ارضی، مالیاتی و دیوانی در دوره اسلامی محسوب می‌شد و به واگذاری زمین، آب، معدن یا منافع حاصل از آن، واگذاری حق گردآوری خراج و مالیات و یا واگذاری محلی برای کسب و کار به کسی به‌طور محدود و در زمانی معین یا نامحدود اطلاق می‌شد.^۹ زمین‌های اقطاعی در حکومت عثمانی به سه دسته تقسیم می‌شد: تیمار، که درآمدهای آن از بیست هزار آقچه کمتر بود؛ زعامت، زمین‌هایی که درآمدهای آن بین بیست هزار تا صد هزار آقچه بود و خاص، که درآمدهای آن از صد هزار آقچه بیشتر بود.^{۱۰} صاحب تیمار ملزم به شرکت در جنگ‌ها و اعزام تعدادی سپاهی به میدان نبرد بود. تیمار، هم‌چنین، به‌عنوان حقوق و مستمری به نظامیان و مأموران دولتی واگذار می‌گردید و یا به صورت سهمی از حق بیت‌المال از اراضی «میریه» به‌عنوان «قلیچ حقی» (غنائم) به

۸. نک. Yıldırım, 87-121.

۹. شاهمرادی و عظیمی، ۶۰؛ دنی و دیگران، «تیمار»، ۸۰۶؛ برای اطلاعات بیشتر نک. خلیل اینالجبیق، ۲۲۳-۲۴۶.

۱۰. صابان، ۷۶.

سپاهیان داده می‌شد.^{۱۱} سواره‌نظام مالک تیمار را «تیمارلی سپاهی»، «توپراقلی سپاهی»، «ارباب تیمار» یا «سپاهی ارض» می‌نامیدند.^{۱۲} سپاهی تیماردار در ازای خدمت به دولت، از رعایای خویش، عشریه و مالیات زمینی را که به او تعلق داشت دریافت می‌کرد که به آن «دیرلیک» (موجب) می‌گفتند.^{۱۳}

به‌طور کلی در شرایطی که از یک سو اقتصاد پولی و خزانه مرکزی به‌قدر کافی توسعه نیافته بود و از سوی دیگر غالب سپاهیان را سواره نظام تشکیل می‌دادند، شکل‌گیری نظام زمین‌داری و تیمار برای حفظ و بقای سواره نظام و رده‌های بالای ارتش در ولایات تابع عثمانی اجتناب‌ناپذیر بود. این نظام نه تنها مقوم سازمان اداری سپاه بود، بلکه عاملی تعیین‌کننده در نظام زمین‌داری میری و مالیاتی نیز به‌شمار می‌آمد و در تعیین پایگاه اجتماعی دهقانان و اقتصاد زراعی در دوره اوج این اقتصاد در دوره عثمانی (قرون هفتم تا دهم هجری/سیزدهم تا شانزدهم میلادی) نقش مؤثری داشت.^{۱۴} تیماردار حق داشت از کلیه منابع تیمار بهره‌برداری کند و حتی می‌توانست دهقانان خارج از این محدوده را برای استقرار در آن فرا بخواند. معمولاً تا زمانی که ممیزی یا مساحی جدید ضرورت نداشت، همه مالیات‌های این منطقه به تیماردار تعلق می‌گرفت. تیماردار که «صاحب ارض» و «صاحب رعیت» بود، در اجرای قوانین مربوط به زمین‌میری و رعایا اقتدار کامل داشت و در صورت تخطی رعایا از قوانین، می‌توانست پس از حکم قاضی، فرد خاطی را به مجازات برساند.^{۱۵}

دولت عثمانی به شیوه‌های مختلف سعی داشت قدرت سیاسی و مالی دارندگان تیمار

۱۱. شاهمرادی و عظیمی، ۶۰.

۱۲. دنی و دیگران، همانجا.

۱۳. همانجا.

۱۴. همانجا.

۱۵. همانجا.

در جاهای مختلف را محدود سازد. این کار اغلب با منصوب کردن ایشان در مناطق دور از محل سکونت آنان و تغییر مکرر محل خدمت‌شان صورت می‌گرفت. به‌علاوه در دوران متقدم عثمانی، حق گردآوری مالیات موروثی نبود و به اعضای خانواده فرد به ارث نمی‌رسید. این موضوع مانع قدرت‌گیری گروه‌های محلی و خاندان‌های خاص می‌شد و ظاهراً به‌همین دلیل بود که زارعین اجازه نداشتند زمین‌هایی را وسیع‌تر از مقدار زمینی که دو گاو می‌توانند شخم بزنند، زیر کشت ببرند.^{۱۶} با نظام تیمار، سپاه به‌هنگام جنگ از «تیمارلی سپاهی» تشکیل می‌شد و نظام اداری متمرکزتر گردید. دارندگان تیمار نسبت به سلطان وفادار باقی می‌ماندند و البته این گروه‌ها به‌شکل نهادهایی ظاهر می‌شدند که حکومت را در متمرکز کردن قدرتش یاری می‌دادند. به‌علاوه، حکومت عثمانی همه مناطق تابعه را به‌رغم دوری و فاصله زیاد از مرکز، از طریق دارندگان تیمار کنترل می‌کرد؛ در واقع تیمارداران، مأموران سیاسی حکومت در منطقه تحت خدمت خود بودند.^{۱۷}

در قرن دهم هجری سلطان عثمانی هنوز خود را یک غازی (مجاهد جنگجو) عالی‌رتبه می‌دانست؛ با این حال، از پیامدهای نهادینه شدن روزافزون نقش نیروهای نظامی تیمارلی این بود که عملاً سنت غزاء جایگاه پیشین خود را نزد عثمانی‌ها نداشت و سیاست‌ها و اقدامات تهاجمی و مبتنی بر گسترش قلمرو رو به کاستی گذاشته بود.^{۱۸} در واقع، عثمانی‌ها اقتصاد قبیله‌ای مبتنی بر یورش به سرزمین‌های همسایه را به یک نظام اقتصادی پیچیده مبتنی بر تیمار تبدیل کردند. هم‌چنین تفکر تهاجمی قبیله‌ای جای خود را به رویکردی داده بود که علاقمندی کمتری به جنگ داشت و متمایل به ایجاد روابط و مناسبات مسالمت‌آمیز با دولت‌های همسایه بود تا از منافع چنین شرایطی منتفع شود.^{۱۹} با تثبیت نظام تیمار، سپاهیان قاپی‌قولو و سربازان ایالتی (تیمارلی) جایگزین ترکمانان قبیله‌ای

16. Arsalantaş, 35.

17. Ibid.

18. Ibid, 126.

19. Ibid, 40.

صحرائشینی شدند که در مرزها زندگی می‌کردند. این جایگزینی و رانده شدن ترکمانان از نیروی نظامی عثمانی در گرایش آن‌ها به سوی صفویان تأثیرگذار بود؛ زیرا صفویان فرصت جدیدی برای غزای ترکمانان فراهم کرده بودند و در عوض آن غنیمت‌های بسیاری نیز نصیب‌شان می‌ساختند.^{۲۰}

نهاد دوشیرمه

گردآوری کودکان مسیحی و آموزش آنان برای جذب در تشکیلات درباری و نظامی عثمانی («دوشیرمه»)^{۲۱} خوانده می‌شد؛ این کودکان امکان رسیدن به بالاترین موقعیت‌های حکومتی دولت عثمانی را داشتند. نهاد برده‌داری نظامی (قول-دوشیرمه) پایه‌گذار بالاترین و وفادارترین ارکان حمایتی از عثمانی در مقاطعی حساس بود.^{۲۲} به‌کارگیری غلامان در تشکیلات دیوانی در آناتولی پیش از عثمانی و از دوره سلاجقه روم سابقه داشت و آن‌ها تعدادی از مناصب درباری، اداری و نظامی خود را به غلامان واگذار کرده بودند.^{۲۳} عثمانی‌ها نیز به‌زودی به مزایای سرشار بهره‌گیری از غلامان در تشکیلات دولتی خود پی بردند و درصدد برآمدند شیوه‌هایی نظام‌مند برای گردآوری و به‌کارگیری خدمات آن‌ها ایجاد نمایند. برای انجام این مهم، از دو شیوه «پنجک» و «دوشیرمه» بهره گرفته می‌شد.^{۲۴} از حدود ۷۶۴هـ، عثمانی‌ها قانونی موسوم به «پنج یک / پنچیک / پنجک»^{۲۵} را پدید آورده بودند که طی آن یک‌پنجم اسرای جنگی به عنوان خمس در اختیار سلطان قرار می‌گرفت. این

20. Ibid, 50.

21. Devşirme.

22. Agoston, 121.

23. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal: Büyük Selçukîler, Anadolu Selçukîleri, Anadolu Beylikleri, İlhanîler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memlûklerdeki Devlet Teşkilâtına Bir Bakış*, 32- 38.

۲۴. موسوی و بابائی، ۶۰.

25. pençik

افراد اغلب با نام «پنجیک اوغلانی» شناخته می‌شدند و پس از دریافت آموزش‌های لازم، در امور نظامی به کار گرفته می‌شدند. به تدریج گردآوری غلامان از طریق قانون پنجیک، سازماندهی بیشتری پیدا کرد تا جایی که آنان بر اساس سن و سال به شش دسته مشخص یعنی «شیرخوار»، «بچه»، «غلامچه»، «غلام»، «ساقالی» و «پیر» تقسیم می‌شدند.^{۲۶} شیوه دیگر گردآوری غلامان توسط عثمانی‌ها، قانون دوشیرمه بود که سابقه آن علی‌الظاهر به دوره سلطنت محمد چلبی (حک ۸۰۵ - ۸۲۴ هـ) می‌رسد و در دوره سلطنت مراد دوم (حک ۸۲۴ - ۸۵۵ هـ) بدان شکل قانون داده شد.^{۲۷} بنابر سنت دوشیرمه، از میان کودکان خردسال مسیحی در بازه‌های زمانی سه تا پنج ساله، تعدادی جمع‌آوری می‌شدند. این کودکان به مدت هفت سال در اوجاق عجمی تحت تعلیم قرار می‌گرفتند و احکام دینی، زبان ترکی و هم‌چنین تعلیمات نظامی را فرا می‌گرفتند.^{۲۸} این کودکان تعلیم دیده موسوم به «عجمی اوغلانی» (یا عجمی اوغلان)،^{۲۹} پس از سپری کردن دوره‌های آموزشی خود آمادگی لازم برای خدمت در دربار و یا صنوف نظامی را پیدا می‌کردند.^{۳۰}

دوشیرمه هم‌چنین منبع اولیه سپاه ینی چری را تشکیل می‌داد؛ از ینی چریان انتظار می‌رفت که مجرد باقی بمانند و از اشتغال به کارهای مالی اجتناب کنند؛ البته این قوانین به‌ویژه پس از سده یازدهم هجری مکرر شکسته شد. نظام دوشیرمه هم‌چنان‌که هیچ‌نسب و تباری را برای افراد انتخاب‌شده به رسمیت نمی‌شناخت، بر این اصل مبتنی بود که باید این اشخاص از گرفتن رشوه یا سوءاستفاده از مشاغل‌شان به سود اعضای خانواده خود دوری کنند. سرانجام نظام دوشیرمه، جایگزین خانواده‌های غازی یا ترکمان در سپاه و نظام

26. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları, Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, 1/9; Pakalın, II/766, I/7, 8, 10; ۶۱، موسوی و بابائی، ۶۱-۶۲.

27. Özcan, 254.

28. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları, Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, 1/14.

29. Acemioğlan.

۳۰. موسوی و بابائی، ۶۱-۶۲.

اداری شد، در حالی که چنین موقعیتی پیش از فتح قسطنطنیه معکوس بود؛ بیشتر وزیران اعظم سلطان محمد دوم از بین غلامان برگزیده شدند. سلطان محمد دوم پس از فتح قسطنطنیه (۸۵۷هـ)، وزیراعظم خود، چندرلی خلیل پاشا را که مردی اصالتاً ترکمان بود، به بهانه مخالفت با برنامه سلطان برای فتح استانبول و در اصل به دلیل نفوذ زیاد وی در ارکان دولت عثمانی، از منصب وزارت برکنار کرد و بعد از اطمینان از عدم وجود مخالفت جدی از سوی طرفدارانش، وی را به قتل رساند.^{۳۱} به احتمال زیاد محمد فاتح بدین سبب غلامان را ترجیح می‌داد که وفاداری ایشان به سلطان غیرقابل خدشه بود؛ در واقع نوع تربیت و تعلیم آن‌ها و نیز مدیون بودن آن‌ها به سلطان عثمانی این مهم را تضمین می‌کرد.^{۳۲} بدین ترتیب، بنی‌چری‌هایی که به صورت برده و غلام وارد دربار و محیط عثمانی شده بودند، در چارچوب تشکیلات نظامی دربار عثمانی به صورت «قاپی قول‌لاری» درآمدند، سمت‌های دربار و تشکیلات بیگلرلیگی‌ها، سنجق بیگی‌ها و وزراء به تدریج از ترکمانان به آن‌ها انتقال یافته و غلامان دیروز به ولی نعمتان امروز مبدل شدند.^{۳۳}

مدرسه و آموزش مدرسی

پیش از ظهور عثمانی، سنت آموزش مدرسه‌ای در آناتولی امری رایج و مرسوم بود. اما عثمانی‌ها در دوره پیش از تشکیل دولت خود، با توجه به زندگی نیمه‌کوچ نشینی از کمترین امکانات علمی و آموزشی نیز برخوردار نبودند؛ از این رو چندان دور از انتظار نبود که امیرنشین عثمانی به مانند بیللیک‌های معاصر خود که پس از فروپاشی دولت سلاجقه روم، در گوشه و کنار آناتولی برای خود قلمروی دست و پا کرده بودند، بنا بر نیازهای علمی، دینی و آموزشی جامعه و به‌ویژه نیاز دستگاه اداری دولت، افراد با سواد و آشنا به امور دینی

۳۱. عاشق‌پاشازاده، تواریخ آل عثمان، ۱۴۲؛ بدلیسی، هشت بهشت، ۷۰۴/۷-۷۰۵.

32. Yıldırım, 101.

۳۳. امامی خوئی، ۲۹۱.

و نیز شرعی و فقهی، درصدد تأسیس مدرسه برآید.^{۳۴} در دوره پیش از تأسیس مدارس در قلمرو عثمانی، جریان صوفیانه عامیانه، جریان مذهبی- عقیدتی غالب بود؛^{۳۵} اما با تأسیس اولین مدرسه عثمانی پس از فتح ازبیک در ۷۳۲ هـ از سوی اورخان غازی و به دنبال آن گسترش تدریجی مدارس، جریان برخاسته از مدارس مشتمل بر علما، طلبه‌ها و به‌طور کلی همه فارغ التحصیلان مدارس، جریان مدرسی، در جامعه عثمانی ظهور و بروز یافت.^{۳۶} با تأسیس مدارس متعدد از سوی حاکمان و دولت‌مردان عثمانی، که لازمه آن حضور مدرسین در جامعه و فعالیت آموزشی و مذهبی آن‌ها بود، یک‌دستی جامعه عثمانی از نظر عقیدتی به هم خورد و در کنار جریان صوفیانه عامیانه، جریان مدرسی نیز قرار گرفت. از آن‌جا که جریان دوم افرادی تحصیل کرده، با سواد و به‌ویژه آشنا با فقه و فقهات را در بر می‌گرفت، به زودی از سوی دولت نوپای عثمانی جذب گردید و با به‌دست آوردن مناصب کلیدی و مهم اداری و سیاسی، پا در عرصه سیاست‌ورزی گذاشت و جایگاه مستحکمی را در دولت و جامعه عثمانی از آن خود کرد.^{۳۷} با وجود این‌که دولت عثمانی بنا بر ضرورت‌های سیاسی و نیز تأثیرگذاری مدرسین، درصدد کنترل و نظارت بر جریان صوفیانه برآمد، اما بر روند کلی سیاست آن در قبال جریان صوفیانه عامیانه تغییر چندانی به وجود نیامد، به‌ویژه این‌که به دلیل لشکرکشی‌های متعدد، برانگیختن و تحریض شور مذهبی و جهادی غازیان از سوی این شیوخ صورت می‌گرفت. سه حاکم نخست عثمانی با درآویش پیوند تنگاتنگی داشتند.

۳۴. عبادی، «عوامل مؤثر بر...»، ۸۴.

۳۵. بنابر گزارش‌های تاریخی علی پاشا، برادر و وزیر اورخان، چنان به مسلک درآویش بکتاشی دل بسته بود که تمام مناصب دنیوی را رها کرد. از آن‌جا که در آغاز حکومت عثمانی تعداد علما بسیار کم بود، حاکمان عثمانی گاه اهل طریقت را نیز به مقام‌های دینی منصوب می‌کردند. عثمان غازی، شیخ آده‌بالی (ادب علی، پدر زن عثمان) را به عنوان مفتی قلمرو خود انتخاب کرد (انتخابی، ۲۸).

۳۶. عبادی، نقش مدارس در...، ۲۳۲.

۳۷. همو، ۲۳۳.

در دوره شکل‌گیری و تثبیت حکومت عثمانی، جریان مدرسی در قبال تصوف عامیانه به‌ناچار رویکردی مبتنی بر همزیستی در پیش گرفته بود؛ اما با ورود و گسترش نسبی جریان صوفیانه عالی/ شهری در قلمرو عثمانی در این دوره مناسبات میان مدارس با جریان صوفیانه تحوّل یافت.^{۳۸} مدرسین برای کاستن از سطح نفوذ جریان عامیانه درصدد تعامل با جریان عالی برآمدند که نسبت به هنجارهای شرعی و مدرسی پای‌بندی نسبی نشان می‌داد؛ حتی در مقاطعی میان این دو جریان برای تأثیرگذاری بر سیاست مذهبی عثمانی، همکاری سازنده‌ای به‌وجود آمد که نمونه آن در توبه بایزید اول بود که طی آن شیخ شمس‌الدین محمد بخاری (د ۸۳۳هـ) مشهور به «امیر سلطان»، با یادآوری هنجارهای شرعی و فقهی، سلطان را برای توبه و نزدیکی به مدرسین و جریان مدرسی ترغیب نمود.^{۳۹} ارتقای جایگاه و نفوذ جریان تصوف عالی در جامعه و دولت عثمانی، با حمایت جریان مدرسی ممکن و محقق گردید. البته جریان مدرسی با افزایش تدریجی نفوذ خود در دولت عثمانی، در فرصت‌های پیش آمده رویکرد خصمانه خود را به جریان صوفیانه عامیانه نشان داد؛ صدور فتوای قتل بدرالدین سماوی (۸۱۹هـ) از سوی حیدر هروی (د ۸۲۵هـ) در دوره محمد اول (حک ۸۱۷-۸۲۵هـ) و فتوای قتل عام حروفیه در دوره اول فرمانروایی سلطان محمد دوم (حک ۸۴۸-۸۵۰هـ) توسط فخرالدین عجمی (د ۸۶۵هـ) نمونه‌های بارز، در این زمینه هستند.^{۴۰}

اعدام شیخ بدرالدین منجر به حذف بدرالدینی‌ها نگردید؛ بلکه پیروان او به حیات خود ادامه داده و بر شمار آن‌ها افزوده شد. آنان به پیروان طریقت بکتاشیه پیوستند و مانند شاخه‌ای از این طریقت استمرار یافتند. پیروان بدرالدین در منطقه روم‌ایلی پرشمار بودند؛ هنگامی که دراویش اردبیل به آناتولی آمدند با پیوستن بدرالدینی‌ها به آنان به خانقاه اردبیل

۳۸. همو، ۲۳۴.

۳۹. همانجا.

۴۰. همانجا.

مرتبط شدند.^{۴۱} محمود هدائی افندی (د ۹۴۸هـ)^{۴۲} بدرالدینی‌ها را «که هیچ‌گاه از قصد ارتکاب و فساد عاری نیستند و با قزلباش متحدند»^{۴۳} به الحاد، رفض و زندقه متهم نموده و هم‌چنین بیان می‌کند که آن‌ها در کمین فرصت‌اند تا به شاه ایرانی بپیوندند.^{۴۴} وی از سلطان می‌خواهد که امام جماعت سنی مذهب برای تمامی روستاهای بدرالدینی و بکتاشی‌نشین مشخص نماید.^{۴۵} هم‌چنین شیخ الاسلام عثمانی، ابوالسعود افندی (د ۹۸۲هـ)، در زمان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴هـ) به وجوب قتل بدرالدینی‌ها به دلیل کفر آن‌ها، حکم داده‌است و نیز قاضی منطقه سیواس از طرف دربار مأمور کنترل و قتل بدرالدینی‌های منطقه مذکور شده‌است.^{۴۶} سرانجام حروفیان آناتولی نیز که در زیر چتر فراگیر بکتاشیه گرد آمده بودند، به درویش صوفی اردبیل پیوستند. تعدادی از مهم‌ترین شاعران قزلباش مانند حیرتی، محیطی، ویرانی و یمینی گرایش‌های حروفی داشته‌اند.^{۴۷} در واقع، گرایش تدریجی و درعین حال آشکار عثمانی‌ها به علما و فقهای تحصیل کرده در مدارس و در پیش‌گرفتن رویکرد مدنظر آن‌ها در قبال ترکمانان صوفی خود عامل مهمی در واگرایی ایشان از آل‌عثمان و دل‌بستگی آن‌ها به صفویان بود.

سیاست‌های تمرکزگرایی سلاطین عثمانی در قبال ترکمانان کوچ‌نشین

وارد شدن حکومت عثمانی به مرحله دولتی متمرکز و فراگیر باعث شد که آن‌ها، ترکمانان را

۴۱. صبحی الانطاکی، ۱۲۳.

۴۲. محمود هدائی افندی مؤسس طریقت جلوتیه است. او عارف، شاعر، موسیقی‌دان، نویسنده، دولتمرد و اسلام‌پژوه بود و حدود ۳۰ عنوان کتاب به زبان‌های ترکی و عربی تألیف کرده‌است (Yılmaz, 338-340).

۴۳. هدائی افندی، محمود، تذکره هدایی، کتابخانه عمومی، شماره ۳۴۹۷؛ به نقل از رفیق، ۶۵.

۴۴. همانجا.

۴۵. صبحی الانطاکی، ۱۲۵.

۴۶. همانجا.

۴۷. یاشار اجاق، ۵۲.

