



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

# تاریخ و تمدن اسلامی

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

- فتوحات و مشروعیت خلفای راشدین (۳-۲۵)  
مصطفی گوهری فخرآباد
- پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی دوره میانه (۲۷-۵۶)  
بهروز شورچه و معصومه پنبه
- خوانشی نو از کتاب الفروق حکیم ترمذی (۵۷-۱۰۲)  
شمس‌الدین عزیزپور و حامد خانی (فرهنگ مهروش)
- بررسی بینش و نگرش سیره‌نگاری دیلمی در غرر الاخبار و در الآثار فی مناقب ابی‌الائمة الاطهار (ع) (۱۰۳-۱۲۴)  
اردشیر اسدیگی و حمیده طلانی
- «خاتمه» روضة الصفا (تألیف سده نهم): بحثی در باب مؤلف و محتوای آن (۱۲۵-۱۶۶)  
زهرا رضایی‌نسب، قنبرعلی رودگر و هادی عالم‌زاده
- تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله ردّ صوفیه (۱۶۷-۲۰۳)  
ایمان امینی و شهرام پازوکی
- ملاحظاتی در تصحیح مخطوطات کهن قرآنی بر مبنای شیوه کارل لاکمان در تصحیح متون (۲۰۵-۲۲۸)  
آلاء وحیدنیا

تاریخ و تمدن اسلامی

سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸



Islamic Azad University  
Science & Research Branch  
ISSN 1735-7071

# Tarikh Wa Tamaddun-i Islami

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 15, No. 29, Spring & Summer 2019

- Arab Conquests and the Legitimacy of the al-Rashidun (3-25)  
Mostafa Gohari Fakhrahadi
- Non-Muslim Physicians in the Islamic Middle Age Courts (27-56)  
Behrooz Shorche & Masoumali Panjeh
- The New Interpretation of al-Hakīm al-Tirmidhī's Kitāb *al-Furūq* (57-102)  
Shams al-Din AzizPur & Hamed Khani (Farhang Mehrvash)
- Ghurar-al-Akhbar and Durar-al-Athar fi Managhib-i Abi-al-A'imah;  
A Study on Diylami's Insight and Approach in Sirah Writing (103-124)  
Ardeshir Asadbeigi & Hamideh Talei
- "Khātimah" of Rawḍat al-ṣafā: It's Author and Content (125-166)  
Zahra Rezaenasab, Qanbarali Roodgar & Hadi Alemzadeh
- Sufism in the Analysis of a Discourse; the Treatise of Radd-i- Sufiyya (167-203)  
Iman Amini & Shahram Pazzouki
- Textual Criticism of Quranic Manuscripts Based on Karl Lachmann Method (205-228)  
Ala Yahidnia

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول و سردبیر: هادی عالم زاده

ویراستار: هادی عالم زاده

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

محسن الویری

احمد بادکوبه هزاوه

هرمان بل

لیاقت تکیم

احمد جبار

محمد سپهری

هادی عالم زاده

فهیمه مخبر دزفولی

محمد رضا ناجی

هیروکی واکاماتسو

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

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

استاد دانشگاه آکرتز انگلستان

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

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

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

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

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

استادیار دانشگاه حتی ترکیه

## Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī

A Semi- annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 15, No. 29, Spring & Summer 2019

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

**Managing Editor & Editor in Chief:** H. Alemzadeh

**Editor:** H. Alemzadeh

**English Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Administrating Manager:** M. Anoush

### Editorial Board:

**H. Alemzadeh** Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch

**M. Alviri** Associate Prof. of Baqir al-Olum University

**A. Badkoubeh Hazaveh** Associate Prof. of Tehran University

**H. Bell** Prof. of University of Exeter Britain

**A. Djebbar** Prof. of University of Lille-1, France

**F. Mokhber Dezfouli** Assistant Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch

**M. Naji** Associate Prof. of Encyclopaedia Islamica Foundation

**M. Sepehri** Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch

**L. Takim** Prof. of McMaster University

**H. Wakamatsu** Assistant Prof. of Haiti University Turkey

**Art work:** M. Adli

**Typetting & Layout:** Seyyede Amin Hosseini

**Address:** Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic

AzadUniversity, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. TelandFax:(+9821) 44865351

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

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

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

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک‌شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

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

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست

- 
- |     |  |
|-----|--|
| ۳   | فتوحات و مشروعیت خلفای راشدین<br>مصطفی گوهری فخرآباد   |
| ۲۷  | پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی دوره میانه<br>بهرز شورچه و معصومعلی پنجه   |
| ۵۷  | خوانشی نو از کتاب القروق حکیم ترمذی<br>شمس الدین عزیزپور و حامد خانی (فرهنگ مهروش)   |
| ۱۰۳ | بررسی بینش و نگرش سیره‌نگاری دیلمی در غرر الاخبار و در الآثار فی مناقب ابی‌الائمة الاطهار (ع)<br>اردشیر اسدیگی و حمیده طلائی |
| ۱۲۵ | «خاتمه» روضة الصفا (تألیف سده نهم): بحثی در باب مؤلف و محتوای آن<br>زهرا رضایی‌نسب، قنبرعلی رودگر و هادی عالم‌زاده           |
| ۱۶۷ | تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله ردّ صوفیه<br>ایمان امینی و شهرام پازوکی  |
| ۲۰۵ | ملاحظات در تصحیح مخطوطات کهن قرآنی برمبنای شیوه کارل لاکمان در تصحیح متون<br>آلاء وحیدنیا                                    |
-





تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳-۲۵

## فتوحات و مشروعیت خلفای راشدین<sup>۱</sup>

مصطفی گوهری فخرآباد<sup>۲</sup>

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

### چکیده

مشروعیت خلفای نخستین با توجه به عدم اجماع امت بر آنها و وجود رقبای قوی با تردیدهای جدی مواجه بود. از سوی دیگر اولین اقدام ابوبکر پس از رهایی از مشکل مرتدین به راه انداختن فتوحات بود که ثروت و رفاه زیادی در پی داشت. به نظر می‌رسد ارتباط وثیقی میان راه‌اندازی فتوحات و کسب وجهه برای خلفا وجود داشته باشد. در این پژوهش نخست نقش فتوحات در مشروعیت بخشی به حکومت سه خلیفه نخست بررسی شده و سپس از تعطیل آن در زمان خلافت امام علی(ع) و تأثیر آن در بروز مشکلات حکومتی سخن به میان آمده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آنست که فواید مادی بسیار غنایم حاصل از فتوحات، نقش عمده‌ای در جلب رضایت اعراب از حکومت خلفا داشته، ولی از هنگامی که غنایم تنها به خویشان عثمان رسید و سپس فتوحات در زمان خلافت امام علی(ع) تعطیل شد، مشکلات و مسائل حکومتی روزافزون گشت.

**کلیدواژه‌ها:** فتوحات، مشروعیت خلفای راشدین، تعطیل فتوحات در دوران خلافت امام علی(ع).

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱۸

۲. رایانامه: gohari-fa@um.ac.ir

## مقدمه

واژه مشروعیت (legitimacy) در فرهنگ علوم سیاسی به معانی حقانیت، وجاهت قانونی و حلال زادگی آمده است.<sup>۳</sup> در فقه به عمل مطابق با شریعت اسلام و در قانون به عمل مطابق با قانون اطلاق می‌شود.<sup>۴</sup> در دایرة المعارف دموکراسی در توضیح این واژه آمده است: «استحقاق یا اجازه حکومت کردن که مورد قبول عام باشد».<sup>۵</sup> با توجه به این که در این تعریف، مقبولیت رکن اصلی مشروعیت دانسته شده است، این اصطلاح در سراسر این مقاله به معنای «مقبولیت عام» به کار رفته است.

مسأله جانشینی پیامبر (ص) عمده‌ترین اختلافی بود که به قول شهرستانی (د. ۵۴۸هـ) در اسلام شکل گرفت.<sup>۶</sup> در آغاز حکومت ابوبکر، تردیدهایی متوجه مشروعیت وی بود. در رأس گروه‌های مخالف، بنی‌عبدمناف شامل بنی‌هاشم و بنی‌عبدشمس به ویژه بنی‌امیه و شماری از انصار قرار داشتند که حاضر به بیعت با خلیفه جدید نبودند. گرچه ابوبکر و طرفدارانش با اعمال زور و دادن امتیازاتی به مخالفان درصدد ساکت کردن آنها برآمدند،<sup>۷</sup> اما اقتناع آنان در درازمدت دشوار بود.

افزون بر این، خطر مجدد ارتداد اعراب - که تازه سرکوب شده بودند - کیان اسلام را تهدید می‌کرد. آنها ابوبکر را به عنوان جانشین پیامبر (ص) لازم‌الاتباع نمی‌دانستند<sup>۸</sup> و اینک تنها با زور موقتا ساکت شده بودند. اعراب بدوی که در اواخر دوره پیامبر (ص) و تنها پس از تسلیم قریش حاضر به اطاعت از پیامبر (ص) شده بودند بلافاصله پس از رحلت ایشان

۳. نوروزی خیابانی، ۲۷۵.

۴. جعفری لنگرودی، ۶۵۳.

۵. لیبست، ۱۲۵۰/۳.

۶. «بزرگ‌ترین اختلاف این امت بر سر مسئله امامت بود و هیچ شمشیری در اسلام برای مسئله‌ای هم‌چون امامت کشیده نشد» (شهرستانی، ۲۲/۱).

۷. عالم زاده، ۲۲۹/۵ - ۲۳۰.

۸. همو، ۲۳۲/۵.

مرتد شدند و ابوبکر با زحمت زیاد موفق به تسلیم و انقیاد آنها شد. قرآن درباره اعراب اطراف مدینه که شامل قبائل غطفان و اسد می‌شد،<sup>۹</sup> هشدار می‌دهد که آنها فقط اسلام آورده‌اند و هنوز ایمان در دل‌هایشان نفوذ نکرده<sup>۱۰</sup> و کفر و نفاقشان بیشتر است و به بی‌خبری از احکامی که خدا بر پیامبرش نازل کرده سزاوارترند.<sup>۱۱</sup> منظور از اعراب (مفرد آن اعرابی) بادیه‌نشینانند، نه عرب شهرنشین و متمدن شده.<sup>۱۲</sup> این اعراب سرکش مشکلات زیادی ابوبکر پدید آوردند که تنها با زور شمشیر دوباره به اسلام گرویدند. به نظر می‌رسد آسان‌ترین راه‌حل برای غلبه بر وضع موجود به راه انداختن فتوحات بوده است؛ از این رو بلافاصله پس از پایان یافتن غائله ارتداد، ابوبکر سپاه بزرگی برای حمله به شام تدارک دید و فرماندهی آن را به سرداران قریش از جمله خاندان اموی داد.<sup>۱۳</sup> مدتی بعد نیز حمله به ایران را در دستور کار قرار داد و در زمان کوتاه خلافتش موفق شد منطقه حیره را بگشاید. اکثر این نیروها را همان مرتدان سابق تشکیل می‌دادند که اینک در صف غازیان و مجاهدان قرار گرفته بودند. انجام فتوحات به سرعت موقعیت شکننده و ضعیف خلافت را بهبود بخشید و آن را از حکومتی محلی به امپراطوری مقتدر تبدیل ساخت. مسئله اصلی این پژوهش این است که به راه انداختن فتوحات در زمان خلفای نخست و سپس تعطیل آن در زمان خلافت امام علی (ع) چه نقشی در مشروعیت‌بخشی به آنان داشته است؟

۹. طوسی، ۲۸۲/۵.

۱۰. حجرات، ۱۴.

۱۱. توبه، ۹۷.

۱۲. زمخشری، ۳۰۴/۲؛ رازی، ۸/۱۰. به گفته راغب، اعراب در ابتدا به تمام فرزندان حضرت اسماعیل (ع) اطلاق می‌شد، ولی بعداً به ساکنان بادیه اطلاق شد (راغب، ۵۵۶).

۱۳. طبری، ۳۸۷/۳-۳۸۸، ۶۲/۴.

### پیشینه پژوهش

درباره علل، انگیزه‌ها و کیفیت انجام فتوحات، کتاب مفصل و تخصصی فرد مک گرو دانر<sup>۱۴</sup> تحت عنوان *The Early Islamic Conquests* (فتوحات اولیه اسلامی) با توجه به منابع و دیدگاه معتدل مؤلف آن (۱۹۸۱م) یک منبع بسیار مناسب به نظر می‌رسد. مؤلف در این اثر به فتوحات از زاویه تأثیر مهاجرت قبایل عرب بدوی و شرکت فعالانه آنها در فتوحات و سپس سکونت در مناطق مفتوحه به انگیزه‌های فاتحان در به راه انداختن فتوح توجه کرده و در این میان عامل اسلام را برخلاف نظر رایج بسیار مؤثر می‌داند.<sup>۱۵</sup> او هم‌چنین بر روی طبقه حاکم که از آنها به عنوان طبقه نخبه (elite) یاد می‌کند بسیار تأکید دارد و تصمیمات هوشمندانه و البته گاه منفعت‌طلبانه آنان را تا حدودی به نمایش می‌گذارد؛<sup>۱۶</sup> ولی وی جلب‌نظر مخالفان و منتقدان به بیرون از مدینه را به عنوان یکی از منافع فتوحات، در نظر نگرفته است، حال آن که در این مقاله نشان داده شده است که یکی از سیاست‌های اصلی خلفا برای کاهش مخالفت‌ها و اعتراضات، سوق آنان به گسترش اسلام از طریق غزا بوده است. هم‌چنین در این کتاب گرچه درباره منافع فتوحات برای خلفا سخن رفته، اما به نقش آن در مشروعیت بخشی به حکومت آنان عنایت نشده است.

هیو کندی<sup>۱۷</sup> هم در کتاب جدید خود (۲۰۰۸م) تحت عنوان *The great Arab Conquests* (فتوحات بزرگ عرب) به بررسی جامع فتوحات مسلمانان از ابتدا تا فتح سیسیل و کِرت در سده سوم هجری پرداخته است. او نیز بررغم پرداختن کامل به علل فتح سریع سرزمین‌ها<sup>۱۸</sup> از نقش این فتوحات در مشروعیت بخشی به حکومت خلفا غفلت ورزیده است.

---

14. Fred McGraw Donner

15. Ibid, 270.

16. Ibid, 270-271.

17. Hugh Kennedy

18. Kennedy, 323-328.

تاکنون تمامی مقالاتی که درباره فتوحات با نگاه شیعی نوشته شده است، تنها به بررسی موضع امام علی (ع) در قبال این پدیده پرداخته‌اند و تقریباً همگی در پی اثبات این مدعا بوده‌اند که موضع امام نسبت به فتوحاتی چنین هولناک و همراه با خونریزی، منفی بوده است تا بدین وسیله خود را از توجیه آثار و نتایج آنها آسوده سازند؛ از جمله:

خضری و سیدی در مقاله‌ای تحت عنوان «ایستایی فتوح به دوران خلافت امام علی (ع)؛ چرا و چگونه؟»، با تکرار دیدگاه رایج مدعی‌اند که «ایستایی فتوحات در زمان امام علی (ع) نه به سبب سرگرم شدن امام به بحران‌ها و پیکارهای داخلی بلکه برآمده از نگرش متفاوت آن حضرت به آفرینش، انسان، حقوق او و جامعه بود».<sup>۱۹</sup> این سخن به باور نویسنده قابل پذیرش نیست؛ چرا که درست است که سیاست مرجع امام اصلاح جامعه بود، اما عملاً با در پیش گرفتن سیاست‌های اصلاحی خود، مانند عزل عاملان عثمان، تقسیم مساوی عطا و نگماردن صحابه پرسابقه بر مناصب امکان انجام فتوح را به سبب بحران‌های ناشی از این اقدامات از خود گرفت. یکی از دلایل خضری و سیدی در این‌که امام «تعمداً» راه فتوحات را پی نگرفت آن است که تنها نیمی از دوره خلافت امام در پیکار با ناکثین، قاسطین و مارقین سپری شد و بنابراین می‌توانست پس از فرونشاندن این فتنه‌ها دست به فتوحات بزند که البته چنین نکرد.<sup>۲۰</sup> این دیدگاه نیز به سه دلیل در خور نقد است: نخست، درست است که سه جنگ داخلی تنها نیمی از دوره خلافت امام را به خود اختصاص داد، اما نباید فراموش کرد که معاویه پس از نهروان \_ جنگی خانگی میان خود سپاه امام که به تضعیف موقعیت ایشان در قبال دشمن انجامید \_ غارات را به راه انداخت که دو سال باقیمانده از حکومت امام را در برگرفت. و دیگر، این سه جنگ سهمگین تاب و توانی برای سپاه امام باقی نگذاشته بود تا بتوانند به درخواست امام برای ادامه جنگ با معاویه پاسخ مثبت دهند. سوم، این‌که خبر فتح سند است که پس از جنگ‌های داخلی، در

۱۹. خضری، ۴۶.

۲۰. همانجا.

پایان سال ۳۸هـ، اتفاق افتاد که بررغم ذکر آن در فتوح البلدان بلاذری،<sup>۲۱</sup> خضری و سیدی \_ به سبب تباین با دیدگاه خویش\_ بی دلیل و توجیهی آن را کنار نهاده‌اند.<sup>۲۲</sup> از دیگر دلایل او برای اثبات مخالفت امام با فتوحات، عدم اقدام امام بر فتوحات در پنج ماهه نخستین خلافت امام منتهی به نبرد جمل است.<sup>۲۳</sup> این موضوع را نیز حداکثر می‌توان به‌عنوان عدم اولویت ایشان به انجام فتوحات تفسیر کرد، نه مخالفت با اصل فتوحات.

نتیجه‌ای که خضری و سیدی از مقاله خود مبنی بر مخالفت امام علی(ع) با فتوحات و تعطیل اختیاری آنها در زمان خلافت خود گرفته‌اند در نقطه مقابل مقاله فعلی قرار دارد. در این مقاله سعی شده تا اثبات شود که امام علی(ع) به دلیل مشارکت در اخذ تصمیمات در مورد فتوحات و عدم مخالفت صریح با آن، نمی‌تواند مخالف آن قلمداد شود.

نویسنده‌ای دیگر با مدد گرفتن از ابزارهای حدیثی درصدد برآمده است تمام اخبار و روایات دال بر رضایت اهل بیت(ع) از فتوحات، از جمله بشارت‌های پیامبر(ص) نسبت به فتح روم و ایران، مشورت‌های خلیفه اول و دوم با امام علی(ع) درباره فتوحات، شرکت حسنین(ع) در فتوحات و ... را مخدوش سازد<sup>۲۴</sup> و در پایان نیز چنین نتیجه‌گیری می‌کند که رویکرد اهل بیت به فتوحات چندان مثبت نبوده است.<sup>۲۵</sup> با فرض صحت ادعاهای مؤلف، یک سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا دقیقاً با همین روش نمی‌توان به سراغ روایت‌های دال بر مخالفت ائمه(ع) با فتوح رفت و آنها را بی اعتبار ساخت؟ چنان‌که رنجبر در مقاله‌ای با عنوان «مواضع امام علی(ع) در برابر فتوحات» دیدگاه امام علی(ع) را نسبت به فتوحات

۲۱. بلاذری، فتوح البلدان، ۴۱۷.

۲۲. خضری، ۴۳-۴۴.

۲۳. همو، ۳۹.

۲۴. حسن‌بگی، علی، امیر عباس مهدوی فرد، «واکاوی دیدگاه اهل بیت(ع) به فتوحات صدر اسلام با رویکرد تاریخی - حدیثی»، مطالعات تاریخی جنگ، سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۴)، تابستان ۱۳۹۷ش، ۶۲-۶۵.

۲۵. همو، ۶۵؛ البته تعبیر «رویکرد اهل بیت به فتوحات چندان [!؟] مثبت نبوده است» خود در خور تأمل و پرسش‌برانگیز است.



مثبت ارزیابی کرده است<sup>۲۶</sup> و روایاتی را که دالّ بر عدم رضایت امامان از فتوحات است، تضعیف یا توجیه کرده است.<sup>۲۷</sup>

چنان‌که ملاحظه شد در تمامی این پژوهش‌ها به موضوع این مقاله کمتر توجه شده است. برای شناخت نقش فتوحات در مشروعیت بخشی به خلفا نخست باید انگیزه‌های حکومت از به راه انداختن سریع فتوحات بررسی شود و سپس به دستاوردهای فتوحات در جهت مشروعیت بخشی به آنان پرداخت و سرانجام از فقدان چنین نتایجی در زمان خلافت امام علی (ع) سخن گفت.

### ۱. نگاهی اجمالی به انگیزه‌های فتوح

از نگاه برخی از پژوهشگران فتوحات با برنامه‌ریزی قبلی صورت نگرفت و اولین فتوحات تاخت و تازهایی بود که به موفقیتی غیرمنتظره انجامید. کایتانی<sup>۲۸</sup> تصریح می‌کند که منظور اعراب در آن زمان به چنگ آوردن غنائم بود و شاید مسلمان کردن قبائل مسیحی عرب نژاد مجاور ایران، نه برانداختن امپراطوری ساسانی.<sup>۲۹</sup> فیلیپ حتی<sup>۳۰</sup> هم با مردود شمردن این مدعا مورخان مسلمان که فتوحات حاصل نقشه‌ها و برنامه‌ریزی‌های خلفای نخست، مخصوصاً ابوبکر و عمر، بوده، معتقد است شروع فتوح بیشتر در جهت ارضای روح جنگجویی میان قبائل و سوق آنان از برادرکشی به خارج جزیره و دستیابی به غنایم بوده، نه تحصیل پایگاه ثابت.<sup>۳۱</sup>

به باور داور خلفا به صراحت درباره انگیزه‌های خود از به راه اندازی فتوحات سخن

۲۶. رنجبر، ۷۹.

۲۷. همو، ۷۹-۸۰.

28. Caetani

۲۹. دنت، ۴۷ به نقل از کایتانی، ۹۱۵/۲.

30. Philip Hitti

۳۱. حتی، ۱۸۶-۱۸۷.

نگفته‌اند،<sup>۳۲</sup> ولی برخلاف عقیده او به نظر می‌رسد سیره نظری و عملی خلفا آشکار کننده انگیزه‌های آنها است، از جمله جهاد در راه اسلام و کسب غنیمت و اقامت در سرزمین‌های سرسبز و آباد برایشان مهم بوده است. نوشته‌اند عمر بن خطاب قبل از اعزام سپاه کِنانه و آزد آنها را از عزیمت به شام که قصد رفتن بدانجا را داشتند، باز داشت و آنان را به مهاجرت به سرزمین‌های آباد ایران و بهره‌مندی از مواهب زندگی آنها (فنون العیش) تشویق کرد.<sup>۳۳</sup> خلفا حتی از به کارگیری اهل رده که تازه و به زور به اسلام برگشته بودند، اجتناب نکردند.<sup>۳۴</sup>

فتوحات از نظر مسلمانان پیروی از سنت حضرت رسول (ص) به حساب می‌آمد؛ چرا که دعوت پیامبر (ص) جهانی بود و بنا بر مشهور ایشان در سال ششم هجری نامه‌هایی به سران امپراطوری‌ها و حکومت‌های منطقه نوشته و آنها را به اسلام فرا خوانده بود.<sup>۳۵</sup> افزون بر این، بشارت‌های او به گشودن ایران و روم پیگیری فتوحات را توجیه می‌کرد.<sup>۳۶</sup> پیامبر (ص) خود نیز پس از فتح مکه درصدد نشر اسلام در سایر نقاط شبه جزیره بود، چنان‌که به یمن

### 32. Donner, 271;

در حالی که نامه‌ای در فتح البلدان بلاذری وجود دارد که تا حدودی انگیزه‌های ایشان را معلوم می‌کند. به گزارش بلاذری چون ابوبکر از کار اهل رده آسوده شد، درصدد فرستادن سپاهیان به شام برآمد و نامه‌هایی به اهل طائف، مکه، یمن و جمیع اعراب نجد و حجاز نوشت و آنها را تکلیف سفر برای جهاد کرد و آنان را به کسب غنائم روم ترغیب کرد. پس مردمان از طمع کار و بااخلاص سوی وی شتافتند و از هر طرف به مدینه روی آوردند (فتوح البلدان، ۱۱۱).

۳۳. «الْعِرَاقُ الْعِرَاقُ! دَرُّوا بِلُدَّةً قَدْ قَلَّلَ اللَّهُ شُوكَتَهَا وَعَدَدَهَا، وَاسْتَقْبِلُوا جِهَادَ قَوْمٍ قَدْ حَوَّأُوا فُنُونَ الْعَيْشِ، لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُورِثَكُمْ بِقِسْطِكُمْ مِنْ ذَلِكَ فَتَعِيشُوا مَعَ مَنْ عَاشَ مِنَ النَّاسِ» (طبری، ۴۶۳/۳).

۳۴. محمدی ملایری، ۲۲۱/۳.

۳۵. مسعودی، ۲۸۹/۲.

۳۶. ابن هشام، ۲۱۹/۲؛ طبری، ۵۹۶/۲؛ امام علی (ع) خود یکی از راویان چنین احادیثی است: هنگامی که مسلمانان میان گشودن قیساریه یا بیت المقدس سرگردان مانده بودند، ابوعبیده از عمر نظر خواست و او نیز با صحابه رایزنی کرد. امام فرمود: «او را به بیت المقدس فرست و پس از آن به قیساریه که پیامبر (ص) خبر فتح آن را به من داده است» (واقعی، ۲۲۰). البته ممکن است که این روایات بر ساخته دوره بعد از فتوحات و برای موجه جلوه دادن آنها باشد.