مجبور کنند که از زندگی کوچ‌نشینی دست بردارند و خود را با زندگی یک‌جانشینی تطبیق دهند. نتیجه چنین سیاستی تحت کنترل قرار دادن قبایل ترکمان و سلطه حاکمیت مرکزی عثمانی بر آنها بود. این مسأله با مقاومت ترکمانان مواجه گردید. براساس شواهد موجود، دولت عثمانی طوایف کوچ‌نشین قزلباش را نیز شامل قانون آمار خود کرده و سعی می‌کرد تا آنان را مجبور به پرداخت مالیات کند. ترکمانانی که محدودیت‌های اعمالی مخالف آزادی‌های آنها بود، بر ضد سیطره حاکمیت دولت عثمانی و نظام موجود بارها دست به شورش زدند.^{۴۸} بیلدیرم بایزید نخستین کسی بود که سیاست‌های تمرکزگرا را آگاهانه به کار برد. بایزید قلمرو بسیاری از بیلیک‌های ترکمان را در آئاتولی و نیز بخش مهمی از منطقه بالکان به تصرف خویش درآورده بود. او حاکمان مناطق مفتوحه را از میان غلامان انتخاب کرد. البته شکست وی از تیمور در نبرد آنکارا در ۸۰۴ هـ بسیاری از مناطق مفتوحه را از دست او خارج ساخت. این شکست هم‌چنین منجر به بر باد رفتن تلاش‌های او برای متمرکز کردن حکومت شد. البته سیاست‌های تمرکزگرای او به عنوان یک الگوی نیک برای سلاطین بعدی به‌ویژه سلطان محمد دوم باقی ماند.^{۴۹} محمد دوم به عنوان مؤسس واقعی دولت متمرکز عثمانی شناخته شده است؛ وی علاوه بر فتح سرزمین‌های متعدد و تصرف قسطنطنیه در ۸۵۷ هـ، اهمیت غلامان را در نظام اداری مرکزی به بهای تضعیف اشراف قدیمی ترک افزایش داد.^{۵۰}

عثمانی‌ها برای تقویت حاکمیت مرکزی و رو به گسترش خود در حالی که سازماندهی جدیدی را در ساختار سیاسی خود ایجاد می‌کردند، تلاش داشتند تا تمام افراد موجود در اراضی تحت سیطره آنان به جهت اجتماعی، اقتصادی و دینی تبدیل به بخشی از ساختار حکومت مرکزی شوند. در چنین شرایطی بود که نه تنها خاندان‌های صاحب قدرت

48. Lindner, Günay, 25-26.

49. Arsalantaş, 41.

50. Ibid, 41-42.

و زمین از این نظام جدید، که از اوایل قرن دهم هجری در حال اعمال بود، ابراز نارضایتی می‌کردند، بلکه سربازان کهنه کار که دیگر کارکرد خود را از دست می‌دادند و همچنین کوچ‌نشینانی که در آناتولی زندگی می‌کردند، از وضعیت جدید ناخرسند بودند. این وضعیت، گروه‌ها را به مقاومت در برابر تحکّم عثمانی تشویق می‌کرد.^{۵۱} گروه‌های قدرتمند ترکمان که در اراضی آناتولی مرکزی، کوه‌های توروس و بیلاق‌های موجود میان توقات تا سیواس حضور داشتند از مخالفان سرسخت سیاست تمرکزگرایی عثمانی‌ها بودند. حاکمیت با هدف حفظ نفوس یک‌جانشین و افزایش درآمد خود از طریق مالیات‌های ناظر بر کشاورزی، سعی داشت تا این عشایر را تحت سیطره خود درآورده از آنان آمارگیری کرده و آن‌ها را مشمول قوانین مالیاتی کند.^{۵۲} از سوی دیگر در حالی که حاکمیت عثمانی، ذهنیت سنتی را در مدارس و سازمان‌های حکومتی خود به پیش می‌برد، جمعیت کوچ-نشین، وابسته به طریقت‌های عامیانه بود و به اسلامی وابستگی داشت که به صورت عمیق با باورهای ایلاتی و شمنی (دین باستانی ترکان) گره خورده بود. عشایر، مخالفت‌های خود در برابر عثمانی‌ها و نیز، حسرت‌های اجتماعی خود را با پوشش‌های مختلفی بروز می‌دادند.^{۵۳} در قرن دهم هجری هم‌زمان با افزایش قابل توجه جمعیت، به منظور افزایش مالیات‌های دریافتی، سیاست افزایش سطح زیرکشت زمین‌های قابل کشاورزی از سوی حکومت پی‌گیری می‌شد. این وضعیت باعث کاهش مراتعی شد که کوچ‌نشینان گوسفندان و دام‌های خود را در آن‌جا می‌چراندند. در چنین وضعیتی کوچ‌نشینان مجبور بودند تا گله‌های خود را در زمین‌های متعلق به تیمارها بچرانند که در پی آن مجبور به پرداخت هزینه بیلاق-قشلاق به صاحبان تیمار می‌شدند. این نوع مالیات و هزینه که در اوایل خیلی جدی گرفته نمی‌شد، به تدریج نارضایتی شدیدی در میان کوچ‌نشینان را در پی داشت.^{۵۴}

51. Faruk Teber, 74.

52. Ibid.

53. Ibid, 75.

54. Ibid.

بررسی متن قانون‌نامه‌های عثمانی نشان می‌دهد که قوانین و اقدامات مختلفی به منظور یک‌جانشین کردن قبایل ترکمان و متمایل کردن آن‌ها به کشاورزی و یا محدود ساختن مسیرهای رفت و آمد آن‌ها وضع شده‌اند.^{۵۵} عمر لطفی بارکان، محقق ترک، در پژوهشی «اصول قانونی و مالی اقتصاد کشاورزی در امپراتوری عثمانی در قرون ۹ و ۱۰هـ/ نظر است که: «حکومت مرکزی مطلق‌گرای عثمانی، در قبال عدم پرداخت مالیات از سوی قبایل کوچ‌نشین از توان آن‌ها برای ساخت قلعه‌ها، پل‌ها، تولید ابزار آلات جنگی مانند تیر و شمشیر استفاده کرده و آنان را مکلف به همکاری در این زمینه‌ها با حکومت کرده بود.»^{۵۶} با چنین اوصافی، طبیعی بود که اکثریت کوچ‌نشینان از حکومت مرکزی ناراضی شوند و منتظر فرصت مناسبی برای مقابله با آن باشند.

تحقیر هویتی ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه کوچ‌نشین

بنابر نظر رایج، زبان رسمی دولت عثمانی ترکی بود و مردم آناتولی نیز اکثراً مسلمانانی ترک‌زبان بودند که پیوندهای خاندانی و خونی آنان با قبیله قایی در آسیای مرکزی پذیرفته شده بود. با این حال، معنای قومی یا ناسیونالیستی از «ترک» به معنای مدرن آن وجود نداشت. در مقابل، عنوان «ترک» در اشاره به ساختار اجتماعی - فرهنگی مردم مسلمان آناتولی که غالباً کشاورز بودند، برجسته می‌شد. نخبگان دولت عثمانی این نام را در مورد جمعیتی به کار می‌بردند که ترجیح می‌دادند با آن‌ها فاصله داشته باشند. شکاف میان نخبگان حاکم و مردم ستون فقرات نظام اجتماعی عثمانی بود. این تقسیم اجتماعی تا حدودی جدا از پیوندهای قومی، اما با تکیه بر مرکزگرایی دولتی - هسته اصلی هویت

55. Osmanlı Kanûnâmeleri, 49-112.

56. Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda ZiraîEkonominin Hukukî ve Mâlî Esasları*, Kanunlar, 391.

عثمانی را تشکیل می‌داد.^{۵۷}

اگرچه عثمانی‌ها ترک بودند و به ترکی، نیز، سخن می‌گفتند، اما به تدریج تعبیر عثمانی به‌عنوان یک هویت برتر در مقایسه با مفهوم ترکمن/ترکمان شکل گرفت. این انشقاق زبانی ریشه در واقعیت‌های اجتماعی-سیاسی در آن زمان داشت تا جایی که در گفتمان هویتی عثمانی، تعبیر «ترک و ترکمن» به‌عنوان معادلی برای «دهاتی (در مفهوم بدوی) و خشن» استفاده می‌شد؛ این تصوّر وجود داشت که ترک بودن برابر است با ترکمان بودن که آن‌ها نیز عمدتاً چادرنشین بودند.^{۵۸} در این معنا، عبارت «اتراک بی‌ادراک»، به یک اصطلاح و مفهوم رایج گفتمان برتری‌طلب عثمانی درآمد. احتمالاً ترکان مورد اشاره در این تعبیر، ترکمان‌های چادرنشین و یا کشاورزی بودند که در آناتولی زندگی می‌کردند. پس‌زمینه این رویکرد نه براساس هویت‌های قومی، بلکه بر طبقه‌بندی اجتماعی تکیه داشت. بدین ترتیب نوعی از گسست اجتماعی و سیاسی میان طبقه نخبگان جامعه عثمانی و عمدتاً صاحب‌منصبان عالی‌رتبه عثمانی، با رعایای ترک و ترکمان آن‌ها در آناتولی پدید آمد.^{۵۹}

شواهد موجود در تاریخ‌نگاری عثمانی به روشنی جایگاه اجتماعی ترکمان‌های آناتولی در جامعه عثمانی را از منظر افرادی که خود را به‌عنوان عثمانی (به‌عنوان مفهومی برتر) از آن‌ها جدا می‌پنداشتند، به روشنی به تصویر می‌کشد تا جایی که برخی مورخان از این طبقات فروپایه به‌زعم خود، با تعبیری چون اتراک بی‌ادراک،^{۶۰} اتراک بی‌سر و پا،^{۶۱} اتراک بی‌دانش،^{۶۲} اتراک نادان،^{۶۳} اتراک بی‌عقل و دین، جماعت کلاش،^{۶۴} ترک بد لقاء^{۶۵}

57. Ashergul, 643.

58. Ibid.

59. Ibid.

۶۰. خواجه سعدالدین افندی، ۲۴۲.

۶۱. فریدون بک، ۱۱۱.

۶۲. اسپناچی پاشازاده، ۶۵.

63. Lütfi Kaleli, 9.

64. Ibid.

و امثال آن یاد می‌کنند. به طور کلی می‌توان چنین گفت که سلاطین عثمانی هر چقدر به اقتضائات داشتن یک حکومت بزرگ نزدیک‌تر می‌شدند، تحقیر ترکمانان نیز بیشتر می‌شد. به بیان دیگر توسعه قلمرو، تغییر شکل دولت عثمانی را از یک صورت ضعیف به یک ساختار اداری سازمان‌مند، ضروری ساخت و افزایش سرزمین‌های فتح شده حکومت‌داری را پیچیده کرد و هویت‌های جدیدی را پدید آورد.^{۶۶} سلاطین عثمانی و حاکمان آن دوران، نه تنها حکومت و دولت را به نام «عثمانلی» می‌شناختند، بلکه زبان و سرزمین پهناور و چند صدساله حکومت را هم «عثمانی» خوانده، مردم را به صنف‌های شهری و روستایی طبقه‌بندی و شناسایی کردند؛ شهری را «عثمانلی» و روستایی را «ترک» نام نهادند.^{۶۷} این دوگانگی و پندار اجتماعی، چنان عمیق شد و دوام یافت که در مثل‌ها و آثار شفاهی عامه راه یافت و جزو «آتالارسوزی» یا تعابیر عامیانه در بین مردم رایج شد که از آن جمله می‌توان به «عثمانلی‌یی آت بیقار، تورکو عنا» اشاره کرد که همین مثل به شکل «شهرلی‌یی آد بیکار، کویلونو عنا» نیز رایج بوده است که در آن عثمانلی با شهرلی (شهری) و تورک با کویلو (روستایی)، مقابل هم قرار داده شده است.^{۶۸}

به طور کلی می‌توان گفت عثمانی‌ها توانسته بودند با رواج امثال در میان مردم، تصویر نامطلوبی از اتراک/ترکان برای عامه ترسیم کنند. وجود تعداد قابل توجهی از امثالی که در آن‌ها اغلب جایگاه اجتماعی و درک و شعور ترکان در مقابل عثمانی‌ها به سخره گرفته شده است، خود به خوبی نشانگر این سیاست عثمانی‌ها می‌تواند باشد.^{۶۹} یک فرد برای «عثمانی» بودن، باید در بخش نظامی یا هر بخش دیگری به دولت خدمت کند و برای مسلمان خوب بودن باید سبک زندگی عثمانی را بداند که سنت‌های والای اسلامی را

65. Ibid.

66. Arsalantaş, 24.

۶۷. منصور، ۶۹۷.

۶۸. همو، ۶۹۷-۶۹۸.

۶۹. برای نمونه‌های دیگر نک. منصور، همانجا.

جذب کرده است. در قلمرو عثمانی نگرشی سنی وجود داشت که دربرگیرنده یک ساختار اجتماعی طبقه‌محور و هماهنگ با ویژگی‌های سنت‌های اسلامی بود. علاوه بر این، آشنا بودن با زبان عثمانی که اگر چه در اصل ترکی بود اما با واژگان عربی و فارسی غنی می‌شد، پیش‌شرطی برای پیوستن به طبقه فرادست بود. فردی که به‌طور کافی این شرایط را داشت، به‌عنوان یک عثمانی خوب پذیرفته می‌شد.^{۷۰} ایدئولوژی رسمی عثمانی نمونه‌ای از انسان ایده‌آل به‌دست می‌دهد که الگویی برای مردم بود. در پرتو چنین اعتقادی بود که حق حاکمیت سلطان به‌عنوان سایه خدا بر روی زمین (ظَلَّ اللهُ فِي الْأَرْضِ) معنا پیدا می‌کرد. لقب دیگری که برای سلطان استفاده می‌شد، «مؤید من عند الله» بود و در مقابل رعایای سلطان، «ودیعة الله» نامیده می‌شدند. شخص سلطان مسئولیت داشت برای رعایای خود یک زندگی همراه با رفاه و عدالت فراهم سازد تا نظام عالم حفظ شود. در مقابل این وظایف سلطانی، از رعایا (مردمی که مالیات می‌پردازند) انتظار می‌رفت که وفاداری پیشه کنند و به‌عنوان رعایا پسر رعایا، به کشاورزی بپردازند و به‌موقع مالیات بدهند. هم‌چنین، به‌هنگام ضرورت به سپاه (سپاهی تیمارلی) بپیوندند و در عین حال، هرگز به سیاست کار نداشته باشند، آن هم به این دلیل که سیاست‌دانی کار آن‌ها نیست و بهتر است مطیع فرامین و درخواست‌های دولت‌مردان‌شان باشند که از طرف حکومت مرکزی انتخاب شده‌اند. در منابع عثمانی ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین آناتولی (بعدها قزلباشان) به‌عنوان نقطه مقابل چنین رعایای ایده‌آلی معرفی شده‌اند.^{۷۱}

نتیجه

واگرایی ترکمانان آناتولی از آل عثمان و گرایش آن‌ها به صفویان امری دفاعی و آبی نبود و ریشه در تحولات دولت و جامعه عثمانی در ادوار پیشین داشت. برخلاف دوره‌های اولیه،

70. Aslhergul, 633.

71. Arsalantaş, 46.

که اقتضاء منافع عثمانی‌ها این بود که از قدرت و نفوذ و نیروی انسانی ترکمان‌ها و دروایش برای توسعه سرزمینی خود بهره گیرند، اما گام برداشتن در مسیر تبدیل شدن از امیرنشینی مرزی به دولتی متمرکز و اقتضانات آن به صورت حجابی میان حاکمان عثمانی، هیأت حاکمه (ارکان دولت) و ترکمانان متمایل به زندگی ایلی و کوچ‌نشینی درآمد. به موازات گسترش نظام دیوانی از اواسط سده نهم هجری/پانزدهم میلادی به بعد، قدرت و نفوذ دیوان‌سالاران در دولت عثمانی نیز افزایش می‌یافت و در مقابل حضور ترکمانان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین رو به کاستی گذاشته بود. ظهور و توسعه سه نهاد تیمار، دوشیرمه و مدرسه (و آموزش مدرسی) در چاقوب تشکیلات دیوانی عثمانی نقش مهمی در روند منزوی سازی ترکمانان ایفا کردند. با تثبیت نظام تیمار ترکیب اجتماعی تشکیلات نظامی به ضرر ترکمان‌ها دگرگون شد و قشون قاپی‌قولو و سربازان ایالتی (تیمارلی)، جایگزین ترکمانان صحرانشینی شدند که در مرزها زندگی می‌کردند. در سایه نظام دوشیرمه، زمینه مناسبی برای رشد غلامان و حضور آن‌ها در عرصه قدرت در دولت عثمانی فراهم آمد و قاپو قوللاری این امکان را یافتند که علاوه بر به دست گرفتن مناصب عالی نظامی مناصب دیوانی مهم را نیز، به‌دست آوردند و عملاً جایگزین نخبگان ترکمان شوند. علاوه بر این، با گسترش آموزش مدرسه‌ای در قلمرو عثمانی، تعداد پرشماری از فارغ‌التحصیلان مدارس در مناصب مختلف دولتی و اداری به‌کار گرفته شدند. این مدرسین فقاهت‌پیشه، سیاست‌گذاری‌های دولت عثمانی را به نفع طبقه علمیّه و به ضرر ترکمانان صوفی مسلک جهت می‌دادند تا جایی حضور و نفوذ آن‌ها در دولت به‌شکلی بارز و معنادار کم‌رنگ‌تر شده بود. کاستی گرفتن حضور ترکمانان آناتولی در دولت آل عثمان، با سیاست تمرکزگرایی عثمانی‌ها همراه شده بود. با عنایت به این‌که ترکمانان از نظرسبک و شیوه زندگی متمایل به مرکزگریزی بودند، تحقیرهویتی آن‌ها نیز از سوی جریان‌های رقیب در دولت در دستور کار قرار گرفت. این سیاست نیز به نوبه خود بیش از پیش بر واگرایی ترکمانان آناتولی از آل عثمان دامن زد. با ظهور صفویان گُسسست و واگرایی ترکمانان از عثمانی‌ها تشدید و به

شکل همدلی با آن‌ها جلوه‌گر شد.

کتابشناسی

- اسپناچی پاشازاده، محمد عارف، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، به کوشش رسول جعفریان، قم، دلیل ما، ۱۳۷۹ ش.
- امامی خویی، محمدتقی، ترکان، اسلام، علوی گری - بکتاشی گری در آناتولی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
- انتخابی، نادر، دین، دولت و تجدّد در ترکیه، تهران، هرمس، ۱۳۹۵ ش.
- اینالجیق، خللیل، امپراتوری عثمانی؛ عصر کلاسیک ۱۶۰۰-۱۳۰۰م، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
- آقسرائی، محمود بن محمد، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
- بدلیسی، ادریس بن حسام الدین، هشت بهشت، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۸۷۶۲، به کتابت محمد معصوم زنوزی در سنه ۱۰۸۴.
- خواجه سعدالدین افندی، تاج التواریخ، ج ۲، استانبول، طبع خانه عامر، ۸۰-۱۲۷۹ هـ.
- دنی، ژ و دیگران، «تیمار»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- رفیق، احمد، «رافضیان و بکتاشیان در قرن دهم/هـ ۱۶م»، ترجمه توفیق سبحانی، مجله معارف، شماره اول، دوره دهم، فروردین- تیر ۱۳۷۲.
- ریاحی، محمد امین، زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۰ ش.
- شاهمردی، سید مسعود، و کیومرث عظیمی، «کارکردهای نظام تیمار و علل فروپاشی آن در امپراتوری عثمانی»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوازدهم، ش ۴۵-۴۶، بهار و تابستان، ۱۳۹۰.
- صابان، سهیل، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیه التاريخیه، ریاض، مكتبة الملك فهد الوطنیه، ۱۴۲۱ هـ.
- صیحی الانطاکی، بسیم، علویوا الاناضول، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۲۰۰۳ م.
- عاشق پاشازاده، احمد، تواریخ آل عثمان، استانبول، مطبعة عامره، ۱۳۳۲ هـ.
- عبادی، مهدی، «عوامل مؤثر بر گسترش مدارس در قلمرو عثمانی (دوره کلاسیک: قرون ۱۰-۸ق)»،

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره یک، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
همو، نقش مدارس در سیاست مذهبی دولت عثمانی (دوره کلاسیک: قرون ۱۰-۱۸ق / ۱۶-۱۴م)، رساله
دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش.
فریدون بک، منشآت السلاطین، بی جا، دارالسعادة: تقویم خانه عامره، ۱۲۷۴ ه.
منصوری، فیروز، مطالعاتی درباره تاریخ، زبان و فرهنگ آذربایجان، تهران، نشر هراز، ۱۳۸۷ ش.
موسوی، سیدجمال، و طاهر بابایی، «مطالعه تطبیقی غلام‌داری در تشکیلات نظامی عثمانی و صفوی»،
نیمسال‌نامه مطالعات تاریخ و تمدن ملل اسلامی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
یاشار اجاق، احمد، «تزییق همه خداگری به اسلام دگراندیش آناتولی: تأثیرات حروفیگری»، ترجمه
اصغر دلبری پور، مجموعه مقالات فرهنگی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی (ویژه‌نامه علویان
ترکیه (۱))، آنکارا، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، بی‌تا.

Ágoston, Gábor, "Ottoman Warfare, 1453-1826", *European Warfare, 1453-1815*, Ed. Jeremy Black London, Macmillan, 1999.

Arsalantaş, Yasin, *Depicting The Other: Qizilbash Image in The 16th Century Ottoman Historiography*, The Department of History İhsan Doğramacı, Bilkent University, Ankara, July 2013.

Ashergul, F, *The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?*, Middle Eastern Studies, Vol. 48, No. 4, July 2012.

İnalcık, Halil, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies*, 2, 1980.

Kaleli, Lütfi, Şah Hatayi ve Pir Sultan, Alevi Yayınları, 2006.

Kamil Yılmaz, Hasan, Aziz Mahmud Hüdayi, TDV, islam ansiklopedisi, cilt: 04.

Karamustafa, Ahmet T., *Origins of Anatolian Sufism. Sufism and Sufis in Ottoman Society: Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts, Modernism*, 2005.

YILMAZ, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyî*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Köprülü, Fuat, *Anadoluda islamiyet. Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1922.

Lindner, Rudi Paul; Günay, Müfit, *Ortaçağ Anadolu'sunda göçebeler ve Osmanlılar*, İmge Kitabevi, 2000.

- Lütfi Barkan, Ömer, “Osmanlı İmparatorluğunda bir Scan ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler; İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II, 1942.
- Lütfi Barkan, Ömer, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mâlî Esasları, Kanunlar*, I, İstanbul, Bürhaneddin matbaası, 1943.
- Osmanlı Kanûnnâmeleri, Millî Tettebbûlar Mecmûası, Cilt.I, Sayı.I, İstanbul, 1331(1915).
- Özcan, Abdülkadi, “Devşirme”, vol 9, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmesi, İstanbul, 1994.
- Teber, Ömer Faruk, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal: Büyük Selçukîler, Anadolu Selçukîleri, Anadolu Beylikleri, İlhânîler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memlûklerdeki Devlet Teşkilâtına Bir Bakış*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları, Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Cilt 1, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Yıldırım, Rıza, *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514*. Doktora Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Zeki Pakalın, Mehmet, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt 2, milli eğitim basımevi, İstanbul, 1971.