لشکر فرستاد؛<sup>۳۷</sup> هم‌چنین پیش از گشوده شدن شام زمین‌هایی از آنجا را به گروهی از اصحابش بخشید و برای آنها سند نیز نوشت.<sup>۳۸</sup>

ابوبکر نیز بلافاصله پس از سرکوب اهل رده آنها را به جنگ و فتوحات مشغول کرد تا با کسب غنایم که همان عادت قدیم «اِغَارَه»<sup>۳۹</sup> بود، تن به اطاعت از حکومت اسلامی دهند. خلیفه دوم نیز نخستین سخنش پس از تصدی مقام خلافت این بود که «مَثَلُ عَرَبٍ مِثْلُ شَتْرِي اسْت» که از زخم مهار مطیع شده، هر جا ببرندش می‌رود. به خدای کعبه سوگند که من او را [به راهی که باید] خواهم برد». <sup>۴۰</sup> سخن عمر نشان دهنده روحیه عصیانگر عرب بود که تنها با زور تسلیم می‌شد و تنها سد سرکشی آنان در درازمدت مشغول ساختن او با جنگ و فتوحات بود که فواید بسیاری هم برای دستگاه خلافت در پی داشت. ضمن آن‌که پیکار با کفار و مشرکان کاملاً مشروع و مشمول «إِحْدَى الْحُسَيْنِيْنَ» می‌شد: یا شهادت یا غنیمت.<sup>۴۱</sup> علاوه بر این خطر بازگشت ارتداد را، با توجه به منافع عمده‌ای که باقی ماندن بر اسلام برای آنها داشت، به حداقل می‌رساند.<sup>۴۲</sup> داور بر این موضوع بسیار تأکید کرده و می‌گوید: حفظ موقعیت طبقه حاکمه مستلزم مهاجرت اعراب بدوی از شبه جزیره به دیگر

۳۷. ابن هشام، ۲/ ۶۴۱.

۳۸. ابوعبید قاسم بن سلام، ۳۴۹.

۳۹. به دلیل کمبود مواهب طبیعی در شبه جزیره، اعراب جاهلی برای امرار معاش گاه به دزدی و غارت دیگر قبایل رو می‌آوردند و حتی بدین کار افتخار می‌کردند (ضیف، ۷۷). در دوره جاهلیت بادیه نشینان بر اساس سرشت سلحشورانه خود تجارت را خوار می‌شمردند و قریش را به سبب پرداختن به تجارت ملامت می‌کردند (سالم، ۳۴۶).

۴۰. طبری، ۳/ ۴۳۳.

۴۱. وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا (فتح، ۲۰).

۴۲. حسن ابراهیم حسن، ۱/ ۲۴۲. نمونه چنین وضعیتی را در جنگ‌های مذهبی فرانسه برای چندین دهه می‌توان دید. این جنگ‌ها با پیمان صلح ۱۵۵۹م که به نبردهای برون مرزی خاتمه داد و ورود لشکریان به داخل فرانسه، آغاز و با اعلان جنگ پادشاه فرانسه به اسپانیا در ۱۵۹۵م که مجدداً کاری برای لشکریان بیکار فراهم نمود پایان یافت (بیکول، ۱۲۷-۱۳۲).

مناطق بود. با خالی شدن شبه جزیره از اعراب معارض که مخصوصا در برخی مناطق از سلطه حکومت مرکزی به دور بودند \_ مانند اعراب بادیه الشام و مناطق حاشیه ای عراق\_ این موضوع امکان پذیر شد. این اعراب پیش از این نیز برای حکومت های بیزانس و ایران مشکلاتی ایجاد کرده بودند و امکان تکرار آن وجود داشت.<sup>۴۳</sup> از همین رو حکومت سیاست های تشویقی چندی در قبال این مهاجرت ها و شرکت در فتوحات در نظر گرفت؛ کسانی که زودتر بیایند قبل از دیگران ساکن خواهند شد و پاداش نیز دریافت خواهند کرد.<sup>۴۴</sup> خلفا از مهار کردن نیروی سرکش قبایل بدوی و به کارگیری آن در جهت مصالح حکومت بسیار بهره برد. قبلا این نیروی عظیم در جهت نزاع های خُرد و کم اهمیت قبیله ای و در افق سیاسی محدود به قبیله و مسائل آن صرف می شد. این اتحاد قبایل عرب که با سیاست دوراندیشانه طبقه نخبه و از طریق فتوحات پدید آمد تا دوره مدرن تاریخ عرب دیگر تکرار نشد.<sup>۴۵</sup>

هم چنین به راه انداختن فتوحات موجب شد تا بسیاری از مخالفان راهی فتوحات شوند و حکومت مرکزی از انتقادات آنان در امان ماند. این راه حلی بود که در سراسر این دوره به کار گرفته شد و تا حدود زیادی نیز مؤثر بود. معاویه به هنگام بالا گرفتن انتقادات علیه عثمان، به وی پیشنهاد کرد که صحابیان معترض را در سپاه ها و لشکرها به جاهای دوردست بفرستد تا زخم مرکب شان از نماز برایش دغدغه مندتر باشد.<sup>۴۶</sup> ابن عامر نیز همین پیشنهاد را مطرح کرد.<sup>۴۷</sup> بر اساس همین پیشنهادها بود که عثمان به عاملان خود در شهرها دستور داد: «بر مردم سخت بگیرند و آنان را روانه جهاد سازند».<sup>۴۸</sup> معاویه خود نیز پس از

43. Donner, 271.

44. Ibid, 268.

45. Ibid, 269.

۴۶. ابن قتیبه، ۴۹/۱.

۴۷. طبری، ۳۳۳/۴.

۴۸. همو، ۳۳۵/۴.

دستیابی به حکومت از همین شیوه برای مشغول کردن مخالفان سود می‌جست.<sup>۴۹</sup> البته این موضوع منافاتی با دستور عمر مبنی عدم خروج صحابه از حجاز جز با دستور خود ندارد؛ زیرا عمر آنها را تنها از رفت و آمد در مناطق مفتوحه به قصد تجارت و خرید و فروش ملک منع کرد<sup>۵۰</sup> وگرنه وی از شرکت صحابه در فتوحات استقبال می‌کرد و تا پایان حیات خود از صحابه بزرگ به عنوان فرمانده در فتوحات استفاده می‌کرد؛<sup>۵۱</sup> اما از این سیاست در دوره ابوبکر و عثمان غفلت شد و منحصر به دوره عمر ماند.

خلفا حتی موفق شدند علی(ع) را به عنوان یکی از معارضان حکومت با خود همراه سازند. وی گرچه در هیچ یک از امور حکومتی این دوره شرکت نجست یا به کار گرفته نشد، در اخذ تصمیمات راجع به فتوحات طرف مشورت خلفا قرار می‌گرفت و مشاور امین آنان محسوب می‌شد. گرچه این مشورت‌ها غالباً از سر اضطرار بود،<sup>۵۲</sup> ولی در هر حال وسیله‌ای بود برای کاستن از کدورت‌های پیش آمده. موارد مشورت‌ها متعدد است: نبرد یرموک در سوریه (۱۳هـ)،<sup>۵۳</sup> فتح بیت المقدس (۱۶ یا ۱۷هـ)<sup>۵۴</sup> و نبرد نهاوند (۲۱هـ).<sup>۵۵</sup>

## ۲. مشروعیت یافتن خلفا از قبل فتوحات

فتوحات فواید مادی و معنوی بسیاری برای حکومت نو بنیاد خلفا به همراه آورد که یکی از مهم‌ترین آنها ثروت زیادی بود که اعراب، خاصه صحابه، بدان دست یافتند؛ به عنوان نمونه در زمان عمر تنها عراق، پایتخت ساسانیان، سالی صد میلیون درهم به بیت المال مدینه

۴۹. یعقوبی، ۲۳۸/۲.

۵۰. مادلونگ، ۱۳۹.

51. Kennedy, 326.

۵۲. قنات، امام علی و خلفا، ۴۱.

۵۳. واقدی، ۱۶۶/۱-۱۶۷. ظاهراً خطبه ۱۳۴ نهج البلاغه در همین باره است.

۵۴. همو، ۲۲۷/۱.

۵۵. دینوری، ۱۳۴؛ طبری، ۱۲۴/۴-۱۲۶؛ سیدرضی، خطبه ۱۴۶.

می‌داد.<sup>۵۶</sup> هم‌چنین میراث بازمانده از زبیر بن عوام را از سی و پنج میلیون و دویست هزار درهم تا پنجاه و دو میلیون درهم گزارش کرده‌اند؛<sup>۵۷</sup> و حال آن‌که آنها در مدینه عصر نبوی هیچ نداشتند و به روایت تاریخ گاه لباس نشان شپش می‌زد!<sup>۵۸</sup>

برای درک بهتر اهمیت درآمد حاصل از فتوحات باید نظری به وضعیت نامناسب تجارت در دوره پیامبر (ص) و خلفای راشدین افکند. اعراب مردمانی تاجر پیشه بودند و قبل از اسلام در این پیشه مهارت و تخصص داشتند، ولی باید دوره پیامبر (ص) و خلیفه اول و حتی خلیفه دوم را دوره رکود تجارت عربستان بدانیم؛ زیرا در این زمان، مسلمین سرگرم کشورگشایی و جنگ بودند و تجارت هم مانند سایر شئون اقتصادی، تحت الشعاع فعالیت-های جنگی قرار گرفته بود و اکثر رجال عرب و تجاری که قبل از اسلام، تجارت می‌کردند، مسلمان شده بودند و در میدان‌های جنگ، به نفع اسلام شمشیر می‌زدند و آنها هم که مسلمان نشده بودند، قبل از سقوط مکه به علت ناامنی ناشی از حمله‌های پی در پی مسلمین به قافله‌های تجاری نمی‌توانستند فعالیت تجاری چندانی داشته باشند.<sup>۵۹</sup>

سقوط مکه و پیوستن عده کثیری از قریش به مسلمانان و شرکت ایشان در غزوات و سریه‌ها جهت پیشبرد اسلام از مجال و اهتمام آنان به تجارت کاست؛ بخصوص که کسب غنایم و مقرری مرتبی هم که «عطا» نامیده می‌شد، احتیاجی برای فعالیت تجاری باقی

۵۶. ابن سعد، ۳/۲۵۵.

۵۷. همو، ۳/۵۹.

۵۸. اسحاق بن یوسف ازرق از ابوجناب کلبی، از پدرش، از ابوسلمه بن عبدالرحمن نقل می‌کند: عبدالرحمن بن عوف از زیادی شپش بدن خود به پیامبر (ص) شکایت کرد و گفت: اجازه فرمایید پیراهنی حریری بپوشم، گوید: پیامبر به او اجازه فرمود. عوف بن مسلم و عمرو بن عاصم کلابی از همام بن یحیی، از قتاده، از انس بن مالک نقل می‌کنند که می‌گفته است عبدالرحمن بن عوف و زبیر بن عوام به حضور پیامبر (ص) از شپش شکایت کردند و اجازه فرمود در جنگ‌ها آنان پیراهن حریر بپوشند (ابن سعد، ۳/۹۶). این دو روایت دلالت بر فقر آنان و تعویض پیراهن ندارد، زیرا کسی می‌تواند پیراهن گرانبهای حریر بپوشد که ظاهراً ضد شپش بوده. فقیر نبوده و شاید هم می‌خواستند از زبری کرباس و بُرد و کتان آسوده شوند و از نرمی ابریشم بهره‌مند (ویراستار).

۵۹. اجتهادی، ۲۵۰.



نمی‌گذاشت و این، همان پیش‌بینی ابوسفیان بن حرب بود که هنگام تشکیل دیوان و برقراری عطا به خلیفه گفت: «اگر تو چنین مقرری برای مسلمین برقرار کنی، آنها به اتکای آن، تجارت را رها خواهند کرد».<sup>۶۰</sup> به ویژه که پیروزی‌های پی در پی مسلمانان در جنگ‌ها کسب غنایم و برخورداری از اموال فیء را به صورت منبع درآمدی قطعی برای آنان درآورد. افزون بر این، فتوحات تعصبات نژادی اعراب را ارضا و آنها را نسبت به حکومت عربی خلفا خوش‌بین کرد. عمر به تقویت عنصر عربی علاقه داشت. در خلافت خود امر کرد مردم اسیران عرب خود را، چه از زمان جاهلیت و چه از زمان اسلام، در ازای فدیة آزاد کنند و گفت: «اکنون که خدا گشایش داده و قلمرو عجمان فتح شده، زشت است که عربان مالک یکدیگر باشند».<sup>۶۱</sup>

اعراب مسلمان این موفقیت‌ها و نتایج خوشایند آن را ناخودآگاه به حساب حقانیت خلفا می‌نهادند. امام علی (ع) درباره نقش فتوح در محکم شدن باور مرتدین می‌فرماید: «پس از آن خداوند فتوحاتی نصیب مسلمانان کرد، سیری پس از گرسنگی و دارایی پس از ناداری سبب شد تا چیزهایی که از اسلام برایشان خوشایند نبود، در دیدگان‌شان خوب جلوه کند و آنچه از دین نزدشان مضطرب و متزلزل بود در قلبشان جای گیرد و گفتند: اگر این آیین بر حق نبود، چنین و چنان نمی‌شد».<sup>۶۲</sup> حذیفه بن یمان، که خود حضور فعالی در فتوحات داشت، عمر را چنین ستود: «اسلام در روزگار عمر همواره رو در پیش داشت و هیچ گاه به عقب بازنگشت، و با مرگش به عقب بازگشت و هیچ‌گاه به حالت سابق برنگشت».<sup>۶۳</sup> نشانه‌های چنین تأییدها و ستایش‌ها را تا امروز هم می‌توان دید که طرفداران

۶۰. بلاذری، فتوح البلدان، ۴۴۰.

۶۱. همو، ۳/۳۴۰.

۶۲. ابن ابی الحدید، ۱/۵۷-۵۹.

۶۳. انما كان مثل الاسلام ايام عمر مثل امر قبيل لم يزل في اقبال، فلما اقبل ادبر فلم يزل في ادبار (ابن سعد، ۳/۲۸۵).

خلفا یکی از مهم‌ترین افتخارات آنها را انجام فتوحات و مسلمان کردن ایرانیان می‌دانند.<sup>۶۴</sup>

### ۳. بحران مشروعیت در اواخر دوره عثمان

به نظر می‌رسد بین بذل و بخشش‌های بی‌حد و حصر خلیفه مقتول به خویشانش و محروم شدن سایر مردم از غنایم چشم‌گیر فتوحات و شورش و قتل او رابطه مستقیمی وجود دارد. گزارش زهری (د. ۱۲۴ق) درباره علل شورش مردم علیه عثمان حاوی نکات جالبی از ارتباط میان این دو مقوله است. به گفته او مردم در شش سال نخست حکومت عثمان بر او اعتراضی نداشتند و قریش حتی او را بیش از عمر دوست می‌داشت؛ زیرا عمر بر ایشان سخت می‌گرفت، اما عثمان با آنها به نرمی رفتار می‌کرد و پیوند ایشان را رعایت می‌نمود. آن‌گاه در کار ایشان سستی نمود: خویشان خود را در شش سال دوم بر کارها گمارد. خمس درآمد مصر را به مروان بخشید و در تقسیم اموال نزدیکانش را مقدم می‌داشت و این نابرابری را به عنوان صله‌رحم توجیه می‌کرد که خداوند بدان دستور داده است. هم‌چنین در بیت المال تصرفات ناروا می‌کرد و می‌گفت: «ابوبکر و عمر سهم خود را بر نمی‌داشتند، ولی من برمی‌دارم و میان قوم و خویشان خود تقسیم می‌کنم و مردم بر این کار او عیب می‌گرفتند».<sup>۶۵</sup> مادلونگ تحلیل زهری را این‌چنین تصحیح می‌کند که هیچ شاهدی دال بر تغییر اساسی خط مشی‌های عثمان در میانه دوران خلافتش به چشم نمی‌خورد. خویشاوندگرایی او از همان آغاز آشکار بود، اما در نیمه نخست خلافت او مخالفتی جدی برنینگیخت؛ زیرا او توانست با بذل و بخشش‌های افراطی و با نرمش معمول خود که شدیداً با خشونت و سختگیری عمر مابینت داشت، صحابه برجسته و قریش را آرام نگه دارد. برخی از اینان در زمان خلافت او به سرعت ثروتمند شدند. از سال سی‌ام هجری بود که نارضایتی و مخالفت در بخش اعظم امپراطوری آشکارا بروز کرد از زمانی که گشاده‌دستی عثمان

۶۴. به عنوان نمونه، رک. نعمانی، ۲۳۲-۲۳۵: «مقایسه‌ای بین فتوحات حضرت فاروق با اسکندر و دیگران».

۶۵. ابن سعد، ۳/۳۶.

منحصر به خویشاوندانش شده بود.<sup>۶۶</sup> بنابراین می توان ادعا کرد که غنائم حاصل از فتوحات ارتباط مستقیمی با مشروعیت عثمان داشت و به محض اختصاص آن به عده ای محدود پرچم نارضایی و شورش علیه او برافراشته شد. به روایت یعقوبی عثمان میزان مقرری عایشه را به سطح دیگر همسران پیامبر (ص) کاهش داد<sup>۶۷</sup> و به این ترتیب برای خود دشمن تراشی کرد. از آنجا که مردم بنده دنیاوند، اگر عثمان به سیاق سابق همه را از این خوان گسترده بهره مند می ساخت بسیار بعید بود به سبب بدعت های دینی خود با مخالفت های عظیم صحابه و مردم مواجه شود؛ چرا که اعتراضات مردم بر اعمال او چندان از نظر صحابه - جز علی (ع) و عده معدود دیگری - جدی گرفته نمی شد.

#### ۴. تعطیل فتوحات در زمان حکومت امام علی (ع) و ادامه بحران مشروعیت

بر اساس فرضیه اصلی این مقاله اگر به راه انداختن فتوحات در زمان خلفای نخستین برای آنها مشروعیت به بار آورد، تعطیل آن در دوران امام، عکس آن نتایج را به همراه داشت: کاهش درآمد مسلمانان، گردآمدن مخالفان در شهرهای بزرگ به عنوان کانون های فتنه و نهایتاً تردید در کارآمدی و مشروعیت حکومت او.<sup>۶۸</sup> در شیوه حکومتی امام، اعرابی که تا آن زمان بر اساس سیاست نژادی خلفا بهره وافر از بیت المال داشتند اینک با موالی، یعنی نومسلمانان غیر عرب، بالسویه از مال الله بهره مند می شدند؛ بیت المالی که دیگر غنائم

۶۶. مادلونگ، ۱۳۷.

۶۷. یعقوبی، ۱۷۵/۲.

۶۸. باید متذکر شد که خلیفه در نگاه اهل سنت مقبولیت خود را از بیعت مردم می گیرد و تا زمانی که این بیعت و این استقرار بر منصب خلافت صورت نگیرد حکومت وی مشروعیتی ندارد؛ در حالی که در نظر شیعیان، امام صرف نظر از حکومت و فعلیت یافتن آن مشروعیت [دینی الهی] دارد. در تشیع مشروعیت امام در گرو مقبولیت و پذیرش مردمان نیست. مردم برای انتخاب امام دارای حق اولیه نیستند؛ از این رو اقبال و ادبار مردم تنها در فعلیت یا عدم فعلیت حکومت تأثیرگذار است. امام مشروع است چه مردم با وی بیعت کنند و اداره امور جامعه را به او بسپارند، چه این کار را نکنند (قادری، ۴۳).

سرشاری وارد آن نمی‌شد و تمام درآمدش محدود به مالیات‌ها می‌شد که مقدار آن هم بر اثر مسلمان شدن ذمیان رو به نقصان داشت.

در چنین شرایطی صحابه‌ای که تا پیش از این از مواهب فتوحات و عطا بهره‌مند بودند، هم‌چون طلحه، زبیر، عایشه، معاویه و خاصه هواداران عثمان دهان به اعتراض و انتقاد گشودند و اگر با امام بودند به بهانه‌های مختلف از او جدا شدند.<sup>۶۹</sup>

امام علی (ع) از ابتدا با تغییر عاملان عثمان عملاً حکومت خود را با بحران‌هایی مواجه ساخت که امکان هرگونه اقدام بعدی از جمله فتوح را از او گرفت، گرچه تغییر عاملان خواست عمومی انتخاب کنندگان او نیز بود.<sup>۷۰</sup> از سوی دیگر، پس از مدتی جنگ‌های داخلی آغاز شد، جنگ‌هایی که ماهیتاً با فتوحات دوره خلفا بسیار متفاوت بود؛ زیرا در این جنگ‌ها امکان گرفتن غنایم برای سپاهیان، به سبب مسلمان بودن طرف مقابل، وجود نداشت. هم‌چنین این جنگ‌ها به لحاظ عاطفی برای آنان نامطلوب بود؛ چرا که به دلیل بافت پیچیده قبیله‌ای و ارتباط نسبی قبایل با یکدیگر این نبردها نوعی برادرکشی تلقی می‌شد که با اخوت اسلامی و عصبیت عربی مغایرت داشت. آیا درگیر شدن امام با این نبردهای بی سرانجام داخلی ناشی از نامشروع دانستن فتوحات بوده یا شرایط خاص سیاسی و اجتماعی او را از تجهیز و اعزام ناراضیان و مخالفان به مرزها و گسترش اسلام و ایجاد آرامش داخلی بازداشته است و یا چنان که یکی از پژوهشگران گفته‌اند «احیاناً اگر فرصت دست می‌داد به شیوه

---

۶۹. البته مشکلات صحابه با امام عمیق‌تر از شیوه او در تقسیم یکسان عطا بود. عده‌ای از آنها از آغاز به سبب دست یافتن به منصبی که منتظرش بودند از او جدا شدند، از جمله هنگامی که امام از طلحه و زبیر علت ناراحتی‌شان را پرسید آنها دو دلیل ذکر کردند: عدم مشورت با آنها در کارها - که مشخص بود منظورشان از مشورت همان اعطای مناصب حکومتی است - و مخالفت با سیره عمر در تقسیم بیت المال (رجب زاده، ۲۸۷؛ برای تحلیلی جامع در این باره، رک. قنات، «اوضاع حکومت امام علی (ع): امام علی (ع) در پیشبرد اهداف حکومتی خود با چه مشکلاتی مواجه بود؟»، اسلام پژوهی، ۲۶-۳۱، که در آن سابقه رقابت تیره‌های قریش را با بنی هاشم از دوره جاهلیت تا عصر خلفای راشدین بررسی کرده است).

دیگری درصدد توسعه اسلام می‌افتاد؟<sup>۷۱</sup>

چنین به نظر می‌رسد که چنین فرضی با شواهد تاریخی سازگار نیست. مشورت‌های امام با خلفای نخست درباره فتوحات و شرکت داشتن شماری از اصحاب نزدیک امام، از جمله سلمان فارسی،<sup>۷۲</sup> ابوذر غفاری، عمار بن یاسر،<sup>۷۳</sup> براء بن عازب، مقداد بن عمرو، حذیفه بن یمان،<sup>۷۴</sup> مالک اشتر،<sup>۷۵</sup> حجر بن عدی، هاشم بن عتبّه<sup>۷۶</sup> و عدی بن حاتم<sup>۷۷</sup> \_ حتی اگر در شرکت فرزندان او، حسن(ع) و حسین(ع)، در فتوحات (فتح طبرستان و گرگان)<sup>۷۸</sup> تردید روا داریم \_ نشان‌دهنده موافقت امام با اصل فتوحات است.<sup>۸۰</sup> ضمن آن که گزارشی دال بر این که امام از گرفتن عطا (مقرری) روزگار عمر \_ که حاصل درآمد فتوحات بود \_ امتناع ورزد، وجود ندارد.

چنین اظهار رضایتی از فتوحات در نگاه امامان بعدی هم مشهود است.<sup>۸۱</sup> در صحیفه

۷۱. خضری، ۳۹-۴۰، ۴۷.

۷۲. یعقوبی، ۱۵۱/۲.

۷۳. دینوری، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴.

۷۴. همو، ۱۳۵-۱۳۷.

۷۵. یعقوبی، ۱۴۲/۲.

۷۶. دینوری، ۱۲۰-۱۲۱.

۷۷. همو، ۱۱۴. یکی از محققان، شرکت عده‌ای از اصحاب امام علی(ع) را دال بر رضایت ایشان ندانسته است؛ چرا که به باور او آشنایی این عده با امام پس از فروکش کردن فتوحات بوده است (حسن‌بگی، ۶۱)؛ گرچه شاید بتوان این سخن را در مورد عده‌ای از یاران ایشان پذیرفت، اما نمی‌توان آن را به همه تسری داد؛ و برخلاف نظر وی، این موضوع را عده‌ای از نویسندگان معاصر نیز تأیید کرده‌اند (خواجویان، ۳۷؛ منتظر القائم، ۴۸).

۷۸. بلاذری، فتوح البلدان، ۳۳۰؛ طبری، ۲۶۹/۴.

۷۹. رنجبر، ۷۲-۷۵. نکته جالب این که شیخ انصاری معتقد است امام حسن(ع) هم در فتوحات شرکت داشته است (انصاری، ۲۴۵/۲).

۸۰. رنجبر، ۷۰-۷۵.

۸۱. مدرسی طباطبایی، ۱۱۶-۱۱۷ به نقل از روضه المتقین مجلسی اول، ۱۵۵/۳؛ رساله فی الاراضی المفتوحه عنوه، کزازی، ۸؛ جواهر، ۱۶۱/۲۱-۱۶۲.

سجادیه امام سجاد(ع) در حق لشکریان اسلام و تمامی مسلمانانی که با کفار می‌جنگند، دعا کرده است<sup>۸۲</sup> و در روایتی از ایشان تصریح شده است که «مسلمانان با اجازه خداوند با کسری و قیصر و دیگر قبائل عرب و عجم جنگیدند».<sup>۸۳</sup> از میان علمای شیعه هم دست کم شیخ انصاری، بحرانی و بحر العلوم با استناد به حدیثی دال بر مشورت عمر با امام که در کتاب خصال شیخ صدوق (د. ۳۸۱ هـ) آمده،<sup>۸۴</sup> فتوحات را نیز از مصادیق مندرج در این حدیث شمرده و بنابراین فتوحات را با مشورت و تأیید امام دانسته‌اند.<sup>۸۵</sup>

پاسخ دوم در مورد چرایی توقف فتوحات این است که امام هنگامی که به خلافت رسید با وجود مشروعیت فتوحات، ترجیح داد نخست به اصلاح داخل پردازد و سپس گسترش اسلام را پی گیرد. او بر بازگشت کامل به سنت نبوی اصرار می‌ورزید و هیچ‌گونه سستی و مدهانه را در این باره بر نمی‌تافت. به نظر می‌رسد مسأله اساسی برای امام اصلاح جامعه بود که به باور ایشان در مدت ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر(ص) از مسیر درست منحرف شده بود. هنگامی که مردم مدینه با او بیعت کردند، فرمود: «بدانید که بار دیگر همانند روزگاری که خداوند پیامبرتان را مبعوث داشت، در معرض آزمایش واقع شده‌اید. سوگند به کسی که محمد(ص) را به حق فرستاده است، در غربال آزمایش به هم درآمیخته و غربال می‌شوید تا صالح از فاسد جدا گردد».<sup>۸۶</sup> در خطبه دیگر دوره خلافت عمر را از این

۸۲. صحیفه سجادیه، دعاء ۲۷: دُعَاءُ لَاهِلِ الثُّغُورِ.

۸۳. کلینی، ۱۷/۵؛ طوسی، ۱۳۶۵ ش، ۱۳۲/۶.

۸۴. به روایت امام باقر(ع)، پس از جنگ نهروان مردی یهودی خدمت امام علی(ع) رسید. ایشان به او فرمود: «عمر در کارها با من مشورت می‌کرد و مطابق نظر من کارها را سامان می‌داد؛ هم چنین نظر مرا در مشکلات و دشواری‌ها می‌خواست» (صدوق، ۳۷۴).

۸۵. انصاری، ۲۴۵/۲؛ بحرانی، ۳۰۷/۱۸؛ بحر العلوم، ۲۲۸/۱.

۸۶. آلا و إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلِّغَنَّ بَلْبَلَهُ وَتُعْرَبَنَّ غَرْبَهُ (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).



حیث، دوره گرفتار شدن مردم به خطا و اعراض از حق دانست.<sup>۸۷</sup> به گفته ایشان: «امروز با برادران مسلمان خود می‌جنگیم؛ زیرا تمایل به کفر و کژی در اسلامشان راه یافته، گاه دستخوش شبهه می‌شوند و گاه تسلیم تأویل».<sup>۸۸</sup> اصل نخستین برای ایشان جلوگیری از تحریف اسلام بود و هدایت امت را وظیفه خود می‌دانست: «به واسطه ما در تاریکی راه هدایت را یافتید و بر قله عزت و سروری فرا رفتید و از شب سیاه گمراهی به سپیده دم هدایت رسیدید».<sup>۸۹</sup> بدین ترتیب امام با پی‌گیری اصلاحات ضروری داخلی گسترش قلمرو جغرافیایی اسلام، اسباب نارضایی و دشمنی بزرگان صحابه و بیشتر اعراب را برای خود فراهم کرد و حکومت را با بحران مواجه ساخت.<sup>۹۰</sup> مخالفان و شورشیان برضد عثمان در جبهه امام و خونخواهان عثمان در جناح مقابل که برآیند آن بروز جنگ‌های داخلی و تعطیل فتوحات و اصلاحات بود. جرجی زیدان، در این باب می‌نویسد: «اگر علی(ع) در زمان عمر به خلافت می‌رسید البته خلافتش به طول می‌انجامید و کارش پیش می‌رفت؛ اما علی(ع) موقعی خلیفه شد که مردم از زمان نبوت دور بودند و به تقلید عثمان دنبال پول و زندگی آسوده می‌رفتند».<sup>۹۱</sup>

### نتیجه

بر خلاف دیدگاه رایج و نظر برخی از نویسندگان شیعی مبنی بر مخالفت امام علی(ع) با

۸۷. فَمَنْى النَّاسُ لَعَمْرُ اللّهِ بِحَبِطِ وِشِمَاسِ و تَلَوْنِ و اعْتِرَاضِ (همان، خطبه ۳).

۸۸. و لَكِنَّا اِنَّمَا اَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ اِخْوَانَنَا فِى الْاِسْلَامِ عَلٰى مَا دَخَلَ فِىهِ مِنَ الرِّبِّغِ وِ الْاِعْوَجَاجِ وِ الشُّبُهَةِ وِ التَّأْوِيلِ (همان، خطبه ۱۲۱).

۸۹. بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِى الظُّلْمَاءِ و تَسَنَّمْتُمُ الْعَلْبَاءِ و بِنَا اِنْفَجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ (همان، خطبه ۴).

۹۰. به عنوان نمونه ایشان می‌توانست همه عمال عثمان مخصوصا معاویه را بلافاصله عوض نکند؛ موضوعی که مغیره به او پیشنهاد کرد، به اموالی که عثمان به خویشاوندانش بخشیده بود کاری نمی‌گرفت، سیستم عطای غیر مساوی عمر را به هم نمی‌زد و ...

۹۱. زیدان، ۶۷۹.

فتوحات در این مقاله ثابت شده که امام به دلایل مختلف (مشورت‌های متعدد با خلفا در این باره، شرکت یاران نزدیک ایشان در فتوحات، عدم اعتراض به اصل فتوحات، دریافت از سهم خود از عطاء که حاصل غنائم فتوحات بود) با فتوحات مخالفتی نداشته و در روزگار خلافت خود فقط به سبب مشکلات عدیده‌ای که با آن روبه‌رو شد از ادامه فتوحات بازمانده است. تعطیلی فتوحات در دوره خلافت ایشان خود از عوامل تشدید بحران‌های جامعه و نارضایتی مردم و نهایتاً به فرجام نرسیدن اصلاحات مد نظر ایشان بود؛ و حال آن‌که فتوحات در زمان خلفای پیشین نقش مؤثری در جلب رضایت مردم و کسب مشروعیت حکومت برای آنها در پی داشت.

### کتابشناسی

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸م.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲هـ/۱۹۹۲م.
- ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، الامامة و السیاسة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰هـ/۱۹۹۰م.
- ابن هشام حمیری، عبدالملک، السیرة النبویة، بیروت، دارالمعرفة.
- ابوعبید قاسم بن سلام، الاموال، بیروت، دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸هـ.
- اجتهادی، ایوالقاسم، بررسی وضعیت مالی و مالیه مسلمین تا پایان دوره اموی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ش.
- احمدپور، اکبر، امام علی (ع) و خلفا: نقدها و تمایزها، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۴ش.
- انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب المحرّمة، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷هـ.
- بحرانی، یوسف، الحدائق الناطرة، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- بحرالعلوم، سید محمد، بلغة الفقیة، تهران، منشورات مکتبة الصادق، ۱۴۰۳هـ/۱۳۶۲ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی، جمل من انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۶م.

- همو، فتوح البلدان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
- بیکول، سارا، چطور زندگی کنیم: زندگی مونتنی در یک سوال و بیست جواب، ترجمه مریم تقدیسی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۲ش.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۸ش.
- حتی، فیلیپ خوری، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، آگاه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۷۶ش.
- حسن‌بگی، علی، امیر عباس مهدوی فرد، «واکاوی دیدگاه اهل بیت (ع) به فتوحات صدر اسلام با رویکرد تاریخی - حدیثی»، مطالعات تاریخی جنگ، سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۴)، تابستان ۱۳۹۷ش.
- خضری، سید احمدرضا، سید محسن سیدی، «ایستایی فتوح به دوران خلافت امام علی (ع)؛ چرا و چگونه»، مطالعات تاریخ اسلام، سال هفتم، ش ۲۵، تابستان ۱۳۹۴ش.
- خواجه‌ویان، محمد کاظم، تاریخ تشیع، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد، ۱۳۷۶ش.
- دنت، دانیل، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمد علی موحد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴ش.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت، دارالقلم، دارالشامیه، ۱۴۱۲هـ.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی اخبار قزوین، بی‌جا، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸هـ/ ۱۹۸۷م.
- رجب‌زاده، رضا، ترجمان حیات امام علی (ع) از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، مشهد، رستگار، ۱۳۷۹ش.
- رنجبر، محسن، «موضع امام علی (ع) در برابر فتوحات خلفا»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲، بهار ۱۳۸۲.
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷هـ.
- سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، انتشارات علمی فرهنگی،

۱۳۸۶ ش.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، بی جا، موسسه الحلبي، بی تا.  
صحیفه سجادیه، ترجمه محمد تقی خلجی، قم، قلم نو، ۱۳۸۴ ش.  
صدوق، محمد بن علی بن بابویه القمی، الخصال، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية،  
۱۴۰۳/هـ / ۱۳۶۲ ش.

ضیف، شوقی، تاریخ ادبی عرب، مترجم علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱ ش.  
طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری یا تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم،  
بیروت، دارالتراث، ۱۹۶۷ م.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
همو، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.  
عالم زاده، هادی، «ابوبکر»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی،  
۱۳۷۸ ش.

فیاض، علی اکبر، تاریخ اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ ش.  
قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت، ۱۳۷۸ ش.  
قنوت، عبدالرحیم، امام علی (ع) و خلفا، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد، ۱۳۸۲ ش.  
همو، «اوضاع حکومت امام علی (ع): امام علی (ع) در پیشبرد اهداف حکومتی خود با چه مشکلاتی  
مواجه بود؟»، اسلام پژوهی، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵ ش.

کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.  
لیست، سیمور مارتین، دایرة المعارف دموکراسی، تهران، وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی،  
۱۳۸۳ ش.

مادلونگ، ویلفرد، جانشینی حضرت محمد (ص): پژوهشی پیرامون خلافت نخستین، ترجمه احمد  
نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۶ ش.  
محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران،  
توس، ۱۳۷۹ ش.

مدرسی طباطبائی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش.  
مسجدجامعی، محمد، زمینه‌های تفکر سیاسی در اسلام در قلمرو تشیع و تسنن، تهران، انتشارات  
الهدی، ۱۳۶۹ ش.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.  
مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية.  
منتظر القائم، اصغر، تاريخ امامت، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶ش.  
منقری، نصر بن مزاحم، وقعة صفین، قاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، ۱۳۸۲هـ.  
نهج البلاغة، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.  
نعمانی، شبلی، امیرالمؤمنین فاروق اعظم، ترجمه عبدالله پاسالاری، مشهد، انتشارات شیخ الاسلام  
احمد جام، ۱۳۸۵ش.  
نوروزی خیابانی، مهدی، فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی انگلیسی - فارسی، تهران، نشر نی،  
۱۳۸۴ش.

واقدی، محمد بن عمر، فتوح الشام، بی جا، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م.  
یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵م.  
یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دارصادر.

Donner, Fred Mc Graw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Newjersey, Princeton University Press, 1981.  
Kennedy, Hugh, *The Great Arab Conquests*, Newyork, Da capa Press, 2008.





تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۲۷-۵۶

## پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی دوره میانه<sup>۱</sup>

بهر روز شورچه

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

معصومه علی پنجه<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

این جستار در پی بررسی زمینه‌ها، علل و پیامدهای حضور پزشکان غیرمسلمان (ذمی) در دربارهای اسلامی در دوره میانه است. بنابر بررسی آماری کتاب‌های تراجم اطباء، نزدیک به نیمی از پزشکان حاذق و مشهور شاغل در دربارهای جهان اسلام، غیرمسلمانان مسیحی، یهودی و بعضاً صابنی و سامری بودند. نیاز خلفا و درباریان به درمانگر، کمبود پزشکان حاذق مسلمان به نسبت پزشکان غیرمسلمان، و تساهل و تسامح خلفا و مصونیت نسبی این پزشکان زمینه‌ساز حضور آنان در دربارهای اسلامی بود. حضور این پزشکان در دربارها افزون بر درمانگری، نتایج و آثار دیگری، از جمله گسترش و پیشرفت دانش پزشکی و ورود به درگیری‌های سیاسی و اجتماعی را در پی داشت که در مواردی به تنزل یا ارتقای جایگاه‌شان در دستگاه حکومت و میان مردم یا طرد و قتل آنان می‌انجامید.

**کلیدواژه‌ها:** اهل ذمه، پزشکان غیرمسلمان، پزشکان درباری، پزشکی و سیاست.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۵

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

## مقدمه

بررسی آماری کتاب‌های تراجم پزشکان چون طبقات الأطباء والحکما اثر ابن جلیجل (د. ۳۳۲هـ)، إخبار العلماء بأخبارالحکماء تألیف ابن قفطی (د. ۶۴۲هـ)، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء تألیف ابن‌أبی‌أصیبعه (د. ۶۶۸هـ) و معجم الأطباء من سنة ۶۵۰هـ إلى یومنا هذا اثر احمد عیسی بک (د. ۱۲۹۳هـ) نشان می‌دهد که از حدود هزار و صد پزشکی که تا سده دهم هجری در سرزمین‌های اسلامی دارای شهرت شایان ذکر بوده‌اند، حدود یکصد و بیست تن از آنان در دربارهای اسلامی فعالیت چشم‌گیر و جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند که نزدیک به نیمی از این شمار را پزشکان غیرمسلمان مسیحی، یهودی و در مواردی صابئی و سامری تشکیل می‌داده‌اند. این پزشکان غیرمسلمان - که به عناصر فعال و مؤثر دربارهای اسلامی تبدیل شدند - چگونه و به چه دلایلی به درگاه خلیفگان و شهریاران مسلمان راه می‌یافتند؟ و پیامدها و نتایج حضورشان چه بوده است؟ پرسش‌هایی است که این جستار در پی پاسخگویی به آنها است.

## ۱. تحلیل آماری

پیش از بررسی و واکاوی نقش و جایگاه پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی شایسته است با تکیه بر منابع زندگی‌نامه‌ای آماری از شمار این پزشکان به تفکیک دین آنان و سلسله‌هایی که بدان‌ها خدمت می‌کردند به دست داده شود. بر اساس داده‌های زندگی‌نامه‌ای، پنجاه و پنج تن از پزشکان فعال دربارهای اسلامی در دوره میانه را پزشکان غیرمسلمان تشکیل می‌دادند که از این پنجاه و پنج تن، سی نفر بر دین مسیحیت بودند. از این پزشکان مسیحی، پنج تن در دربار امویان (۴۰-۱۳۲هـ)، و پانزده تن در دربار عباسیان (۱۳۲-۶۵۶هـ) به عنوان پزشکانی مطرح فعالیت داشته‌اند. در دربار طولونیان (۲۵۴-۲۹۲هـ)، و اخشیدیان (۳۲۳-۳۵۸هـ) هر کدام، یک پزشک مسیحی حضور داشته است. دربار فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷هـ) سه پزشک مسیحی و دربار ایوبیان (۵۶۷-۶۴۸هـ) دو پزشک

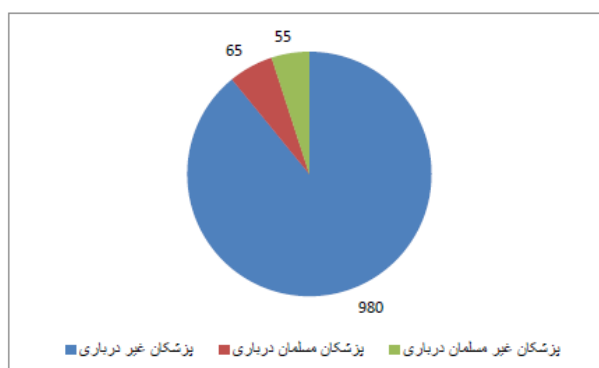
مسیحی را به خدمت گرفته بود. یک تن از این پزشکان مسیحی به آل زیار (۳۱۵-۴۳۴هـ) و دو نفر دیگر به آل بویه (۳۳۴-۴۴۷هـ) خدمت می‌کردند.

طبیبان یهودی که به دربارهای مسلمان در سده‌های نخست تا دهم هجری راه یافتند نوزده نفر بودند. در دربارهای امویان، ادریسیان (۱۷۱-۳۷۴هـ) و اغلییان (۱۸۴-۲۹۷هـ)، هر کدام یک پزشک حاذق یهودی حضور داشت. دربار فاطمیان و ایوبیان هم هر یک چهار تن از پزشکان یهودی را در خدمت داشتند. به دربار امارت بنی هود (۵۰۳-۴۳۱هـ) هم یک پزشک یهودی راه یافته بود و دوتن از این پزشکان نیز به خدمت غزنویان (۳۵۱-۵۸۱هـ) و سه نفر دیگر به خدمت سلجوقیان (۴۴۷-۵۹۰هـ) درآمدند. در دربار ایلخانیان (۶۵۴-۷۳۶هـ) هم یک پزشک یهودی فعالیت داشت. پزشکان صابنی مذهب که سه تن بودند در دربارهای آل بویه و عباسیان به کار گرفته شدند و دو پزشک سامری هم به ایوبیان خدمت می‌کردند؛ و تنها طبیب هندو نیز در دربار عباسیان، فعال بود.

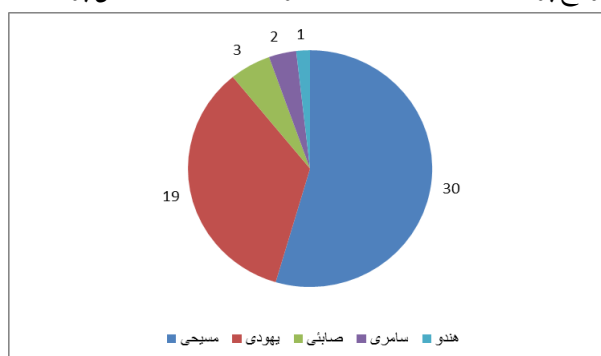
از نظر زمانی، در سده اول و دوم هجری هر یک، چهار پزشک غیرمسلمان فعال بوده است. در سده سوم هجری ده پزشک، در سده چهارم هفده و در سده پنجم سه پزشک غیر-مسلمان در دربارهای اسلامی دارای شهرت و فعالیت چشم‌گیر بودند. در سده‌های ششم و هفتم هجری هم به ترتیب دوازده و پنج طبیب غیرمسلمان در دربارهای اسلامی حضور داشته‌اند. شایان ذکر است که در سده‌های هشتم و نهم پزشک غیرمسلمانی که بتوان او را فعال درباری نامید در این منابع مشاهده نگردید. در نگاهی کلی پس از سده‌های سوم و چهارم هجری، قرن به قرن شاهد کاهش حضور پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی هستیم و این کاهش ناشی از افزایش شمار پزشکان حاذق مسلمان، و گروش بیشتر غیرمسلمانان به اسلام است.

در مقایسه میان دولت‌ها، پزشکان مسیحی و یهودی به نسبت یکسانی در دربار امویان حضور داشته‌اند، و بیشترین حضور و فراوانی پزشکان مسیحی در دربار عباسیان بوده است. حضور آنان در دربار طولونیان، اخشیدیان، آل بویه و زیاریان هم قابل توجه است. پزشکان

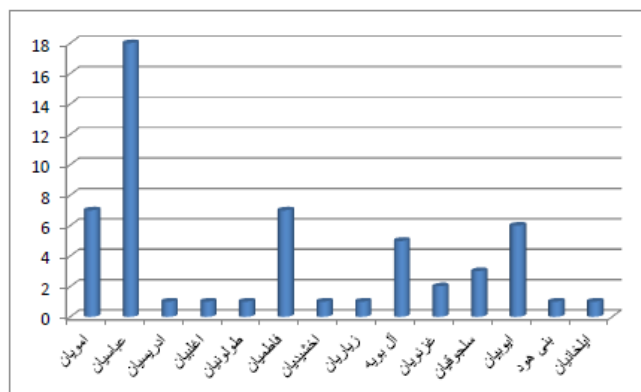
یهودی کمترین حضور را در دربار عباسیان داشته‌اند، درحالی‌که فراوانی آنان در سایر دربارها از جمله فاطمیان، ایوبیان، غزنویان و سلجوقیان درخور توجه است؛ هم‌چنان‌که حضورشان در دربار ادریسیان، اغلییان و بعدها بنی هود و ایلخانیان بیشتر از مسیحیان است. دربارهای آل بویه و ایوبیان هم بیشتر از دیگر دربارها محل حضور پزشکان صابئی و سامری بوده است. در پردازش و تحلیل این مقایسه البته باید همواره ملاحظاتی چند، هم‌چون دوره زمانی، کوتاهی و بلندی دوره هر سلسله و قلمرو جغرافیایی آنها را به جهت حضور بیش‌تر یا کم‌تر یک اقلیت دینی مدنظر داشت.



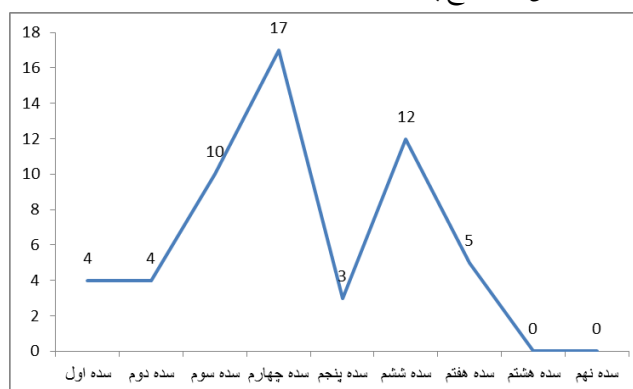
شکل ۱. توزیع پزشکان درباری (مسلمان و غیرمسلمان) به نسبت کل پزشکان دوره میانه



شکل ۲. توزیع پزشکان غیرمسلمان براساس دین و آیین



شکل ۳. توزیع پزشکان غیرمسلمان در دربارهای مسلمان



شکل ۴. توزیع پزشکان غیرمسلمان درباری در سده‌های میانه

### پزشکان غیرمسلمان فعال در دربارهای اسلامی

ردیف	نام و تاریخ وفات	دین پزشک	دوره فعالیت
۱	ابن اُتال (د.ق. ۱۰هـ)	مسیحی	امویان
۲	ابوالحکم نصرانی (د.ق. ۱۰هـ)	مسیحی	امویان
۳	تیاذوق (د. ۹۰هـ)	مسیحی	امویان
۴	ماسرجویه (د.ق. ۱۰هـ)	یهودی	امویان

۵	امویان	مسیحی	جواد الطیب(د.ق.۳هـ)
۶	امویان	مسیحی	ابن ملوکة(د.ق.۴هـ)
۷	امویان	یهودی	حسدای بن شبروط(د.۳۴۸هـ)
۸	عباسیان	مسیحی	خصیب نصرانی(د.ق.۲هـ)
۹	عباسیان	مسیحی	جورجیس بن جبرائیل(د.۱۵۲هـ)
۱۰	عباسیان	مسیحی	بختیشوع بن جورجیس(د.۱۸۵هـ)
۱۱	عباسیان	هندو	صالح بن بهله هندی(د.ق.۲هـ)
۱۲	عباسیان	مسیحی	جبرائیل بن بختیشوع بن جورجیس(د.۲۱۳هـ)
۱۳	عباسیان	مسیحی	یوحنا بن ماسویه(د.۲۴۳هـ)
۱۴	عباسیان	مسیحی	اسرائیل بن زکریا طیفوری(د.۲۴۸هـ)
۱۵	عباسیان	مسیحی	بختیشوع بن جبرائیل بن بختیشوع(د.۲۵۶هـ)
۱۶	عباسیان	مسیحی	زکریا طیفوری(د.ق.۳هـ)
۱۷	عباسیان	مسیحی	سلمویة بن بنان(د.۲۲۵هـ)
۱۸	عباسیان	مسیحی	جبرائیل کحال(د.ق.۳هـ)
۱۹	عباسیان	مسیحی	ماسویه ابو یوحنا(د.ق.۴هـ)
۲۰	عباسیان	مسیحی	بختیشوع بن یوحنا(د.۳۲۹هـ)
۲۱	عباسیان	صابئی	ثابت بن سنان بن ثابت بن قره(د.۳۶۳هـ)
۲۲	عباسیان	صابئی	هلال بن ابراهیم بن زهرون(د.۳۸۴هـ)
۲۳	عباسیان	مسیحی	ابن صفیه(د.ق.۶هـ)
۲۴	عباسیان/زنگیان	مسیحی	مسیحی بن ابی البقاء بن ابراهیم(د.ق.۶هـ)
۲۵	عباسیان	مسیحی	ابونصر مسیحی الطیب(د.۶۲۲هـ)
۲۶	ادریسیان	یهودی	اسحاق بن سلیمان اسرائیلی(د.۳۲۰هـ)
۲۷	اغلبیان	یهودی	فرات بن شحناثا(د.ق.۳هـ)
۲۸	طولونیان	مسیحی	سعیدبن توفیل(د.۲۷۹هـ)
۲۹	فاطمیان	یهودی	موسی بن العیزار اسرائیلی(د.ق.۴هـ)
۳۰	فاطمیان	مسیحی	سعیدبن بطریق(د.۳۲۸هـ)

فاطمیان	مسیحی	سهلان بن عثمان (د. ۳۸۰هـ)	۳۱
فاطمیان	مسیحی	منصور بن سهلان بن مقشر (د. ق. ۴هـ)	۳۲
فاطمیان	یهودی	الحقیر النافع (د. ق. ۴هـ)	۳۳
فاطمیان	یهودی	إفرائیم بن الزفان (د. ق. ۵هـ)	۳۴
فاطمیان/ایوبیان	یهودی	ابوالبلیان بن مدور السدید (د. ۵۸۰هـ)	۳۵
اخشیدیان	مسیحی	نسطاس بن جریح (د. ق. ۴هـ)	۳۶
زیاریان	مسیحی	یوحنا طیب (د. ق. ۴هـ)	۳۷
آل بویه	مسیحی	جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع (د. ۳۹۶هـ)	۳۸
آل بویه	مسیحی	دانیال مططب (د. ۳۵۶هـ)	۳۹
آل بویه	صابئی	ثابت بن ابراهیم بن زهرون حرانی (د. ۳۶۵هـ)	۴۰
غزنویان	یهودی	یعقوب دانیال (د. ق. ۵هـ)	۴۱
غزنویان	یهودی	ابوسعید موصلی (د. ق. ۶هـ)	۴۲
سلجوقیان	یهودی	هبة الله بن ملکا، ابوالبرکات (د. ۵۴۷هـ)	۴۳
سلجوقیان	یهودی	هبة الله بن صاعد (د. ۵۶۰هـ)	۴۴
سلجوقیان/اتابکان	یهودی	سموئل بن یهودای مغربی (د. ۵۵۸هـ)	۴۵
بنی هود	یهودی	ابن بکلارش (د. ق. ۵هـ)	۴۶
ایوبیان	یهودی	ابن جمیع (د. ۵۹۴هـ)	۴۷
ایوبیان	یهودی	ابوسلیمان داود بن ابی المنی (د. ق. ۶هـ)	۴۸
ایوبیان	مسیحی	ابوالفرج الطیب النصرانی (د. ۶۱۰هـ)	۴۹
ایوبیان	سامری	مهذب الدین یوسف بن ابی سعید (د. ۶۱۳هـ)	۵۰
ایوبیان	سامری	صدقه السامری (د. ۶۲۰هـ)	۵۱
ایوبیان	یهودی	سکرة الحلبي (د. ق. ۶هـ)	۵۲
ایوبیان	یهودی	عفیف بن سکرة (د. ق. ۶هـ)	۵۳
ایوبیان	مسیحی	سعید بن موفق الدین یعقوب (د. ق. ۶هـ)	۵۴
ایلخانیان	یهودی	سعدالدوله صفی الدین ابهری (د. ۶۹۰هـ)	۵۵

جدول شماره ۱. پزشکان غیر مسلمان در دربارهای اسلامی دوره میانه

## ۲. زمینه‌ها و علل

### ۲.۱. نیاز خلفا و درباریان به درمانگر

اگرچه آیات<sup>۳</sup> و روایاتی<sup>۴</sup> در دست است که مسلمانان را از مرافقه و معاشرت با غیرمسلمانان پرهیز می‌دهد، اما در عمل میان مسلمانان و غیرمسلمانان ارتباطات و مناسبات قابل توجهی برقرار بوده است. ارتباط و تعامل خلفا و درباریان مسلمان با نخبگان غیرمسلمان بیش از هر چیز متأثر از نیاز حاکمان به مهارت غیرمسلمانان در مدیریت تشکیلات نوپای دیوانی و نهادهای اداری بوده است. در حیطه پزشکی هرچند گزارشی مبنی بر ارتباط‌گیری مسلمانان با طبیبی غیرمسلمان در عهد رسول خدا -صلی الله علیه و آله و سلم- و با اطلاع یا دستور ایشان با هدف استعلاج و درمان مسلمانی بیمار وارد شده - است و همین موضوع هم یکی از جوازهای مراجعه به پزشک غیرمسلمان دانسته شده،<sup>۵</sup> اما بیماری و رنجی که بر درباریان به ویژه شخص خلیفه عارض می‌شد زمینه‌ساز حضور پزشک غیرمسلمان در دربار بود.