بررسی تحلیلی - تطبیقی جریان‌های متمدنیانه در هند و ایران: مورد مطالعه، مهدویه

و نوربخشیه^۱

حسام‌الدین حجت‌زاده

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

محمد باغستانی کوزه‌گر^۲

استادیار گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران

شهربانو دلبری

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

چکیده

هم‌زمان با اوج‌گیری کنش‌های جریان‌های متمدنیانه ایرانی هم‌چون نوربخشیه در عصر تیموری، حرکت‌هایی مشابه از اواخر سده نهم هجری در شبه قاره هند آغاز شد که هدف اصلی رهبران آن‌ها مانند سیدمحمد جونپوری، مؤسس جریان مهدویه که به اهل سنت نزدیک بودند، جریان‌سازی اجتماعی حول محور ادعاهای مهدویت‌شان بود. سؤال پژوهش حاضر این است که تشابهات و تفاوت‌های احتمالی دو جریان مهدویه و نوربخشیه کدام‌اند؟ در این مقاله مهم‌ترین تشابهات و تفاوت‌های دو جریان از منظر باورها، روش‌های تعامل اجتماعی و کنش‌های سیاسی و نظامی مقایسه می‌شوند. در این پژوهش نشان داده شده‌است که رهبران مهدویه و نوربخشیه در مواردی مانند تلاش برای جلب حمایت بزرگان صوفیه، تحریف برخی اصول طریقت‌های صوفیانه‌شان و تشکیل گروه‌های مسلح به هم شباهت دارند. در عین حال، تلاش رهبران مهدویه برای جلوگیری از علم‌آموزی و ارتباط مریدان با غیرمهدویان و اعتقاد نوربخشیه به تقدم شریعت بر طریقت و به نوعی تناسخ، مهم‌ترین تفاوت‌های دو جریان است.

کلیدواژه‌ها: ایران عصر تیموری، تصوف هند، جریان‌های متمدنیانه، مهدویه، جونپوری، نوربخشیه، هند عصر گورکانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): m.baghestani@isca.ac.ir

۱. مقدمه

موضوع مهدویت، وصف ویژگی‌های فردی حجة بن الحسن عسکری (عج)، چگونگی قیام و شرایط دوره حکومت او از مباحثی است که در احادیث رسول اکرم (ص)، نهج البلاغه و روایات منقول از ائمه اطهار، آثار علمای شیعه و بعضی از اهل سنت به تفصیل یا به اختصار بیان شده‌اند. در این میان، جریان‌های متمهدی مختلفی با ادعای پیروی از تشیع از اواخر سده اول تا پایان سده سوم هجری در جهان اسلام شکل گرفتند که کیسانیه با ادعای مهدویت محمد بن حنفیه در عراق، بخشی از سادات حسنی و زیدیه با ادعای مهدویت محمد نفس زکیه در حجاز و عراق، اسماعیلیه فاطمی با ادعای مهدویت عبیدلله المهدی در مغرب اقصی و سپس مصر از مهم‌ترین آنها هستند. به همین ترتیب، چهار جریان متمهدیانه حروفیه (پیروان فضل‌الله نعیمی استرآبادی، د ۸۰۴هـ)، نقطویه (پیروان محمود پسیخانی، د ۸۳۱هـ)، نوربخشیه (پیروان سیدمحمد نوربخش قانلی، د ۸۶۹هـ) و مشعشعیه (پیروان محمد بن فلاح مشعشعی، د ۸۶۹هـ) در ایران عصر تیموریان شکل گرفتند. در همین حال، چند جریان متمهدی اغلب با گرایش به اهل سنت و با ماهیت صوفیانه در سده هشتم هجری در هند ایجاد شدند و در سده دهم با برپایی حکومت گورکانیان (۹۳۲-۱۲۷۴هـ) در شبه قاره رونق گرفتند. یکی از این جریان‌ها، مهدویه یا جونپوریه به رهبری سیدمحمد جونپوری (۹۱۰-۸۴۷هـ) بود که در اواخر سده نهم هجری هم‌زمان با حکمرانی لودیان (۸۵۵-۹۳۲هـ) در شمال و بهمنیان (۷۴۸-۹۳۳هـ)^۳ در جنوب هند (دکن^۴) شکل گرفت و آموزه‌های آن تا یک سده بعد به جنوب و غرب شبه قاره و حتی شرق ایران راه یافت.

با توجه به پیشینه جریان‌های متمهدیانه در جهان اسلام، به‌ویژه ایران و هند، هم‌چنین ویژگی‌های عمومی و اختصاصی هر یک از این جریان‌ها که پیدایش آنان را به مسئله‌ای

۳. در زمینه دولت بهمنیان و چگونگی تشکیل سلسله‌های مستقل مسلمان جنوب هند پس از زوال آن (نک. هندوشاه استرآبادی، ۲/۲۲۷-۵۰۸).

پیچیده با ابعاد مختلف تبدیل کرده، سؤال این پژوهش آن است که چه تشابهات و تفاوت‌های احتمالی بین دو جریان مهدویه و نوربخشیه وجود دارد؟ این پژوهش بر این فرض استوار است که مهدویه یک جریان متمهدی هندی با گرایش به طریقت سنی مذهب چشتیه^۵ است که ماهیت صوفیانه و برخی راه‌بردهایش مانند توسل به نیروی نظامی تشابه زیادی با سیاست‌های مذهبی و نظامی نوربخشیه دارد. هدف از این پژوهش، شناخت مهدویه به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی متمهدبانه در هند قبل و بعد از برپایی دولت گورکانیان، بررسی ویژگی‌های عمومی و اختصاصی مهدویه و مقایسه تشابهات و تفاوت‌های آن با جریان نوربخشیه در ایران با استفاده از روش تحلیلی - تطبیقی و به شیوه کتابخانه‌ای است.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه تاریخ و عقاید جریان‌های متمهدبانه در هند مانند مهدویه، پژوهش‌های معدودی وجود دارند. در کتاب اردوزبان مذاهب الإسلام (۱۹۱۳م) نوشته نجم الغنی خان رامپوری ضمن بررسی و نقد تاریخ و عقاید جریان‌های متمهدبانه مثل مهدویه، زندگی علما و رجال مذهبی یا سیاسی هندی از جمله سیدمحمد جونپوری نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این حال این کتاب به لحاظ تحلیلی و تطبیقی محتوای چشمگیری ندارد. در ایران تاکنون پژوهشی تحلیلی با موضوع مهدویه و مقایسه آن با دیگر جریان‌های متمهدی مثل نوربخشیه انجام نشده است؛ جز این که در کتاب ادیان و مهدویت (۱۳۶۱ش) نوشته محمد بهشتی و مدخل «جونپوری، سید محمد» (۱۳۸۶ش) نوشته زهرا شفاعی در دانشنامه جهان اسلام، به شکل محدود به تاریخ و عقاید مهدویه، ادعای مهدویت جونپوری و بخشی از کنش‌های سیاسی و نظامی مهدویه پرداخته شده است که برای آشنایی با زوایایی از این

۵. طریقت چشتیه به دست خواجه معین‌الدین حسن سجزی چشتی (د ۶۳۳هـ) در هند تأسیس شد. وی در گسترش اسلام و رواج تصوف در شبه قاره سهم عمده داشت (داراشکوه باری، ۹۳/۱).

جریان متمهدی مفیدند.

هم‌چنین درباره جریان نوربخشیه، پژوهش‌های مختلفی در مغرب‌زمین و ایران انجام شده‌است؛ از جمله کتاب امیدهای مسیحایی و بینش‌های عرفانی: نوربخشیه بین اسلام سده‌های میانه و جدید^۶ (۲۰۰۳م) و مقاله «پس از مسیح: نوربخشیه در اواخر دوره تیموری و اوایل صفویه»^۷ (۲۰۰۳م) هر دو نوشته شهزاد بشیر، پژوهشگر پاکستانی مقیم آمریکا و کتاب مبلغی مسلمان در کشمیر سده‌های میانه (تحفة الألباب)^۸ (۲۰۰۹م) نوشته کاشیناث پاندیت^۹، پژوهشگر هندی. در ایران نیز مقالاتی در ارتباط با تاریخ و عقاید نوربخشیه منتشر شده‌اند؛ از جمله: «کارکردهای اجتماعی طریقت نوربخشیه از آغاز تا عصر صفوی» (۱۳۹۱ش)، نوشته حمید حاجیان‌پور و اکبر حکیمی‌پور؛ «خاستگاه‌شناسی متمهدیان در ادعای مهدویت، بررسی موردی سید محمد نوربخش» (۱۳۹۴ش)، نوشته نوشته قاسم صفری و حامد صفری؛ «ادعای مهدویت سید محمد نوربخش (تحت تأثیر نظریات ابن عربی)» (۱۳۹۶ش)، نوشته جمشید جلالی شیجانی؛ و «نگاهی گذرا به سیر تاریخی مهدویت در تصوف» (۱۳۹۱ش)، نوشته فائزه رحمان و محمودرضا اسفندیار. این مقالات تحلیلی برای شناخت ابعاد مختلف تاریخ و باورهای این جریان متمهدیانه ایرانی بسیار مفیدند، اما در آن‌ها به تأثیرات نوربخشیه و جریان‌های مدعی مهدویت هندی بر یکدیگر اشاره‌ای نشده‌است.

6. Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya between Medieval and Modern Islam

7. After the Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Time.

8. A Muslim Missionary in Mediaeval Kashmir (Tohfatu'l-Ahbab)

9. Kashinath Pandit.

۳. جونپوری و جانشینان او

سید محمد فرزند یوسف^{۱۰} یا سیدخان^{۱۱} در ۱۴ جمادی‌الاولی ۸۴۷ هـ در جونپور واقع در شمال هند زاده شد.^{۱۲} جونپوری نسبش را با دوازده واسطه به امام کاظم (ع) می‌رساند^{۱۳} و هوادارانش به سبب منزلتی که در مناطق شیعه‌نشین هند برای سادات قائل بودند، او را سید خطاب می‌کردند. با این حال، برخی تذکره‌نویسان عصر گورکانیان، جونپوری را سنی شمرده‌اند^{۱۴} و بررسی عقاید جونپوریه یا مهدویه هم نشان می‌دهد تفاوتی با اهل سنت ندارند؛ جز این که به مهدویت جونپوری قائل‌اند.^{۱۵} جونپوری از چهارسالگی در حومه جونپور نزد شیخ دانیال عمری بلخی از مشایخ چشتیه به تحصیل پرداخت و تا دوازده یا پانزده سالگی چنان بر علوم مذهبی و سایر دانش‌ها احاطه یافت که شیخ دانیال و علمای منطقه به وی لقب «اسد العلماء» دادند.^{۱۶} جونپوری بعدها با استناد به این لقب، ادعای مهدویت خودش را توجیه می‌کرد و آن را عطیه‌ای الهی جلوه می‌داد که به واسطه کسب «علم ظاهری» به او تعلق گرفته است.^{۱۷} آن‌گاه جونپوری مطابق رسم طریقت چشتیه پس از گذراندن مراتب درویشی به استاد و مراد خویش، شیخ دانیال عمری، دست ارادت داد و زندگی زاهدانه توأم با جهاد با نفس در کوه‌ها و دره‌ها را برگزید.^{۱۸} وی در همین حال، پیروانی یافت^{۱۹} که این نشان می‌دهد او هم‌زمان با ریاضت کشیدن، در صدد جذب افراد بوده است.

۱۰. حسنی ندوی، ۴/۴۱۸.

۱۱. علامی، ۳/۱۷۴.

۱۲. بهشتی، ۷۶.

13. Rizvi, 75.

۱۴. شاه‌نواز خان، ۱/۱۲۴.

۱۵. حسنی ندوی، ۴/۴۲۰.

۱۶. رساله معجزات المهدی (افضل المعجزات)، ۱؛ رحمن علی، ۱۹۸.

۱۷. ابن میان‌یوسف، ۲۱۱.

۱۸. رحمن علی، ۱۹۸.

۱۹. حسنی ندوی، ۴/۴۱۹.

جونپوری سه بار ادعای مهدویت کرد؛ دو بار در سال‌های ۸۸۲ هـ^{۲۰} و ۹۰۵ هـ^{۲۱} در هند و بار در مراسم حج سال ۹۰۱ هـ^{۲۲} وی پس از سال‌ها سفر، تبلیغ باورها و عضوگیری در گجرات،^{۲۳} سند و قندهار^{۲۴} وارد شهر فراه در قلمرو تیموریان شد و در ۱۹ ذی‌القعدة ۹۱۰ هـ همان‌جا درگذشت.^{۲۵} مدفن او زیارتگاه پیروانش است و اگرچه شاه اسماعیل اول (د ۹۳۰ هـ) و شاه طهماسب اول (د ۹۸۴ هـ) بارها کوشیدند مزارش را ویران کنند، اما به سبب ممانعت مردم فراه، موفق نشدند.^{۲۶}

جانشین محمد جونپوری، پسر ارشدش میران سید محمود ملقب به «ثانی المهدی» و خلیفه اول، در ۹۱۱ هـ به گجرات بازگشت.^{۲۷} در این زمان با شدت گرفتن درگیری مهدویه و حکام وقت، وی به اتهام ارتداد به زندان افتاد و به سال ۹۱۸ هـ یا رمضان ۹۱۹ درگذشت.^{۲۸} سیدخوندمیر، جانشین سید محمود و داماد جونپوری که با فتوای علما، مبنی بر جواز کشتن پیروانش مواجه شده بود،^{۲۹} مهدویه را از جریانی معتقد به مذاکره با مخالفان، به گروهی مسلح تبدیل کرد. پیامد این تغییر وضعی، وقوع جنگ‌هایی بین سیدخوندمیر با مظفر بن محمودشاه (حک ۹۱۷-۹۳۲ هـ)، حاکم گجرات بود که سیدخوندمیر در یکی از این جنگ‌ها در ۹۳۰ هـ کشته شد. منابع مهدویه قتل او را به مغولان (گورکانیان) نسبت داده‌اند.^{۳۰} از

۲۰. ابن‌میان‌یوسف، ۲۳.

۲۱. رحمن علی، ۲۰۱.

۲۲. همو، ۲۲-۲۳.

۲۳. حسنی ندوی، ۴/۱۹۴.

۲۴. رحمن علی، ۲۰۱.

۲۵. شاه‌نواز خان، ۱/۱۲۵.

۲۶. بداؤنی، نجات الرشید، ۸۱.

۲۷. حسنی ندوی، ۴/۴۲۸.

۲۸. آزاد، ۴۹؛ حسنی ندوی، ۴/۴۲۸.

۲۹. بداؤنی، منتخب التواریخ، ۱/۲۷۲.

۳۰. ابن‌میان‌یوسف، ۱۴۹-۱۵۲، ۳۱۲-۳۱۳.

اوضاع مهدویان، پس از مرگ او، گزارش دقیقی در دست نیست، جز این که نواب مهدویه^{۳۱} مانند شیخ عبدالله نیازی سرهندی (د ۱۰۰۰هـ) و شیخ محمد علایی (د ۹۵۵هـ) تا دوره سوریان افغان‌نژاد (حک ۹۵۰-۹۶۲هـ) در گجرات و پنجاب هند به تبلیغ دعاوی خویش و درگیری مسلحانه با مخالفان مشغول بودند و همینان بودند که اندیشه‌های جونپوری را به تدریج در شمال هند، دهلی و سند گسترش دادند. بدین ترتیب جانشینان سیدمحمد جونپوری موفق شدند جریانی پایدار را در قالب جماعت‌های مهدویه در بخش‌هایی از هند و پاکستان کنونی تثبیت کنند. این جریان حتی با وجود حملات کارگزاران دولت گورکانی مانند میرزا عزیز کوکا، اولین فرماندار گجرات پس از الحاق آن به قلمرو گورکانیان در اواخر سده دهم و تلاش محی‌الدین اورنگ زیب (۱۰۶۹-۱۱۱۹هـ) ششمین امپراتور گورکانی برای از بین بردن جماعت‌های مهدویه در اواخر سده یازدهم^{۳۲} چندصد سال به حیات اجتماعی خود ادامه داده است. امروزه رهبری عالی مهدویه در شهر پالنپور^{۳۳} در ایالت گجرات هند مستقر است و پیروانش را که شمارشان مشخص نیست، در غرب و جنوب این کشور و ایالت‌های سند و پنجاب پاکستان هدایت می‌کند.^{۳۴}

۴. نوربخش و نوربخشیه در برابر تیموریان و صفویان

جریان متمهدی نوربخشیه در عصر تیموری در ایران شکل گرفت. مؤسس آن، سیدمحمد بن عبدالله مشهور به نوربخش (۷۹۵-۸۶۹هـ) از صوفیان شیعه‌مذهب اهل قانن در منطقه قهستان بود که برخی از اهل تصوف، وی را «پدر مُرفَق» و «شیخ محقق» لقب داده‌اند.^{۳۵} به

۳۱. منظور از «نواب مهدویه» همان دعوات و مبلغان ارشد جریان مهدویه است، مانند دعوات بنی عباس و اسماعیلیه.

۳۲. شیمل، ۱۵۰.

33. Palanpur

۳۴. مرکز بین‌المللی میکروفیلم نور، ۲.

۳۵. درویزه نگرهاری، ۶۸.

گفته نورالله شوشتری، نوربخش در جوانی مدتی از دانش میر سیدشریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶هـ) و ابن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱هـ) بهره برد. سپس در شهر هرات به طریقت کبرویه^{۳۶} پیوست. در حدود سی سالگی در سمرقند نزد شیخ اسحاق بن آرامشاه ختلانی (د ۸۲۶هـ)، پیرمردش و قطب کبرویه ادعای مهدویت کرد.^{۳۷} شیخ اسحاق با نوربخش به عنوان امام موعود بیعت و مریدانش را نیز به این کار ترغیب نمود. سپس آخرین خرقه مرشد خود (میرسیدعلی همدانی^{۳۸}) را بر نوربخش پوشاند و بدین ترتیب، خانقاه و امور سالکان کبروی را به او واگذارد.^{۳۹} فقط سیدعبدالله برزش آبادی (د ۸۵۶هـ) از دیگر خلفای ختلانی با این اقدام او و نوربخش مخالفت نمود و در رقابت با نوربخشیه، شاخه ذهبیه را ذیل طریقت کبرویه تأسیس کرد. حتی ابن کربلایی مدعی است که هشدارهای برزش آبادی باعث شد ختلانی از حمایت نوربخش دست بردارد.^{۴۰} اما در نهایت مؤسس نوربخشیه با گردآوری نیروهای زیادی در ختلان در بدخشان فرارود قیام کرد که از سلطان بایزید، فرمانروای آنجا و کارگزار شاهرخ شکست خورد.^{۴۱}

نوربخش که چندی در هرات (پایتخت تیموریان) و بهبهان خوزستان زندانی بود، پس از آزادی^{۴۲} به غرب ایران و شمال عراق رفت و در کوهستان‌های آن مناطق پیروان بیشتری

۳۶. طریقت کبرویه را شیخ نجم‌الدین احمد خیوی مشهور به کبری (د ۶۱۸هـ) در خراسان بنیان نهاد (رضوی، شیعه در هند، ۲۶۴/۱). بسیاری از بزرگان مشایخ صوفیه در سده‌های ششم و هفتم هجری به دست او به مرتبه ولایت رسیدند و به همین سبب، نجم‌الدین را شیخ ولی تراش هم لقب داده‌اند (داراشکوه باری، ۱۰۳/۱-۱۰۴).

۳۷. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۰۳.

۳۸. میرسیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶هـ) از سادات حسینی همدان و از جانشینان شیخ، در گسترش تشیع در کشمیر نقش اساسی ایفا کرد. همین نقش را برای نوربخش و شاه قاسم فیض‌بخش، پسر او قائل شده‌اند (رضوی، تاریخ تصوف در هند، ۱۵۹-۱۶۶).

۳۹. شفیع، ۷۹.

۴۰. ابن کربلایی، ۲۴۹/۲-۲۵۰.

۴۱. همو، ۲/۲۵۰.

۴۲. زمجی اسفزاری، ۶.

یافت که شمار آن‌ها را تا سی‌هزار نفر نوشته‌اند.^{۴۳} وی با کمک این افراد تا مدت‌ها متصرفات زیادی را در بین‌النهرین و کردستان در تصرف داشت. حتی به گفته قاضی نورالله شوشتری که به سبب ارادت عقیدتی اجدادش به طریقت نوربخشیه^{۴۴} حرکت نوربخش را صرفاً به‌عنوان جنبشی اجتماعی و نه یک جریان متمهدیانه، تأیید می‌کرد،^{۴۵} در کردستان به نام نوربخش خطبه خواندند و سکه زدند.^{۴۶} به نظر می‌رسد مهیا بودن بستر اجتماعی در آن نواحی برای پذیرش عقاید طریقت جدید از دلایل احتمالی موفقیت چشمگیر مؤسس نوربخشیه در آن مقطع بوده‌است. در واقع به این علت که پیش از ورود نوربخش به منطقه کردستان، طریقت سهروردیه^{۴۷} سال‌ها در میان کردها رواج داشت و آن‌ها با اصول تصوف آشنا بودند، نوربخشیه با سهولت بیشتری توانست میان کردها نفوذ کند.^{۴۸}

نوربخش سرانجام پس از شکست مجدد در برابر سپاه شاهرخ در کردستان، دوباره به زندان افتاد و با اعلام براءت از ادعای خلافت و امامت در هرات، در سال ۸۴۰ هـ آزاد شد.^{۴۹} برخورد تیموریان با نوربخش نشان حساسیت ویژه آن‌ها به خطر بالقوه نوربخشیه برای حاکمیت و باورهایشان است. او پس از مرگ شاهرخ در سال ۸۵۰ هـ به عبادت و تبلیغ دیدگاه‌های خود در روستای سولقان ری مشغول شد تا به سال ۸۶۹ هـ در سولقان

۴۳. بداؤنی، نجات الرشید، ۷۴.

۴۴. شوشتری، ۷۱/۱.

۴۵. همو، ۱۴۷/۲.

۴۶. همو، ۱۴۵/۲-۱۴۶.

۴۷. این طریقت را دو صوفی سنی ایرانی - عبدالقاهر سهروردی و ابوحفص عمر سهروردی - در اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم هجری در بغداد پایه گذاردند. این دو به «صدیقیه» هم معروف‌اند، چراکه خودشان را مرید ابوبکر بن ابی‌قحافه مشهور به «صدیق»، می‌دانستند (مشکور، ۳۱۴).

۴۸. وان برویین سن، ۵۶.

۴۹. شوشتری، ۱۴۶/۲.

درگذشت.^{۵۰} در طول دهه‌های بعد، پسرش میرقوام‌الدین قاسم مشهور به فیض‌بخش (۸۴۷-۹۱۷هـ) و جانشینان او کوشیدند حیات مذهبی نوربخشیه را تداوم بخشیده، در عین-حال با جذب اموال تحت عنوان خمس و زکات، استفاده از درآمدهای روزافزون املاک وقف شده از سوی حکام وقت برای این طریقت و تقویت قدرت مالی، نفوذشان را در ایران افزایش دهند.^{۵۱} به‌علاوه رهبران و خلفای نوربخشیه می‌کوشیدند برای کسب قدرت سیاسی از جایگاه اجتماعی خودشان به‌مثابه گردانندگان طریقتی مدعی تشیع استفاده کنند؛ مثلاً شمس‌الدین محمد لاهیجی متخلص به اسیری، خلیفه نوربخش و مربی شاه اسماعیل اول صفوی^{۵۲} خانقاه «نوریه» را در شیراز به یاد پیر و مراد خود بنا کرد. یکی از کارکردهای این خانقاه چون سایر خانقاه‌های صوفیه پناه دادن به ضعفا و حمایت از آن‌ها در برابر حکام ظالم بود.^{۵۳} این مسأله به تدریج به رویارویی صوفیه با نوربخشیه که ظهور رقیبی سیاسی و بالقوه را برنمی‌تابیدند، انجامید.^{۵۴} هم‌زمان، رویارویی فقهای شیعه با نوربخشیان در اواخر سده یازدهم شدت گرفت و فقها به‌صراحت ادعای «مهدی صاحب‌الزمان» بودن نوربخش و اعمال طریقتی نوربخشیه را در تضاد با شریعت دانستند.^{۵۵} با این حال، نوربخشیان تا به امروز به حیات مذهبی و سیاسی خود ادامه داده‌اند.