نخستین پزشک غیرمسلمان که به درگاه حاکمی مسلمان راه یافت ابن‌اثال پزشک مسیحی دربار معاویه (حک. ۴۱-۶۰هـ) در دمشق بود. ابوالحکم نصرانی دیگر پزشک معاویه و پس از او پزشک پسرش یزید بود.<sup>۶</sup> حجاج بن یوسف ثقفی (د. ۹۵هـ)، تیاذوق پزشک مسیحی را به خدمت درآورد.<sup>۷</sup> در خلافت عباسیان ضعف معده منصور عباسی (حک. ۱۳۸-۱۵۸هـ) جورجیس بن جبرائیل بن بختیشوع را از جندی شاپور به دربار عباسی کشاند<sup>۸</sup> و سردرهای هارون رشید (حک. ۱۷۰-۱۹۳هـ) زمینه‌ساز حضور بختیشوع بن-

۳. آل عمران، ۶۱/۳؛ نساء، ۱۴۴/۴، مائده، ۵۱/۵؛ ممتحنه، ۶۰/۹.

۴. مجلسی ج ۷۷، حدیث ۴؛ کلینی، ج ۲، حدیث ۱۰؛ مسلم، حدیث ۲۱۶۳؛ بخاری، حدیث ۲۹۲۶ و ۳۰۵۳.

۵. ابن قفطی، ۲۲۴.

۶. ابن جلیجل، ۱۷۵، و نیز نک. رکن الحکما فیلسوف الدوله، ۱۱۲.

۷. ابن قتیبه، ۲۹۲/۳.

۸. ابن قفطی، ۱۸۵.



جورجیس به دربار شد.<sup>۹</sup> بیهوشی یکباره ابراهیم بن صالح پسر عموی هارون خلیفه پای صالح بن بهله<sup>۱۰</sup> هندی را که در طب هندی سرآمد بود و تازه به بغداد وارد شده بود به دربار هارون باز کرد<sup>۱۱</sup> و تعصب مذهبی سلجوقیان مانع نشد که ابن ملکا ابوالبرکات، پزشک یهودی به دربار شهریار سلجوقی جهت مداوای او فرا خوانده نشود.<sup>۱۲</sup>

هرچند فقدان دیوانی با نام طب و طبابت در ساختار تشکیلات اسلامی خود می‌تواند نمایانگر عدم اهتمام حکومتگران به سلامت و بهداشت عمومی در جامعه باشد، اما جان و تن خلیفه و تأمین سلامت او آنقدر اهمیت داشت که مهم‌ترین توجیه بهره‌گیری از پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی و بالاتر از آن احترام تام شخص خلیفه به پزشک غیر-مسلمان بررغم احساسات مذهبی عامه باشد. این مهم از عیادت شخص خلیفه معتصم بالله عباسی از سلمویة بن بنان پزشک مسیحی خود قابل درک است؛ خلیفه دستان خود را زیر سر سلمویه بسان بالش نگه‌داشته و به اطرافیان می‌گوید: «پس از سلمویه زنده نخواهم ماند چرا که سلامت من در دستان این مرد است».<sup>۱۳</sup>

گاه وجود عارضه‌ای در خلیفه یا یکی از درباریان و درمان او از سوی پزشکی گمنام زمینه ترقی و ورود او به دربار را فراهم می‌ساخت؛ در مصر زخم پای الحاکم بامرالله فاطمی (حک. ۳۸۷-۴۱۲هـ) جراح یهودی گمنامی را که در نزدیکی دربار به معالجه و خرید و فروش دارو مشغول بود به دربار خلافت رهنمون کرد و او توانست با درمان زخم پای حاکم به پاداش هزار دیناری دست یابد و ضمن انتخاب شدن به عنوان پزشک دربار از سوی خلیفه ملقب به «الحقیر النافع» گردد.<sup>۱۴</sup> بیماری چشم یکی از غلامان فضل بن ربیع

۹. همان، ۱۴۱.

۱۰. نام این طبیب هندی «صاله» بوده که بر اثر تکرار در منابع عربی به «صالح» تغییر یافته است (نگرامی، ۲۱۱).

۱۱. ابن قفطی، ۳۰۰.

۱۲. همان، ۴۶۸.

۱۳. ابن ندیم، ۵۲۷.

۱۴. ابن قفطی، ۲۴۵.

د. ۲۰۸ هـ) ماسویه داروساز اخراج شده از بیمارستان جندی شاپور را به دربار هارون الرشید هدایت کرد و پس از درمان چشم غلام ربیع و بعدها چشم خلیفه به جایگاهی رسید که محسود رئیس سابقش که اکنون پزشک دربار بود گشت.<sup>۱۵</sup> بنابراین نیاز به زدودن درد و رنج بیماری عامل مهمی بود که پزشکان غیرمسلمان را به دربارهای اسلامی فرا می‌خواند به‌ویژه آن‌گاه که پای سلامت خلیفه در میان بود.

## ۲.۲. کمبود پزشک حاذق مسلمان

شمار کم پزشکان حاذق مسلمان در سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه در قرون اولیه به نسبت پزشکان غیر مسلمان ماهر یکی دیگر از دلایل حضور پررنگ آنان در دربارهای اسلامی بود. در شرایطی که مسلمانان در سده نخست هجری فتوحات اسلامی را پی‌گیری می‌کردند، آن‌چه از علوم و معارف مورد توجه آنان قرار گرفت بیش‌تر علوم شرعی و نقلی بود. اعتقاد بخشی از حاکمیت اسلامی مبنی بر کفایت کتاب خدا نیز موجب بی‌توجهی به علوم طبیعی و پزشکی شد.<sup>۱۶</sup> در این شرایط پزشکان چیره‌دست غیرمسلمان در شرق و غرب جهان اسلام نیازهای درمانی جامعه و خلیفگان و امیران درباری را تأمین می‌کردند.<sup>۱۷</sup> چنان که دربار امویان در دمشق از پزشکان غیرمسلمان به‌ویژه مسیحیان شام بهره می‌گرفت و سپس دربار عباسیان نیز محل حضور و رفت‌وآمد پزشکان غیرمسلمان ایرانی حاذقی شد که بیشتر دانش آموخته جندی‌شاپور بودند و مهارت و توان حرفه‌ای آنان اعتماد درباریان را به خود جلب کرد؛ به نظر می‌رسد این اعتماد دستگاه خلافت به جامعه هم تسری یافته باشد. وقتی فضل بن یحیی برمکی (د. ۱۹۳ هـ) سؤال کرد حاذق‌ترین پزشک در عراق، خراسان و شام کیست؟ جوابی که بی‌درنگ دریافت کرد این بود: بولس، اُسقف بزرگ

۱۵. رهاوی، ۱۵۲.

۱۶. ابن ابی‌الحدید، ۲۱۳/۵-۲۱۴؛ ابن‌خلدون، ۵۴۴-۵۴۵.

۱۷. ابن‌قفطی، ۱۴۰-۱۴۶، ۲۲۶ و ۲۳۵.

مسیحی شیراز.<sup>۱۸</sup> عامه مردم بغداد هم بررغم نفرتی که از پزشکان یهودی داشتند، درد و رنج خود را با آنان در میان می‌گذاشتند<sup>۱۹</sup> و این دلالت بر حذاقت پزشکان غیرمسلمان و جایگاه آنان در آن دوره دارد.

هرچند مجموعه عواملی زمینه‌ساز توجه بیشتر مسلمانان به علوم عقلی و طبیعی شد<sup>۲۰</sup> که نتیجه آن ظهور پزشکان مسلمان بزرگی نظیر محمد زکریای رازی، ابن سینا، ابن رشد، و ابن نفیس و دیگران بود؛<sup>۲۱</sup> اما حضور این پزشکان نام‌آور و جریان‌ساز هم نمی‌توانست کمبود پزشکان حاذق مورد نیاز دربار خلافت‌های شرقی و غربی را جبران نماید؛ مقارن فعالیت محمدبن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۲هـ) و شکوفایی بوعلی سینا (۳۵۹-۴۱۶هـ) به عنوان دو پزشک حاذق مسلمان، پزشکان غیرمسلمان بسیاری در دربارهای اسلامی فعالیت داشتند. اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (د. ۳۲۰هـ) پزشک بارگاه ادریسیان مغرب؛ فرات بن شحناثا (د.ق. ۳هـ) پزشک توانمند اغلییان (۱۸۴-۲۹۶هـ)؛ سعیدبن توفیل (د.ق. ۳هـ) در دربار طولونیان (۲۵۴-۲۹۲هـ)؛ موسی بن العیذار اسرائیلی، سعید بن بطریق، سهلان بن عثمان، منصور بن سهلان بن مقشر و افرائیم بن زفان یهودی در خلافت فاطمیان مصر (۲۹۷-۵۶۷هـ)؛ جوادطیب و ابن‌ملوکه نصرانی و حسدای بن شبروط یهودی در دربار امویان اندلس؛ شماری از پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی بودند.<sup>۲۲</sup> وجود گزارش‌هایی مبنی بر حضور بیست‌وچهار طیب بر خوان سیف الدوله حمدانی (د. ۳۵۶هـ) و نظارت بر طعام و تغذیه‌ی او،<sup>۲۳</sup> اگرچه بیانگر اثبات توانمندی و

۱۸. الگود، ۲۶۸.

۱۹. هزار و یک شب، ۲۱۵/۲.

۲۰. نک. بلوکباشی و کرامتی، ۶۴۳/۱۳.

۲۱. زنان، ۳۲۷-۳۲۹.

۲۲. نک. جدول شماره ۱.

۲۳. ابن قفطی، ۳۴۴ نیز نک. زیدان، ۶۰۳.

مهارت کامل حرفه‌ای آنان نتواند بود<sup>۲۴</sup> اما حکایت از شمار بسیار آنان دارد. کمبود پزشک حاذق مسلمان در قرون بعدی حتی در سلسله‌های کوچک نیز مشهود است؛ به عنوان مثال اتابکان آذربایجان (حک. ۶۲۲-۵۳۱هـ) به دلیل کمبود پزشکان شاخص مسلمان، پزشکان خاص خود را از میان غیرمسلمانان مهاجر به قلمروی خود انتخاب می‌کردند؛ سمونل بن یهودای مغربی که در اصل از یهودیان مهاجر اندلس بود یکی از همین طبیبان بود که به عنوان پزشک خاندان اتابکی و شخص اتابک محمد پهلوان اشتغال داشت.<sup>۲۵</sup>

به نظر می‌رسد از دلایل کمبود پزشکان حاذق مسلمان در سرزمین‌های اسلامی و به تبع آن در دربارها، عدم نگرش مثبت مسلمانان به علوم پزشکی باشد. دلیل این مدعا یکی آن که طبقه‌بندی‌هایی که در قرون میانه تمدن اسلامی از علوم صورت گرفته نمایانگر فضایی است که علوم پزشکی و طبابت در آن دارای شأن و منزلت قابل توجهی نبوده است.<sup>۲۶</sup> دیگر این که علوم پزشکی از آن‌جا که در حیطه محسوسات و علوم تجربی است که باید از راه حواس درک و تبیین گردد، از نظر اندیشمندی که اصالت را به معنا می‌دادند در مراتب بعدی اهمیت قرار داشته است؛ امام محمد غزالی (د. ۵۰۵هـ) متفکر مسلمان، به دلیل مشی صوفیانه‌اش با آن که در تشریح ساختمان بدن انسان به عنوان موضوع مورد مطالعه پزشکی، مطالب قابل توجهی ارائه داده است و توجه و دقت در پیچیدگی‌های خلقت تن را یکی از راه‌های رسیدن به مقصد می‌داند،<sup>۲۷</sup> با این حال در مقام ارزش‌گذاری علوم به نظر می‌رسد حق را به صوفیان داده که گفته‌اند: «علم حجاب است از این راه (حواس)»، خود نیز دل را به‌مثابه حوضی پنداشته که باید هر آنچه از جوی‌های حواس به

۲۴. تعداد قابل توجهی از آنان به دلیل رابطه خانوادگی و دوستی با پزشکان غیر مسلمان و یا به عنوان دستیار آنان در

دربارها حضور داشته‌اند (الگود، ۱۱۳).

۲۵. ابن قفطی، ۲۹۰؛ ابن عبری، ۳۰۲.

۲۶. نک. نصر، ۴۶-۵۱.

۲۷. نک. غزالی، ۷۸۶-۷۸۹.

آن وارد شده را بیرون ریخت تا خود از عمق بجوشد.<sup>۲۸</sup> مدعای سوم گزارشی است که ابن اخوة (د. ۷۲۶هـ) از وضعیت پزشکی در جامعه اسلامی عصر خود به دست می‌دهد. او در این باره می‌گوید: «پزشکی واجب کفایی است اما در روزگار ما کسی از مسلمانان به آن نمی‌پردازد و چه بسا شهرهایی که طبیب ندارد جز اهل ذمه».<sup>۲۹</sup> ابن اخوة در بیان دلایل بی‌انگیزه بودن مسلمانان در پرداختن به پزشکی می‌گوید: «در این زمان کسی را نمی‌بینم که دانش پزشکی را فراگیرد، اما در علم فقه بخصوص مسائل اختلافی و جدلی غور می‌کنند و شهر پر از فقیهانی است که سرگرم فتوا و پاسخ به وقایع هستند و من نمی‌دانم که دین چگونه اجازه می‌دهد که مردم به یک واجب کفایی که یک گروه به آن پرداخته‌اند سرگرم شوند و عمل به واجب دیگری را که متروک مانده هم‌چنان ترک کنند. سبب این غفلت جز این نتواند بود که علم طب مانند علم فقه وسیله به دست گرفتن قضا و فرمان‌روایی و صاحب مقام بودن و بر دیگران برتری جستن و غلبه بر رقیبان نیست».<sup>۳۰</sup>

بنابراین از آن‌جا که ورود مسلمانان به آموزش‌های پزشکی بنا بر مصلحت‌های مذهبی و اجتماعی به تأخیر افتاد و تقریباً پس از تردّد رسمی پزشکان غیرمسلمان به دربارهای اسلامی و<sup>۳۱</sup> نهضت ترجمه و ساخت بیمارستان ضرورت فراگیری این حرفه برای مسلمانان و درباریان احساس شد،<sup>۳۲</sup> در نتیجه شمار پزشکان حاذق غیرمسلمان که توان حضور و ارائه خدمت در دربارهای مسلمانان را داشتند بیشتر از مسلمانان بود.

۲۸. نک. غزالی، ۲۹.

۲۹. ابن اخوة، ۲۵۴.

۳۰. همان، ۲۵۴.

۳۱. بلوکباشی و کرامتی، ۶۴۳/۱۳.

۳۲. نک. نصر، ۴۶-۵۱.

### ۲. ۳. تساهل و تسامح خلیفگان و مصونیت نسبی پزشکان غیر مسلمان

در جامعه اسلامی، غیرمسلمانان «دیگرانی» محسوب می‌شدند که با پذیرش شروط و معاهداتی امکان زندگی در سرزمین‌های اسلامی برایشان فراهم شده بود و به گونه‌ای مسالمت‌آمیز به فعالیت اجتماعی و عبادی خود اشتغال داشتند؛ اما هرگاه زمینه‌های تعصب و اختلاف‌های دینی به دنبال عوامل تحریک‌کننده فراهم می‌شد شورش‌هایی از سوی مسلمانان برضد آنان به وقوع می‌پیوست که جان و مال آنان را در معرض آسیب جدی قرار می‌داد. در مواردی دامنه شورش‌ها و تعصبات مسلمانان خلیفگان را به واکنش وامی‌داشت؛ واکنشی که تبعاتی از جمله اخراج از مشاغل، قتل و اسلام‌پذیری «اگرچه ظاهری» غیرمسلمانان را به دنبال داشت.<sup>۳۳</sup>

آن‌گاه که خلفا و درباریان وادار به اعمال سیاست‌های تنبیهی و برخورد‌های حذفی با غیرمسلمانان شاغل در دربارها می‌شدند، تنها پزشکان بودند که از حمایت خلیفه و حاکم و مصونیت نسبی برخوردار می‌شدند؛ اما در فضای مسامحه‌آمیز جامعه و دربار دارای آزادی-های بیشتری جهت فعالیت غیرحرفه‌ای خود و مداخله در امور سیاسی بودند.

دربار امویان شام تا چندی رویکردی تسامح‌گرایانه در قبال غیرمسلمانان داشت؛ زیرا به لحاظ سیاسی ناگزیر از جلب رضایت مسیحیان قلمرو خود بودند که شمار عظیمی از ساکنان آن سرزمین را تشکیل می‌دادند.<sup>۳۴</sup> اما به نظر می‌رسد محدودیت‌ها و برخورد‌هایی که به دنبال تعصبات دینی و مذهبی نسبت به غیرمسلمانان فعال در دربارهای اسلامی اعمال می‌شد بیشتر معطوف به طبقه کاتبان و دیوان‌سالاران بود؛ آن دسته از غیرمسلمانان شاغل در دربارها که سلامت خلیفه و حرمش وابسته به حضور آنان نبود. این ممنوعیت در اقدامات خلیفگانی نظیر عبدالملک بن مروان (۸۶هـ)، ولیدبن عبدالملک (۹۶هـ) و سلیمان بن عبدالملک (۹۹هـ) که سیاست تحدید و تضییق غیرمسلمانان را در پیش گرفتند، آشکار

۳۳. پنجه، ۳-۱۸.

۳۴. مقدسی، ۱۵۷.

است. عبدالملک با صدور دستور تعریب دیوان‌ها<sup>۳۵</sup> و ضرب سکه‌ها به عربی<sup>۳۶</sup> به دنبال محدود کردن ذمیان بر دیوان‌ها بود و این اقدامات موجب نگرانی آنان شد، چنان‌که سرجون بن منصور نصرانی کاتب<sup>۳۷</sup> پس از دیدن دیوان عربی شده شام به گروهی از همکاران رومی خود گفت: «از این زمان به بعد باید از راه دیگر معاش کنید».<sup>۳۸</sup> در بیانیه تند عمر بن عبدالعزیز (د. ۱۰۱هـ) به عاملان خود در ممنوعیت استخدام ذمیان نیز تأکید او نسبت به مسئولان خراج و دیوان‌ها بیشتر احساس می‌شود تا پزشکان.<sup>۳۹</sup>

برخورد مأمون خلیفه عباسی (د. ۲۱۸هـ) با کاتب نصرانیش و اخراج او از دربار به دنبال اعتراض فقیهی که به مجلس او وارد شده بود<sup>۴۰</sup> نمونه‌ای از برخورد خلفای عباسی با ذمیان در جهت جلب رضایت عامه است؛ با این حال، پزشکان غیرمسلمان از هجوم تعصب مذهبی مسلمانان در پناه حمایت خلیفگان مصون می‌ماندند؛ واکنش خلیفه هارون رشید به منتقدان همراه بودن طبیبش جبرائیل بن جورجیس در سفر مکه و ورود او به حرم درخور توجه است؛ وی در پاسخ به این اعتراض گفت: «قوم امپراتوری اسلام به خلیفه است و قوم خلیفه به این مرد».<sup>۴۱</sup> سخت‌گیری و تعصب مذهبی متوکل عباسی (د. ۲۴۷هـ) یهودیان و عیسویان را در تنگنا قرار داد. او با تحکیم قوانین مالی علیه ذمیان و منع آنان از اشتغال در دوایر و مقامات دولتی نشان داد که قصد تعامل مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان را

۳۵. بلاذری، ۲۷۸-۲۷۹.

۳۶. یعقوبی، ۲۸۱/۲.

۳۷. قلقشندی، ۴۰/۱.

۳۸. بلاذری، ۲۷۸-۲۷۹.

۳۹. در بیانیه عمر بن عبدالعزیز آمده است: همانا خداوند اهل اسلام را با ایمان گرامی داشته و شرف داده، هرگز مسلمانان را بر غیر مسلمانان مسلط نکرده، امور مسلمانان را به دیگران مسپار، جمع‌آوری باج و خراج را به آنان واگذار مکن، مگذار بر مسلمانان چیره شوند و دست و زبان دراز کنند (نک. ابن اثیر، ۶۶/۵).

۴۰. ابن عبدالبر، ۳۵۹/۲.

۴۱. رهاوی، ۱۴۹.

ندارد. این کنش او گرچه حرفه پزشکی را هم تحت تأثیر قرار داد و داروفروشی عیسوی را که مسلمان شد و بعد به دین مسیحی برگشت و حاضر نشد آن را ترک گوید زنده سوزاند، اما رفتار همین خلیفه سخت گیر با پزشک مخصوص خود بختیشوع سوم نشان دهنده حاشیه ای امن برای پزشکان غیر مسلمانی است که به خلوت خلیفگان راه می یافتند و سلامت آنان را در دست داشتند؛ چرا که بختیشوع اگرچه مسیحی بود، اما متوکل با رفتاری دوستانه او را پذیرفت و اجازه داد از مال و ثروت هنگفتش استفاده کند.<sup>۴۲</sup> صدور فرمان ممنوعیت بکارگیری یهودیان و عیسویان در امور دولتی به استثنای پزشکان و صرافان از سوی مقتدر عباسی (د. ۳۲۰هـ) نیز مؤید این برخورد دوگانه است.<sup>۴۳</sup>

حضور پزشکان غیر مسلمانی در دربار غزنویان متعصب<sup>۴۴</sup> خود دلیل دیگر این مدعا است و سخن باسورث مبنی بر عار نداشتن سلاطین غزنوی از استخدام طبیبان ذمی، نظیر یعقوب دانیال در دربار مسعود (۴۳۲هـ) و ابوسعید موصلی در دربار بهرامشاه غزنوی، (۵۴۷هـ) آشکارا نمایانگر تسامح و تساهل دربار و مقاومت سلاطین غزنوی در برابر تعصب مذهبی عامه از بکارگیری پزشکان غیر مسلمانی است.<sup>۴۵</sup>

موارد فوق نمونه هایی از مصونیت نسبی پزشکان غیر مسلمانی در دربارهای متعصب و سخت گیر بود، اما در دربارهایی که بنابر دلایلی نگرش مسامحه آمیز با عموم غیر مسلمانیان داشتند به طریق اولی پزشکان به دلیل وظیفه مهم درمان و تأمین سلامت صاحبان قدرت در وضعیت برتری قرار داشتند؛ آن گاه که مامون به خلافت رسید، به دلیل ایرانی بودن مادر و سردارش طاهر، وضع اهل ذمه رو به بهبود نهاد. سلطه معزالدوله بر بغداد و اتخاذ سیاست

۴۲. ابن قفطی، ۱۴۳.

۴۳. همان، ۱۵۳.

۴۴. نظام الملک، ۲۱۵.

۴۵. باسورث، ۲۰۲/۱.



تشویقی او از پزشکان<sup>۴۶</sup> و ساخت بیمارستان عضدی و اشتغال پزشکان غیرمسلمان در آن، نگاه تسامح‌گرایانه خلفای فاطمی به غیرمسلمانان، جز در مواردی محدود،<sup>۴۷</sup> بازگشت سریع یهود و نصارا به مقام‌های سیاسی خود در زمان سلاجقه، به‌ویژه در خلافت القائم بامرالله<sup>۴۸</sup> و بعدها در دوره ایلخانیان که سیاست جذب پزشکان غیرمسلمان را پیش گرفتند،<sup>۴۹</sup> شرایط مطلوب و امنیت خاطر بیشتری برای حضور و فعالیت حرفه‌ای و غیر حرفه‌ای این پزشکان فراهم بوده است.