۵۰. رازی، ۱۱۸۸/۲.

۵۱. همو، ۱۱۸۹/۲.

۵۲. رویمر، ۱۵.

۵۳. حسینی (فرصت‌الدوله)، ۴۶۲؛ اسیری لاهیجی، ۱۴.

۵۴. زرین کوب، ۲۵۹-۲۶۰.

۵۵. همو، ۲۶۴.

۵. ارزیابی تشابهات و تفاوت‌های مهدویه و نوربخشیه

۵.۱. شباهت‌ها

۵.۱.۱. ادعای مهدویت و ولایت نوعی

در انصاف‌نامه، از کتاب‌های معتبر مهدویه از قول جونپوری آمده است که قبل از آشکار کردن ادعای مهدویت خویش، به اذن خدا بیست سال «مهدی» بود؛ آن‌گاه فرمان الهی آمد که چرا مهدویت خود را اظهار نمی‌کنی؛ پس جونپوری چنین کرد.^{۵۶} در همین حال، عبدالقادر بداؤنی، یکی از مخالفان جریان‌های متمهدی، از جونپوری نقل کرده که در پایان عمر مدعی شد هرگز ادعای مهدویت نداشته و منظور او از «انا المهدی»، فقط معنای لغوی مهدی، یعنی «هدایت‌شده» بوده است.^{۵۷} از این رو به باور برخی تاریخ‌نویسان عصر گورکانی، جونپوری مانند بعضی از بزرگان صوفیه، حلاج‌گونه «أنا الله» و «أنا الحق» می‌گفته و پس از پایان حال جذب و شوریدگی، حالت صحو و هوشیاری به او دست می‌داده و در این حالت، از ادعای خویش برمی‌گشته و اقرار می‌کرده است که مهدی موعود نیست و به مهدویت امام زمان (عج) باور دارد.^{۵۸} اغلب کسانی که جونپوری را از ادعای مهدویت مبرا می‌دانند، پیروانش را متهم می‌کنند که به سبب نادانی، اقرارهای او را نادیده گرفته و بر مهدویت جونپوری اصرار کرده‌اند.^{۵۹}

بی‌شک اطرافیان و پیروان متمهدیان همواره در غلو کردن درباره ادعاهای رهبرانیشان رقابت داشته‌اند، اما این باعث نمی‌شود اصل ادعای مهدویت آن افراد نادیده گرفته شود. جونپوری در واقع به علل و دلایل زیر به امامت و مهدویت حجة بن الحسن (عج) باور نداشت:

۵۶. ابن‌میان‌یوسف، ۲۳.

۵۷. بداؤنی، منتخب التواریخ، ۳/۳۳؛ همو، نجات الرشید، ۸۱.

۵۸. شاه‌نواز خان، ۱۲۴/۱-۱۲۵.

۵۹. لاهوری، ۴۶۷/۱.

یکم. تا کنون حتی یک اقرار مکتوب از خود جونپوری، مبنی بر ترک ادعای مهدویت از سوی او به دست نیامده است.^{۶۰}

دوم. جونپوری پیروانش را از این که مهدی خطابش کنند، منع نمی کرد.^{۶۱} برعکس درباره وی گفته اند که در سال ۹۰۳ هـ به شماری از حکام مستقل هند جداگانه نامه نوشت و از آنان خواست تا او را به عنوان «مهدی امت» بپذیرند، چرا که به تعبیر خودش «خاتم ولایت محمدیه و مهدی موعود است و نجات و رستگاری امت ها در گرویدن و پیروی از اوست».^{۶۲} جونپوری سپس از آن حکمرانان خواست مهدویتش را بپذیرند و در صورت عدم اثبات این مدعا، وی را به مرگ محکوم کنند.^{۶۳}

سوم. جونپوری در اولین سفر حج خود در ۹۰۱ هـ، وقتی که قصد داشت ادعای مهدویت نماید، نام های پدر و مادرش را به عبدالله و آمنه تغییر داد تا با احادیثی که در مورد همانام بودن اسامی پدر پیامبر (ص) و حضرت مهدی (عج) نزد اهل سنت پذیرفتنی است، سازگار باشد. بعدها در پاسخ به این پرسش علمای گجرات که چگونه نام پدرش از سیدخان به عبدالله و مادرش از آقاملک به آمنه تبدیل شد؟^{۶۴} گفت: «از خداوند باید پرسید که چگونه مهدی موعود را پسر سیدخان معین فرموده است».^{۶۵} این پاسخ در عین حال اشاره ای به مفهوم «مهدی نوعی»^{۶۶} از سوی یک متمدنی بود. بدین ترتیب مؤسس مهدویه

۶۰. حسنی ندوی، ۴/۱۹۹.

۶۱. همان جا.

۶۲. رحمن علی، ۱۹۸-۲۰۰.

۶۳. همو، ۲۰۰.

۶۴. ابن میان یوسف، ۲۳.

۶۵. همو، ۲۴.

۶۶. «مهدی نوعی» اصطلاحاً به فردی نامعین اطلاق می گردد که در زمانی مناسب، زاده می شود و جهان را پر از عدل و داد می کند. عموم صوفیه (شیعه و سنی) به این نوع مهدویت باور دارند که در برابر مفهوم «مهدی شخصی» که همان حضرت حجة بن الحسن (عج) است قرار می گیرد.

بیش از آن‌که از اندیشه شیعه در زمینه مهدویت تأثیر پذیرفته باشد، آشکارا تحت تأثیر دیدگاه صوفیه در مورد مهدی آخرالزمان بوده است؛ یعنی به یک «مهدی نوعی» قائل بوده که در هر عصری باید وجود داشته باشد و اهمیتی ندارد که از نسل کیست و چه ویژگی‌های فردی و عمومی دارد.^{۶۷}

نوربخش نیز برای باورپذیرتر کردن ادعای مهدویت و ولایت نوعی خویش، به ترفندهای مشابهی متوسل می‌شد؛ مثلاً فرمان‌هایی در دوره اقتدار سیاسی و نظامی‌اش از عراق به اطراف می‌فرستاد و در آن‌ها، خود را «الهادی إلى الله ابی القاسم محمد بن عبدالله» معرفی می‌کرد.^{۶۸} او در این‌جا ضمن استناد به آیه ۱۳ سوره الصّٰف^{۶۹}، خود را «محمد بن عبدالله» می‌نامد تا ادعای مهدویت خویش را مطابق احادیث مورد نظر اهل سنت اثبات نماید. او همچنین در رساله الهدی که آن را با هدف بیان دلایل طرح ادعای مهدویتش تدوین کرد، به احادیث مشهوری از رسول اکرم (ص) و امام علی (ع) در معرفی مهدی موعود و صفات او استناد کرده است.^{۷۰}

در مقابل، مخالفان نوربخش مانند عبدالرحمان جامی (د ۸۹۸ هـ) بر این باور بودند که نوربخش در سیر و سلوک صوفیانه جایگاهی ندارد، اگرچه برای جلب حمایت مشایخ صوفیه از ادعای مهدویت خودش، ادعا می‌کرد که مشایخی هم‌چون محی‌الدین ابن عربی، علاءالدوله سمنانی، میرسیدعلی همدانی و حتی ابوجعفر مزدقانی که با ادعای مهدویت

۶۷. در این زمینه، مولوی می‌گوید:

تا قیامت آزمایش دائم است	پس به هر دوری ولیی قائم است
خواه از نسل عمر خواه از علی است	پس امام حی قائم آن ولی است
هم نهران و هم نشسته پیش رو (مولوی، ۸۱۸، ۸۲۰-۸۲۱).	مهدی و هادی ویست ای راه‌جو

۶۸. بداؤنی، نجات الرشید، ۷۴.

۶۹. وَأُخْرَى تُجَبِّوْنَهَا نَصْرًا مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.

۷۰. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۰۲.

نوربخش مخالف بود،^{۷۱} خیر از مهدویت او داده و او را تأیید کرده‌اند.^{۷۲} به‌علاوه مخالفان نوربخش را متهم نموده‌اند که با ارائه تشابه اسمی ساختگی و داستان‌پردازی‌های مختلف در رساله الهدی، خودش را محمد، پدرش را عبدالله و پسرش را قاسم نامیده‌است تا با مشخصات مهدی موعود مطابقت پیدا کند و بتواند مدعی امامت و مهدویت شود.^{۷۳}

۵. ۱. ۲. پیوند دادن ولایت با نبوت ذیل ادعای مهدویت

جونپوری برای توجیه بهتر و منطقی نمودن ادعای مهدویت خودش، کوشید میان ولایت مهدی موعود که خود دعوی‌اش را داشت، با اصل نبوت پیوندی برقرار کند. او و جانشینانش با استناد این به حدیث که «الولاية أفضل من النبوة»، پیامبران را درجه‌بندی کردند. از جونپوری نقل کرده‌اند که گفته: «حق تعالی مرا فرستاد تا احکام و احادیث متعلق به ولایت محمدی به‌واسطه من که مهدی‌ام، به ظهور و بروز برسد».^{۷۴} وی در توجیه این ادعا تأکید می‌کرد که ولایت گندمی است که آدم(ع) آن را کاشت، نوح(ع) آبیاری‌اش نمود، ابراهیم(ع) آن را کشت کرد، موسی(ع) به آن رسیدگی کرد و آن را دروید، عیسی(ع) خرمنش کرد و محمد(ص) آن را آرد نمود و از آن نان پخت و این نان را که همان «ولایت» باشد به فرزندش مهدی موعود که جونپوری مدعی بود خود اوست، رسانید و وی نیز طعم آن را به جانشینش (میران سید محمود) و به مهاجرین یا همان نخستین گروندگان به جونپوری چشانید که یاران وفادارش بودند.^{۷۵}

نیز در انصاف نامه آمده‌است که جونپوری به‌صراحت انبیای پیشین را قائم‌مقام پیامبر

۷۱. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۰۲.

۷۲. همان، ۷۰۳، ۷۰۶.

۷۳. نظامی باخرزی، ۱۹۱-۱۹۲؛ Bashir, 86-85.

۷۴. ابن‌میان‌یوسف، ۲۶۵.

۷۵. همو، ۲۶۵-۲۶۶.

اسلام معرفی می‌کرد و می‌گفت هنگام ختم ولایت محمدی (ص) نه تنها آن حضرت بر همه آن‌ها افضل خواهد بود، بلکه شماری از مردم بر اساس لیاقت، اعمال و کردارشان، «سیر در پیامبران» را تجربه خواهند کرد؛ به‌عنوان مثال، گروهی سیر ابراهیم، برخی دیگر سیر موسی و جماعت مهدویه نیز سیر محمد مهدی (جونپوری) را تجربه می‌کنند.^{۷۶} به‌نظر می‌رسد اصطلاح سیر کردن معادل تعمق در باطن افکار و اعمال انبیاست و با مفهوم «ادوار» از منظر متمهدیانی مانند نوربخش تشابه زیادی دارد.^{۷۷}

از سوی دیگر، نوربخش هم در رساله الهدی غیرمستقیم به هشت درجه یا مقام که دست‌یابی به هر کدام هزار سال به‌طول می‌انجامد، اشاره کرده‌است^{۷۸} که این در واقع باور وی به ادوار هزار ساله «هزاره‌گرایان» را بازتاب می‌دهد. به‌علاوه، نوربخش اصل نبوت را در قالب نظریه ادوار بررسی کرده و در عین حال کوشیده‌است تا ولی و نبی را هم‌عرض یکدیگر قرار بدهد تا ادعای مهدویت خود را به‌مثابه «انسان کامل» توجیه نماید.^{۷۹} حتی مؤسس نوربخشیه پا فراتر نهاده و خودش را به‌عنوان یک انسان کامل به بعضی از پیامبران اولوالعزم و حضرت علی (ع) تشبیه کرده‌است:

همه دانسته‌اند و می‌گویند	نوربخش است حضرت عیسی
روح پاک بسی نبی و ولی	مجتمع گشته تا شدم دانا
هرمس و یوسف و علی بودم	موسی و عیسی و بسی زینها ^{۸۰}

طرفه آن‌که جونپوری و جانشینانش نیز برای خودشان مرتبه‌ای هم‌عرض با رسول خدا و در مواردی بالاتر از آن حضرت قائل بودند.^{۸۱} جونپوری مدعی بود که آمده‌است تا در

۷۶. ابن‌میان‌یوسف، ۳۱۹-۳۲۰.

۷۷. عطایی، ۲۲۷-۲۲۸.

۷۸. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۰۵.

۷۹. همو، غزلیات سیدمحمد نوربخش، ۱۱.

۸۰. همان، ۱۰.

۸۱. ابن‌میان‌یوسف، ۲۷۶-۲۷۷.

روزگاری که آداب و رسوم و بدعت‌ها باعث زوال اسلام شده و تنها مجذوبان دین از آن پیروی می‌کنند، اسلام را احیا نماید. وی در این زمینه به احادیث مشهوری از دو امام شیعه استناد کرده و آن‌ها را مستمسک مغالطات خویش قرار داده است.^{۸۲} او از امیرالمؤمنین (ع) که مهدویان، جونپوری را از او برتر می‌دانستند، نقل می‌کند که «مهدی بدعت‌ها را نابود و سنت [نبوی] را پیاده می‌کند» و از امام باقر (ع) نقل می‌کند که «هنگامی که مهدی خروج کند، می‌گوید هرآنچه قبل از او ساخته شده، نابود سازند؛ مانند آن‌چه پیامبر کرد و اسلام جدیدی را بنیان می‌نهد».^{۸۳}

۵. ۱. ۳. تلاش برای تحریف طریقت در عین گرایش به تصوف

به موازات طرح ادعای مهدویت، آموزه‌های صوفیانه جونپوری و جانشینانش به تقویت این ادعا کمک شایانی نمود. هنگامی که او در اواخر سده نهم هجری ادعای مهدویت کرد، فقط در دهلی - پایتخت سلسله لودیان - حدود دوهزار خانقاه فعال بود.^{۸۴} اغلب این خانقاه‌ها مملو بود از صوفیان ایرانی که از حملات مرگبار مغولان و تیمور گریخته و به سبب استقبال دربارهای هند، نفوذ و رونق خاصی به نهاد تصوف در شبه قاره داده بودند.^{۸۵} احتمال دارد نوریبخش که از آموزه‌های طریقت کبرویه در جهت پیش برد ادعای مهدویت خود بهره بسیار برده بود، الگویی مناسب برای جونپوری بوده که ادعا می‌کرد پیرو طریقت چشتیه است. شاید به همین دلیل، بداوئی ادعای مهدویت او را ادامه ادعای نوریبخش دانسته و بین این دو ارتباطی دیده است.^{۸۶} مهم‌ترین اصول عقیدتی کبرویه عبارت‌اند از: تأکید بسیار بر شریعت

۸۲. رامپوری، ۷۶۶.

۸۳. ابن میان یوسف، ۳۴۴-۳۴۵.

۸۴. هندوشاه استرآبادی، ۲۱۶/۱.

۸۵. لعلی بدخشی، ۱۷۷، ۳۴۱-۳۴۳، ۵۶۸-۵۶۹.

۸۶. بداوئی، نجات الرشید، ۷۷.

و جدا ندانستن ظاهر و باطن از یکدیگر، اهمیت آداب طریقت و ضرورت خرقة‌پوشی، ضرورت پیروی مطلق از پیر، اهمیت خلوت و تلقین ذکر، اجتماعی‌بودن کبرویه در عین تأکید بر خلوت و عزلت، اهمیت سماع.

چهار اصل مهم و مورد تأکید چشتیه نیز که سران مهدویه از آغاز سعی داشتند با تحریف آن‌ها اهداف خود را پیش ببرند، این‌ها بوده‌است: یکم. مریدان به لحاظ فقهی باید از مذهب حنفی پیروی کنند؛^{۸۷} دوم. بین گردآوری مال و ثروتمندشدن با زهد و پرهیزگاری مغایرتی نیست؛^{۸۸} سوم. رهبران چشتیه نامسلمانان، به‌ویژه هندوها را به مسلمان‌شدن مجبور نمی‌کردند و فقط می‌کوشیدند از هندوهایی که به دلایل سیاسی یا اقتصادی اسلام می‌آوردند، زاهدانی راستین بسازند؛^{۸۹} چهارم. باید نومسلمانان به هر نحوی در جامعه اسلامی صاحب جایگاه شوند.^{۹۰}

به‌علت ریشه‌داری طریقت چشتیه در هند، مهدویان نتوانستند به‌کلی ماهیت آن را تحریف کنند، همان‌طور که نوربخشیه که پیش از آن کوشیده بودند برخی باورهای نوربخش را به پیروان کبرویه القا کنند هم توفیقی کسب نکردند. بعضی اقدامات مشابه رهبران مهدویه و نوربخشیه برای تغییر ماهیت طریقت‌های چشتیه و کبرویه در هند از این قرارند:

تشکیل و تربیت گروه‌های مسلح: بررسی منابع مهدویه و مخالفان نشان می‌دهد که پس از علنی‌شدن ادعای مهدویت جونپوری، او و دیگر رهبران و داعیان مهدویه تا سال‌ها می‌کوشیدند فقط از طریق مناظره، مخالفان را قانع کنند. حتی وقتی که دولت و مردم گجرات، مهدویان را از آن‌جا بیرون رانده، آن‌ها را ضرب و شتم و زندانی کردند و عبادتخانه‌هایشان را آتش زدند، جونپوری هم‌چنان مخالفان را به مناظره فرامی‌خواند. او

۸۷. رضوی، تاریخ تصوف در هند، ۳۲۲.

۸۸. همانجا.

۸۹. همان، ۲۷۳.

۹۰. همانجا.

زمانی هم که در خراسان اقامت گزید، بارها به یارانش دستور داد آن دسته از پیروان مهدویه را که مردم محلی را کافر خطاب می‌کردند، کنک بزنند؛ چرا که «این خلق بیچاره، جاهل به حق فرقه‌اند».^{۹۱} اما توصیه‌های مکرر جونپوری به این‌که به جای خلوت‌گزینی، امر به معروف و نهی از منکر را از طریق گفت‌وگوهای مسالمت‌جویانه پیگیری کنند،^{۹۲} با توجه به شرایط زمانه به تدریج از سوی جانشینان او نادیده گرفته شد و آن‌ها تحت فشار سلاطین و حکام محلی هند، امر به معروف و نهی از منکر را به لزوم مقاومت مسلحانه در برابر مخالفان تأویل کردند. چنان‌که مفهوم جهاد را که جونپوری اغلب به معنای جهاد با نفس اماره و توجه دایم به خدا توصیف می‌کرد، به جهاد مستمر با مخالفان تغییر دادند.^{۹۳}

بنابراین سیدخوندمیر مهدویه را وارد مرحله نظامی کرد که با مرام چشتیه مغایرت داشت. این کار ابتدا در قالب حضور مسلحانه در مساجد جامع و نمازهای عید با هدف تحریک و ترساندن مخالفان، بدون درگیری با ایشان انجام می‌شد. در مرحله بعد هم‌زمان با تلاش ظهیرالدین بابر، مؤسس سلسله گورکانیان (د ۹۳۷هـ) برای تسلط بر هند و آغاز حملات مرگبار گورکانیان به مهدویان و آواره کردن و سوزاندن عبادت‌خانه‌های آن‌ها، سیدخوندمیر چند نفر را فرستاد تا بعضی روحانیان سنی را که فتوای قتل پیروانش را داده بودند، از میان بردارند. وی پس از اوج گرفتن درگیری مهدویه با گورکانیان اعلام کرد چون به ما ظلم شده، در برخورد با مهاجمان و شکستن بت‌های آنان کوتاهی نمی‌کنیم.^{۹۴} بدین ترتیب سیدخوندمیر جنگ با دولت گورکانیان را معادل جهاد با هندوهای نامسلمان جلوه داد که با مخالفت بعضی یاران نزدیک جونپوری روبه‌رو شد. این افراد با استناد به آموزه‌های چشتیه می‌گفتند با «کلمه‌گویان» (مسلمانان) نباید جنگید و جایز نیست که پیروان پیامبر و

۹۱. ابن‌میان‌یوسف، ۲۷-۲۵، ۳۱-۳۲.

۹۲. همو، ۲۸۵-۲۸۶.

۹۳. همو، ۳۰۵-۳۰۶.

۹۴. همو، ۱۸۰، ۳۰۷.

قرآن را کافر شمرد و این اقدام را خلاف شرع اسلام اعلام کردند؛ چنان‌که تکفیر عموم مخالفان را نیز مستلزم تصرف بدون نکاح زنان و دختران و حلالیت اموالشان شمردند و از همین‌رو تکفیر را کفر دانستند. سرانجام سیدخوند میر مخالفان داخلی را قانع کرد که جنگ، اراده مهدی موعود است.^{۹۵}

استفاده از نیروی مسلح بعدها از سوی نواب مهدویه ادامه یافت؛ به‌عنوان مثال، نیازی و علائی در دوره کوتاه حکمرانی سوریان بر هند از صدها یا هزاران نیروی جان بر کف مهدوی برای درگیری با آن‌ها بهره می‌بردند. هم‌چنین در غائله احمدنگر (۹۹۷ هـ) جمال-خان دکنی با کمک مهدویان مسلح دو سال زمام امور نظام‌شاهیان دکن را کاملاً به‌دست گرفت.^{۹۶} اما درنهایت اقتدار نظامی گورکانیان و سست‌شدن تدریجی باور مهدویان نسبت به وعده‌های محقق‌نشده رهبران‌شان در پایان هزاره اول هجری باعث شکست تنها دولت مهدوی مسلک در هند شد.

نوربخش نیز اولین متمهدی شاخص ایرانی بود که برای پیش‌برد اهداف سیاسی و مذهبی خویش برخلاف آموزه‌های کبرویه به حرکت مسلحانه دست زد. تفاوت بارز حرکت او با حرکت‌های نظامی متمهدیان پیشین در شرق اسلامی مانند اسماعیلیه، وجه پررنگ تصوف است. درواقع او برای پیشبرد آرمان خود، یعنی قبضه کردن قدرت از طریق طرد «ظلمه»^{۹۷} یا همان تیموریان به تشکیل نیروی نظامی و جنگ با آن‌ها روی آورد.

نسخ شریعت و تأویل احکام اسلام: جونپوری از بدو طرح ادعای مهدویت خودش، در کار امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد مردم به کناره‌گیری از دنیا و رعایت شرع به حدی زیاد روی می‌کرد که با مقاومت مردم و حکام مختلف مواجه می‌شد.^{۹۸} اما با

۹۵. ابن‌میان یوسف، ۳۰۸-۳۱۰.