### ۳. پیامدها و نتایج

حضور و فعالیت پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی تا سده دهم هجری پیامدهایی مثبت و منفی در پی داشت، از جمله ترویج حرفه پزشکی و ارتقای شأن آن نزد طبقه حاکم و آگاهی آنان از اسرار و اعمال نهانی متولیان قدرت و سیاست که در مواردی به تنزل در شأن و شخصیت پزشکان غیرمسلمان و گاه طرد و قتل آنان می‌انجامید.

#### ۳.۱. ترویج و ارتقای حرفه پزشکی

حضور پزشکان غیرمسلمان در دربار مسلمانان یکی از عوامل توجه و علاقه‌مندی خلیفگان و امیران به دانش و پیشه پزشکی بود؛ به عنوان نمونه در دوره اموی، توجه خالدبن یزید (د. ۸۵هـ) به علم طب و نجوم و کیمیا و سفارش او به مریانوس نصرانی مبنی بر ترجمه کتاب-

۴۶. الگود، ۱۲۱، ۱۷۹.

۴۷. ابن عبری، ۳.

۴۸. خدیجه ارسلان خاتون بنت الود جفری بیگ (د. ۴۶۹هـ) همسر القائم بامرالله بود که به دلیل روحیه خیرخواهانه‌اش مورد رجوع بسیاری از مردم عوام، فقرا و ... قرار می‌گرفت (نک. ابن الموصلا، ۳۹؛ الحسینی، ۲۱).

۴۹. کثیری، ۳۰.

هایی در این زمینه از زبان یونانی<sup>۵۰</sup> می‌توانسته تحت تأثیر همنشینی با پزشکان غیرمسلمان دربار باشد. شاید بتوان گفت که حضور موفقیت‌آمیز پزشکان غیرمسلمان در درمان خلفای اموی به تدریج بر نگرش حاکمان و درباریان نسبت به حرفه پزشکی مؤثر واقع شد و آنان را از انکار علوم دیگر \_خاصه علمی که حاملان آن غیر مسلمانان بودند\_ به تردید و تأمل وا- داشت. واکنش تردیدگونه عمر بن عبدالعزیز (حک. ۹۹-۱۰۱هـ) نسبت به جواز انتشار رساله‌ای در طب که ماسرجویه از سریانی به عربی ترجمه کرده بود می‌تواند مؤید این مدعا باشد؛ چراکه عمر بن عبدالعزیز در مورد سود و زیان این رساله طبی به مدت چهل روز هنگام نماز استخاره می‌کرد و سرانجام حکم به مضر نبودن این کتاب برای مسلمانان داد.<sup>۵۱</sup> مشاهده عینی کارکرد طب و طبابت خلفای عباسی را برآن داشت که ضمن گشودن دربارهای خود به روی پزشکان غیرمسلمان، ارتباط رسمی با جندی‌شاپور و بیمارستان آن برقرار کنند<sup>۵۲</sup> و زمینه‌های لازم را برای شکل‌گیری نظام پزشکی جدید در تمدن اسلامی فراهم آورند.<sup>۵۳</sup> از سویی دیگر اهتمام دربارهای اسلامی به اکرام و بزرگداشت پزشکان حاذق غیرمسلمان و ارتقای شأن مادی و معنوی آنان خود انگیزه‌ای شد جهت ترویج این حرفه در نزد مسلمانان.<sup>۵۴</sup>

### ۳.۲. آگاهی از اسرار قدرت و سیاست و استفاده هدفمند از آن

پزشکان دربار به اقتضای ویژگی‌های حرفه‌ای خود که درمان خلیفه و درباریان و در مرحله- ای فراتر پیش‌گیری و حفظ سلامت آنان بود، باید بیش‌ترین ملازمت و همراهی را با آنان

۵۰. ابن طقطقی، ۱۱۷.

۵۱. ابن قفطی، ۴۴۲؛ شهرزی، ۳/۲.

۵۲. ابن قفطی، ۱۵۸-۱۵۹.

۵۳. بلوکباشی و کرامتی، ۶۴۳/۱۳.

۵۴. جوانان توانگر با مشاهده تکریم و تعظیم پزشکان درباری و الگو گرفتن از آنان طب عمومی تحصیل می‌کردند به این امید که پس از خاتمه تحصیل به سمت پزشک مخصوص حاکم یا خلیفه منصوب شوند (نک. الگود، ۲۷۸).

می‌داشتند. به دنبال این ارتباطات و هم‌نشینی‌ها چه بسا طرح و نقشه پنهانی خلیفه و یا مرگ و حیات او برای پزشکان ذمی فاش می‌شد و این امر موجب پیش‌دستی و دخالت آنان در مناسبات قدرت و سیاست می‌گردید و چه بسا فرصت گفت‌وگو و مجالست بین خلفا و این طبیبان و انس و الفت و اعتماد حاصل از آن به دامنه قدرت و مسئولیت سیاسی آنان می‌افزود، قدرتی که افزایش نفوذ و ارتقای موقعیت غیرمسلمانان در جامعه از جمله تبعات آن بود. در مواردی هم این دخالت‌ها و اقدامات سیاسی پزشکان غیرمسلمان، هلاکت آنان را به دنبال داشت.<sup>۵۵</sup>

ابن اُثال به خاطر همکاری با معاویه در قتل عبدالرحمن بن خالد، سمت جمع‌آوری خراج حمص را نیز به دست آورد،<sup>۵۶</sup> و ابوالحکم نصرانی به دنبال جلب اعتماد معاویه و تحت فرمان او، همراه یزید که امیرالحاج بود، به مکه رفت.<sup>۵۷</sup> جورجیس بن جبرائیل با بی‌اعتنایی نسبت به کنیزهای اهدایی منصورعباسی توانست اعتماد این خلیفه را به دست آورد و هارون رشید با اطمینان خاطر اجازه داد جبرائیل بن بختیشوع محبوبه او را درمان کند.<sup>۵۸</sup>

اگر بپذیریم که یکی از روش‌های تغییر سیاست‌ها و مدیریت‌های غیرهم‌سو با حکومت حذف فیزیکی اشخاص بوده است می‌توانیم برای بختیشوع بن جرجیس و پسرش جبرائیل بن بختیشوع در قصه هلاکت برمکیان<sup>۵۹</sup> - که تلاش‌ها و راهبردهایشان در فرهنگ و تمدن اسلامی زمان خود نقش داشته - سهمی دست‌کم به اندازه ناظر و شاهد قائل شویم هر چند موضع‌گیری‌های بعدی پزشک غیرمسلمان در نزاع‌های سیاسی دربار شائبه نقش داشتن او در حذف منتقدان خلیفه را پررنگ می‌سازد؛ از جمله این‌که وی در مجلس مأمون

۵۵. نک. احمدوند، ۶۸-۴۹.

۵۶. یعقوبی، ۲۲۲/۲؛ نیز نک. جهشیاری، ۲۳.

۵۷. ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷.

۵۸. همان، ۳۴۲، ۳۴۸.

۵۹. یعقوبی، ۴۳۱/۲-۴۳۲؛ ابن اثیر، ۱۱۷/۱۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۴۹؛ ابن طقطقی، ۲۸۶-۲۸۷؛ حسینی، ۱۶۸/۱.

عباسی و با اشاره او، ابوغانم حمید بن عبدالحمید طوسی با نوشیدن شربتی که همین پزشک به دست او داد، از پای درآمد.<sup>۶۰</sup>

حضور هر لحظه پزشکان غیرمسلمان در کنار خلیفگان امکان اطلاع و مداخله آنان را در امور و تصمیم‌های درباری فراهم می‌ساخت و آنان خواسته یا ناخواسته مسیر تحولات را تغییر می‌دادند؛ به عنوان مثال، ابوغالب بن صفیه پزشک مسیحی مستنجد عباسی بود که با جلب اعتماد خلیفه سمت مهم منشی‌گری او را نیز به دست آورده بود، در جریان منازعات سیاسی بین شرف‌الدین وزیر با قطب‌الدین قایماز و دیگر رجال درباری، با فاش کردن محتوای نامه محرمانه خلیفه زمینه قتل او را در حمام فراهم نمود.<sup>۶۱</sup>

ملازمت پزشکان غیرمسلمان با خلیفه و درباریان در احوال و شرایط خصوصی و غیر آن غالباً تا لحظه مرگشان استمرار داشت؛ چنان‌که جبرائیل، چشم پزشک، فردی بود که همه‌روزه پس از نماز صبح مأمون، پیش‌تر از دیگران، بر او وارد می‌شد.<sup>۶۲</sup> سلمویه، پزشک معتصم، نیز یکی از دو نفری بود که می‌توانست در همه جا حتی در خوابگاه و محافل خصوصی معتصم وارد شود.<sup>۶۳</sup> از این رو پیداست شناختی که این طبقه از ذمیان از دربارهای اسلامی به دست می‌آوردند شناختی عینی و بدون واسطه باشد، شناختی که در بعضی موارد آنان را از توهین و تمسخر خلیفگان و درباریان باز نمی‌داشت، همان‌گونه که ابن ماسویه طبیب، لحظه جان دادن مأمون عباسی در پاسخ مردی که شهادتین را بر او تلقین

۶۰. ابن حبیب بغدادی، ۱۹۰-۱۹۱.

۶۱. ابوغالب حامل نامه‌ای از سوی خلیفه برای وزیر بود که در آن فرمان به دارآویختن قطب‌الدین قایماز و استادالدار صادر شده بود، پزشک مخصوص خلیفه که بنابر مصالحی به مخالفانش پیوسته بود، آنان را از متن نامه آگاه کرد و آن دو با یاران خود برخلیفه تاختند و او را در حالی که تضرع و التماس به حمام بردند و در به رویش بستند تا در آنجا بمرد (نک. ابن العبری، ۲۸۹).

۶۲. ابن قفطی، ۲۱۰.

۶۳. ابن ابی اصیبعه، ۴۳۸.

می‌کرد، گفت: «فریاد زن به خدا او اکنون تفاوت بین پروردگارش و مانی را نمی‌داند».<sup>۶۴</sup> واثق نهمین خلیفه عباسی هم هنگامی که در دجله مشغول ماهی‌گیری بود تنها به خاطر این که به پزشک مخصوصش یوحنا گفته بود که: «ای شوربخت از سمت راست من برخیز»، با واکنش سرزنش و اهانت‌آمیز او روبه‌رو شد.<sup>۶۵</sup>

بنابراین وقتی که جایگاه و شیوه برخورد این پزشکان در قبال قدرت اول دربار این گونه بوده، احتمال عدم واهمه آنان از دیگر قدرت‌های دربار بعید نبوده است، جایگاهی که پزشکان غیرمسلمان را در آستانه ورود و مداخله در امور غیرحرفه‌ای به امید مطامع گوناگون وا می‌داشت. ابوالکرم صاعد بن تومای مسیحی (د. ۶۲۰هـ) پزشک مخصوص و مورد اطمینان الناصرالدین الله عباسی بود که خلیفه از فرط اعتماد، اموال خود و خواصش را بدو می‌سپرد و پیام‌های سری خود را به وسیله او به وزیر می‌رساند، آنگاه که وزیر قمی، نامه‌ای به خلیفه نوشت و اشتباهی واضح در آن دید از انجام کار دست کشید تا حقیقت را دریابد. با فاش کردن علت بروز اشتباه در مکاتبات خلیفه، جان خود را از دست داد.<sup>۶۶</sup>

یوحنا طیب هم به دستور وشمگیر بن زیار، دومین فرمان‌روای زیاریان در ۳۵۷هـ با دریافت هزار دینار زر، به ابومنصور عبدالرزاق طوسی (جامع و مترجم شاهنامه فردوسی)، زهر داد و او را هلاک کرد.<sup>۶۷</sup> مواردی نظیر هم‌دستی اسراییل بن زکریای طیفوری طیب با

۶۴. بحتری حلبی، ۷۰.

۶۵. ابن العبری، ۱۹۶.

۶۶. صاعد بن توما در پاسخ به اصرار وزیر که می‌خواست علت اشتباه در نامه‌های خلیفه را بداند گفت: «حقیقت آنست که چشمان خلیفه کم‌نور شده است و در بیشتر اوقات کارها به سهو می‌شود، پس زنی از زنان بغداد به نام ست نسیم که خطی شبیه خط خلیفه دارد بر عرایض مردم جواب می‌نویسد و تاج‌الدین رشیق خادم نیز در این کار با او مشارکت دارد». از این روی، وزیر از آن پس بیشتر دستوراتی را که صادر می‌شد انجام نمی‌داد. ست نسیم و تاج‌الدین حدس زدند که پزشک خلیفه، صاعد بن تومای، او را از واقعه آگاه کرده، پس رشیق خادم با دو تن از سپاهیان او را کشتند. خلیفه و وزیر قاتلان را یافتند و آنان را به قتل رساندند (همان، ۳۳۳-۳۳۵).

۶۷. گردیزی، ۳۵۶.

سرداران ترک در قتل منتصر بن متوکل عباسی، کورشیدن قاهر نوزدهمین خلیفه عباسی به دست طیب مسیحی خود، بختیشوع چهارم،<sup>۶۸</sup> نمونه‌هایی از مداخله سیاسی و اخلاقی پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی است. در مواردی هم این مداخله‌ها با هدف اصلاح صورت می‌گرفت. اظهار نظر طیب هندی دربار عباسی در ضرورت برخورد با افراد جاهلی که با برپا کردن بساط طبابت در معابر، مردم را به مخاطره می‌افکنند، از این نمونه است.<sup>۶۹</sup>

بررسی‌ها پزشکان غیرمسلمانی را نشان می‌دهد که با حضور زیرکانه خود در دربارهای اسلامی و مسلط شدن بر مصادرات قدرت بیش از آن‌که به دنبال تحقق اهداف محدود شخصی خود باشند در پی حمایت همه جانبه از هم‌کیشان خود در جامعه اسلامی و خارج آن بودند. در اندلس حسدای بن شبروط، طیب یهودی در دربار عبدالرحمان سوم (خلافت: ۳۰۰-۳۵۰هـ)، علاوه بر وظیفه حرفه‌ای خود دارای مسئولیت‌های مهم سیاسی و مالی نیز بود.<sup>۷۰</sup> این پزشک موفق و متنفذ از موقعیت اجتماعی و سیاسی خود برای حفظ منافع جامعه یهودیان اندلس و در مواردی یهودیان مناطق دیگر استفاده می‌کرد، دلیل این مدعا نامه‌ای است که او به زبان عبری خطاب به هلنا همسر امپراتور بیزانس نوشته مبنی بر درخواست حمایت از یهودیان بیزانس در مقابل ظلم و ستم و نیز توجه ویژه به ادبیات عبری و تأسیس نهادهای فرهنگی یهود. حسدای بن شبروط به عنوان یک خاخام یهودی فعالیت می‌کرد؛ مقامی که در عصر ملوک الطوائف اندلس از اهمیت خاصی برخوردار بود.<sup>۷۱</sup>

سعدالدوله پسر صفی‌الدین ابهری بنا بر گزارش تاریخ و صاف، طبیبی یهودی بود که برای معالجه درد پای ارغون خان مغول (حک. ۶۸۳-۶۹۰هـ) از بغداد رهسپار دربار ایلخان

۶۸. مسعودی، ۶۹۴/۲، ۵۴۱.

۶۹. طبری، ۳۵۲/۸.

۷۰. جیوسی، ۳۲۹/۱.

۷۱. همان، ۳۳۰/۱.

در ایران شده بود، معالجه سلطان دریافت که خان به مال و ثروت علاقه زیادی دارد، او با هدف جلب اعتماد و نزدیک شدن به سلطان، اطلاعاتی از اسراف و تبذیر عمال بغداد به ارغون داد؛ از جمله: «بوقا و برادر او آروق اموال دیوانی را به ضبط خود می‌آورند و به خزانه ایلخانی چیزی نمی‌رسانند». رفتار سعدالدوله آن‌چنان به مذاق خان مغول خوش آمد که مالک جان و مال مردم شد و از ایلخان جز نامی نماند و یهودیان زیر سایه اقتدار سعدالدوله اعتبار فوق العاده حاصل کردند و پس از سال‌ها خواری با ایلخان و امیران هم‌نشین و قرین شدند.<sup>۷۲</sup> تصویری گویا از موقعیت و نفوذ یهودیان این دوره (که حاصل سیاست‌های حمایتی سعدالدوله بوده)، در این دو بیت ارائه شده:

یهودُ هذا الزمانُ قد بلغوا      مرتبةً لا ينالها المَلِكُ  
يامعشرالناسِ كم نصحتُ لكم      تهودوا قد تهودالفَلَكُ<sup>۷۳</sup>

اما پیوسته چنین نبود؛ زیرا بسیاری از پزشکان غیر مسلمان دربار هم به دلیل ورود به مسائل مرتبط با قدرت و سیاست و فاصله گرفتن از رسالت حرفه‌ای موقعیت خود را در دربار از دست می‌دادند یا محکوم به مرگ می‌شدند. خصیب نصرانی به دلیل خوراندن شربتی به محمد بن ابوالعباس سفاح به اتهام قتل به زندان افتاد تا در آن‌جا مرد.<sup>۷۴</sup> ابن اُثال، پزشک نصرانی اولین پزشک ذمی دستگاه خلفا، که به فرمتن معاویه مرتکب قتل‌ها شده بود، خود هدف تیر انتقام گشت و کشته شد.<sup>۷۵</sup> ابوغالبن‌صفیه، پزشک مسیحی و قاتل مستنجد عباسی، به فرمان خلیفه بعدی، مستضی و با سَمی که خود به دستور خلیفه تهیه

۷۲. شیرازی، ۱۴۱/۲-۱۴۴.

۷۳. نواب تهرانی، ۱۲۷: یهود این روزگار به مرتبه‌ای دست یافته‌اند که شاهان/فرشتگان بدان دست نیافته‌اند. ای گروه مردمان چه قدر شما را اندرز دهم؟ یهودی شوید، همانا که فلک یهودی شده است.

۷۴. ابن ابی اصیبعه، ۳۳۹.

۷۵. اصفهانی، ۳۹۷/۱۶.

### ۳.۳. تغییر و تنزل شأن و شخصیت درباری پزشکان غیرمسلمان

تغییر و تنزل در شأن و شخصیت پزشکان ذمی نتیجه قهری حضور آنان به عنوان غیرمسلمانانی فعال در دربارهای اسلامی بود. هر چند صرف حضور این غیرمسلمانان در دربارهای اسلامی به ویژه در سده‌های بعدی که پزشکان حاذق مسلمان هم در جامعه اسلامی پرورش یافته بودند، متضمن شهرت و اعتبار برای آنان بود، اما به طور کلی احترام و شأن این پزشکان غیرمسلمان در دربارهای اسلامی تابعی از عوامل نظیر خلیفیات میزان خلیفگان و امرا، نگاه ابزاری سلاطین و شهریاران به آنان و نگرش مذهبی دربار بوده است.

در کتاب مختصر الدول آمده است که روزی بختیشوع با لباسی زیبا که دامش اندکی شکاف داشت به رسم عادت بالای سر متوکل عباسی (د. ۲۴۷هـ) ایستاده بود؛ در ضمن صحبت با او با آن شکاف بازی می‌کرد تا آن شکاف را به حد بندانداز شلوار رسانید و در این حال از پزشک پرسید چگونه می‌توان دریافت که دیوانه را باید زنجیر کرد؟ بختیشوع گفت: «وقتی که شکاف دامن طیب خود را تا این حد برساند آن وقت زنجیرش می‌کنیم». متوکل از این پاسخ آن‌چنان خندید که از پشت افتاد و دستور داد خلعتی نیکو و مالی بسیار به او بدهند.<sup>۷۷</sup> اما مشاهده می‌کنیم روزی دیگر که همین طیب، متوکل را بنا بر درخواست خود او به منزلش دعوت می‌کند تجمل و ثروت این پزشک، او و دیگر حاضران را آن‌گونه شگفت زده می‌نماید که چند روز بعد دستور مصادره اموال او از سوی همین خلیفه صادر می‌شود و

---

۷۶. رکن الحکماء فیلسوف الدوله، ۷۴: مستضی پسر و جانشین مستنجد، زیرکانه تا ثبات قدرت سکوت کرد و شی طیب را خواسته، دستور داد سم کشنده‌ای برای یکی از دشمنان دربار تهیه کند. فردا که طیب به طمع پاداش، سم را به خلیفه عرضه کرد در کمال ناباوری خلیفه او را میان خوردن سم یا کشته شدن به شمشیر جلاذ مخیر کرد و او شربت را نوشید و ساعتی بعد جان داد.

۷۷. ابن العبری، ۱۹۹.



پزشک محترم و مورد اکرام دیروز، امروز به خواری می‌افتد.<sup>۷۸</sup> با وجود نگرش تسامح‌آمیز دربار نسبت به غیرمسلمانان و نیاز آنان به درمانگر، در مواردی بسیار نگاه ابزاری سلاطین و شهریاران به این پزشکان، زمینه‌ساز تزلزل شأن و شخصیت آنان بود؛ خلیفگان تا جایی از این طبقه از ذمیان دفاع می‌کردند که برایشان هزینه جدی سیاسی و مذهبی در پی نداشت؛ وگرنه غیرمسلمان بودن آنان کافی بود که دست از حمایت آنان بردارند.

ابن اُثال طیب مسیحی معاویه که با حذف رقیبان خلافت و انجام مسئولیت‌های سیاسی و مالی نقش مهمی در تثبیت قدرت امویان در شام داشت شاید نمی‌پنداشت روزی به خاطر این خدمات کشته خواهد شد و عمده واکنش معاویه به قتل او این جمله باشد که خطاب به قاتلش خالد بن مهاجر بگوید: «به خدا سوگند اگر ابن اُثال فقط یک‌بار تشهد گفته بود به دلیل آن تو را به قتل می‌رساندم».<sup>۷۹</sup> ابن تلمیذ، هبة الله بن صاعد، پزشک شهیر نصرانی که در طب عملی و نظری بقراط و جالینوس زمان بود<sup>۸۰</sup> و به نام وبه معنا هبة الله،<sup>۸۱</sup> با همه سابقه خدمتش در دربار عباسیان هرگز احتمال نمی‌داد که خلیفه روزی او را بی دفاع در برابر دانشمندی مسلمان خوار فرونهد: ابومنصور جوالیقی عالم و ادیب (۴۴۶-۵۳۱هـ) بر المقتفی بالله وارد شد و گفت: «السلام علی امیرالمؤمنین ورحمة الله تعالی»، ابن تلمیذ در مقام حفظ جایگاه خلیفه و خدمت‌گزاری به او، گفت: «ای شیخ این‌گونه بر امیرالمؤمنین سلام نمی‌دهند». جوالیقی بی اعتنا به ابن تلمیذ، درباره نحوه سلامش گفت: «ای امیرالمؤمنین اگر کسی سوگند یاد کند که یک نصرانی یا یهودی هیچ‌گونه علمی به قلبش سرایت نکرده من کفاره او را به عهده نمی‌گیرم؛ چرا که خداوند بر قلب آنان مهر زده و مهر خداوند را جز ایمان نمی‌گشاید». خلیفه مقتفی در تأیید سخنان او گفت: «راست گفتی و

۷۸. همان، ۲۰۰-۲۰۱.

۷۹. اصفهانی، ۳۹۷/۱۶.

۸۰. ابن قفطی، ۴۶۳.

۸۱. ابن العبری، ۲۹۱-۲۹۳.

درست اقدام نمودی». در این حال، گویی که ابن تلمیذ سنگی در گلو فروبرده است.<sup>۸۲</sup> یکی دیگر از عوامل مؤثر بر شأن و جایگاه پزشکان غیرمسلمان، نگرش مذهبی دربار بود. در عصر غزنویان (۳۴۴-۵۳۸هـ) و سلجوقیان (۴۲۶-۵۳۸هـ) که تعصب دینی و مذهبی بالا گرفت و کسانی چون خواجه نظام الملک طوسی حاکمان را از به کارگیری غیر-مسلمانان و دگراندیشان نهی می کردند،<sup>۸۳</sup> برخی از سلاطین، ضمن اذعان به نیازشان به پزشکان غیرمسلمان، هر گاه اقتضا می کرد در نکوهش و توهین به آنان کوتاهی نمی کردند. سلطان مسعود بن ملکشاه سلجوقی در این باره مبالغه می کرد، او ضمن کم التفاتی به طیب مخصوصش، ابن تلمیذ نصرانی، در مقابل به سگش احترام می گذاشت و بر او جُلّ اطلس رنگارنگ می پوشاند و دست برنجن طلایی بر دست و پای آن می بست. ابن تلمیذ در واکنش به این توهین ها سرود:

من کان یلبس کلبهً و شیاً ویقنع لی بجلدی  
فالکلب خیر عندهً منی و خیر منه عندی<sup>۸۴</sup>

در دربار فاطمیان مصر، اما به دلیل رویکرد تسامح گرایانه نسبی به غیرمسلمانان شأن و جایگاه پزشکان ذمی به گونه ای محفوظ می ماند. مکتوبی که العزیز بالله فاطمی به خط خود مبنی بر اظهار خوشحالی از شفاعت طیب مخصوصش ابوالفتح منصور بن مقشر نوشته، قابل توجه است.<sup>۸۵</sup>

۸۲. ابن أزرق، ۳۵۶/۱.

۸۳. نظام الملک، ۲۱۵.

۸۴. ابن طقطقی، ۷۴: آن کس که سگش را جل رنگارنگ می پوشاند ولی درباره من تنها به پوستم قناعت می کند؛ سگ نزد او بهتر از من است. و نزد من هم سگ بهتر از اوست.

۸۵. ابن العبری، ۲۵۴.

## نتیجه

نیاز به حضور پزشکی توانمند که درمان بیماری و تأمین سلامت خلفا و سلاطین را برعهده گیرند زمینه‌ساز ورود پزشکان غیرمسلمان حاذق و آشنا با جریان‌های پزشکی پیشین به دربارهای اسلامی بود. کمبود پزشکان حاذق مسلمان در سده‌های اولیه تمدن اسلامی و نیز وجود نگرش تسامح‌گرایانه خلیفگان نسبت به این طبقه از نخبگان غیرمسلمان، حضور آنان را به عنوان گروه‌های فعال حرفه‌ای در آن دربارها تثبیت نمود. این پزشکان غیرمسلمان افزون بر کارکرد حرفه‌ای گاه در سایر عرصه‌ها مهم نیز نقش مؤثری ایفا می‌نمودند؛ آگاهی آنان از اسرار نهانی قدرت و بهره‌برداری هدفمند از آن در جهت تضعیف یا تقویت جریان‌های مؤثر علمی، سیاسی و فرهنگی، بر کارنامه نهایی سلسله‌های اسلامی بی‌تأثیر نبود؛ همان‌گونه که موقعیت آنان به عنوان غیرمسلمانانی فعال در دربارهای اسلامی در پرتو نگاه ابزاری خلیفگان و سلاطین دچار ارتقاء و یا تنزل می‌گردید.

## کتابشناسی

- ابن ابی أصیبعه، موفق الدین أبو العباس أحمد بن قاسم، عیون الأنبياء فی طبقات الأطباء، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۶ ش.
- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن ابی‌الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالصادر، ۱۳۸۵ هـ.
- ابن إخوه، ضیاءالدین محمد بن محمد بن ابی‌زید القرشی، معالم القرية فی أحكام الحسبة، به کوشش صدیق عیسی المطیعی و محمد محمود شعبان، قم، مکتبه الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۸ هـ.
- ابن بختری حلبی، صفی‌الدین ابی‌الفتح عیسی، أنس المسجون و راحة المحزون، به کوشش محمد ادیب الجادر، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۷ م.
- ابن أزرق، محمد بن علی، بدائع السلك فی طبائع الملك، به کوشش علی سامی النشار، بیروت، الدارالعربیة للموسوعات، ۱۴۲۷ م.
- ابن جلیجل، سلیمان بن حسان، طبقات الأطباء و الحكماء، ترجمه سید محمد کاظم امام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- ابن حبیب بغدادی، أبو جعفر محمد، أسماء المغتالین من الأشراف فی الجاهلیه و الإسلام، به کوشش سید

- حسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲هـ.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید هبه الله، شرح نهج البلاغه، ج ۵، تهران، نی، ۱۳۶۸ش.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، الفخری فی الآداب السلطانیة، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، چاپ، ۱۳۶۰ش.
- ابن عبدالبر، أبوعمریوسف بن عبدالله النمیری القرطبی، بهجه المجالس و انس المجالس، به کوشش محمد مرسی الخولی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۱م.
- ابن العبری، غریغوریوس الملطی، تاریخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
- ابن قتیبه الدینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، عیون الأخبار، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸هـ.
- ابن قفطی، علی بن یوسف بن ابراهیم، تاریخ حکماء، به کوشش بهین دارائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.
- ابن موصلا، امین الدوله ابوسعید بن ابی علی کاتب بغدادی، رسائل، به کوشش عصام مصطفی عبدالهادی عقله، العین، مرکز زاید للتراث و التاریخ، ۱۴۲۴هـ.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ش.
- أبو الفرج إصفهانی، علی بن حسین، الأغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۴۴م.
- احمدوند، عباس، «کارکرد سیاسی پزشکی در عصر اول عباسی (۲۳۷-۱۳۲)»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال هفتم، شماره بیست و سوم، تابستان ۱۳۹۵ش.
- الگو، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- باسورث، ادmond کلیفورد، تاریخ غزنویان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱ش.
- بخاری، ابوعبداله محمد بن اسماعیل، صحیح، ترجمه عبدالعلی نور احراری، ناشر شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۹۰ش.
- بلادری، أحمد بن یحیی، فتوح البلدان، ترجمه محمد متوکل، تهران، نشر نقره، ۱۳۳۷ش.
- بلوکباشی، علی، و یونس کرامتی، «پزشکی»، دبا، ج ۱۳، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.

- پنجه، معصومعلی، «شورش و گروش: قبطیان مسیحی و حاکمان مسلمان در مصر سده‌های دوم و سوم هجری»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
- جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
- جهشیاری، محمدبن عبدوس، الوزراء و الكتاب، بیروت، دارالفکر الحدیث، ۱۴۰۸ هـ.
- جیوسی، سلمی خضراء (زیرنظر)، میراث اسپانیای مسلمان، ترجمه عبدالله عظیمی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۸۰ ش.
- حسینی، مجدالدین محمد، زینت المجالس، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳ ش.
- رکن الحکماء فیلسوف الدوله زنوزی تبریزی، عبدالحسین بن محمد حسن، مطرح الأنظار فی تراجم أطباء الأعصار و فلاسفه الأمصار، تهران، موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه ایران، ۱۳۸۳ ش.
- رنان، کالین، تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، تهران، نشرمرکز، چاپ هشتم، ۱۳۹۴ ش.
- رُهاوی، إسحاق بن علی، أدب الطیب، ترجمه محمدصادق شریعت پارسا و دیگران، تهران، انتشارات طب سنتی ایران، ۱۳۸۹ ش.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، دانش، ۱۳۱۶ ش.
- شیرازی، شرف الدین عبدالله، تاریخ و صاف، تحریر عبدالمحمدآیتی، بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶ ش.
- طبری، أبوجعفر محمدبن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، به کوشش محمدأبوالفضل إبراهیم، بیروت، دارالتراث، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ هـ.
- طسوجی تبریزی، عبداللطیف (گردآورنده)، هزارویک شب، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۷ ش.
- غزالی، ابو حامد محمد، کیمیای سعادت، تهران، مرکزی، ۱۳۱۹ ش.
- قلقشندی، أحمدبن عبدالله، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، به کوشش محمدحسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- کتیری، مسعود، طب در دوره مغول، اصفهان، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی، ۱۳۹۰ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، به کوشش سیدجواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- گردیزی، أبوسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود، زین الأخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.

- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج قشیری، صحیح، ترجمه خالد ایوبی نیا، به کوشش حسین رستمی، ارومیه، مؤسسه انتشاراتی حسینی اصل، ۱۳۹۳ ش.
- مقدسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، قاهرة، مكتبة مدبولی، ۱۴۱۱ هـ.
- نصر، سیدحسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
- نظام الملک، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
- نگرامی، سیدمحمد حسان، تاریخ طب، ترجمه سیده جلیله شهیدی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۱۳۹۰ ش.
- نواب تهرانی، میرزا مهدی، دستور الأعقاب، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۶ ش.
- یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۵۷-۱۰۲

## خوانشی نو از کتاب الفروق حکیم ترمذی<sup>۱</sup>

شمس‌الدین عزیزپور<sup>۲</sup>

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

حامد خانی (فرهنگ مهرش)<sup>۳</sup>

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

### چکیده

حکیم ابو‌عبدالله محمد بن علی ترمذی (زیسته در حدود ۲۳۰-۳۲۰هـ) اثری با نام کتاب الفروق دارد که در آن مباحثی از جنس اخلاق صوفیانه و سلوک را با تحلیل‌های روان‌شناسانه درباره ماهیت رفتار انسان آمیخته، و از همین‌رو مطالعه آن از جهات مختلف شایان توجه است. اغلب کسانی که از دیرباز درباره این کتاب سخن گفته‌اند، مضمون اصلی و هدف تألیف آن را نفی ترادف معنای کلمات شناسانده، و آن را در کنار تحصیل نظائر القرآن وی تألیفی در مخالفت با وجود وجوه و نظائر در قرآن دانسته‌اند. مطالعه پیش‌رو سنجش این دیدگاه و شناخت دقیق‌تر ماهیت و هدف و موضوع کتاب الفروق را پی می‌گیرد. بناست با تحلیل محتوای اثر نشان دهیم کتاب الفروق امتداد بحث‌های تحصیل نظائر القرآن نیست؛ بلکه هدف پنهان و نامُصَرِّح مؤلف از نگارش آن تفکیک میان اصناف مردم بر اساس پایگاه اجتماعی ایشان در ماوراءالنهر سده ۴هـ، و یادکرد مسائلی است که هر صنف در سلوک معنوی خود با آن روبه‌رو هستند. وی در این اثر به تعریض تام و بدون آن که نامی از گروهی ببرد، به‌واقع میان شیوه سلوک اصناف مختلف تمایز می‌نهد؛ اصنافی که در دیگر آثارش گاه با عناوینی همچون عوام، روحانیان یا خواص، و علماء بزرگ یا خاص‌الخواص یاد کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** الفروق و منع الترادف، الفروق و معنی الترادف، منازل القربة، الفروق اللغویة، وجوه و نظائر، علم النفس اسلامی، تاریخ اخلاق اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۲

۲. رایانامه: shamsodin\_azizpor@yahoo.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): mehrvash@hotmail.com

### مقدمه

یکی از پیش‌گامان شیوه سلوکی که غالباً با نام کلی «تصوّف» یاد می‌شود، ابو‌عبدالله محمد بن علیّ حکیم ترمذی است.<sup>۴</sup> حکیم ترمذی افزون بر نظریه‌پردازی‌های صوفیانه درباره معرفت، سلوک، روان‌انسانی و موضوعات مشابه، در تاریخ تفسیر و حدیث نیز جایگاهی ممتاز و شایان توجه دارد. از همین‌رو درباره ابعاد مختلف شخصیت، آراء ابتکاری و آثارش تاکنون مطالعات بسیار کرده‌اند.<sup>۵</sup>

یک اثر وی که کم‌تر شناخته شده کتاب الفروق است؛ همان‌که گاه با نام «الفروق فی اللغه»، «الفروق فی منع الترادف» یا «الفروق و معنی الترادف» شناسانده‌اند.<sup>۶</sup> دست‌کم دو تحریر از این اثر باقی است؛ یکی را استنساخ‌کننده‌اش با نام الفروق الصغیر<sup>۷</sup> یاد می‌کند و نسخه‌ای از آن به شماره ۳۱۷۹ در کتابخانه مزار جلال‌الدین رومی در قونیه موجود است؛<sup>۸</sup> و دیگری، تحریری که با نام کتاب الفروق شناخته و نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های قاهره، اسکندریه، استانبول، ریاض، و پاریس یافت می‌شود<sup>۹</sup> و تصحیح محققانه‌ای از آن هم انتشار یافته است.<sup>۱۰</sup>

مقایسه دو تحریر نشان می‌دهد که تفاوت حجمی اندک دارند. افتادگی‌های جزئی در هر یک نسبت به دیگری دیده می‌شود که نتیجه سهو کاتبان است. از این که بگذریم تنها کمبود اصلی تحریر صغیر نسبت به کبیر این است که در ذکر تعابیری هم‌چون ثناء خدا و

۴. نک. سلّمی، ۱۷۵.

۵. برای مرور اهم آثار درباره وی، نک. جیوشی، الحکیم الترمذی، ۱-۳؛ زهری، ۳۳-۳۴؛ نیز مجتبابی، میرحسینی، سراسر دو مقاله.

۶. جیوشی، مقدمه بر الفروق، ۵۶.

۷. ضبط خطا: الفروق الصغیره.

۸. قره‌بلوط، ۴/۲۹۵۰-۲۹۵۱.

۹. نک. خزانه التراث، شماره مسلسل ۶۳۳۴۹.

۱۰. نک. منابع.



مدح بزرگان دین جانبِ اختصارِ مراعات، و اسنادِ روایاتش هم حذف شده است. گویی کسی خواسته بر پایه هدفی آموزشی، کتاب الفروق را تلخیص و دسترسی به آن را برای نوآموزان تسهیل کند و این‌گونه فروقِ صغیر شکل گرفته است. به بیان دیگر، اصل تألیف نویسنده تنها یک اثر بوده و بعدها تحریری خلاصه هم از آن پدید آمده است.

انتساب کتاب الفروق به حکیم ترمذی کم‌تر جای درنگ دارد. در جای‌جای اثر مؤلفش حکیم ترمذی بازنموده می‌شود. نیز مؤلف خود گاه به دیگر آثارش ارجاع می‌دهد؛ آثاری مثل نوادر الاصول، عُرُسُ الْمُؤَحِّدِينَ، و کتاب الحُجِّ وَأَسْرَاةُ<sup>۱۱</sup> که بی‌تردید متعلق به حکیم ترمذی است. بسیاری از روایات نیز که در جای‌جای کتاب الفروق نقل می‌شود همان‌هاست که حکیم ترمذی در نقلشان مُتَّفَرِّد بوده.<sup>۱۲</sup> در گزارش‌های تاریخی هم به انتساب اثری با این عنوان به حکیم ترمذی تصریح کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

### طرح مسئله

نام کتاب در برخی نسخه‌های خطی کهنش «الفروق و منع الترادف» یا «الفروق و معنی الترادف» آمده است.<sup>۱۴</sup> با دیدن این اسم‌ها به ذهن متبادر می‌شود که مؤلف می‌خواهد نظریه‌ای در نفی ترادف کلمات عرضه کند.<sup>۱۵</sup> از دیگر سو، نام فوق آثاری هم‌چون الفروق اللغویة ابوהלلال عسکری را به خاطر می‌آورد؛ آثاری که در توضیح فرق‌ها میان واژگان قَرِيبُ الْمَعْنَى نوشته شده‌اند.<sup>۱۶</sup>

مجموع این شواهد موجب می‌شود گمان بریم لابد مؤلف می‌خواهد با توضیح فَرْقِ

۱۱. به ترتیب، نک. حکیم ترمذی، الفروق، ۸۶، ۳۷۸، ۳۸۰.

۱۲. برای نمونه، نک. مهرش، حاشیه بر الفروق، ص ۱۳۰ پاورقی ۵، ص ۱۵۷ پاورقی ۹، ص ۲۸۷ پاورقی ۵.

۱۳. برای نمونه، نک. سبکی، ۲۴۶/۲.

۱۴. نک. سزگین، ۱(۴)/۱۴۶.

۱۵. برای آشنایی با صاحبان این دیدگاه و آرائشان، نک. صدقی، ۴۹ به بعد.

۱۶. برای سیاهه‌ای از این آثار در فرهنگ اسلامی، نک. صلاحیة، ۱۰۱-۱۰۷.

واژه‌های قَرِيبُ الْمَعْنَى نشان دهد آنها با همدیگر مترادف نیستند. وقتی از قبل بدانیم حکیم ترمذی اثر دیگری نیز با عنوان تحصیل نظائر القرآن دارد که در آن باور به وجود وجوه و نظائر در قرآن را نفی می‌کند،<sup>۱۷</sup> به این جمع‌بندی نهایی می‌رسیم که وی از یک سو باور به امکان کاربرد یک لفظ برای اشاره به چند معنا (اشتراک معانی در لفظ واحد)، و از دیگر سو، کاربرد الفاظ مختلف برای دلالت بر یک معنا (اشتراک الفاظ در معنای واحد) را نفی کرده است.

غالب معاصران همین درک از ماهیت کتاب را پذیرا شده‌اند.<sup>۱۸</sup> با این حال، پذیرش آن از جهاتی دشوار می‌نماید. نخست این که نام اثر در گزارش‌های کهن<sup>۱۹</sup> و هم در غالب نسخه‌های خطی بازمانده از آن الفروق نمایانده شده است و عنوان الفروق و منع الترادف یا الفروق و معنی الترادف در هیچ‌یک از آنها دیده نمی‌شود.<sup>۲۰</sup>

ثانیا، مروری ساده بر کتاب آشکار می‌کند مؤلف در بسیاری از موارد میان واژه‌هایی فرق می‌نهد که هرگز با همدیگر اشتباه گرفته نمی‌شوند؛ مثلا آن‌چه وی درباره فرق میان جُود و سَرْف،<sup>۲۱</sup> خَبَر و غیبت،<sup>۲۲</sup> حِلْم و دِنَانَت،<sup>۲۳</sup> فَرَحِ قلب و فرح نفس<sup>۲۴</sup> و بسیاری مفاهیم دیگر از این دست می‌گوید، نمی‌توانند با چنین درکی از محتوای کتاب جمع شوند. فرضیه دیگر آن است که هدف نویسنده نظریه‌پردازی زبان‌شناسانه نیست؛ بلکه

۱۷. برای رویکرد وی در این اثر، نک. مهروش، «روش تفسیری حکیم ترمذی»، ۴۴-۴۶.

۱۸. نک. سطور پسین.

۱۹. سبکی، ۲۴۶/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۵۷/۲.

۲۰. برای یادکرد نام کتاب به همین شکل در عبارات آغازین و پایانی نسخه‌های آن، نک. جیوشی، مقدمه بر الفروق، ۵۱-۴۶.

۲۱. حکیم ترمذی، الفروق، ۱۱۳-۱۱۵.

۲۲. همان، ۱۱۹-۱۲۱.

۲۳. همان، ۱۳۶-۱۳۷.

۲۴. همان، ۱۷۰-۱۷۱.

می‌خواهد اصلاحی اجتماعی را دنبال، و مرز مفاهیمی را معلوم کند که در عرف عام با همدیگر خلط شده و ناهنجاری‌هایی پدید آورده‌اند. این فرضیه نیز نمی‌تواند با نظر به نمونه‌های فراوان از مقایسات صورت گرفته در کتاب تأیید شود؛ مثلاً وقتی مؤلف میان مُدَّکَّر و قاصّ مرز می‌نهد،<sup>۲۵</sup> هیچ یک را فرو نمی‌کوبد و بنا ندارد یکی را تحسین و دیگری را تقبیح کند. به همین ترتیب، وقتی میان «قیاس» فقهی با «مشاکله» تمایز می‌بیند،<sup>۲۶</sup> نمی‌توان تصور کرد فراتر از یک بحث فقهی برای اهل فن، فایده‌ای عام برای گفتارش مطرح باشد. یک احتمال دیگر آن است که بگوییم وی می‌خواهد با تألیف اثری روان‌شناسانه، به قول خود شیوه کارِ قلب و به اصطلاحِ امروزین شیوه کارِ روانِ انسان را توصیف کند و رابطه رفتارهای مختلفِ انسان را با روانش بازکاود. این فرضیه نیز گرچه تا حدود زیادی قابل تأمل است، با برخی عناوین مندرج در کتاب قابل جمع نیست؛ مثلاً هم آن‌جا که درباره فرق فقر و بُؤس،<sup>۲۷</sup> راعی و راوی،<sup>۲۸</sup> مُدَّکَّر و قاصّ<sup>۲۹</sup> یا لَقَب و نِسَبَت<sup>۳۰</sup> بحث می‌کند، کم‌تر می‌توان میان بحثش با تحلیل روان‌شناسانه ارتباط مستقیم یافت.

پذیرش انطباق تحلیل‌های فوق با همه عناوین کتاب از جهات دیگری نیز مشکل است؛ برای نمونه هیچ یک از این دیدگاه‌ها توضیح نمی‌دهند چرا برخی مباحث در کتاب مُکَرَّراند. شماری از عناوین مندرج در اثر بیش از یک بار درج، و هر بار نیز با توضیحاتی جدید و متفاوت یا حتی متناقض همراه شده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به بحث از فرق میان

۲۵. حکیم ترمذی، الفروق، ۲۳۲، ۳۱۳-۳۱۵.

۲۶. همان، ۳۸۲ به بعد.

۲۷. ۱۹۵.

۲۸. ۲۲۹.

۲۹. ۲۳۲.

۳۰. ۲۵۸.

توکل و اِتْکال<sup>۳۱</sup> یا فرق میان اَنات و تسویف<sup>۳۲</sup> یا فرق میان محبت به زنان با شَبَق و نَعَط<sup>۳۳</sup> اشاره کرد.

محتوای این قبیل بحث‌ها در جاهای مختلف اثر شباهتی اندک و تفاوتی آشکار با هم دارد و نمی‌توان یکی را خلاصه دیگری دانست یا تکرارشان را به حساب اشتباه ناسخان گذاشت؛ برای نمونه آنچه مؤلف در اول‌بار برای توضیح فرق توکل و اِتْکال می‌گوید، کاملاً در تناقض با سخنان وی در مرتبه دوم است: او اِتْکال را نخست چیزی از جنس تبلی و نتیجه هوای نفس<sup>۳۴</sup> و در توضیحات بعدی نتیجه اعتماد به لطف خدا می‌نماید.<sup>۳۵</sup>

افزون بر این، گاه در ذیل عناوینی ظاهراً متفاوت، می‌توان توضیحاتی مشابه یافت که می‌شد انتظار بریم همه را مؤلف یک‌جا ذکر کند؛ برای نمونه آنچه در فرق تَعَیْش و ترائی می‌گوید،<sup>۳۶</sup> شباهت بسیار با سخنانی دارد که در بیان فرق مراوغه و جربزه<sup>۳۷</sup> آورده است. برای این تکرارها دلیلی دیگر باید جست. به همین ترتیب، آنچه در بیان فرق مهابت و تکبر<sup>۳۸</sup> و تسلط و اقتدار<sup>۳۹</sup> گفته شده، شبیه است و در پایان اثر نیز<sup>۴۰</sup> یک بار دیگر همین عنوان اخیر تکرار می‌شود.

دقتِ بیش‌تر در کتابِ تردیدها را افزون می‌کند. بارها در این اثر گفته می‌شود فردی از حاضرانِ مجلسِ پرسشی در ضمن بحث مطرح کرده و حکیم ترمذی پاسخ گفته است. این

۳۱. ۱۲۸-۱۳۲، ۲۰۲.

۳۲. ۲۳۷-۲۳۹، ۲۶۳-۲۶۴.

۳۳. ۲۷۵-۲۷۷، ۳۴۹-۳۵۲.

۳۴. ۱۲۸.

۳۵. ۲۰۲.

۳۶. ۳۰۶-۳۰۹.

۳۷. ۳۱۸-۳۱۹.

۳۸. ۱۰۷-۱۰۸.

۳۹. ۳۰۲.

۴۰. ۳۵۸.

امر نشان می‌دهد اثر با املاء مؤلف پدید آمده است. از دیگر سو، بارها مؤلف با وصفِ «رَحِمَهُ اللهُ» یاد می‌شود؛<sup>۴۱</sup> این نشان می‌دهد احتمالاً اثر پس از مرگ وی گردآوری شده است. جمع میان دو واقعیت فوق می‌تواند این باشد که شاگردان کتاب را پس از مرگ مؤلف بر پایه مکتوباتشان گرد آورده‌اند. تکرار برخی مباحث در کتاب و یادکرد چندباره فرق میان برخی مفاهیم را می‌توان مؤید این احتمال دانست: شاید گردآورندگان وقتی به مباحثی برخوردند که در دوره‌های مختلف تدریس مؤلف جابه‌جا و متفاوت بیان شده بوده، نتوانسته‌اند نظمی دقیق‌تر بیافرینند، ناگزیر عناوین مندرج در جزوات خود را به همان شکل پراکنده و نامنسجم کنار هم نهاده‌اند.

ضعف این تحلیل آن است که بر درکی غیرساختارمند از کتاب مبتنی است. گویی از اول این مُسَلَّم انگاشته می‌شود که عناوین مختلف بحث، ارتباطی منطقی با هم ندارند و چینش آنها در کنار همدیگر از ترتیب خاصی پیروی نمی‌کند؛ چیزی شبیه مداخل یک لغت‌نامه یا دائرةالمعارف که جای‌گرفتنشان در کنار هم نتیجه ارتباطشان با مداخل قبل و بعد نیست. پذیرش این فرضیه در گام نخست پژوهش خطایی راهبردی است. همیشه در تحلیل ساختار یک اثر باید اول اصل را بر صحت آن گذاشت و برای فهم ساختار کوشش کرد؛ نه این که بنا را بر بی‌نظمی و ازهم‌گسیختگی اثر نهاد و همه موارد دور از انتظار را ناشی از خرابی و اشتباه پدیدآورندگان دانست.

مجموع این ویژگی‌ها سبب می‌شود اظهارنظر درباره ماهیت و لایه‌های کتاب دشوار باشد. در این مطالعه بنا داریم دریابیم که اولاً، تا کنون چه اظهارنظرهایی درباره موضوع و محتوای کتاب الفروق حکیم ترمذی صورت گرفته، و هر یک چه اندازه پذیرفتنی است؛ ثانیاً، با تحلیل محتوای خود اثر کدام فرضیه درباره ماهیت آن تأیید می‌شود؛ و ثالثاً، بر پایه دستاوردهای چنین تحلیلی محتوایی جایگاه اثر در میان دیگر آثار حکیم ترمذی و ارتباط موضوعی آنها را با همدیگر چه‌گونه باید انگاشت.

گفتنی است بحث‌های حکیم ترمذی در این کتاب از حیث نظریه روان‌شناسانه‌ای نیز که درباره تعامل ذهن و بدن ارائه می‌کند بسیار شایان توجه است. مطالعه پیش رو این مهم را پی نمی‌گیرد و بحث درباره خوانش فیزیولوژیک حکیم ترمذی از نحوه شکل‌گیری رفتارها در قلب، زمینه‌ای گسترده و بکر برای مطالعه به نظر می‌رسد.

### ۱. آشنایی بیش‌تر با کتاب

الفروق در بردارنده ۱۵۵ مجموعه از دوگان‌هاست که از دید حکیم ترمذی با هم تقابل معنایی دارند. این دوگان‌ها سویه‌های مختلف طیف رفتاری فرد را در مقام تصمیم‌گیری برای رویارویی با مسائل مختلف در تعامل با خود، دیگران، و خدا باز می‌نمایانند. برخی از این رفتارها (مثل دوگان انتصار/انتقام یا غضب/حمیت یا خیر/غیبت) نمود خارجی دارند و برخی دیگر نیز (مثل «حُبُّ فی الله»/«حُبُّ فی النفس» یا هم/غم) ناظر به افکار انسان و رفتارهای ذهنی دیگرش هستند.

**الف) هدف نگارش:** ترمذی کتاب را در توضیح سبب التباس برخی رفتارها با هم نوشته است.<sup>۴۲</sup> او شرح می‌دهد مرکز تصمیم‌گیری برای رفتارهای مختلف سینه است؛<sup>۴۳</sup> جایی که در آن مرکز تعقل، یعنی قلب جای گرفته و شش‌ها، کبد و شکم هم اطرافش را اشغال کرده‌اند.<sup>۴۴</sup> بسته به آن که هر یک از این اعضاء جانبی چه تأثیری روی قلب گذارند و سرآخر قلبش از هوای نفس او تأثیر پذیرد (و مثلاً، زیاده از حد سخت، نرم، گرم یا سرد گردد) یا سالم بماند،<sup>۴۵</sup> رفتار فرد متفاوت می‌شود.