۹۶. بداونی، منتخب التواریخ، ۱/۲۷۴-۲۷۵؛ هندوشاه استرآبادی، ۴۵۰-۴۶۷.

۹۷. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۶۹۷، ۶۹۸.

۹۸. حسنی ندوی، ۴/۴۱۹.

وجود پای‌بندی چشتیه به آموزه‌های مذهب ابوحنیفه و تأکید مشایخ چشتی بر رعایت احکام شرع، رهبران مهدویه تأکید داشتند که لازم است میان طریقت و شریعت تفکیک قائل شد.^{۹۹} جونپوری و جانشینانش ادعا داشتند که فقط ظواهر شریعت محمدی را بیان می‌کنند و حقایق آن را نمی‌توان فاش کرد، درحالی‌که عملاً مانند اسماعیلیه دست به تأویل احکام می‌زدند؛ به‌عنوان مثال، در تأویل کلمه «لا اله الا الله» آن را به چهار قسم تقسیم می‌کردند: «یک قسم آن گفتنی است و صفت خاص منافقان باشد و سه قسم دیگر عبارت - باشند از دانستنی، چشیدنی و شدنی که مراتب و درجات انبیا و اولیایند».^{۱۰۰}

مهدویه در نحوه اقامه نمازهای پنجگانه، به‌ویژه نماز صبح، نیز تغییراتی دادند؛ به‌عنوان مثال، جونپوری گزاردن نماز صبح در اول وقت را بدعت شمرد و به نماز جماعت هم باور نداشت و اگر ناچار به مسجد می‌رفت، در منزل سجده سهو به‌جا می‌آورد. حتی تکبیر در نماز را ساقط دانست و برای تشخیص هلال کامل ماه رمضان، بدون آن‌که نشانه‌ای در آسمان باشد، به آسمان می‌نگریست و حلول ماه را اعلام می‌کرد.^{۱۰۱} هم‌چنین سیدخوند میر رکوع و سجده نماز را چنین تأویل نمود که سر فرود آوردن، رکوع و دو کتف را پایین آوردن، سجود است. او سجده را مختص خداوند می‌دانست و تأکید داشت که مهدی موعود را تنها باید سلام (رکوع) داد.^{۱۰۲}

نوربخش نیز بعضاً به تحریف احکام اسلامی مبادرت کرده‌است؛ به‌عنوان مثال وی برای خویش مقام امامت و مهدویت قائل بود و خود را «حبل‌الله واجب‌الإطاعة معرفی می‌کرد»^{۱۰۳} یا در رساله الهدی برای توجیه افکار و افعالش مدعی شد که اسلام، طریقت را

۹۹. ابن‌میان‌یوسف، ۲۷۳.

۱۰۰. همو، ۲۷۰، ۲۷۳.

۱۰۱. همو، ۳۴۳-۳۴۷.

۱۰۲. همو، ۲۹۳.

۱۰۳. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۰۸.

در کنار شریعت کاملاً تأیید کرده و رسول اکرم هر آنچه انجام می‌داد، بر مبنای طریقت بوده است.^{۱۰۴}

۵. ۲. تفاوت‌ها

۵. ۲. ۱. رویکردهای مهدویه و نوربخشیه به علم و ارتباط با دیگران

جونپوری برخلاف روش و منش طریقت چشتیه که همواره بر تربیت علما و اندیشمندان مؤلف تأکید داشته است، مهدویان را به تحقیق در مسائل مختلف وادارد، نهی می‌کرد و علم آموختن را برای ارتقای کیفی ایمان و عمل ایشان ضروری و مفید نمی‌دانست.^{۱۰۵} منابع مهدویه نوشته‌اند که جونپوری برای یاران خودش فقط قرائت و حفظ قرآن را تجویز می‌کرد و با هدف اقتناع آن‌ها در زمینه منع فراگیری علوم، به گفتاری از حضرت عیسی (ع) استناد می‌کرد که «من از مرده زنده کردن عاجز نیامدم و از معالجه احمق عاجز آمدم».^{۱۰۶} جونپوری و جانشینانش کسی را که حتی مدتی کوتاه در حال یادگیری علم باشد، مصداق احمق مورد نظر عیسی مسیح معرفی می‌کردند. رهبران مهدویه به برخی از پیروان که به یادگیری علوم مختلف تمایل نشان می‌دادند، شکستن قلم‌ها و سوزاندن کاغذها را توصیه می‌کردند و کسانی را که به دنبال علم می‌رفتند، بدعت‌گزار، گمراه، منافق و گریزان از «دایره» یا محل اجتماع مهدویان می‌نامیدند. آن‌ها در توجیه ضدیت با علم مدعی بودند که طلب علم، مساوی با غفلت از یاد خدا و گرایش به دنیاطلبی است و در مقابل، «ذکر مداوم»^{۱۰۷} را

۱۰۴. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۱۱.

۱۰۵. ندوی، ۵۴.

۱۰۶. ابن‌میان‌یوسف، ۲۰۹.

۱۰۷. ذکر مداوم یا «دهیکر» در زبان سانسکریت (شیمل، ۱۴۹) در عبادتخانه‌های ساده و مسقف مهدویه یا «دایره»‌ها انجام می‌شده که اغلب از دوره میران سید محمود در هند و خراسان برپا شدند. این اماکن مثل خانقاه‌های صوفیه به شکل موقت یا نیمه موقت ساخته می‌شدند (ندوی، ۵۴؛ آزاد، ۴۹) و نقش اساسی را در حفظ اتحاد مهدویه تا به امروز داشته‌اند.

تجویز می‌کردند^{۱۰۸} که از باورهای اصلی مهدویه و برگرفته از آموزه‌های تصوف است. در عین حال، برای واعظ ماهر مثل جونپوری که به زبان عربی و برخی علوم اسلامی مانند فقه، کلام و تفسیر مسلط بوده، مسأله نهی از علم‌آموزی که در هیچ‌یک از متون چشتیه و سیره عملی اقطاب آن سابقه نداشت، با هدف دیگری صورت گرفت. جونپوری به‌طور-ضمنی بیان می‌کند که کسی که علم فراگرفته باشد، دیگر مرا به‌عنوان «مهدی» قبول نخواهد کرد.^{۱۰۹} هم‌چنین مهدویان در کتاب‌های مهدویه تهدید می‌شوند که به منازل غیرمهدویان (به‌ویژه مسلمانان) تردد نکنند، در مجالس درس، وعظ و نمازهای مسلمانان حاضر نشوند و اجازه ندهند آن‌ها امام جماعت مهدویه باشند. ضمن این‌که از اعزام فرستاده برای مذاکره و مصالحه با مخالفان خودداری و کسانی را که از دستورات سرپیچی می‌نمودند، به خروج از دایره دعوت جونپوری و دوستی با دشمنانش متهم می‌کردند.^{۱۱۰} جونپوری نیک آگاه بود که اگر یکی از پیروانش نزد خود یا مسلمانان علم بیاموزد یا حتی با آن‌ها حشر و نشر داشته باشد، به بدعت بودن آموزه‌های او پی خواهد برد. به همین دلیل، استبداد رأی بین مهدویه از آغاز حکمفرما بود و جونپوری و سایر رهبران آن به‌جای فراگیری علوم، مریدان را به آموختن و عمل به توکیل^{۱۱۱}، تسلیم به رضای خدا، اشتیاق فزاینده به لقای پروردگار، ریاضت و بی-اعتنایی بیشتر به دنیا و کسب معاش صرفاً برای سد جوع، امر می‌کردند.^{۱۱۲}

برعکس، رهبران نوربخشیه مطابق آموزه‌های طریقت کبرویه بر لزوم اجتماعی بودن مریدان خود در کنار خلوت‌گزینی و ذکر تأکید می‌ورزیدند. چنان‌که آموختن علم نزد

۱۰۸. ابن‌میان‌یوسف، ۲۱۰-۲۱۸.

۱۰۹. همو، ۲۱۵.

۱۱۰. همو، ۴۰-۵۳.

۱۱۱. توکیل در لغت به معنای واگذاری اختیارات به کسی دیگر به‌عنوان وکیل است. اما در اصطلاح اهل تصوف به معنای سپردن کار خود به انسان دیگری است. این اصطلاح در برابر توکل (سپردن کار خویشتن به خداوند) قرار دارد (مستملی، ۱۲۹۸/۳).

۱۱۲. ندوی، ۵۴.

کسانی را که به آموزه‌های نوربخشیه باور نداشتند تشویق می‌کردند، به این شرط که از «علمای سوء همراه با ستمکاران» اخذ نشود.^{۱۱۳} نوربخش که خود را جامع علوم مختلف معرفی نموده، اگرچه آموختن این علوم را منع نکرده، اما در عین حال، علم حقیقی را «علم به الله» و دستیابی به آن را تنها از طریق آموختن علم طریقت ممکن دانسته است.^{۱۱۴}

۵. ۲. ۲. رویکردهای نوربخشیه و مهدویه به وحدت وجود

توصیف عرفانی نظریه وحدت وجود بر این اصل استوار است که جز یک وجود حقیقی یا همان خداوند، موجود دیگری در جهان نیست و هر پدیده دیگری تجلی اوست.^{۱۱۵} در آثار نوربخش به وحدت وجود اشارات روشنی نشده است، اما با مطالعه اندیشه‌هایش می‌توان او را از باورمندان به این نظریه شمرد.^{۱۱۶} از دیدگاه نوربخش تمام وجود، همان حق است، در حالی که غیر خدا (ماسوی الله) قطره‌هایی در اقیانوس هستی اند.

اگر هادییم و اگر مهدییم	به جنب قدم طفلکی مهدییم
یکی قطره‌ایم از محیط وجود	فرومانده از کاهلی در قیود
من از قطرگی گشته‌ام بس نفور	خدایا رسانم به دریای نور ^{۱۱۷}

نوربخش در وصف ذات حق تعالی، او را از تمام تعینات مادی منزّه می‌داند: «هو فی هذه الحضرة الجبروتیه منزّه عن الأشياء غنی عنها».^{۱۱۸} به عبارت دیگر، خدای متعال مانند‌ی ندارد، اما هر چه در این عالم پیدا یا پنهان است، همه اوست:

۱۱۳. نوربخش، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۷۱۲.

۱۱۴. همان، ۶۹۹.

۱۱۵. کاکایی، ۶۰-۱۰۰.

۱۱۶. شیبی، ۳۲۱.

۱۱۷. نوربخش، صحیفه الاولیاء، ۲۴۱.

۱۱۸. همان، ۲۸۱.

هر چیز که در حیطه هستی است همین است باقی همه در ذهن بود صورت افکار^{۱۱۹}
در نهایت از دیدگاه نوربخش، تمام ذرات عالم از ازل تا ابد خواهند بود، اما چون هر
چه هست، همه حق است، وجود غیر خدا به کلی اعتباری و ظاهری خواهد بود:

ای ذات تو در عالم لاهوت معلی از کیف و کم و این تبارک و تعالی
مطلق ز قیود نسب و رنگ تعیین وی در جبروت از همگی جمله اشیا
گر در ملکوت از نظر خلق نهانی در ملک تویی از همه رو ظاهر و پیدا^{۱۲۰}

چشتی، مؤسس طریقت چشتیه که جونپوری او را «پیر اعظم» خوانده، بارها در آثارش
چون دلیل العارفین و دیوان معین بر لزوم پای بندی به نظریه وحدت وجود تأکید کرده-
است؛^{۱۲۱} مثلاً سروده است:

مگو که کثرت اشیا نقیض وحدت گشت تو در حقیقت اشیا نظر فکن همه اوست^{۱۲۲}
بگذر معین ز کثرت اندر مقام وحدت آن شاه تاج عزت بنهاد بر سر تو^{۱۲۳}
اما در آثار و اقوال جونپوری و دیگر رهبران مهدویه نشانی از وحدت وجود دیده نمی-
شود، بلکه بارها اصل توحید مورد تأکید قرار گرفته است.^{۱۲۴}

۵. ۲. ۳. نظرگاه نوربخشیه و مهدویه درباره تناسخ

نوربخش برای توجیه ادعای ختم ولایت به خودش و انتقال ولایت از حضرت آدم و دیگر
انبیا به اقطاب صوفیه، دو مفهوم ولایت و نبوت را ذیل اصطلاح مجعول «بروز» به هم پیوند
زده و خود را چون پیامبران، ولی خدا و مظهر انسان کامل معرفی کرده که نور الهی به واسطه

۱۱۹. نوربخش، غزلیات سید محمد نوربخش، ۱۶.

۱۲۰. همانجا.

۱۲۱. چشتی، دلیل العارفین، ۴۰/۱.

۱۲۲. همو، دیوان حضرت خواجه معین الدین چشتی، ۱۳.

۱۲۳. همان، ۷۸.

۱۲۴. ابن میان یوسف، ۲۷۰، ۲۷۶-۲۷۸.

او در جهان تجلی یافته‌است:

گر بروز است گر تناسخ صرف آن چه حق بود گفته شد به شما
نوربخش زمان شدم اکنون شد منور ز نور ما همه جا^{۱۲۵}

با این حال، با توجه به تعارض مفهوم تناسخ با آموزه‌های اسلام، مؤسس نوربخشیه در رساله الهدی به طور کلی تناسخ را منکر شده و ضمن به کار بردن اصطلاح «بروز» به جای آن، می‌کوشد بروز را فراتر از تناسخ و در جهت ارتقای بشر به مقام انسان کامل جلوه دهد. او می‌گوید دمیده شدن روح به جنین در چهارماهگی، نوعی معاد انسانی است که وجود بشر را به وجود حقیقی (خدا) پیوند می‌زند و کسی که در تهذیب نفس بکوشد، حالت بروز به او دست داده، به مرتبه «مظهر حق بودن» نایل می‌آید.^{۱۲۶} گفتنی است در آثار و اقوال جونپوری و جانشینانش و نیز در آموزه‌های طریقت چشتیه، به مفهوم تناسخ یا مشابه آن اشاره نشده‌است.

۶. نتیجه

سیدمحمد جونپوری مهم‌ترین و فراگیرترین جریان متمهدی هندی را پیش از برپایی حکومت گورکانیان در شمال هند شکل داد که نفوذ اجتماعی آن تا میانه سده دهم هجری تا جنوب و غرب شبه قاره و شرق ایران گسترش یافت. بدین ترتیب مهدویه موفق شدند جریان دوام‌دار را در بخش‌هایی از شبه قاره هند ایجاد کنند که هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد. چند دهه پیش از تأسیس مهدویه، جریان نوربخشیه به‌همت سیدمحمد نوربخش در ایران عصر تیموری شکل گرفته بود که به‌لحاظ عقیدتی، روش‌های تبلیغ و برخورد با مخالفان، کمابیش از روش‌های مشابه مهدویه پیروی می‌کرد؛ به‌عنوان مثال، رهبران مهدویه و نوربخشیه از آغاز وانمود می‌کردند که به حمایت بزرگان اهل تصوف متکی‌اند. رهبران این

۱۲۵. نوربخش، غزلیات سیدمحمد نوربخش، ۱۰.

۱۲۶. همو، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، ۶۹۸، ۷۰۱، ۷۱۱.

دو جریان بعضا برداشت‌های خودشان از تصوف را به جای اصول طریقت‌های چشتیه و کبرویه تبلیغ می‌کردند. نوربخش و جانشینان جونپوری برای اولین بار در تاریخ جریان‌های متمدنیانه در ایران و هند، نیروی نظامی تشکیل داده، به جنگ با مخالفان پرداختند. در عین حال، نهی جدی مهدویان از علم‌آموزی و ارتباط با غیرمهدویان با هدف واداشتن مریدان خود به پذیرش نسخه‌ای تحریف‌شده از شریعت، تلاش رهبران نوربخشیه برای برای مقدم شمردن اجرای شریعت بر اصول طریقت، باور نوربخش به نظریه وحدت وجود و مفهوم تناسخ ذیل اصطلاح «بروز» از تفاوت‌های اصلی نوربخشیه و مهدویه است.

کتابشناسی

- آزاد، ابوالکلام، تذکره، لاهور، مرتبه مالک رام، ۱۹۹۹م.
- ابن کربلایی، حسین تبریزی، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح و تعلیق جعفر سلطان القرانی، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۴ش.
- ابن میان‌یوسف، میان‌ولی، انصاف نامه معروف به متن شریف، مشیرآباد حیدرآباد - هند، دارالاشاعت کتب سلف صالحین جمعیت مهدویه، ۱۹۸۷م.
- اسیری لاهیجی، شیخ محمد، مثنوی اسرار الشهود، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵ش.
- بداؤنی، عبدالقادر بن ملوک شاه، منتخب التواریخ، تصحیح مولوی احمد علی صاحب، با مقدمه و اضافات توفیق سبحانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- همو، نجات الرشید، ترتیب و حواشی و مقدمه از سیدمعین‌الدین، لاهور، اداره تحقیقات پاکستان - دانشگاه پنجاب، ۱۹۷۲م.
- بهشتی، محمد، ادیان و مهدویت، بی‌جا، چاپخانه بهمن، ۱۳۶۱ش.
- چشتی، معین‌الدین، دلیل العارفين، ترتیب و تبویب قطب‌الدین بختیار کاکلی اوشی، دهلی، چاپ محمد عبدالاحد، ۱۳۱۱هـ.
- همو، دیوان حضرت خواجه معین‌الدین چشتی، کانپور، نول کشور، ۱۸۶۵م.
- حسنی ندوی، عبدالحی بن فخرالدین، نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، بیروت، دارابن حزم، ۱۴۲۰هـ.

- حسینی (فرصت الدوله)، محمدنصیر، آثار العجم، در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس، به کوشش علی دهباشی، تهران، فرهنگ‌سرا، ۱۳۶۲ ش.
- داراشکوه بابر، محمد، سفینه الاولیا، کانپور، بی‌نا، ۱۳۱۸ هـ.
- درویزه نگرهاری، عبدالکریم بن مخدوم، تذکرة الأبرار و الأشرار، دهلی، هند پرلیس، ۱۳۰۸ هـ.
- رازی، امین احمد، تذکره هفت اقلیم، تصحیح، تعلیقات و حواشی محمدرضا طاهری، تهران، سروش، ۱۳۷۸ ش.
- رحمن علی، محمد عبدالشکور، تحفة الفضلاء فی تراجم الکملاء (تذکره علمای هند)، لکهنو، بی‌نا، ۱۹۱۳ م.
- رضوی، اطهر عباس، تاریخ تصوف در هند، ترجمه منصور معتمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش.
- همو، شیعه در هند، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
- رویمر، هانس روبرت، تاریخ ایران، دوره صفویان (پژوهشگاه کمبریج)، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۸۸ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جست و جو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
- زمجی اسفزاری، معین‌الدین محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، تصحیح محمدکاظم امام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- شاه‌نواز خان، نواب صمصام الدوله، مآثر الامراء، تصحیح مولوی عبدالرحیم، کلکته، اردوگانید، ۱۸۸۸ م.
- شفیع، مولوی محمد، «نوربخشیان»، مترجم مهدی سیدمحمد، مجله معارف، ش ۲۷، آذر - اسفند ۱۳۷۱ ش.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
- شیبی، مصطفی کامل، الصله بین التصوف و التشیع، مصر، دارالمعارف، بی‌تا.
- شیمل، آنه ماری، در قلمرو خانان مغول، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
- عطایی، عبدالله، «نقش و جایگاه میر شمس‌الدین عراقی در گسترش تشیع در کشمیر؛ بر اساس تحفه الحباب»، ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (شبه قاره)، سال اول، ش ۱، ۱۳۹۲ ش.
- علامی، ابوالفضل بن مبارک، آیین اکبری، لکهنو، نول‌کشور، ۱۸۹۳ م.

- کنبو لاهوری، محمد صالح، عمل صالح موسوم به شاه جهان نامه، ترتیب و تحشیه غلام یزدانی و ترمیم و تصحیح وحید قریشی، لاهور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷م.
- لاهوری، غلام سرور، خزینة الاصفیاء، کانپور، بی نا، ۱۳۳۲هـ.
- لعلی بدخشی، لعل بیگ، ثمرات القدس من شجرات الانس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات کمال حاج سیدجوادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
- مجهول، رساله معجزات المهدی (افضل المعجزات)، پالن پور- هند، کتابخانه درگاه عالیہ مهدویہ، بی تا. مرکز بین المللی میکروفیلم نور، کتابخانه های گجرات: کتابخانه درگاه عالیہ مهدویہ، دهلی نو، به آدرس: <https://www.noormicrofilmindia.com/libfMahdaviya.htm>
- مستملی بخاری، ابوالراهم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳-۱۳۶۶ش.
- مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه چی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، تهران، بهنود، ۱۳۷۵ش.
- میرخواند، غیاث الدین محمد بن هماد الدین، تاریخ روضه الصفا، تهران، خیام، ۱۳۳۹ش.
- ندوی، مسعود، تاریخ الدعوة الاسلامیه فی الهند، بیروت، دارالعربیہ، ۱۳۷۰هـ.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، گوشه هایی از تاریخ فرهنگی و اجتماعی خراسان در عصر تیموریان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱ش.
- نوربخش، سیدمحمد، غزلیات سیدمحمد نوربخش، تصحیح محمد شفیع، ضمیمه اورینتل کالج مگزین، ش ۱، ۱۹۲۵م.
- همو، صحیفه الاولیاء، نسخه خطی، ش ۴۱۹۰، تهران، کتابخانه ملک، بی تا.
- همو، من مهدی هستم (ترجمه رساله الهدی)، به کوشش رسول جعفریان، فصلنامه بهارستان، دفتر دوم، سال پنجم، ش ۱۷، ۱۳۹۱ش.
- وان برویین سن، مارتین، «کردها و اسلام»، ترجمه هوشیار ویسی، میوان، فصلنامه زریبار، دوره جدید (۸-۹)، سال دهم، ش ۶۲-۶۱، تابستان - پاییز ۱۳۸۵.
- هندوشاه استرآبادی، ملا قاسم، تاریخ فرشته (گلشن ابراهیمی)، لکهنو، نول کشور، ۱۳۲۳هـ.

Bashir, Shahzad, *Messianic hopes and mystical visions: the Nūrbakhshīya between medieval and modern Islam*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.

Rizvi, Sayyid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movement In Northern India (In the Sixteenth and Seventeenth Centries)*, with a forward by professor Muhammad Habib, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publisher, 1995.

شیوه نامه

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

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

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

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

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

- Shai**b**ī, Muṣṭafā Kāmil, *al-Ṣila Bain al-Taṣawwuf wa al-Taḥayyu'*, Miṣr, Dār al-Ma'ārif, bī-tā.
- Schimmel, Annemarie, *Dar Ḳalamrū-yi Khānān-i Muḡhul*, Tardjama-yi Farāmarz-i Naḍjd-i Samī'ī, Tehrān, Amīr Kabīr, 1386.
- Shu**sh**ṭarī, Nūr Allāh, *Madjālis 'l-Mu'minin*, Tehrān, Islāmīa, 1376.
- Vān Brūinessen, Mārtīn, "Kurdhā wa Islām", Tardjama-yi Hūshyār Waysī, Marīwān, Faṣl-nāma-yi *Zarībār*, dawra-yi Djadīd (8-9), Sāl-i Dahum, Shomāra-yi 61-62, Tābistān wa Pa'iyyz-i 1385.
- Zamčī Isfizārī, Mu'īn al-Dīn Muḡammad, *Rawḍāt 'l-Djannāt fi Awwāf-i Madīna Harāt*, taṣḥīḥ Muḡammad Kāzim Imām, Tehrān, Intiṣḥārāt-i Dānishgāh-i Tehrān, 1339.
- Zarrīnkub, 'Abd al-Ḥusayn, *Dunbāli-yi Djost wa Djoo dar Taṣawwuf-i Iran*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1369.

- Nadwī, Mas'ūd, *Ta'riḫ al-Da'wa al-Islāmīa fī l-Hind*, Bayrūt, Dār al-'Arabiyya, 1370.
- Nizāmī Bākhārī, 'Abd al-wāsi', *Maḳāmāt-i Djāmī, Gūshiha-yi az Ta'riḫ-i Farhangī wa Idjtimā'ī-yi Khurāsān dar Aṣr-i-Taymūrīan*, taṣḫīḥ-i Nadjīb-i Māyil-i Hirawī, Tehrān, Nashr-i Niy, 1371.
- Nūrbakhsh, Sayyid Muḥammad, *Ghazalāt-i Sayyid Muḥammad-i Nūrbakhsh*, taṣḫīḥ-i Muḥammad Shafī', ḍamīma-yi Oriēntāl Magazine, *Shomāra*-yi 1, 1925.
- Nūrbakhsh, *Ṣahīfā 'l-Awliya*, Nuskhī-yi Khaṭṭī, *Shomāra*-yi 4190, Tehrān, Kitābkhāna-yi Malik, bī-tā,
- Nūrbakhsh, *Man Mahdī Hastam (Tardjama-yi Risāla al-Hudā)*, bi kūshish-i Rasūl-i Dja'farīān, Faṣl-nāma-yi Bahāristān, Daftar-i Duwwum, Sāl-i Pandjum, *Shomāra*-yi 17, 1391.
- Rahmān 'Alī, Muḥammad 'Abd š-Šakör, *Toḥfa 'l-Foḍalā' fī Tarādjim 'l-Kumalā' (Tadhkira-yi 'Ulamā'-yi Hind)*, Lakhnaw, bī-nā, 1913.
- Rāzī, Amīn Aḥmad, *Tadhkira-yi Haft Iḳlīm*, taṣḫīḥ, ta'liqāt wa ḥawāshī-yi Muḥammad Riḍā Tāhirī, Tehrān, Surūsh, 1378.
- Riḍwī, Aṭhar Abbās, *Shī'a dar Hind*, Tardjama-yi Markaz-i Motālī'āt wa Taḥkīqāt-i Islāmī, Ḳum, Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-i Ḥawzi-yi-'Imīyya-yi Ḳum, 1376.
- Riḍwī, *Ta'riḫ-i Taṣawwuf dar Hind*, Tardjama-i Manṣūr-i Mo'tamidī, Tehrān, Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1380.
- Rizvi, Sayyid Aṭhar Abbās, *Muslim Revivalist Movement In Northern India (In the Sixteenth and Seventeenth Centries)*, with a forward by professor Muḥammad Ḥabīb, Dihlī-i Naw, Munshiram Manoharlal Publisher, 1995.
- Römer, Hāns Robert, *Ta'riḫ-i Iran, Dawra-yi-Şafawiān (Pazhōhishgah-i Cambridge)*, Tardjama-yi Ya'qūb-i Āzhand, Tehrān, Djāmī, 1388.
- Shafī', Mawlawī Muḥammad, "Nūrbakhshiyyan", motardjim Mahdī-i Sayyid Muḥammad, Maḍjalla-yi Ma'ārif, *Shomāra*-yi 27, Ādhar – Isfand 1371.
- Shāhnawāz Khān, Nawwāb Şamsām al-Dawla, *Ma'thir 'l-Omarā'*, taṣḫīḥ-i Mawlawī 'Abd al-Rahīm, Calcutta, Urdū-guide, 1888.

- Ḥusaynī (Furṣat al-Dawla), Muḥammad Naṣīr, *Āthār 'l-Adjam, dar Ta'rīkh wa Djughrāfiyā-yi Mashrūh-i Bīlād wa Amākin-i Fārs*, bi kūshesh-i Alī-i Dahbāshī, Tehrān, Farhang-sarā, 1362.
- Ibn Karbalāī, Ḥasan Tabrīzī, *Rawḍāt 'l-Djanān wa Djannāt 'l-Djanān*, taṣḥīḥ wa ta'liq-i Dja'far Sulṭān al-Kurrā'ī, Tehrān, bī-nā, 1344.
- Ibn Miān-yūsuf, Miān-walī, *Inṣāf Nāma al-Ma'rūf bi Matn-i Sharīf*, Moṣhīrābād -Haydarābād, India, Dār al-Eshā't-i Kotob-i Salaf-i Sālehīn-i Djām'iat-i Mahdawīyya, 1987.
- Kaṅbō Lāhawrī, Muḥammad Ṣālīḥ, *Amal-i Ṣālīḥ Mawsūm bi Shāh Djahān-nāma*, tartīb wa taḥshīa-yi Ghulām Ḳurayshī wa tarmīm wa taṣḥīḥ-i Waḥīd Ḳurayshī, Lāhawr, Maḍjlis-i Tarakī-yi-Adab, 1967.
- Lāhawrī, Ghulām Sarwar, *Khazīna 'l-Asfā*, Kānpur, bī-nā, 1332.
- La'ī Badakhshī, La'ī Bēg, *Thamarāt 'l-Ḳuds min Shadjarāt 'l-'Uns*, muḳaddima, taṣḥīḥ wa ta'liqāt-i Kamāl-i Ṣadr-i Hādīdj-Sayyid Djawādī, Tehrān, Pazhōhishgah-i 'Ulūm-i Insānī wa Moṭālīāt-i Farhangī, 1376.
- Maḍjhūl, *Risāla-yi mu'djizāt 'l-Mahdī (Afdal 'l-Mo'djizāt)*, Pālānpur-India, Kitābkhāna-yi Dargāh-i 'Ālīa-yi Mahdawīyya, bī-tā.
- Markazi-i Bain'l-Milalī-i Mīcrofilm-i Nūr, *Kitābkhānihā-yi Gūdjirāt; Kitābkhāna-yi Dargāh-i 'Ālīa-yi Mahdawīyya*, Dihlī-i Naw, bi ādris-i:
<https://www.noormicrofilmindia.com/libfMahdaviya.htm>
- Mashkūr, Muḥammad Djawād, *Farhang-i Firaḳ-i Islāmī*, bā muḳaddima wa tawḍīḥāt-i Kāzim-i Mudīr Shāničī, Mashhad, Āstān-i Ḳuds-i Rīḍawī, Bunyād-i Pazhōhishhā-yi Islāmī, 1387.
- Mawlawī, Djālāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad, *Mathnawī Ma'nawī*, moṭābiq-i nuskhā-yi taṣḥīḥ-shoda-yi Reynold Nīcholson, Tehrān, Bihnūd, 1375.
- Mīrkhwānd, Ghīāth al-Dīn Muḥammad b. Humām al-Dīn, *Ta'rīkh-i Rawḍat al-Ṣafā'*, Tehrān, Khayyām, 1339.
- Mustamlī Bukhārī, Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Muḥammad, *Sharḥ al-Ta'rūf li-Madhab al-Taṣawwuf*, muḳaddima, taṣḥīḥ wa taḥshīa-yi Muḥammad-i Rawshan, Asāṭīr, 1363-1366.

References

- Āzad, Abū al-Kalām, *Tadhkira*, Lāhawr, Martabe-yi Mālik Rām, 1999.
- ‘Allamī, Abū ‘l-Faḍl b. Mubārak, *Ā’in-i Akbarī*, Lakhnaw, Nūl Kishwar, 1893.
- Asīrī Lāhīdjī, Shaykh Muḥammad, *Mathnawī ‘Asrār al-Shuhūd*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1365.
- ‘Atā’i, ‘Abd Allāh, “Naqsh wa Djā’gah-i Mīr Shams al-Dīn ‘Irākī dar Gustarish-i Tashayyu’ dar Kashmīr; Bar Asās-i Tuḥfa ‘l-‘Aḥbāb”, *Wizha-nāma-yi Nāma-yi Farhangistān (Shibha Kārra)*, Sāl-i awwal, Shomāra-yi 1, 1392.
- Badā’ūnī, ‘Abd al-Kādir, *Montakhab al-Tawārīkh*, taṣḥīḥ-i Mawlawī Aḥmad Alī, bā muḥaddima wa idāfat-i Tawfīk-i Subḥānī, Tehrān, Endjumen-i Āthār wa Mafākhīr-i Farhangī, 1380.
- Badā’ūnī, *Nadjāt al-Rashīd*, tartīb wa hawāshī wa muḥaddima az Sayyid Mu‘īn al-Dīn, Lāhawr, Idāra-yi Taḥkīkāt-i Pākistān – Dānīshgāh-i Pandjāb, 1972.
- Bashīr, Shahzād, *Messianic hopes and mystical visions: the Nūrbakhshīya between medieval and modern Islam*, Columbīa, University of South Carolina Press, 2003.
- Bihishtī, Muḥammad, *Adīyyān wa Mahdawīyya*, bī-djā, Čāpkhāna-yi Bahman, 1361.
- Čishtī, Mu‘īn al-Dīn, *Dalīl ‘l-Ārifīn*, tartīb wa tabwīb-i Kuṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī Ushī, Dihlī, čāpp-i Muḥammad ‘Abd al-Aḥad, 1311.
- Čishtī, *Dīwān-i Ḥaḍrat-i Khwādjā Mu‘īn al-Dīn-i Čishtī*, Kānpur, Nūl Kishwar, 1865.
- Dārā Shukōh Bāburī, Muḥammad, *Safīnat ‘l-Awliya*, Kānpur, bī-nā, 1318.
- Darwīza Nangrahārī, ‘Abd al-Karīm b. Makhdūm, *Tadhkirat al-Abrār wa-l-Ashrār*, Dihlī, Hind Pirlīs, 1308.
- Ḥasanī Nadwī, ‘Abd al-Ḥayy b. Fakhr al-Dīn, *Nuzhat ‘l-Khawāṭer wa Bahdjat ‘l-Masām‘ wa-l-Nawāzīr*, Bayrūt, Dār-i Ibn Hazm, 1420.
- Hīndū Shāh Astarābādī, Mullā Kāsīm, *Ta’rīkh-i-Firishṭa (Gulshan-i Ibrāhīmī)*, Lakhnaw, Nūl Kishwar, 1323.

Islamic Messianic in India and Iran: A Study on Mahdawīyya and the Nūrbakhshīyya

Hesamoddin Hojjatzadeh

Ph.D Student of History and Civilization of Islamic Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Mohammad Baghestani Koozegar¹

Assistant Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Islamic Sciences and Culture Academy, Mashhad, Iran

Shahrbanoo Delbari

Assistant Professor of History and Civilization of Islamic Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

With the rising of Iranian Mahdīsts as the Nūrbakhshīyya in the Tīmūrīds era, similar movements were started in Indian sub-continent from late of the ninth century A.H. that the main goal of their leaders like Sayyid Muḥammad D̲jawnpūrī, the founder of Mahdawīyya Current who was close to the Sunnis, was to create social flow around their claims of Mahdīsm. The question of this research is what are the possible similarities and differences between the two Currents of the Mahdawīyya and the Nūrbakhshīyya? In present article their beliefs, methods of social interaction and political and military actions have been compared and shows that in some cases, the leaders of the Mahdawīyya and the Nūrbakhshīyya pretended to have the support of the leaders of Ṣūfism. Both sometimes promoted their conception of Ṣūfism instead of some principles of their own tarā'ika and formed armed groups. Yet, the efforts of the Mahdawīyya leaders to preventing disciples from learning science and communicating with Non-Mahdawīs and the belief of the Nūrbakhshīyya to primacy of Sharī'a over Ṭarīka and to kind of Transmogrification are most important differences between the two Currents.

Keywords: Islamic Messianic, Tīmūrīds era, India Ṣūfism, Mahdīsts, the Mahdawīyya, D̲jawnpūrīds, Nūrbakhshīyya, India.

1. Email (corresponding author): m.baghestani@isca.ac.ir

tārīkh tamadone eslāmi shomāre yek pāeez va zemestān, 1389 SH./ 2010A.D.

Ebādī, Mahdi, *naq̄she madāres dar seyāsate mazhabī dowlate osmānī (dore kelāsīc: q̄orune 8-10 A.H /14-16 A.D)*, resāle doctorī tārīkh va tamadone melal eslāmī, dāneshkade elāheyāt va maārefe eslāmī daneshgāhe Tehrān 1391SH./ 2012A.D

Fereydun bak, *monsheāt alsalātin*, darolsaāde: taqvimkhāne āmere, 1274 A.H/ 1858 A.D

Lāmush, Leon, *tārīkh turkeye*, tardjome saeed nafisi, Tehran, *chāpkhāne madjles* 1316 SH./ 1937A.D

Mansurī, firuz, *motāleatī darbare tārīkh, zabān va farhang āzarbāyejan*, tehrān, *nashre harāz*, 1387 SH./ 2008A.D

Yāshār odjāq, ahmad, *tazrīk hame khodāgarī be eslām degar andīsh ānātulī: tasīrāt q̄orufīgarī*, tardjome asghar delbarī pur, madjmue maqālat farhangī sazmane farhang va ertebatat eslāmī(vidhenameye alaviyan turkeye(1)) rāyzanie farhangīe sefārate djomhurie eslāmīe irān; Ankārā.

References

- Espenāqchī pāshāzādeh, Moḥammad Ārif, *Enḳelāb-aleslām beinolkhavās va al-avām*, mosaḥeḥ: Rasul Djafaryān, Qom, dalīle mā, 1379 SH/2000 D.
- Emāmī khuee, Moḥammad taḳī, *torkān, eslām, Alavīgarī – Baktashīgarī dar Ānātulī*, Tehrān, pajuhešgāhe ulume ensānī va motaleate farhangī, 1391 SH./ 2012A.D.
- Entekhābī, nādir, *az osmanīgarī tā turānīgarī*, majalle negāhe no, shomāre 16, mehr – ābān1372sh./1993A.D.
- Entekhābī, nādir, *deen, dowlat va tadjadod dar turkīye*, Tehrān, nashre hermes, 1395 SH./ 2016 A.D.
- Enāldjīk, Khalīl, *emperāturī osmanī; asre kelasic 1300m-1600m*, tardjome Abdol-alī espahbodī, Tehran, daftare nashre farhange eslāmī, 1396 SH./ 2017A.D.
- Āqsaraee, Maḥmood ibn Moḥammad, *mosāmert elakhbar, va mosāyerat elakhyar*, mosaḥeḥ Osmān turān, Tehran, asāteer, 1362 SH./1983A.D.
- Khādjē Sa’doldin Afandī, *tadjoltavarīkh*, estambul, tabkhaneye āmer, 1279-80 AH. /4-1863A.D.
- Refīk, aḥmad, “*rāfezeyan va baktāsheyan dar ḳarn dahom h/16m*” tarhdjome va tozīhe tofīgh sobḥānī, majalle moaref shomare aval, dore dahom, farvardin – teer1372 SH./ 1993A.D.
- Reyāḥī, moḥammad amīn, *zaban va adabeyate fārsī dar Ḳalamro osmānī*, Tehran entesharate etelaat, 1390 SH./ 2011A.D.
- Shāhmorādī seyyed masud, azīmī keumers, “*kārkardhāye nezāme teemar va elale forupāshī aan dar emperatoriye osmānī*” faslnāmeh tarīkh eslām saal davazdahom shomāre aval va dovom shomāre mosalsal 45-46 bahār va tabestan, 1390 SH./ 2011A.D.
- Sābān, soheil, *almodjam-almosuee lelmotalehat alothmaneye altārīkhīye*, maktabah almalek fahad alwataneye, reyādh, 1421 AH. /2001A.D.
- Sobhī alentāki, bāseem, *alaviol anādhul*, Beirut, moūsesāt elbalagh, altabatel ula, 2003A.D.
- Ebādī, Mahdī, “*avāmele moāser bar gostareshe madares dar ḳalamro osmānī(dore kelāsīc: ḳorune 8-10 A.H)*” padḥuheshnāmeh

**The Factors Affecting Divergence of Anatolian Sufi Turkomans
from the Ottomans**

Mahdi Jamalifar¹

*Assistant Professor of History of Islam, University of Islamic Sects,
Tehran, Iran*

Mahdi Ebadi

*Associate Professor of History of Civilization of Islamic Nations, Payame
Noor University, Tehran, Iran*

In the early Ottoman period, the Sufi Turkomans of Anatolia had a great convergence of the Ottomans due to their presence and role in the Ottoman Empire's establishment and evolution and its rise as a powerful state, notwithstanding the divergent nature of their life. Therefore, the nomadic and semi-nomadic Turkomans of Anatolia, followers of popular Sufism led by the Sufi dervishes, had agreeable relations with the first Ottoman sultans. Gradually, historical developments changed this trend. The Ottomans conquered Constantinople in the second half of the ninth century AH and moved their capital to it. Following this conquest, the Ottoman bureaucracy underwent a new stage of evolution and development. Moreover, the Ottomans' policies towards the Turkomans, the Ottoman state's former founders, changed radically. This was while a large population of Turkomans emphasized the nomadic ways and traditions of life. According to this study, Ottoman bureaucracy's development in the post-conquest period of Istanbul, headed by the three institutions of Timar, Devshirme, and School, presented a crucial role in isolating the Turkomans. Besides, Ottoman centralism policy in the face of the nomadic and semi-nomadic Turkomans and the humiliation of these groups by the Ottoman society's elites reinforced the Sufi Turkmen's divergence from the Ottomans and caused their convergence of the Safavids.

Keywords: Sufism in Anatolia, Turkomans-Ottoman Relations, Timar System, Devshirme, Ottoman Schools.

1. Email (corresponding author): jamalifar90@gmail.com

URL 2: [www.si.edu/object/folio-shahnama-book-kings-firdawsi-died-1020-recto-bier-iskandar-alexander-great-verso-text:fsg_F1938.3_\(accessed: December 2020\)](http://www.si.edu/object/folio-shahnama-book-kings-firdawsi-died-1020-recto-bier-iskandar-alexander-great-verso-text:fsg_F1938.3_(accessed: December 2020)).

- Olearius, Adam, *Safarnama-ye Adam Olearius: Iran az Negah yek Almani*, translated by Ahmad Behpur, Tehran: Ibtakar-e Naw, 1385/2006.
- Qazvini Razi, Abd al-Jalil, *Al-Naqz*, edited by Seyyed Jalal al-Din Urmavi, Tehran, Majles, 1331/1952.
- Qomi, Hasan ibn Muhammad ibn Hasan, *Tarikh-e Qom (378 AH), Tarjuma-ye Hasan ibn Ali Qomi (806 AH)*, edited by Seyyed Jalal al-Din Tehrani, Tehran, Tus, 1361/1982.
- Rahmani, Ashkan and Majid Reza Moghanipoor, "The Technique of Zilu Weaving in Anatolia, Caucasus and Iran," *Art-Sanat* 11, 2019.
- Rashid al-Din Fazl Allah, *Vaqfnama-ye Rab'-e Rashidi*, edited by Mojtaba Minovi and Iraj Afshar, Tehran, Anjuman Athar Melli, 1356/1977.
- Ravandi, Abu al-Reza, *Divan-e She'r*, edited by Seyyed Jalal al-Din Urmavi, Tehran, Majles, 1334/1955.
- Sarukhani, Zahra, "Pishina-ye Nassaji Kashan", *Kaj*, no. 4, 1399/2020.
- Sotheby's, *Arts of the Islamic World: Including Fine Carpets and Textiles, London, 6 April 2011*, London, Sotheby's, 2011.
- Taheri, Fatemeh Sadat and Zahra Kuchaki Sanjani, "Barresi Adab va Rusum-e Khanqahi dar Mutun-e Mansur-e Mutsavvifa ta Qarn Haftum Hejri", *Mutale'at-e Erfani*, no. 23, 1395/2016.
- Tanavoli, Parviz, *Persian Flatweaves: A Survey of Flatwoven Floor Covers and Hangings and Royal Masnads*, Translated by Amin Neshati, Woodbridge, Antique Collectors' Club, 2002.
- Vassaf, Muhammad Reza ibn Ja'far, "Cheraghan: Jughrafiya-ye Qasaba-ye Bidgol", *Farhang Iran Zamin*, no. 24, 1358/1979.
- Wulff, Hans E., *Sanaye' Dasti Kuhan Iran*, translated by Sirus Ibrahim Zadeh, Tehran, Intesharart va Amuzesh Inqelab Islami, 1372/1993.
- Zeyni Vand, Turaj and 'Isa Najafi, "Baztab-e Andisha-haye Abu al-Hasan Daylami dar Athar Barkhi az Buzurgan Islami", *Mutale'at-e Erfani*, no. 15, 1391/2012.
- URL 1: www.amar.org.ir/سرشماریها/ (accessed: December 2020).

- Ma‘dani, Faraneh and Amir Husayn Chitsazian, “Danesh-e Bumi va Fannavari Zilubafi Kashan”, *Kashan Shenasi* 22, 1398/2019.
- Maliha-ye Samarqandi, Muhammad Badi‘ ibn Muhammad Sharif, *Muzakkar al-Ashab*, edited by Muhammad Taqavi, Tehran, Majles Shavra-ye Islami, 1390/2011.
- Maraqi Kashani, Afzal al-Din, *Musannefat-e Farsi*, edited by Mojtaba Minovi and Yahya Mahdavi, Tehran, Khwarazmi, 1366/1987.
- Mashahdi Nush Abadi, Mohammad, *Nush Abad dar Ayina-ye Tarikh, Athar Tarikhi va Farhang*, Kashan, Mursal, 1378/1999.
- Idem, *Nush Abad Diyar-e Kuhan*, Kashan, Da‘vat, 1386/2007.
- Idem, “‘Abd a-Salam Kamuyi: Shaykh al-Mashayekh Suhrawardiya dar Araq ‘Ajam, Yazd va Kerman”, *Adyan va ‘Ierfan*, no. 52/1, 1398/2019.
- Mashahdi Nush Abadi, Mohammad and Mohamad Reza Ghiasian, “Ro‘ya Negari bar Kashi Zarrinfam dar du Bana-ye Qadamgahi Kashan az Davran Ilkhani va Safavi”, *Farhang va Adabiyyat ‘Amma* 9, no. 37, 1400/2021.
- Masterpieces of Islamic Art in the Hermitage Museum*, Kuwait: Dar al-Athar al-Islamiya, 1990.
- Melikian-Chirvani, Assadullah S., *Islamic Metalwork from the Iranian World: 8th-18th Centuries*, London, Her Majesty’s Stationery Office, 1982.
- Miles, George C., “Byzantium and the Arabs: Relations in Crete and the Aegean Area”, In: *Dumbarton Oaks Papers* 18, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964.
- Mohebbi, Hamid Reza and Muhammad Taghi Ashuri, “Nemad va Neshana dar Naqsh Pardazi Ziluha-ye Tarikhi Tarh-e Mehrabi (Saf Meybud)”, *Goljam*, no. 1, 1384/2005.
- Mustafa, Mohmmmed, *Turkish Prayer Rugs*, Cairo, The Ministry of Education Press, 1953.
- Mustavfi Qazvini, Hamd-Allah, *Nuzhat al-Qulub*, edited by Guy Le Strange, Tehran, Dunya-ye Ketab, 1362/1983.
- Naser Khusraw, *Safarnama*, edited by Muhammad Dabir Siyaqi, Tehran, Zavvar, 1335/1956.