۴۲. حکیم ترمذی، الفروق، ۶۱.

۴۳. همان، ۱۳۹ «الصدر ساحة القلب».

۴۴. نک. همان، ۸۷، ۱۰۰، ۱۳۷.

۴۵. نک. همان، ۱۲۲، ۱۲۶.

گذشته از این، خود قلب هم اجزاء مختلفی دارد<sup>۴۶</sup> و هر رفتار ممکن است از عمل کرد آنها هم تأثیر پذیرد. پس اندام‌های اثرگذار بر قلب و اجزاء مختلف خود آن دو عاملی هستند که رفتارهای انسانی را شکل می‌دهند.<sup>۴۷</sup>

حکیم ترمذی بنا دارد بر پایه درکش از روان و فیزیولوژی قلب و دیگر اندام‌ها رفتارهای مختلف را تحلیل کند و ربط میان افکار و انگیزه‌ها را با اندام‌های مختلف، خاصه اندام‌های درون سینه دریابد. وی در سراسر اثر با تکیه بر یک رویکرد فیزیولوژیک به مباحث روان‌شناسانه کهن (علم النفس)، تحلیل‌هایی درباره اسباب و علل رفتارهای انسان در قالب توضیح وجوه افتراق میان دوگان‌های مختلف بازمی‌نماید. به باور وی، گاه دو رفتار که تفاوت‌هایی بنیادین با هم دارند، چون هر دو از یک اندام سر می‌زنند، با همدیگر اشتباه گرفته می‌شوند.<sup>۴۸</sup>

او بنا دارد در سراسر این اثر ۱۶۸ زوج از رفتارهای مشابه را ذکر کند و میانشان فرق نهد.<sup>۴۹</sup> به نظر می‌رسد که از این میان، تنها ۱۵۵ زوج ذکر شده، و بقیه برجا نمانده است.<sup>۵۰</sup> نیز همواره اختلاف میان مفاهیم در قالب دوگان‌ها عرضه نشده، و گاه ارائه فرق میان رفتارها ظاهر یک سه‌گان به خود گرفته است (فرق سلامت صدر و بلاهت و غفلت، فرق محبت به زنان و شَبَق و نَعَط). چنان که یاد شد، برخی عناوین هم تکراری یا بسیار مشابه یکدیگرند.

**ب) پیشینه توجهات به کتاب:** شواهدی نشان می‌دهند الفروق کارکرد آموزشی داشته‌است. کتاب را شاگردان حکیم ترمذی بر اساس املاء خود وی نوشته و خود با مؤلف ضمن بحث سؤال و جواب‌ها کرده‌اند.<sup>۵۱</sup> گرامی‌داشت مؤلف با تعبیر «رحمه الله» در

۴۶. برای نمونه، نک. همان، ۸۷ «بصر قلب»، ۱۳۴ «غطاء قلب».

۴۷. برای بازخوانی نظریه او در این باره با تکیه بر دیگر آثارش، نک. پاکتچی، ۹۱-۹۶.

۴۸. حکیم ترمذی، الفروق، ۶۱.

۴۹. همان، ۶۴.

۵۰. نک. جیوشی، حاشیه بر الفروق، ۶۴ پاورقی ۷.

۵۱. نک. ۹۴، ۹۸، جاهای مختلف.

مطابقی اثر باید افزوده‌ای متأخرتر باشد. توضیحات حواشی نسخه‌های مختلف (برای نمونه، نک. سراسر نسخه قونیه) یا بین خطوط،<sup>۵۲</sup> و تلخیص کتاب<sup>۵۳</sup> نشان می‌دهد این اثر بعد از حکیم ترمذی نیز در حلقه‌های صوفیانه متن درسی بوده است.

گفته‌اند کتاب الفروق نخستین اثر در فرهنگ اسلامی است که چنین نام دارد.<sup>۵۴</sup> شاید به سبب همین رویکرد نوآورانه حکیم ترمذی است که عبدالوهاب سُبُکی (د ۷۷۱هـ) وقتی می‌خواهد از کتاب‌های او مثال بیاورد، پیش از همه، الفروق را یاد و در ادامه تصریح می‌کند ابتکاری و در نوع خود بی‌نظیر است.<sup>۵۵</sup>

عالم دیگری که به الفروق توجه نشان داده، ابن قیّم جوزیه (د ۷۵۱هـ)، فقیه حنبلی منتقد صوفیان است. وی در کتاب الروح خود بی آن که نامی از حکیم ترمذی ببرد، به نقد دیدگاه وی درباره سبب فرق بین رفتارهای همانند می‌پردازد. ابن قیّم جوزیه مبنای حکیم ترمذی را - که همه رفتارهای به ظاهر مشابه و در واقع متفاوت انسان‌ها نتیجه تأثیر فعل و انفعالات داخلی بدن است - باطل نمی‌شمارد؛ اما می‌کوشد حجم قابل توجهی از همان رفتارها را با تکیه بر کنش‌ها و واکنش‌های نفس آماره و لَوّامه در وجود انسان تبیین کند.<sup>۵۶</sup>

حجمی حدود یک نهم از پایان کتاب الروح ابن قیّم صرف آن شده است که فرق اموری مثل حَمِيَّت و جَفَاء، تواضع و مَهانت، جُود و سَرْف، و صِيَانَت و تَكَبُّر را با همین مبنا تبیین کند.<sup>۵۷</sup> غالب عناوین بحث وی در این باره یا مستقیماً از کتاب الفروق اخذ شده‌اند (مثل همه مواردی که مثال زده شد)، یا عناوینی مشابه آنها دارند؛ مثل پایان بحث وی با عنوان «الفرق بين الحُكْمِ المُتَزَلِّ والحُكْمِ المُؤَوَّل» که شبیه است به پایان بحث حکیم

۵۲. برای نمونه، نک. نسخه اسکندریه، برگ ۴۸ پشت - ۴۹ رو.

۵۳. برای نمونه، نک. نسخه کتابخانه مجلس و نسخه قونیه، سراسر هر دو اثر.

۵۴. نصرالدین، ۲۰۳.

۵۵. سبکی، ۲۴۶/۲.

۵۶. برای تصریح وی به این مبنا، نک. ابن قیّم، الروح، ۲۳۰.

۵۷. همو، ۲۳۳-۲۶۷.



ترمذی در تفاوت قیاس و مشاکله.<sup>۵۸</sup>

سرآخر، باید از ابن نَحَّاسُ فقیه شافعی دمشقی (د ۸۱۴هـ) یاد کرد که او نیز در کتاب تنبیه الغافلین به عبارتی از اثر در بیان فرق تَحَسُّس و تَجَسُّس استناد می‌کند.<sup>۵۹</sup> این شواهد به همراه شواهد دیگری، مثل تاریخ استنساخ نسخه‌های خطی بازمانده از کتاب الفروق،<sup>۶۰</sup> نشان می‌دهند که کتاب در حدود سده ۷-۹هـ شهرت گسترده‌ای داشته است.

پ) درک معاصران از کارکرد و هدف اثر: به نظر می‌رسد که در سده‌های اخیر توجهات به کتاب کاهش یافته، و دسترسی به آن نیز محدود شده، و این‌گونه، عمده اظهارنظرهای متأخران درباره آن بدون مراجعه به اصل کتاب، بر پایه گمانه‌ها صورت گرفته- است؛ برای نمونه، حاجی خلیفه (د ۱۰۶۷هـ) موضوع اثر را فقه شافعی می‌داند.<sup>۶۱</sup> این در نوشتارهای معاصران بسیار تکرار می‌شود؛ چنان‌که حتی گاه می‌گویند احمد بن ادریس قرافی (د ۶۸۴هـ)، فقیه مالکی مصر و مؤلف کتاب مشهور الفروق در اصول فقه، ایده تألیف چنین کتابی را از حکیم ترمذی گرفته است.<sup>۶۲</sup>

غالب معاصران بر پایه برخی نسخه‌های خطی اثر نام آن را الفروق و منع الترادف، و موضوعش را هم نفی ترادف الفاظ شمرده‌اند.<sup>۶۳</sup> این گفتار آن‌قدر ضمن آثار مختلف تکرار شده است که حقیقتی مسلم انگاشته می‌شود. غالباً می‌گویند بحث‌های حکیم ترمذی در این اثر، ادامه طرز فکری است که در کتاب تحصیل نظائر القرآن بروز داده و هم‌چنان که در آن‌جا خواسته است بگوید الفاظ قرآن با همدیگر مترادف نیستند، این‌جا نیز می‌خواهد از

۵۸. قس. ابن قیم جوزیه، الروح، ۲۶۶؛ حکیم ترمذی، الفروق، ۳۶۵.

۵۹. ابن نحاس، ۴۶-۴۵؛ قس. حکیم ترمذی، الفروق، ۲۶۵-۲۶۸.

۶۰. نک. جیوشی، مقدمه بر الفروق، ۴۶-۵۱.

۶۱. کشف الظنون، ۱۲۵۷/۲.

۶۲. ریسونی، ۲۸؛ نیز نک. مزینی، ۲۰؛ ابوالاجفان، ۶۲؛ قس. تمیمی، ۷۰.

۶۳. نک. سزگین، ۱۴۶/۴.

الفاظ حدیث یا کلّ زبان عربی نفی ترادف کند.<sup>۶۴</sup> گاه وی را سرزنش نیز کرده‌اند که در تحصیل نظائر القرآن با حکم به عدم اشتراک در حق الفاظ، و در الفروق هم با حکم به عدم ترادف در حق معانی ظلم نموده است.<sup>۶۵</sup>

جیوشی، مصحح کتاب هم این فرضیه را می‌پذیرد؛ اثر را الفروق و منع الترادف می‌شناساند<sup>۶۶</sup> و این را هم که سرگین در تاریخ التراث العربی (۱) (۴/۱۴۶) بر پایه برخی نسخه‌ها نام آن را الفروق و معنی الترادف یاد کرده است، موجه می‌داند و هر دو عنوان را بر پایه محتوای کتاب محتمل ارزیابی می‌کند. وی در ادامه<sup>۶۷</sup> توضیح می‌دهد که البته، خلاف این انتظار اولیه محتوای کتاب هرگز در بردارنده بحثی لغوی درباره منع ترادف نیست و مؤلف کوشیده است مفاهیم صوفیانه را تبیین کند. حتی یادآور می‌شود برخی دوگان‌ها در اثر (مثل سَمَاحت - حرص)، نه واژگانی قریب‌المعنی، که مفاهیمی متضاد را شامل می‌شوند.<sup>۶۸</sup> با این حال، سعی نمی‌کند نگرش خود به محتوای اثر را اصلاح، و بی‌ارتباطی آن با نظریه منع ترادف را مستدل کند.

## ۲. خطوط کلی بحث‌های کتاب

لازم است با دوری جستن از پیش‌داوری‌ها و نگرستی حتی الامکان عینی به خود اثر، برای شناخت دقیق‌تر ساختار و ماهیت و پیام آن کوشش کنیم. این نگاه بی‌طرفانه را می‌توان در کاربرد روش تحلیل محتوا بازجست.<sup>۶۹</sup>

**الف) تبیین کلیت روش:** هر یک از دوگان‌های کتاب نشانگر دو نوع رفتار متغایری

۶۴. برای نمونه، نک. نصرالدین، ۲۰۳؛ غریب، ۱۸؛ حاجی‌زاده، ۱۱۰.

۶۵. منبع، ۵۵.

۶۶. جیوشی، مقدمه بر الفروق، ۵۶.

۶۷. ۵۷.

۶۸. جیوشی، ۵۷.

۶۹. برای آشنایی با این روش و گونه‌های مختلف کاربرد آن در مطالعات اسلامی، نک. عترت‌دوست، ۳۱-۳۴.

هستند که می‌تواند از یک انسان در برخورد با یک مسئله سر بزند. می‌توان برای تحلیل محتوای اثر از شناخت همین مسئله‌ها شروع کرد: کافی است هر زوج از مفاهیم متقابل را که مؤلف یاد کرده است به ساده‌ترین بیان توضیح دهیم و وجه اشتراک آن دو رفتار متقابل را با همدیگر بیابیم. آن وجه اشتراک نشان می‌دهد که دو رفتار مختلف در برخورد با چه مسئله‌ای می‌توانسته‌اند روی دهند. برای نمونه، آن‌گاه که در آغاز کتاب میان مدارا و مداهنه فرق نهاده می‌شود، ساده‌ترین وجه اشتراکی که با خواندن توضیحات حکیم ترمذی در ذیل بحث میان این دو رفتار متقابل می‌توان دید همین است که هر دو «رفتارهایی در مقام رویارویی با مخالفان عقیده و روش فرد» اند.

هرگاه چنین برخوردی را با همه ۱۵۵ زوج مفاهیم متقابل مندرج در اثر پی بگیریم، خواهیم توانست گام بعدی را برای تحلیل محتوای اثر برداریم. گام بعدی آن است که بکشیم توضیحات ساده‌ای را که ذیل هر دوگان داده‌ایم، با همدیگر مقایسه کنیم و دوگان‌ها را بر پایه شباهت مؤلفه‌هایشان دسته‌بندی کنیم. برای نمونه، دومین دوگان مندرج در اثر، مُجَادَلَه/مُحَاجَّه، و سومی مناظره/مغالبه است. این دوگان‌ها گرچه با نخستین دوگان (مدارا/مداهنه) تمایزاتی نیز دارند، از این حیث مشابه‌اند که همگی رفتارهای شخص در مقام رویارویی با فردی ناهم‌عقیده هستند (نک. جدول ۱).

با ادامه همین روش خواهیم توانست کل کتاب را به فصول، بخش‌ها و ابوابی تفکیک بکنیم. لازم است حتی الامکان بکشیم اصل را بر این گذاریم که چپ‌نویس مباحث در اثر هدفمند است. بر این پایه، تا زمانی که بتوان میان دوگان‌های نزدیک‌به‌هم وجه جمعی پیدا کرد، آنها را با دوگان‌های دورتر هم‌سنگ و هم‌دسته نخواهیم انگاشت.

**ب) تفصیل فصول بر مبنای وجوه تشابه دوگان‌ها:** بر پایه کاربست روش فوق می‌توان گفت کتاب الفروق حاوی ۳۱ فصل مختلف است که ذیل هر یک از آنها حدود ۴ تا ۷ دوگان مختلف جای دارد. فصل نخست اثر درباره رفتارها با دیگران از موضع مساوی است و ۹ دوگان را دربر می‌گیرد. مؤلف آن‌گاه که فرق مدارا و مداهنه، محاجه و مجادله،

مناظره و مغالبه، مفاتشه و مرء، انتصار و انتقام، بَر و مَلَق، نَزاهت و جَفاء و خشوع و تماؤت را بیان می‌کند، به‌واقع دارد از این می‌گوید که هر گاه انسان در جایگاهی مساوی با دیگران جای داشت و در عین حال با روش‌ها و کنش‌های ایشان موافق نبود، چه رفتارهایی را ممکن است پی‌بگیرد و کدام‌ها ناشی از قلبی سلیم و کدام‌ها نتیجه نَفْسی بیمار است.

پنج دوگان بعدی نیز درباره رفتارها با دیگران در مقام مخالفت با رأی و منش ایشان است؛ اما نه رفتارهایی از موضع فردی با جایگاه مساوی، که از موضع فردی دارای قدرت اجتماعی. وقتی حکیم ترمذی فرق میان غَضَب و حَمِيَّت، رَحْمَت و رِقَّت، تَعَزُّز و بَغِي، صَبْر و تَجَلُّد و مَهَابَت و تَكَبُّر را بازمی‌گوید، مرز میان رفتارهای گوناگون فردی را بازمی‌نمایاند که با کنش‌ها و منش‌های دیگران مخالف است و در عین حال ابزارهایی اجتماعی نیز برای پاداش دادن یا فروکوبیدن ایشان در اختیار دارد.

اگر با همین رویکرد به دوگان‌های بعد نیز بنگریم، خواهیم دید که چهار دوگان بعدی از یک سو با قبل و بعد از خودشان تمایزی آشکار، و از دیگر سو با همدیگر نیز وجه اشتراکی دارند. حکیم ترمذی آن‌گاه که فرق میان صیانت و علو، تواضع و تصنع، خوف و جبن و سرآخر، عبودت و عبادت را بازمی‌گوید، درواقع دارد این را توضیح می‌دهد که قلب سلیم یا نفس بیمار، چه‌گونه می‌توانند بر تعریف فرد از هویت اجتماعی‌اش<sup>۷۰</sup> اثر گذارند. به بیان دیگر، مؤلف که پیش از این رفتارهای خصمانه فرد با دیگران را بر اساس پایگاه اجتماعی شخص به دو دسته تفکیک نموده بود، اکنون می‌خواهد بگوید نگرش خود فرد به شخصیت و پایگاهش نیز بسی متأثر از نحوه تعامل قلب و نفس او است.

پ) نحوه بازشناسی بخش‌های اثر: هر گاه با همین روش بخواهیم پیش برویم، درخواهیم یافت که از دوگان<sup>۷۱</sup> هجدهم تا سی و سوم در اثر، موضوع بحث بالکل متفاوت،

## 70. social identity

۷۱. از این پس برای اختصار تنها به شماره دوگان‌ها در کتاب الفروق اشاره می‌شود. دوگان متناظر با هریک از این شماره‌ها را می‌توان در سه جدول ضمیمه مقاله بازشناخت.

و مسائلی از جنس رفتارهای اقتصادی موضوع بحث می‌شود. فعلا در مقام توضیح روش هستیم و بنا نداریم وجه اشتراک تک‌تک این دوگانه و وجوه تمایزشان را یاد کنیم (نک. بخش بعد). آنچه در این مقام مهم است، توجه دادن به همین نکته است که با ورود به دوگان هجدهم، دیگر هیچ بحثی درباره تعاملات روزمره رقابت‌جویانه با عموم صورت نمی‌گیرد و بحث‌ها درباره شیوه تدبیر منزل است؛ این که شخص چه نگرش‌های کلی در تدبیر منزل می‌تواند داشته باشد (کسب/جمع، سماحت/حرص، جود/سرف)، راه‌بردهای او برای ارتباط با دیگران در این زمینه چه می‌تواند باشد (تهمت/سوء ظن، فراست/ظن، خیر/غیبت، هدیه/رشوه...)، و سرآخر، برای مدیریت کسب روزی چه راه‌بردهایی می‌تواند برگزیند (مجاهده/صرامت، کیاست/جربزه، حیرت/یأس...).

می‌توان در بیانی ساده گفت هم‌چنان که شماری از دوگان‌های اثر در کنار هم جای می‌گیرند و با همدیگر یک فصل می‌سازند، به نظر می‌رسد می‌توان فصول مختلف کتاب را نیز کنار هم نهاد، میانشان وجوه اشتراکی دید و هر چند فصل را ذیل یک بخش گنجانند. بر پایه آنچه گفته شد، از آغاز اثر تا دوگان سی و سوم ذیل دو بخش عمده می‌گنجد: نخستین بخش از این دو به تعاملات روزمره رقابت‌جویانه با عموم راجع است و بخش دوم نیز عناوینی مرتبط با شیوه تدبیر منزل را دربر دارد.

بر همین اساس باید گفت بخش بعدی (از دوگان ۳۴-۴۶) درباره آرمان‌گرایی‌های فرد است. مؤلف در این بخش نخست می‌گوید که تعاملات مختلف قلب و نفس چه رویکردهای مختلفی را در آنچه انسان می‌خواهد حاصل کند پیش رویش می‌نهند؛ مثلا انسان گاه طالب فهم امور است. اگر این طلب از علم ناشی شود، حالتی در فرد پدید می‌آید که «دالّه» می‌نامدش؛ اما اگر این طلب وضوح نتیجه گستاخی و بھائی ناشی از جهالت باشد، او دارای «جرات» می‌شود.<sup>۷۲</sup> وقتی شخص در آنچه می‌خواهد حاصل کند با مشکلی روبه‌رو گردد، ممکن است حلم بورزد یا دنائت نفس. حلیم آنی است که گرچه امر

بر نفس او گران می‌آید، به خاطر بزرگی سینه تن به تحمل می‌دهد؛ اما تحمل دنی از آن رو ست که نفسش هیچ خفتی احساس نمی‌کند.<sup>۷۳</sup>

آن گاه نیز که شخص در جست‌وجوی اخبار مرتبط با هدف خویش برآید، ممکن است سلامت نفس بورزد یا ابله باشد. فرد سلیم‌النفس آنی است که غفلتش از امور، نتیجه نادان بودنش نیست؛ او برای آن از شرور بی‌خبری می‌جوید که نمی‌خواهد آلوده آنها شود. در برابر، فرد ابله اگر از امور بی‌خبر است، به خاطر نادانی و راه نیافتن علم مسائل به قلب اوست.<sup>۷۴</sup> سرآخر، اشخاص در آنچه می‌خواهند حاصل کنند یا به خدا اطمینان دارند یا به حسن اعمال خویش؛ نام وضعیت اول «ثقه» است و نام حال دوم «غرور».<sup>۷۵</sup>

به ترتیبی مشابه، فصل بعدی از این بخش (دوگان ۳۸-۴۲) درباره نحوه عمل کردن انسان‌ها در مواقعی است که نتوانسته‌اند کاری از پیش برند. آنها در این مواقع یا تنفس می‌کنند یا شکوی، یا رجائی دارند یا تمنایی، یا نیتی دارند یا املی، یا رقت می‌کنند یا جزع می‌کنند، و یا دچار حزن می‌شوند، یا دچار اسف.

در آخرین فصل از این بخش نیز، مؤلف روحیات مختلفی را توصیف می‌کند که اشخاص وقتی موفق می‌شوند و به نتیجه‌ای که می‌خواهند می‌رسند از خود بروز می‌دهند. گاه عزت را برای خود از آن‌رو می‌خواهند که خود را بنده خدایی بزرگ می‌انگارند، هم‌چنان که گاه عزت‌خواهی‌شان برای ارضاء هواهای نفسانی است (الهرب من الذل/طلب العز). گاه وقتی به نتیجه رسیدند، قلبشان حضور نعمتی را حس و بیان می‌کند و گاه نفس به بیان وجود نعمتی رغبت می‌ورزد (شکر/صلف). گاه موفقیت‌های خود را ابراز می‌دارند که شکر نعمت خدا گفته باشند و گاه آنها را برای ارضاء نفس بیان می‌کنند (نشرِ نِعَمِ الله/فخر). سرآخر، این احساس موفقیت گاه از آن روست که دل در اثر نصرت خدا نورانی و شاد

۷۳. ۱۳۶-۱۳۷.

۷۴. ۱۳۹-۱۴۲.

۷۵. ۱۴۲-۱۴۵.

می‌گردد و گاه از آن رو که امور دنیوی بر وفق مراد گردیده، و نفس شاد شده است (فرح قلب/فرح نفس).

**ت) بازشناسی ابواب:** چنان که دیدیم، با تکیه بر وجوه تشابه مباحث نزدیک به هم از یک سو، و توجه به افتراقشان با دیگر مباحثی که در ادامه آنها آمده‌اند از دیگر سو، می‌توان کتاب را به فصولی تفکیک نمود که هر یک شماری از دوگان‌ها را در خود جای می‌دهند و خود نیز، در ذیل بخش‌هایی چند می‌گنجند.

بر همین مبنا، اگر وجوه شباهت و افتراق بخش‌ها را در نظر بگیریم، خواهیم دید هر چند بخش متوالی می‌توانند یک «باب» شکل دهند. مباحث کتاب الفروق را می‌توان ذیل سه باب مختلف گنجانند. باب اول، درباره کنش‌ها و منش‌های شخص در زندگی روزمره است؛ یعنی آنچه عموم مردم در زندگی روزمره باید به خاطر داشته باشند. بر طبق آنچه گفته شد این باب خود سه بخش عمده دارد: نخست مؤلف به تعاملات روزمره رقابت‌جویانه فرد با مردمان پرداخته است، آن‌گاه نکاتی درباره شیوه تدبیر منزل یادآور شده است، و سرآخر، بخشی را نیز به بحث درباره آرمان‌گرایی‌های فرد اختصاص داده است. هر یک از این بخش‌ها نیز، چنان که دیدیم، فصولی دارند.

موضوع باب دوم را می‌توان مسائل مرتبط با کنش‌ها و منش‌های افرادی دانست که متولی شئون دینی مثل قضاء و تبلیغ و افتاء و اجراء حدود هستند. این باب که از دوگان چهل و هفتم (حبّ امامت/حب ریاست) تا دوگان صدم (تحلی/تزیین) را دربر می‌گیرد، خود مشتمل بر چهار بخش است: آنچه شخص در خصوص وابستگی‌های عاطفی خود باید بداند، آنچه درباره روش‌های بازدارنده دیگران در مقام امر به معروف و نهی از منکر باید بداند، آنچه در جایگاه عالم دین (در مقام وعظ، امامت جماعت، ارتباط با جماعت مؤمنان در مسجد، تولی امور مالی مسجد و...) باید بداند، و سرآخر، آنچه در مقام تولی امور حسبیه باید مراعات کند.

آخرین باب اثر نیز درباره کنش‌ها و منش‌های افرادی است از نگاه عموم جزو مقربان

درگاه الاهی شمرده می‌شوند. اینان\_ که اغلب جایگاهی والا در نظامات حکومتی و سیاسی، و ارتباطاتی گسترده با اقبشار مختلف دارند و همگان از ایشان الگو می‌گیرند\_ گاه قاضی‌القضات یک مملکت‌اند و گاه جایگاهی در آن حدود دارند: از عالمانی هستند که افراد به زیارتشان می‌روند، فیضی قدسی را از نفس ایشان جویا می‌شوند و هر روز در منزلشان بر سفره‌هایی می‌نشینند که برای این ملاقات گسترده است.