- Briggs, Amy, "Timurid Carpets", *Ars Islamica* 7, 1968.
- Chardin, Jean, *Siyahatnama-ye Chardin*, vol. 3, translated by Muhammad Abbasi, Tehran, Amirkabir, 1336/1957.
- Dehkhuda, Ali Akbar, *Lughat Nama*, Tehran, University of Tehran, 1338/1959.
- Ertuğ, Ahmet and Oleg Grabar, *In Pursuit of Excellence: Works of Art from the Museum of Turkish and Islamic Arts*, Istanbul, Ahmet Ertuğ, 1993.
- Ettinghausen, Richard, "Kufesque in Byzantine Greece, the Latin West and the Muslim World", *A Colloquium in Memory of George Carpenter Miles (1904-1975)*, New York, American Numismatic Society, 1976.
- Ettinghausen, Richard, "Review of K. Erdmann, 'Der orientalische Knüpfteppich, Versuch einer Darstellung seiner Geschichte' ", *Oriens* vol. 11, no. 1/2, 1958.
- Ghirshman, Roman, *Siyalk Kashan*, vol. 1, translated by Asghar Karimi, Tehran, Sazman Miras Farhangi Keshvar, 1379/2000.
- Gonnella, Julia, Friederike Weis and Christoph Rauch (eds.), *The Diez Albums: Contexts and Contents*, Leiden, Brill, 2016.
- Hammu'i Yazdi, Nizam al-din Ishaq, Najma al-Din Muhammad, Salek al-Din Muhammad Avval, Malek al-Din Mu'ayyed and Salek al-Din Muhammad Duvum, *Al-Mashikha (Kanz al-Salekin)*, Ms. no. 2143, Central Library of the University of Tehran.
- Hudud al-'Alam min al-Mashreq ela al-Maghreb, edited by Manuchehr Sutudeh, Tehran, Tahuri, 1363/1984.
- Ibn Rusta, Ahmad ibn Umar, *Al-A'laq al-Nafisa*, translated by Husayn Qara Chanlu, Tehran, Amirkabir, 1365/1977.
- Ittig, Annette, "Notes on a Zilū Fragment Dated 963/1556 in the Islamic Museum, Cairo", *Iranian Studies* 25, no. 1/2, *The Carpets and Textiles of Iran: New Perspectives in Research*, 1992.
- Ivanov, Anatoli, "Fragment of a Carpet", in: *Art of Islam: Earthly Beauty, Heavenly Art*, eds. Mikhail B. Piotrovsky & John Vrieze, Amsterdam, Lund Humphries Publishers, 2000.
- Kamandlu, Husayn, "Negahi be Tarh Sajjada-ye Saf dar Havzaha-ye Farshbafi-ye Islami", *Goljam*, no. 28, 1394/2015.

References

- Abu'i Mehrizi, Muhammad Reza and Vahid Zulfaqari, "Nuskha-ie Naw Yafta az Rasa'il-e Baba Afzal Kashani dar Yazd", *Kashan Shenakht*, nos. 7, 8, 1388/2009.
- Ackerman, Phyllis, "Textiles of the Islamic Periods: A. History," In: *A Survey of Persian Art: From Prehistoric Times to the Present*, ed. Arthur Upham Pope, vol. 5, Tehran, Soroush Press, 1977.
- Adamova, Adel' T., *Persia: Thirty Centuries of Art & Culture* [Catalogue for the Exhibition in the Hermitage Amsterdam], Zwolle, Waanders Publishers, 2007.
- Afshar, Iraj, "Zilū," *Iranian Studies* 25, no. 1/2, The Carpets and Textiles of Iran: New Perspectives in Research, 1992.
- Idem, *Yadigarha-ye Yazd*, vol. 1, Tehran: Anjuman-e Athar va Mafakher Farhangi, 1374/1995.
- Ali Muhammadi Ardakani, Javad, *Pazhuheshi dar Zilu-ye Yazd*, Tehran, Farhangestan Hunar, 1386/2007.
- Aslanapa, Oktay, *Turkish Arts: Seljuk and Ottoman Carpets, Tiles and Miniature Paintings*, Istanbul, Doğan Kardeş Yayınlar, 1961.
- Bailey, Julia, "Carpets and Kufesque," In: *Carpets and Textiles in the Iranian World: 1400 – 1700*, ed. Jon Thompson, Oxford, Genova, Ashmolean Museum, 2010.
- Bakharzi, Yahya ibn Ahmad, *Uwrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab*, vol. 2, edited by Iraj Afshar, Tehran, Daneshgah Tehran, 1383/2004.
- Barbaro, Giosafat, Ambrogio Contarini, Caterino Zeno, Giovanni Angiolello, Vincenzo d'Alessandri, *Safarnama-haye Veniziyan dar Iran: Shesh Safarnama*, translated by Manuchehr Amiri, Tehran, Khwarazmi, 1381/2002.
- Bérinstain, Valérie & Susan Day, *Great Carpets of the World*. London, Thames & Hudson, 1996.
- Blair, Sheila, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, Brill, 1992.
- Blair, Sheila, "The Religious Art of the Ilkhanids", In: *The Legacy of Genghis Khan: Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, eds. Linda Komaroff & Stefano Carboni, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2002.

Nūshābād's Zīlū: The Earliest Known Zīlū from Islamic Persia
Mohamad Reza Ghiasian¹

*Assistant Professor of Islamic Art, Faculty of Architecture and Art,
University of Kashan, Kashan, Iran*

Mohammad Mashhadi Noosh Abadi

*Assistant Professor of Religions and Philosophy, Faculty of Literature and
Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran*

Although zīlū production has been mentioned in the historical texts of the tenth century, the surviving examples belong to the sixteenth century onwards. Some scholars have considered a zīlū woven in Maybod and dated 808/1405 as the earliest known zīlū, but they have mistaken in reading the date and it belongs to the Safavid period. The only known pre- Safavid zīlū is preserved in the Hermitage museum. Historians of Islamic art believe that this zīlū bears no date and introduce it as one of the masterpieces of Ilkhanid art. This paper with careful scrutiny of both artistic style and inscriptions offers a new suggestion for its weaving date. It can be hypothesized that this zīlū has been woven in Ramadan 808/1406 in Nūshābād, a small town near Kashan. Thus it can be considered as the earliest dated zīlū surviving from Islamic Persia. One of the important questions concerning this zīlū addresses its function. Although other scholars considered this flatweave as a saf – carpet with repeated niche designs that may have been intended for large congregational mosques, use of Quranic inscriptions in a carpet, which would be trodden on by feet would have been disrespectful. Regarding the content of the inscriptions shows that it probably was a prayer rug and connects it to sufi circles.

Keywords: Kufic Script, zīlū, Sufi Prayer Rug, Nūshābād, Islamic Art.

1. Email (corresponding author): mmn5135@kashanu.ac.ir

- Idem*, *Islamic Historiography*, Trans. Mohsen Alviri, Tehran, SAMT, 1392/2013.
- Rosenthal, Francis, *A History of Muslim Historiography*, Trans. Asadollah Azad, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 1365/1986.
- Şafadī, Şalāh al- Dīn Khalīl b. Aybak, *al- Wāfī bi 'l- Wafayāt*, Beirut, Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1420 AH/2000.
- Sajjadi, Seyyed Sadeq & Hadi Alemzadeh, *Tārīkh- Nigāri dar Islām*, Tehran, SAMT, 1388/ 2009.
- Sakhāwī, Shams al- Dīn Muḥammad b. 'Abd al- Raḥman, *al- I'lān Bi- 'l- Tawbīkh Li- Man Dhamm 'l- Ta'rīkh*, Revised by Şāliḥ Aḥmad al- 'Alā', Beirut, Maw'assisa al- Risāla, 1407 AH/1986.
- Sam'ānī, 'Abd al- Karīm b. Muḥammad, *al- Ansāb*, Hyderabad, Dā'irat al- Ma'ārif al- 'Uthmāniyya, (Und.).
- Şaqqār, Sāmī b. Khammās, *Imārat Irbil Fī al- 'Aşr al- 'Abbāsī wa Mu'arrīkhū- hā Ibn al- Mustawfī*, Riyadh, Dār al- Shawwāf, 1413 AH/1992.
- Suyūṭī, Jalāl al- Dīn 'Abd al- Raḥmān b. Abī- Bakr, *Bughyat al- wu'āt fī Ṭabakāt 'l- Lughawiyīn wa al- Nuḥat*, Revised by Muḥammad Abu 'l- Faḍl Ibrāhīm, Sidon, al- Maktaba al- 'Aşriyya, 1964.
- Taheriye Araghi, Aḥmad, Class BP Islam, National Library of Iran, 1376/1997.
- Yāfi'ī, 'Abdallāh b. As'ad, *Mir'āt al-Jinān wa- 'Ibrat al-Yaqzān fī Ma'rifat mā Yu'tabar min Ḥawādith al-Zamān*, Revised by Mansūr Khalīl, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1417 AH/1997.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb, *Tārīkh-i Ya'qūbī*, Trans. Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, 'ilmī wa Farhangī, 1371/1992.
- Yunīnī, Quṭb al- Dī Mūsā b. Muḥammad, *Dhayl Mir'āt al- Zamān*, Cairo, Dār al- Kitāb al- Islāmī, 1413 AH/1993.
- Zeilabi, Negar, "The Muslims and the Khazars", *History of Islam*, Vol. 3, Issue. 9, Spring 1381/2002, pp. 5-24.

- hu 'Alayi Min al-Amāthil*), Revised by Sāmī b. al-Sayyid Khāmmās al-Ṣaqqār, Baghdad, Dār al-Rashīd, 1980.
- Ibn Shā'ār, Kamāl al- Dīn abū al- Barakāt al- Mubārak, *Qalā'id al- Jumān Fī Farā'id Shu'arā' Hādhā al- Zamān*, (*'Uqūd al- Jumān wa Shu'arā' Hādhā al- Zamān*), Revised by Salmān al- Jabbūrī, Beirut, 1426 AH/ 2006.
- Ibn Shaddād, 'Izza al- Dīn, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Shaddād, *al- A'lāq al- Khaṭīra fī Dhikr Umarā' al- Shām wa-l- Jazīra*, Vol. 3, Revised by Yahyā Zakariyyā' 'Abbāra, Wizārat al- Thaqāfa, Damascus, 1991.
- Ibn Shākīr Kutubī, Aḥmad, *'Uyūn al- Tawārīkh*, Revised by Ḥussām al- Dīn al- Maqdisī, Cairo, Maktaba al- Nahḍa, 1980.
- Ismā'īl Pāshā (Ismail Paşa) Baghdādī, *Hadīyyat al- 'Ārifīn, Asmā' al- Mu'allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn*, Revised by Muḥammad Mahdī Kharasān, Beirut, Dār al- Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1951.
- Jāsīm, Khalīl Ibrāhīm, "Ibn al-Mustawfi (Mustawfi) cultural propection in his : book *Tarikh Irbil*", College Of Basic Education Researches Journal, 2003, Vol. 1, Issue. 3, pp. 142- 156.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā, *Mu'djam al- Mu'allifīn Tarajim Muṣannifī li- Kutub al- 'Arabiyya*, Beirut, Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1376 AH/ 1957.
- Maḥrīzī, Taqī al- Dīn Aḥmad b. 'Alī, *Kitāb al- Nizā' wa 'l- Takhāshum Fī Mā Bayn Banī Umayya wa Banī Hāshim*, Revised by Ḥusayn Mu'nis, Cairo, Dār al- Ma'ārif, 1988.
- Minorsky, Vladimir, *Studies in Caucasian History*, Trans. Mohsen Khadem, Tehran, Encyclopedia of the world of Islam, 1375/ 1996.
- Idem*, *a History of Shervan and Darband*, Trans. Mohsen Khadem, Tehran, Encyclopedia of the world of Islam, 1375/ 1996.
- Qushayrī Ḥarrānī, Abū 'Alī Muḥammad b. Sa'īd b. 'Abd al- Raḥman, *Ta'rīkh al- Raqqa wa Man Nazla- hā Min Aṣḥāb- i Rasūl Allāh wa al- Tābi'iyyin wa al- Fuqahā' wa al- Muḥaddithīn*, Revised by Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damascus, Dār al- Bashā'ir, 1419 AH/ 1998.
- Robinson, Chase F., "Ibn al-Azraq, His Ta'rīkh Mayyāfāriqīn and Early Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 6, No. 1 (Apr., 1996), pp. 7-27.

References

- Ainehvand, Sadegh, *‘Ilm- i Tārīkh Dar Gustara- yi Tamaddun- i Islāmī*, Tehran , Institute For Humanities & Cultural Studies, 1387/ 2008.
- Alemzadeh, Hadi, “Khazarān dar Manābi‘- i Islāmī”, *Maqālāt wa Barrisī- hā*, Daftar 47- 48, 1368/ 1989, 83- 94.
- Azdī, Abū Zakariyyā Yazīd b. Muḥammad, *Ta’rīkh al- Mawṣil*, Revised by ‘Alī Ḥabība, Cairo, Lajanat Iḥyā’ al- Turāth al- Islāmī, 1387 AH/1968.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir, *Ansāb al- Ashrāf*, Revised by ‘Abd al- ‘Azīz al- Dawrī, Beirut, German Oriental Society (Deutsche Morgenländische Gesellschaft), 1398 AH/ 1978.
- Hājī Khalīfa, Muṣṭafā b. ‘Abdullāh, *Kashf al- Zunūn ‘An Asāmī ‘l- Kutub wa ‘l- Funūn*, Revised by Muḥammad Sharaf al- Dīn Yāltaqāyā, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, (Und.).
- Ibn Athīr, ‘Izza al- Dīn Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad, *al- Kāmil fī al- Ta’rīkh*, Beirut, Dār Ṣadir, 1965.
- Ibn al- Azraq Fāriqī, Aḥmad b. Yūsuf b. ‘Alī, *Ta’rīkh al- Fāriqī*, Revised by ‘Abd al- Laṭīf ‘Awaḍ Badawī, Cairo, al- Hay’a al- ‘Āma li- Shu’ūn al- Maṭābi‘ al- Amīriyya, 1959.
- Ibn al- Furāt, Muḥammad b. ‘Abd al- Raḥīm, *Tā’rīkh-i Ibn al- Furāt*, Revised by Zurayq Qustantīn, Beirut, American Press, 1942.
- Ibn Fuwaṭī, Kamāl al- Dīn Abū ‘l- Faḍl ‘Abd al- Razzāk b. Aḥmad al- Shaybānī al- Baghdādī, *Majma‘ al- Ādāb Fī Mu‘jam al- Alqāb*, Revised by Muḥammad al- Kāzīm, Tehran, Ministry of Culture & Islamic Guidance, 1374/ 1995.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad, *Djamharat al- Ansāb al- ‘Arab*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘Ilmiyya, 1998/1418 AH.
- Ibn Khaldūn, Abū Zayd ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad, *al- Ibar*, Trans. Abdol-Muhammad Ayati, Tehran, Maw’asisa- yi Muṭāli’āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, 1363/1984.
- Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad b. Abī- Bakr, *Wafayāt al- A’yān wa- Anbā’ Abnā’ al- Zamān*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār al- Fikr, (Und.).
- Ibn al-Mustawfī Irbilī, Abū ‘l- Barakāt Sharaf al- Dīn Mubārak b. Aḥmad. *Tārīkh- i Irbil*, (*Nabāhat al-balad al-Khāmīl man warada-*

**Local Histories of the Jazīra: Their Structural and Content
Typology**

Hossein Nazari Pasikhani

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

Masoumali Panjeh¹

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Younes Farahmand

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Ta'riḫ Al-mawṣil by Abu Zakariya Azdī (d. 334.); Ta'riḫ Raqqā by Qushairī Harrani (d. 334.); Ta'riḫ Mayyāfāriqīn by Ibn Azarq Farqī (d. 577); And Ta'riḫ Irbil by Ibn Mustawfī Irbilī (d. 637)) are four surviving local histories of the Jazīra in the Middle Islamic period. Apart from being "local", what other types of Islamic historiography they are? A structural and content review of those books revealed: 1. Ta'riḫ Al-mawṣil is a "local-general chronography" which, in addition to the history of Mosul and the Jazīra, has long report about the history of late Umayyad and the first Abbasid era; 2. Ta'riḫ Raqqā is a (tabaqat)-"prosopography" which mentions the condition of the "Ulama" of Raqqā and Jazīra, but has very few narrations about the geography and history of this city; 3. Ta'riḫ Mayyāfāriqīn has narrated the local history of Mayyāfāriqīn and the Jazīra under the history of the Caliphate and the history of the Hamdānī, Marwānī and Artuqī dynasties; 4. Ta'riḫ Irbil is a "non-alphabetic prosopography" in which the lives and works of a number of Ulama and writers of the sixth and seventh centuries AH are discussed.

Keywords: Islamic historiography, local histories of the Jazīra, *Ta'riḫ Al-mawṣil*, *Ta'riḫ Raqqā*, *Ta'riḫ Mayyāfāriqīn*, *Ta'riḫ Irbil*.

1. Email (corresponding author): panjeh@srbiau.ac.ir

- Hawting, Gerald, "Do Estenâd-i-Qurani dar Manâbi' Tarîkhî darbâre-ye Waghâyi' Sadre Islam", Ali Aghayi, *Rahyâfthâyi be Quran*, Mehrdad Abbasi, Tehran, Hekmat Press, 1396.
- Hite, Steven, "*Biynâmatniyat*", *farhang-i- andishiy-i- intighâdi az rawshangari ta pasâmodirnite*, Michael Pine(edit.), payam yazdanjou, Tehran. Markaz Press. (In Persian), 1386.
- Hirshler, Konrad, *Târikhnigari Arabi dar Doriyi Miyanih*, Zohair Siyamian Gorji, Tehran, Samt Press, 1395.
- Malpas, Simon va Wake, Paul, *The Routledge Companion to Critical Theory*, Golnaz Sakarfarsi, Tehran, Samt Press. (In Persian), 1394.
- al-Ya'qûbi, Ahmad, *Tarikh Al-Yaqûbi*, Beirut, Dare Sadr Press.

References

Ḳur'ān-i Karīm.

Ibn A'tham al-Kūfi, Abū Muḥammad Aḥmad, *al-Futūḥ*, tahghigh Ali shiri, Beirut, dar-al-aḍva' Press, 1411.

Akḥbār al-Dawla al-'Abbāsiyya, tahghighe Abdol-Aziz Ad-Dori va Abdol-jabbar Motallebi, Beirut, Dare Sader Press, 1971.

Ansari, hasan, “*Akḥbār al-Dawla al-'Abbāsiyya az kist?*”, *farhange emrouz*, <https://yun.ir/76g3r8>.

Robinson, Chase F, *Islamic Historiography*, Mohsen Alviri(trans.), Tehran, Samt Press. (In Persian), 1392.

Raghib Isfahani, al-Hussein bin Muhammad, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Quran*, tahghighe Safvan Adnan Davoodi, Beirut, al-Dar al-Shmiyat, 1412.

Rawen, Wim, “Sirah va Quran”, Nosrat Nilsaz, *the Encyclopaedia of the Quran*, Volume 3, Tehran, Hekmat Press. (In Persian), 1394.

Siavashi, Karam va Ebrahim Vakili, “Mafhûmshinasî vâzhiyi soltan dar Quran karim”, *pazhûheshhâyi-i- zabanshinakhtiy-i- Quran*, vol 11, 1396.

Sharon, Moshe, “Ahl al-Bayt”, Zahra Moballeg, *the Encyclopaedia of the Quran*, Volume 1, Tehran, Hekmat Press. (In Persian), 1392.

Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Al-Âlami Press, 1390.

Tabresi, Fadhl ibn Hasan, *Majma' al-Bayân fi-Tafsîr al-Qur'an*, Tehran, Naser Khosro Press, 1372.

Tousi, Muhammad Ibn Hassan, *At-Tibyân Fi Tafsîr al-Quran*, introduction by Agha Bozorg Tehrani, Beirut, Dare Ehyaye Turath Arabi, 1413.

Farough Umar, Fouzi, *al-Khilāfah al-'Abbāsīyah*, Omman, Dar al Shorogh Press, 2009.

Qazi, Wadad, “Ta'sîr Quran bar Nathrnivîsî Abd al-Hamid Kateb”, Zahra Moballeg, *Rahyâfihâyi be Quran*, Mehrdad Abbasi, Tehran, Hekmat Press, 1396.

Crone, Patricia, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Masoud Jaafari, Tehran. Mahi Press. (In Persian), 1396.

Qurān and Akhbār ad-Dawla al-Ābbāsīyya: An Intertextual Study

Zeinab Izadi¹

*M.A in History & Civilization of Islamic Nations, Department of
Theology, Tehran University, Tehran, Iran*

Masoud Sadeghi

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

Akhbār ad-Dawla al-Ābbāsīyya is a new work from an unknown writer which had an important role in changing researchers view on the Abbasid revolution and the principles of Caliphate. In this book, Qur'anicization and the Citation from the Qur'an have four methods: literary use of the Qur'an, putting verses in the new historical context and presenting a different interpretation of them, historization and legitimization by using Quranic terms. According to the intertextuality studies, we can say that the Qur'an has certainly affected this book. The various goals of the Citation from the Qur'an are improving of the writing style of the text, creation of religious space and giving the authenticity to a narration or even legitimization to the Abbasid Caliphate. Moreover, *Akhbar ad-Dawla al-Abbasiyya* shows that the writer knew the Qur'an well, used it skillfully and his mind is too familiar to words, terms and verses of the Qur'an.

Keywords: intertextuality, Qur'anicization, Literary use of the Qur'an, Different interpretation of the Qur'an, historization, legitimization.

1. Email (corresponding author): zeinab.izadi72@ut.ac.ir

AH/2000 AD.

Suyūṭī, ‘AbdurRahmān b. AbīBakr, “Ad-Durr Al-Munazzam fil-Ism al-A‘zam”, attached to *Al-Ḥāwī lil-Fatāwī*, Beirut, Dārul Fikr, 1424 AH, Volume I.

Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *At-Taḥfīr*, ed. Hishām al-Badrānī, Irbid, Dārul-Kitāb Al-Thaqāfi, 2008.

Idem, *Ad-Du‘ā*, ed. Mustafā ‘Abdul-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1413 AH.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Mecca, Center for Education and Heritage.

Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, A‘lamī, 1415 AH / 1995 AD.

Ṭabāṭabāyī, MuḥammadHoseyn, *Al-Mizān*, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1412 AH.

Ṭha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wal-Bayān*, ed. Abū Muḥammad b. ‘Āshūr, Beirut, Dār Iḥyā‘ At-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH / 2002 AD.

Tustarī, Sahl b. ‘Abdullāh, *Tafsīr*, ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn as-Sūd, Beirut, Dār Al-Kitab al-‘Ilmiyyah, 1423 AH.

Wensinck, Arent Jan, “Kunya”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. V, Leiden, Brill, 1999.

Yahya b. Sallām, *At-Taḥfīr*, ed. Hind Shalbī, Beirut, Dārul-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Zahīr, Iḥsān Ilāhī, *Studies in Sufism*, Cayro, Dārul-‘Imām Al-Mujaddid, 1426 AH.

Ziriklī, Khayrud-Dīn, *Al-A‘lām*, Beirut, Dārul-‘Ilm Lil-Malāyīn, 1980.

22.

- Idem, "The Concept of the Name and the Great Name of God from Ṭabāṭabāyī's Point of View", *Ma'āref 'Aqlī*, Year 8, Number 28, Fall 2014.
- Rūhī Brandagh, Kāwūs and Amini, Nowrūz, "The Meaning and Example of the Apparent name and the Hidden name of God in the Narration of Ibrāhīm b. 'Umar", *Hekmat Esrā'*, No. 23, Spring 2015.
- Şaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Başā'ir Ad-Darajāt*, ed. Ḥasan KūcheBāghī, Tehran, A'lamī, 1362 SAH.
- Şāhib al-Ma'ālim, Ḥasan b. Zaynud-Dīn, *Muntaqā al-Jumān*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1362 ASH.
- Sam'ānī, Maṣṣūr b. Muḥammad, *At-Tafsīr*, ed. Yāsir b. Ibrāhīm and Ghunaym b. 'Abbās, Riyād, Dārul-Waṭan, 1418 AH / 1997.
- Sarḥān, Muḥyī Hilāl, "List of Manuscripts Preserved in the Center for Islamic Researches and Studies", *Islamic Researches and Studies*, No. 9, 2007.
- Seyf, 'AbdurRezā and DehNabī, Ḥamīd, "Hāfez Shīrāzī and the Great Name of God", *Faculty of Literature and Humanities in University of Tehran*, Year 58, Number 4, Autumn 1386 SAH.
- Şāhīnfar, Mansūr, "God's Favorite Name Based on Imām Khomeynī's Point of View", *Ma'āref Qur'ān wa Etrat*, year 2, No. 3, spring 1395 SAH.
- Şahristānī, Muḥammad b. 'Abdul-Karīm, *Al-Milal wan-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kīlānī, Beirut, Dārul-Ma'rifah, 1404 AH.
- Şeykh Bahā'ī, Muḥammad b. Ḥoseyn, *Mushriq ash-Shamsayn*, Qom, Basīratī.
- Idem, *Miftāḥ al-Falāḥ*, Beirut, Dārul-Aḍwā', 1405 AH.
- Şeykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Misbāḥ al-Mutahajjid*, Beirut, Şhiite Fiqh Institute, 1991.
- Sibṭ Ibn al-Jawzī, Yūsuf b. Qiz-Ughlī, *Mir'ātuz-Zamān*, ed. Muḥammad Barakāt and others, Damascus, Dārur-Risāla al-'Ilmīyya, 1434 AH.
- Suḥaylī, 'AbdurRaḥmān b. 'Abdullāh, *Al-Rawḍ Al-'Anf*, ed. 'Umar 'Abdus-Salām Salāmī, Beirut, Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1421

- Muḥammad Aḥmad ad-Dāli, Cyprus, *Al-Jafān wal-Jābī*, 1413 AH.
 Namāzī Shāhrūdī, ‘Alī, *Mustadrak Safīnatul-Biḥār*, ed. Ḥasan Namāzī Shāhrūdī, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1418 AH.
- Nasa’ī, Aḥmad b. Shu’ayb, *As-Sunan al-Kubrā*, ed. ‘Abdullāh b. ‘Abdul-Muḥsin at-Turkī, Beirut, Al-Risālah Foundation, 2001.
- Nāṭeqī, Ḥ., “Divine Names from the Perspective of Imāmīyya and al-Māturīdīyya with Emphasis on the Perspectives of Two Scholars...”, *Haft Asemān*, Year 7, No. 27, Fall 1384 SAH.
- Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā’ibul-Qur’ān wa Raghā’ibul-Furqān*, ed. Zakarīyya ‘Umayrāt, Beirut, Dārul-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Nu’aymī, ‘Abdul-Qādir b. Muḥammad, *Ad-Dāris Fī Tārikh Al-Madāris*, ed. Ibrahīm Shamsuddīn, Beirut, Dārul-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1990 AD.
- Old Testament*, Persian translation, London, British Bible Society, 1895.
- Patanī, Muḥammad Ṭāhir, *Tadhkirah al-Mawḍū‘āt*, India, 1342 AH.
- Pūr-ṭowlamī, Monīrus-Sādāt, “Theoretical Foundations of the Great Name of God in Theoretical Mysticism”, *Mystical Studies*, No. 17, Spring and Summer 2013.
- Qāsimī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mahāsin at-Ta’wīl*, ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn Sūd, Beirut, Dārul-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 AH.
- Qurashī, ‘Abdul-Qādir, *Al-Jawāhir Al-Muḍī‘ah fiṭ-Ṭabaqāt al-Hanaḥīyya*, Karachi, Mir Muḥammad Library, nd.
- Qushayrī, ‘Abdul-Karīm b. Hawāzin, *Ar-Risalah*, ed. ‘Abdul-Halīm Maḥmūd and Maḥmūd b. Sharīf, Cayro, Dārul-Ma‘ārif.
- Raḥīmīyān, Sa‘īd, “The Divine Name in Islamic Mysticism”, *Naqd wa Nazar*, No. 45-46, Spring and Summer 2007.
- Rāwandī, Sa‘īd b. Hibatullāh, *Al-Kharā’ij wal-Jarā’ih*, ed. Muḥammad Bāqer Abṭāhī, Qom, Imam Maḥdī Institute, 1409 AH.
- Rūhī Brandagh, Kāwūs, “Multiplicity of the Great Name in Hadith”, *Ulūm Hadīth*, No. 4, Year 17, Winter 2012.
- Idem, “The Criterion of the Greatness of the Great Name of God in Islamic Mysticism”, *Mystical Studies*, Fall and Winter 2015, No.

- Sāmīrrāyī, Beirut, Dār and Maktabatul-Hilal, 1980.
- Khalīlī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Fatāwā*, Egypt, Muḥammad Shāhīn Press, 1284 AH.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffari, Tehran, Islāmīyyah, 2014.
- Leech, Kenneth, *Experiencing God: Theology as Spirituality*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥarul-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1983.
- Idem, *Mir‘ātul-‘Uqūl*, Tehran, Islāmīyyah, 1404 AH.
- Majlisī, Muḥammad Taqī b. Maqsūd‘Alī, *Rawḍatul-Muttaqīn*, ed. Ḥoseyn Mūsavī Kermānī and ‘AlīPanāh Eshtehārdī, Tehran, Iran Culture Foundation, 1393-1399 AH.
- Idem, *Lawāmi‘ SāhibQirānī*, Qom, Esmā‘īlīyān, 1414 AH.
- Ma‘sum, Hoseyn, “What is the Great Name?”, *Philosophical Thoughts*, Year 2, No. 4, Winter 1384 SAH.
- Mazāherī, ‘Abdur-Rezā, “The Great Divine Name and Its Functions in the Qur‘ān”, *Serāj Munīr*, No. 4, Autumn 1390 SAH.
- Mehrvash, Farhang, “The Reflection of the Old Iranian Religious and Cultural Schools in the Essays of al-Ḥakīm At-Tirmidhī”, *Historical Approaches to Qur‘an and Hadith Studies*, No. 63, Spring and Summer 1397 SAH.
- Movaḥhedī, Narges and Mūsavī, Maḥmūd, “Character of the Perfect Man from the Perspective of Imam Khomeynī and Ibn ‘Arabī”, *Research in Islamic Wisdom and Philosophy*, No. 37, Fall 1390 SAH.
- Mowlawī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mathnawī Ma‘nawī*, ed. Reynold Nicholson, Tehran, White Compound, 2006.
- Mujāhid b. Jabr, *At-Tafsīr*, ed. AbdurRaḥmān Ṭāhir Sūrtī, Beirut, Al-Manshūrāt Al-‘Ilmīyyah.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Asrārul Ayāt*, ed. Muḥammad Khājavi, Tehran, Iran Wisdom and Philosophy Association, 1402 AH.
- Muqātil b. Sulaymān, *At-Tafsīr*, ed. ‘Abdullāh Maḥmūd Shahhātah, Beirut, Dār Ihyā‘ at-Turāth, 1423 AH.
- Nāfi‘ b. Azraq, *Al-Masa‘il ‘an ‘Abdullāh b. al-‘Abbās*, ed.

- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Fath al-Bārī*, ed. Muḥibbud-Dīn al-Khaṭīb, Beirut, Dārul-Ma‘rifah, 1379 AH.
- Ibn Hibbān, Muḥammad, *Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt, Beirut, Al-Risālah Foundation, 1414 AH/1993 AD.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Al-Bidāyah wan-Nihāyah*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1408 AH/1988 AD.
- Idem, *Tafsīrul-Qur‘ān Al-‘Azīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad Salāmah, Beirut, Dār Ṭayyibah, 1420 AH/1999 AD.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyyah, Muḥammad b. Abi Bakr, *Al-Jawāb Al-Kāfi*, Beirut, Dārul-Ma‘rifah, 1418 AH/1997 AD.
- Ibn Qūlawayh, Ja‘far b. Muḥammad, *Kāmil az-Ziyārāt*, ed. Javād Qayyūmī, Qom, Nashrul-Fiqāha, 1417 AH.
- Ibn Qutaybah, ‘Abdullāh b. Muslim, *Ta’wīl Mukhtalaḥ al-Ḥadīth*, Beirut, Dārul-Kutub Al-‘Ilmīyyah.
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā, *Iqbāl al-A‘māl*, ed. Javād Qayyūmī, Maktab al-I‘lām al-Islāmī, 1414 AD.
- Idem, *Al-Durū‘ Al-Wāqīyah*, Qom, Ālul-Bayt, 1414 AH.
- Idem, *Muhj Ad-Da‘awāt*, ed. ‘Alī Asghar MollāBāshī, Tehran Sanāyī Library.
- Jabraṭī, Abdurrahmān b. Ḥasan, *Ajā‘ib al-Āthār*, Beirut, Dārul-Jīl.
- Jahānīpūr, “The Behavior of Adam in the Holy *Quran*”, *Bayyenāt*, year 15, spring 2008.
- Jazī al-Gharnāṭī, Muḥammad b. Aḥmad, *At-Tashīl*, Beirut, Dārul-Kitāb Al-‘Arabī, 1983.
- Jum‘ah, Muḥammad Laṭīf, “As-Siḥr wat-Tamā‘im wal-Ḥujub”, *Assembly of the Arabic Language*, year 11, July 1931, No. 7-8.
- Kaf‘amī, Ibrāhīm b. ‘Alī, *Al-Balad Al-Amīn*, Beirut, A‘lamī, 1983.
- Idem, *Al-Miṣbāḥ*, Beirut, A‘lamī, 1403 AH.
- Idem, *Al-Maqām Al-Asnā*, ed. Fāris Ḥassūn, *Turathunā*, No. 5, year 5, 1410 AH.
- KahSārī, Reza and Zāre‘ī Samangān, Reza, “The Great Name of God with Emphasis on Fakhruddīn ar-Rāzī and Ṭabāṭabāyī’s Viewpoints”, *Islamic Word*, No. 98, Summer 1395 SAH.
- Kāshī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh, *Manhajus-Ṣādiqīn*, Tehran, ‘Alamī, 1333.
- Khālīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm

- HājManūchehrī, Farāmarz, “Bal‘ām Ba‘ūr”, *Great Islamic Encyclopedia*, ed. Kāzem Mūsavī Bojnurdī and others, Vol. 12, Tehran, *Center for the Great Islamic Encyclopedia*, 2004.
- Ḥaqqī, Ismā‘īl b. Mustafā, *Ruḥul Bayān*, Beirut, Dārul-Fikr.
- Hararī, MuḥammadAmīn b. ‘Abdullāh, *Ḥadā’iqur-Rawḥ war-Rayḥān*, ed. Ḥaṣhīm Muḥammad ‘Alī, Beirut, Dār Ṭawq an-Najāt, 2001.
- Hoseynī SīyāhKalRūdī, Ghawāmud-Dīn, “Manifestation and Emergence of Divine Names in the Interpretation of a Hadīth by Imām Sādīgh”, *Āyīn-e Hekmat*, Year 4, No. 14, Winter 2012.
- Ibn Abī Ḥātīm, Abdur-Rahmān b. Muḥammad, *At-Taḥṣīr*, ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib, Ṣaydā, Al-Maktabah Al-‘Asrīyyah.
- Ibn Abī Shaybah, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaḥ*, ed. Sa‘īd Muḥammad al-Laḥḥām, Beirut, Darul-Fikr, 1409 AH/1989 AD.
- Ibn ‘Adī, ‘Abdullāh, *Al-Kāmil Fī Du‘afā’ Al-Rijāl*, ed. Suhayl al-Zakkār, Beirut, Dār Al-Fikr, 1409 AH.
- Ibn ‘Ajība, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Baḥr Al-Madīd*, ed. Aḥmad ‘Abdullāh Qurashī Raslān, Cayro, Ḥasan ‘Abbās Zakī Press, 1419 AH.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abdur-Rahmān b. ‘Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1404 AH.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Ajwibah ‘Alā As’ilah Al-Ḥakīm Al-Tirmidhi*, ed. Aḥmad Abdurrahīm al-Sā’ih and Tawfiq ‘Alī Wahba, Cayro, Maktab ath-Thaqāfah ad-Dīnīyya, 1426 AH/2006 AD.
- Idem, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Beirut, Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Asākīr, ‘Alī b. Ḥasan, *Tārīkh Madīna Dimashq*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut, Dārul-Fikr, 1415 AH.
- Ibn Athīr, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Kāmil*, ed. ‘Umar ‘AbdusSalām Tidmurī, Beirut, Dār Al-Kitāb al-‘Arabī, 1417 AH.
- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *At-Tawḥīd*, ed. Hāshem Ḥoseynī Tehrānī, Tehran, 1387 AH/1967 AD.
- Ibn Baṭṭāl, ‘Alī b. Khalaf, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Yāsir b. Ibrāhīm, Riyāḍ, Maktabah ar-Ruṣhd, 1423 AH / 2003 AD.
- Ibn Fahd al-Ḥillī, Aḥmad b. Muḥammad, *Uddah ad-Dā’ī*, ed. Aḥmad Movahhedī Qomī, Qom, Vejdānī.

- Beirut, Dārul-Ma‘rifah, 1407 AH/1987 AD.
- Biqā‘ī, Ibrāhīm b. ‘Umar, *Naẓmud-Durar fī Tanāsubil-Āyāt was-Suwar*, Cayro, Dārul-Kitāb al-Islāmī.
- Bursī, Rajab b. MuḥammadRajab, *Mashāriq Anwāril-Yaqīn*, ed. ‘Alī ‘Āshūr, Beirut, A‘lamī, 1419 AH.
- Ḍabbī, Muḥammad b. Fuḍayl, *Ad-Du‘ā*, ed. ‘Abdul-‘Azīz Sulaymān al-Ba‘īmī, Riyāḍ, Maktabah Ar-Ruḥd, 1419 AH.
- Dāmīrī, Muḥammad b. Mūsā, *Hayāt al-Ḥayawān*, Beirut, Dārul-Kitāb al-‘Ālamīyyah, 1424 AH.
- Denny, Frederick Mathewson, “Names and Naming”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd ed., vol. IX, New York, MacMillan, 2005.
- Dhabībī, Muḥammad b. Aḥmad, *Sīyar A‘lām an-Nubalā*, ed. Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt and Muḥammad Nu‘aym al-‘Araqsūsī, Beirut, Ar-Risālah Foundation, 1413 AH.
- Idem, *Mizānul I‘tidāl*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Beirut, Dārul-Ma‘rifah, 2003 AH / 1963 AD.
- Fakhruddīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Cayro, Al-Maktabah Al-Bahīyyah.
- Idem, *Lawāmi‘ul-Bayyināt*, ed. Muḥammad Badruddīn Na‘sanī, Cayro, Khānji Press, 1323 AH.
- Fāzil, Dawūd ‘Alī, “Presentation of a Manuscript: *Fathul-Majīd*”, Dārul-Hadīth Al-Ḥasaniyya, 1406 AH, Number 5.
- Feyz Kāshānī, Muḥammad b. Morteḍā, *At-Tafsīr al-Aṣfā*, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1418 AH.
- FīrūzĀbādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Basā‘ir Dhawīt-Tamyīz*, ed. Muḥammad ‘Alī Najjār, Cayro, Islamic Heritage Revival Committee, 1996.
- Fraser, James George, *The Golden Bough*, translated by Kāzem Fīrūzmand, Tehran, Agha, 1383 SAH.
- Guillaume, Alfred, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, New York, Harper & Bros., 1938.
- Hāfez Shirāzī, Shamsuddin Muḥammad, *Divan*, ed. Salīm Neysārī, Tehran, Sokhan, 2008.
- Hājī Khalīfā, Mustafā b. ‘Abdullāh, *Kashfuz-Zunūn*, Baghdād, Muthannā Library, 1941.

References

In addition to the Holy *Quran*.

- ‘Ābedī, Aḥmad and Mehrīzī, Mohsen, “The Perfect Man's Relationship with the Great Name of God ... in the Thought of Imām Khomeynī”, *Journal of Islamic Denominations*, No. 13, Spring and Summer 1399 SAH.
- Abū Nu‘aym al-Isfahānī, Aḥmad b. ‘Abdullāh, *Ḥilyatul-Awliya*, Cayro, Sā‘ādah Press, 1351 AH/1932 AD.
- Abūsh-Shaykh al-Isfahānī, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-‘Azamah*, ed. Rizā‘ullāh b. Muḥammad Mubārakfūrī, Rīyāḍ, Dār Al-‘Āṣima, 1408 AH.
- Al-Abshayhī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Mustatraf*, ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa, Beirut, Darul-Kutub Al-‘Ilamiyyah, 1986.
- Al-Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Maqсадul-Asnā*, ed. Bassām ‘Abdul-Wahhāb al-Jābī, Cyprus, al-Jafān wal-Jābī, 1403 AH.
- Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, Nawādir al-‘Usūl, ed. Abdurrahmān ‘Umayra, Beirut, Dārul-Jīl
- Al-Ḥakīm an-Niṣhābūrī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *Al-Mustadrak*, Hyderabad, Dārul-Ma‘ārif an-Nizāmīyyah, 1334 AH.
- Al-Ikhtisās*, attributed to al-Shaykh al-Mufīd, ed. ‘Alī Akbar Ghaffāri and Maḥmūd Zarandī, Beirut, Dār Al-Mufīd, 1414 AH/1993 AD.
- Al-Muttaqī Al-Hindī, Sayyid ‘Alī, *Kanzul-‘Ummāl*, ed. Safwat Saqqā, Beirut, Al-Risalah Institute, 1409 AH.
- ‘Āmilī, Muḥammad, *Madārik al-Aḥkām*, Qom, Ālul-Bayt, 1410 AH.
- Asadī, Aḥmad, “What is the Great Name of God?”, *Islamic Theology*, No. 4, Winter 1992.
- ‘Aydārūs, ‘Abdul-Qādir b. ‘Abdullāh, *Al-Nūr As-Sāfir*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilamīyyah, 1405 AH.
- ‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd, *At-Tafsīr*, ed. Hāshem Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH.
- Badr, ‘AbdurRazzāq b. AbdulMohsen, *Fiqhul Ad‘īyah wal-Azkār*, Kuwait, Mawqī‘ Maktabatul-Madīnah ar-Raqamīyyah.
- Baghawī, Ḥusayn b. Mas‘ūd, *Sharhus-Sunnah*, ed. Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt and Muḥammad Zuhayr Shāwīsh, Damascus / Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1403 AH/1983 AD.
- Idem, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, ed. Khālīd al-‘Akk and Marwān Sawwār,

ground for reviewing various views of the phenomenon of the Greatest Divine Name, with the historical trends that fostered ahead any of them, together with their socio-cultural background.

Keywords: Naming, history of the Greatest Divine Name, the Noblest Divine Names, miracle, signs, magic, occultism.

Abstracts

**Nature, Function, and Effects of the Greatest Divine Name:
A Rehearsal of its Reading and Typology**

Ramazan Ali Mardani

*Ph.D Student in Quran and Hadith Studies, Gorgan Branch, Islamic Azad
University, Gorgan, Iran*

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)¹

*Associate Professor of Islamic Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad
University, Gorgan, Iran*

Mahdi Afchangi

*Assistant Professor of Islamic Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad
University, Gorgan, Iran*

MohammadAli Mir

*Assistant Professor of Islamic Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad
University, Gorgan, Iran*

It is a widespread belief among Muslims that God has got a name which is unknown to almost everybody, hence only a very few and limited number of people might be aware of it. It is such that one who remembers God or calls on him through pronouncing His rarely known but miraculous name will soon find his desire fulfilled, hence miraculous jobs may be accomplished in the world of creation only through pronouncing it. Muslims have since called it the Greatest Divine Name (ism-e A`zam) and have written a lot on how to obtain it, and its various functions, coupled with many related anecdotes. The present work surveys an overview and presents a classification of such conjectures, with an outlook unto its nature, hence an attempt to take an initial step to formulate a conception of the Greatest Divine Name in Islamic culture and teachings. Without overlooking its nature or historical process of identification, the present work attempts to piece together Muslims' attention to it, all drawing upon reliable anecdotes, exegetical comments, moral hints, and theological and philosophical views as scattered here and there in various works. It will then make a

1. Email (corresponding author): Mehrvash@Hotmail.com

In the name of God

Table of Contents

Nature, Function, and Effects of the Greatest Divine Name: A Rehearsal of its Reading and Typology	3
<i>Ramazan Ali Mardani, Hamed Khani (Farhang Mehrvash) Mahdi Afchangi & MohammadAli Mir</i>	
<i>Qurān</i> and <i>Akḥbār ad-Dawla al-Ābbāsīyya</i>: An Intertextual Study	45
<i>Zeinab Izadi & Masoud Sadeghi</i>	
Local Histories of the Jazīra: Their Structural and Content Typology	81
<i>Hossein Nazari Pasikhani, Masoumali Panjeh & Younes Farahmand</i>	
Nūshābād's Zilū: The Earliest Known Zilū from Islamic Persia	109
<i>Mohamad Reza Ghiasian & Mohammad Mashhadi Noosh Abadi</i>	
The Factors Affecting Divergence of Anatolian Sufi Turkomans from the Ottomans	137
<i>Mahdi Jamalifar & Mahdi Ebadi</i>	
Islamic Messianic in India and Iran: A Study on Mahdawīyya and the Nūrbakhshīyya	159
<i>Hesamoddin Hojjatzadeh, Mohammad Baghestani Koozegar & Shahrbanoo Delbari</i>	