به نظر می‌رسد حکیم ترمذی در این کتاب می‌خواهد: اولاً، با توجه به تأثیر اندام‌های مختلف بر قلب، خاستگاه جسمانی رفتار انسان را بکاود؛ ثانیاً، با توجه به تأثیر تفاوت پایگاه اجتماعی<sup>۷۶</sup> مردمان بر دل‌بستگی‌هایشان، به خاستگاه اجتماعی رفتارها هم اشاراتی گذرا داشته باشد؛ ثالثاً، از منظر سلوک اخلاقی تبیین کند انسان‌هایی متأثر از این ساخت اندامی و جایگاه‌شان در این ساختار اجتماعی ممکن است با چه آسیب‌هایی روبه‌رو شوند. در ادامه مطالعه لازم است با مرور دقیق عناوین کتاب، راستی این فرضیه را بیازماییم.

### ۳. سلوک عامه مردمان

باب نخست کتاب را درباره ملاحظاتی باید دانست که عامه مردمان جامعه باید حین سلوک معنوی به خاطر داشته باشند.

**الف) تعاملات رقابت‌جویانه با عموم:** وی نخست به توضیح تعاملات رقابت‌جویانه عموم با دیگران می‌پردازد. بدین منظور اول از رفتارها با دیگران از موضع مساوی، سپس رفتارها از موضع برتر، و سرآخر، تعریف فرد از جایگاه اجتماعی خود می‌گوید.

در سخن از رفتارها با دیگران از موضع مساوی می‌خواهد این نکته را توضیح دهد که وقتی فرد نتواند بر خصم خود چیره شود، خواه‌ناخواه در برابر او نرمی نشان می‌دهد؛ اما این نرمی بسته به این که از قلب سلیم ناشی شود یا نتیجه امیال نفسانی فرد باشد، می‌تواند



اشکال مختلفی به خود بگیرد.

این‌گونه، گاه فرد برای آن سر به جیب خود فرومی‌برد و خاموشی می‌گزیند که در ستیزه‌جویی با مردمان دچار آرایش نفسانی نشود؛ گاهی هم این خاموشی نتیجه کج خلقی و مردم‌گریزی است (نَزَاهَت/جَفَاء). گاه اگر آرام به نظر می‌رسد به خاطر خشوع و راه یافتن ترس از خدا در قلب او ست، گاه به خاطر آن است که برای حصول منافع نفسانی چنین راهی را هموارتر می‌شناسد (خشوع/تماوت). گاه اگر به بحث با مخالفان خود مایل نیست برای آن است که اولویت اصلاح را در امور دیگری می‌بیند، گاه نیز به آن خاطر نمی‌ستیزد که مصلحت نفسانی خود را در سکوت می‌بیند (مدارا/مداهنه). وقتی وارد بحث و مجادله شد نیز، ممکن است برای یاری خدا و دینش پا به میدان نهاده باشد یا برای تشفی نفس و کینه‌کشی از مخالفان (مناظره/مغالبه)؛ همچنان که ممکن است حق‌جویانه بحث کند یا در پی برتری‌جویی و خودنمایی باشد (مفاتشه/مراء)؛ ممکن است اگر تشکیک می‌کند به خاطر میل به تنقیح استدلال باشد یا برای ارضاء میلش به بحاثی و حرافی (محاجه/مجادله)؛ اگر هم توانایی‌هایش در ضمن بحث آشکار می‌شود ممکن است گاه ناخواسته و نتیجه طبیعی آن مجادله باشد، هم‌چنان که ممکن است از میل نفسانی او برای ابراز توانایی‌ها و خودنمایی ناشی شود (مناظره/مغالبه). آن‌گاه نیز که از حریف خویش تمجید می‌کند، گاه ممکن است از روی پاک‌دلی و انصاف بخواهد بر ویژگی‌های مثبت او تأکید کند، یا برای این‌که خود را حق‌جوی و مُوجَّه نشان دهد (بِرّ/مَلَق).

فصل دوم درباره رفتارهای ستیزه‌جویانه فردی در پایگاه اجتماعی عوام با دیگران از موضع برتر است. شخص در این حال ممکن است برای خدا خشم بگیرد یا خشمش نتیجه تعصبات او باشد. گاه ممکن است با نگرشی عقلانی به دیگران مهربانی ورزد یا عاطفه‌ورزانه فقط نازک‌دلی کند و مصالح را در ابراز محبت نسجد. ممکن است عاقلانه خود را قدرتمند نشان دهد که از تجاوز دیگران وارهد، یا بخواهد زورگویانه با دیگران تعامل کند. ممکن است قاطعیت نشان دهد یا لجاجت ورزد. سرآخر، ممکن است برخوردی

مقتدرانه پیش گیرد، یا رفتاری متکبرانه داشته باشد.

جدول ۱: سلوک عامه مردم		
جوانب سلوک	فروع بحث	دوگان‌های مرتبط
تعاملات روزمره رقابت‌جویانه	رفتارها از موضع مساوی با دیگران	مدارا و مدهانه (۱)، محاجه و مجادله (۲)، مناظره و مغالبه (۳)، مفاتشه و مرء (۴)، انتصار و انتقام (۵)، بر و ملق (۶)، نزاهت و جفاء (۷)، خشوع و تماوت (۸)
	رفتارها با دیگران از موضع برتر	غضب و حمیت (۹)، رحمت و رقت (۱۰)، تعزز و بغی (۱۱)، صبر و تجلد (۱۲)، مهابت و تکبر (۱۳)
	تعریف فرد از جایگاه اجتماعی خود	صیانت و علو (۱۴)، تواضع و تصنع (۱۵)، خوف و جبن (۱۶)، عبودت و عبادت (۱۷)
شیوه تدبیر منزل	نگرش‌های کلی در تدبیر منزل	کسب و جمع (۱۸)، سماحت و حرص (۱۹)، جود و سرف (۲۰)
	رقابت با دیگران برای تدبیر منزل	تهمت و سوء ظن (۲۱)، فراست و ظن (۲۲)، خبر و غیبت (۲۳)، هدیه و رشوه (۲۴)، صلابت و قسوت (۲۵)، عزیمت و کبادت (۲۶)، وجد و حقد (۲۷)
	مدیریت کسب روزی	مجاهدت و صرامت (۲۸)، کیاست و جربزه (۲۹)، توکل و اتکال (۳۰)، حیرت و یأس (۳۱)، بهت و قنوط (۳۲)، قناعت و کسل (۳۳)
آرمان‌گرایی‌ها	داشته‌ها	داله و جرأت (۳۴)، حلم و دنانت نفس (۳۵)، سلامت صدر و بلاهت و غفلت (۳۶)، ثقه و غره (۳۷)
	نداشته‌ها	تنفس و شکوی (۳۸)، رجاء و تمنی (۳۹)، نیت و امل (۴۰)، رقت و جزع (۴۱)، حزن و اسف (۴۲)
	بایسته‌های روحی	الهرب من الذل و طلب العز (۴۳)، شکر و صلف (۴۴)، نشر نعم الله و الفخر (۴۵)، فرح قلب و فرح نفس (۴۶)

در سومین فصل از این بخش، حکیم ترمذی تأثیر قلب سلیم و نفس سقیم بر تعریف فرد از هویت خود را شرح می‌دهد. او دارد به‌واقع بر این تأکید می‌کند که هر آن‌چه در باره رفتارها با دیگران از موضع برتر یا مساوی گفته است، ریشه در همین دارد که شخص در نتیجه احوال روانی‌اش خود را در چه جایگاهی می‌بیند: یکی که از دیگران دوری می‌جوید، ممکن است واقعا تزهّد و پاک‌جویی کند یا این رفتار نتیجه خودبرتربینی‌اش باشد. یکی نیز که خود را شکسته نشان می‌دهد، ممکن است واقعا افتاده و متواضع باشد یا متصنعه خود را چنین بنمایاند. یکی که از گناهان دوری می‌گزیند، چه بسا در حالی که نفس او همچنان در حال منازعه برای حصول شهوت است، از ترس خدا گناه نکند؛ همچنان که ممکن است این دوری نتیجه له شدن نفس از شدت ترس و در نتیجه، تلاش آن برای یاد بردن خواسته‌ها باشد. یکی نیز که می‌کوشد راه بندگی خدا را پیماید، گاه در قلب او شعوری راه یافته است که واقعا حس بندگی دارد؛ گاه نیز فاقد چنان بصیرتی است و لذا نفسش در تکاپو برای تأثیر بر قلب است و او خود نیز در برابر، می‌کوشد که در جهاد با نفس آن را مطیع خدا و خود را وادار به بندگی کند.

**ب) شیوه تدبیر منزل:** بر طبق دسته‌بندی پیش‌گفته، بخش دوم از باب اول نیز، حجمی در حدود بخش اول دارد و ۱۶ دوگان را شامل می‌شود. می‌توان مباحث این بخش را نیز در ذیل سه فصل مختلف دسته‌بندی نمود. فصل اول، توضیح نگرش‌های کلی در تدبیر منزل است. مؤلف در این مقام با بیان فرق روزی خوردن و مال‌اندوزی، چابکی صحیح در امر زندگی و تقلاّی پر جوش و خروش بی‌دلیل، بخشندگی و اسراف‌کاری، اصول بنیادین را در بحث از تدبیر منزل شرح دهد.

فصل دوم این بخش به راه‌بردهای رقابت با دیگران برای تدبیر منزل اختصاص دارد. شخص در یک چنین ارتباطی ممکن است روزی خود را با نوری که خدا در قلبش افکنده است بیابد یا با ظن و گمان‌های ناشی از احوال نفس خود. ممکن است عاقلانه به دیگران شک کند یا بددل باشد. ممکن است وقتی بر عیوب دیگران واقف شد از ایشان غیبت، یا

برای جلوگیری از خسارت دیگران اطلاع‌رسانی کند. ممکن است ضمن ارتباطات کاری با دیگران هدیه‌ای از روی محبت قلبی به ایشان بدهد یا تحفه‌ای برای نیل به اهداف ارزانی‌شان بدارد. این رقابت گاه ممکن است شکلی دشوار بیابد. وقتی چنین شد شخص ممکن است قوی‌دل باشد یا سنگدل؛ ممکن است عقل و احساسش هر دو چیزی را بخواهند و او عزم آن کند، یا عقل و احساس بر سر چیزی نزاع کنند و شخص دچار اضطراب شود؛ و سرآخر، ممکن است شخص در این رقابت به سبب مطامع نفسانی خود کینه‌هایی انباشته از کسی داشته باشد، یا در پی دستیابی به حق و عدالت باشد.

در فصل سوم از این بخش مؤلف با بیان فرق میان چند مفهوم متغایر، در واقع دارد راه‌بردهای مدیریت کسب روزی را بیان می‌کند. او توضیح می‌دهد که شخص در کسب روزی گاه می‌کوشد، گاه سود می‌کند، گاه دست از کار می‌کشد، گاه دل‌خسته می‌شود، گاه متحیر می‌شود و گاه به آن‌چه دارد اکتفاء می‌کند؛ اما رفتارهای به‌ظاهر مشابه اشخاص در این مقام‌ها ممکن است خاستگاهی متفاوت با دیگری داشته باشند. آن‌که در کسب روزی می‌کوشد، ممکن است کوشش و تقلائی با رغبت و تمایل نفس داشته باشد؛ هم‌چنان که ممکن است بخواهد با اجبار نفس خویش به کاری، برای خود روزی بجوید (مجاهدت/صرامت). آن‌که سود می‌کند، گاه با عقلانیت‌ورزی در امور به سود رسیده، و گاه با حيله‌گری و دغل‌کاری نفعی برده است (کیاست/جربزه). به همین ترتیب، می‌شود گاه کسی دست از تلاش بکشد و بقیه کارها را به خدا سپارد، یا راحت‌خواهانه و توجیه‌گرانه در زمانی که وقت کار است کناره‌گیر (توکل/اتکال)؛ می‌شود بلایا و محنت‌های شغلی را امتحان‌الاهی ببیند یا از خدا نومید باشد و افسرده بماند (حیرت/یأس)؛ می‌شود با تحلیل عقلانی فعل خدا در کسب خود مبهوت امر خدا گردد و می‌شود از بی‌عقلی به بهت و حیرتی شبیه آن برسد (بهت/قنوط)؛ و سرآخر، می‌شود نفس فرد زمانی به رضایت از آنچه دارد برسد و بیش از این نخواهد و دست از تلاش بردارد، یا اگر کناره‌می‌گیرد از آن رو باشد که عاجز شده است و دیگر توانی ندارد (قناعت/کسل).

پ) آرمان‌گرایی‌ها: بخش سوم از باب اول کتاب (دوگان ۳۴-۴۶) را می‌توان در بردارنده مسائلی دانست که از دید وی عامه مردم در مقام جست‌وجوی خویشتن بدان مبتلایند. خود این بخش را نیز می‌توان به سه فصل مجزا تفکیک نمود. موضوع فصل نخست رفتار مردمان در مقام طلب آرزوهاست. مردمان گاه آرزو دارند به چیزی برسند و برای رسیدن به این آرزوها کارهای مختلفی می‌کنند. حکیم ترمذی در این فصل می‌کوشد میان رفتارهای به ظاهر شبیه در این مقام فرق بگذارد.

او توضیح می‌دهد گاه فرد آرزوی رسیدن به وضوح امری را دارد. این طلب وضوح ممکن است ناشی از علم بیش‌تر او باشد یا ناشی از گستاخی و تمایل او به بحث و جدلی ناشی از جهالت. به همین ترتیب، شخص آرزومند گاهی در مقام طلب حلم نشان می‌دهد، گاهی دنائت نفس. این دو رفتار ظاهری شبیه دارند: هر کس بنگرد چنین می‌بیند که شخص تن به بار تحمل امری خلاف میل داده است. وانگهی، یکی در عین حال که قلبش وجود مشکلی را درک می‌کند، به خاطر بزرگی سینه تحت فشار قرار نمی‌گیرد و سالم می‌ماند؛ اما دیگری، به خاطر آن آسوده است که اساساً متوجه خفت و خواری نمی‌شود. به همین ترتیب، یکی سلامت صدر دارد و اگر از شرور بی‌خبری می‌جوید برای آن است که نمی‌خواهد آلوده شود؛ اما دیگری ابله است و اگر آسوده می‌نشیند نه به خاطر طمأنینه، که نتیجه بی‌خبری او است. سرآخر، آن‌که جویای آرمانی است گاه در طلب خود به خدا تکیه می‌کند و گاه به حسن عمل اعتماد ورزیده است. این دو رفتار هم ظاهری شبیه و باطنی متغایر دارند.

فصل دوم درباره رفتار مردمان در برخورد با مسائلی است که وقتی نمی‌توانند به آرزوی خود برسند گرفتارش می‌شوند. یکی در این حال تنفس می‌کند و برای آن‌که تحملش بیش‌تر شود، وقتی دلش گرفته است با دوستی درد دل می‌کند و آرام می‌گیرد. دیگری هم که از عجز بی‌تاب شده و دلش گرفته است، نومیدانه می‌نالد. یکی در این حال رجاء دارد؛ یعنی نفس او خالی از وسوسه است و در عین حال، قلبش عمیقاً مایل به حصول نتیجه. دیگری نیز تمناً

دارد؛ یعنی نفس او شدیداً طالب چیزی است و قلب (عقلش) نیز در جایگاهی نیست که بتواند مخالفتی ورزد. یکی چون به آرزویش نمی‌رسد احساس رقت (نازکی پوسته) قلب می‌کند و غمگین می‌شود. دیگری که نفسش به خوشی عادت کرده است، وقتی از عادت خویش دور ماند، جَزَع می‌کند. یکی وقتی از محبوبش دور می‌ماند گرفتار «حزن» می‌شود؛ چون چیزی را از کف داده که قلبش را بدان وابستگی است. یکی دیگر هم به ظاهر اندوهناک است؛ نه به خاطر وابستگی قلبی، بلکه چون از چیزی دور مانده که نفسش را بدان تعلق است. حکیم ترمذی چنین حالتی را «اسف» می‌خواند و میان آن با حزن تمایز می‌نهد.

سراخر و در فصل سوم از این بخش نیز، توضیح می‌دهد که شخص وقتی به آرزوهایش رسید باید چه روحیات و رفتارهایی داشته باشد. چنین شخصی اگر در جستن آرزو طالب عزتی برای خود است شاید از آن رو باشد که خود را بنده خدایی بزرگ می‌انگارد و شأن چنان خدایی را داشتن بندگانی عزیز می‌داند؛ هم‌چنان که بسا طلب عزتش از آن رو باشد که ارضاء نفس خود را می‌جوید. این فرد وقتی شکر خدا می‌گوید ممکن است شکر گفتنش با دو انگیزه متفاوت صورت گیرد: ممکن است شکرگویی‌اش از آن رو باشد که قلبش حضور نعمتی را حس و بیان می‌کند؛ هم‌چنان که ممکن است از آن رو باشد که نفس به بیان نعمت‌ها رغبت می‌ورزد. به همین ترتیب، وقتی نعمت‌های خدا بر خود را بیان می‌کند، گاه این کارش برای اظهار امتنان قلبی از خداست و گاه اظهار نعمت‌ها کوششی برای ارضاء امیال نفسانی است. سراخر، شادی او نیز ممکن است نتیجه فرح نفس باشد یا فرح قلب؛ یعنی گاه چون امور دنیوی بر وفق مراد گردیده، نفس شاد شده است و گاه چون دل فرد نورانی شده، فرحناک شده است.

#### ۴. سلوک صادقین یا خواص

از چهل و هفتمین تا یکصدمین دوگان را می‌توان بابی مجزا در نظر گرفت که مؤلف در آنها

می‌خواهد با فرق نهادن میان ۵۴ امر مختلف، مسائلی مرتبط با یک سطح متفاوت از رفتار اخلاقی را بیان کند: اموری که می‌توانشان با اقتباس از گفتارهای خود حکیم ترمذی در دیگر آثارش<sup>۷۷</sup> مرتبط با «خُلُقِ صادِقین» دانست؛ یعنی آنچه خواص جامعه در کنش‌ها و منش‌های خود باید به خاطر داشته باشند. بالطبع هیچ تعریف مشخصی در کتاب الفروق نمی‌توان از این خواص به دست داد؛ اما از مرور فرق‌ها می‌توان چنین استنباط کرد که مخاطب حکیم ترمذی در این باب، روحانیانی‌اند که در مقام تولی شئون دینی (هم‌چون قضاء و تبلیغ و افتاء و اجراء حدود) ظاهر می‌شوند. این قبیل اشخاص با دیگران ارتباطات خاصی دارند که به نظر می‌رسد حکیم ترمذی بنا دارد نکاتی را در همین باره به ایشان گوشزد کند.

**الف) وابستگی‌های عاطفی فرد:** بخش اول از این باب (از دوگان ۴۷-۶۳) درباره تعلقات فرد است. در نخستین فصل از این بخش که باید آن را مدخلی بر بحث تلقی کرد، اصول بنیادین وابستگی عاطفی را شرح می‌دهد. به این منظور، اول فرق میان حب امامت و حب ریاست را بیان می‌کند. می‌گوید گاه چون قلب فرد خدا را دوست دارد، او همه را به اطاعت از خدا می‌خواند؛ گاهی هم چون نفس شخص دنیاخواه است، او تمایل به بزرگی پیدا می‌کند و همه را به خود می‌خواند. سپس در بحث از فرق میان «حب فی الله وحب فی ذات النفس» می‌گوید آن‌گاه که قلب کسی را برای خدا دوست می‌دارد، محبت فرد با تحول رفتار محبوب نسبت به خود کاستی نمی‌گیرد؛ اما آن‌کس که نَفْسش به نحوی از کسی در دنیا لذتی برده، و اکنون به آن مایل شده است، چنین رفتاری ندارد. بر همین پایه، در بحث از فرق میان «تَعْظِيمِ الدُّنْيَا مِنْ أَجْلِ اللَّهِ وَمِنْ أَجْلِ النَّفْسِ» می‌گوید فرق است میان آن‌که دنیا را به خاطر آن‌که مزرعه آخرت است گرامی می‌دارد و آن‌که دنیا را چون مرتع نفس است می‌خواهد. آخرین گفته مقدماتی او، توضیح فرق میان الهام و وسوسه است: وقتی شخص احساس می‌کند پیامی ناشناخته در ذهنش خلجان می‌کند و او را به سویی می‌کشاند، اگر

۷۷. برای نمونه، نک. حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۳/۱۵۷، ۳/۳۱۷؛ حکیم ترمذی، ختم الاولیاء، ۲۴.

قلب و نفس هر دو آرام باشند، به قلب از خدا الهام خواهد شد؛ اما اگر قلب متحیر و نفس متلاطم بود، پیامی که دریافت کرده، نوعی وسوسه است.

پس از این مقدمه گفتارهایی (دوگان ۵۱-۵۷) جا گرفته‌اند که به نظر می‌رسد اگر بخواهیم نظمی میانشان افکنیم، باید اندکی جابه‌جا شوند. با این حال، به نظر می‌رسد وجه جمع همه آنها در این است که نکاتی را درباره وابستگی‌های شخص به دیگر انسان‌ها گوشزد می‌کنند. به نظر می‌رسد او می‌خواهد بگوید گاه قلب انسان فردی را خالصانه دوست می‌دارد و نفس را منفعتی نیست، و این فرق دارد با حالتی که قلب کسی را دوست بدارد و نفس هم در پی ارضاء خود برآید؛ اولی از جنس رأفت و دومی فتنه است. گاه کسی چون قلبش فردی را دوست می‌دارد، به او مهربانی می‌کند و این یک جور «عطف» است؛ اما گاه مهربانی با دیگران از آن روست که نفس انسان با چیزی انس دارد و چون می‌خواهد این لذت باقی بماند، نرمی از خود نشان می‌دهد.

جدول ۲: سلوک صادقین		
دوگان‌های مرتبط	فروع بحث	جوانب سلوک
حب امامت و حب ریاست (۴۷)، حب فی الله وحب فی ذات النفس (۴۸)، تعظیم الدنیا من اجل الله ومن اجل النفس (۴۹)، الهام و وسوسه (۵۰)	اصول بنیادین	وابستگی‌های عاطفی فرد
تجمل و تحمد (۵۱)، هم و غم (۵۲)، عطف و ولوع (۵۳)، رأفت و فتنه (۵۴)، غیرت و سخط (۵۵)، ثناء و مدح (۵۶)	به اشخاص	
حرص و ارتفاق (۵۷)، بؤس و فقر (۶۲)	به اموال	
مباهات و مساماة (۵۸)، صلابت و کزازت (۵۹)، مستعمل و مستبد (۶۰)، صن و بخل (۶۱)، خدمت خدا و خدمت خلق (۶۳)	به‌رخ کشیدن قدرت	روش‌های بازدارنده
حرق و رقت (۶۴)، مبادره و عجله (۶۵)، موعظه و ملامت (۶۶)، شکوی و تأنیب (۶۷)، تحذیر و تندی (۶۸)	نحوه نهی دیگران	
حرن و تانی (۶۹)، توکل و اتکال (۷۰)، سرعت و جماحت (۷۱)، توقع و طمع (۷۲)	سرعت عمل در اجرای احکام	



نحوه ابراز توانایی‌ها	اظهار نعمت و اختیال (۷۳)، تجمل و تزیین (۷۴)، نظرف و تصنع (۷۵)، لطافت با زنان و عرابه (۷۶)
لوازم جایگاه عالم دین	فکر و حدیث نفس (۷۷)، تکبر بحق و بناحق (۷۸)، خشوع قلب و خشوع نفس (۷۹)
لزوم درک درست جایگاهش	راعیان و راویان (۸۰)، مذکر و قاص (۸۱)، داعی و واعظ (۸۲)
ملکات ذهنی و رفتاری	دقت و استقصاء (۸۳)، انات و تسویف (۸۴)، تأدیب و سوء عشرت (۸۵)، تقدیر و تفتیر (۸۶)، بشاشت و هشاشت (۸۷)، تهجد و قیام (۸۸)
ارتباط با مؤمنین	دوستی و ورزیدن‌ها با مؤمنین (۹۲)
رویارویی با مؤمنان خطاکار	عون و مساعده (۸۹)، عطف و بسله (۹۰)، موافقت و مؤاربه (۹۱)، غبطه و معاتبه و غضب (۹۳)، شجاعت و جرأت (۹۴)، تآلف و تبصیب (۹۵)، صول و بغی (۹۶)
رویارویی با ارباب رجوع	تأنی و تسویف (۹۷)، تحسس و تجسس (۹۸)، ظرافت و عرامت (۹۹)، تحلی و تزیین (۱۰۰)

به همین ترتیب، گاه کسی چون قلبی پاک دارد، شیفته و اندوهناک دوری از دیگری می‌شود و این «هَمّ» است؛ اما گاه فرد با قلبی آلوده با وساوس نفس، دچار تلاطمات نفسانی می‌گردد و این «عَمّ» است. گاه فرد کسی را که دوست می‌دارد، به سبب محبت قلبی «ثنا» می‌گوید؛ گاه نیز برای حصول منافع نفسانی خویش او را «مدح» می‌کند. گاه در حالی که یاری‌رسانی مقدور نیست، به سبب میل قلبی خود به شخص، تظاهر می‌کند که در حال تلاش است و این را «تجمل» می‌گویند؛ اما گاه چنین تظاهری نتیجه بی‌میلی قلبی او به یاری‌رسانی، و در عین حال، منفعت نفسانی وی در طولانی شدن این رفت‌وآمد است (و این را «تحمّد» می‌نامند). به همین ترتیب، در یک چنین ارتباط عاطفی با دیگران گاه شخص توانایی دیگران را می‌بیند؛ او در این حال ممکن است گرفتار غیرت شود یا سخط. غیرت آن است که توانمندی خود را تمنا کند؛ اما سخط آن است که حسادت ورزد.

در پایان بحث از وابستگی‌های عاطفی فرد به اشخاص، در ذیل عنوان فرق میان حرص و ارتفاق اشاره‌ای نیز به وابستگی عاطفی شخص به دنیویات می‌کند: حرص آن

است که فردی چون غرق در خواسته‌های نفسانی گردیده است نعمت دنیا را حاصل کند؛ اما رفتار شبیه آن\_ارتفاق\_ این است که شخص دنیا را هم داشته باشد، اما نه به خاطر بلندپروازی‌های نفسانی، بلکه چون خدا به او بخشیده است. به نظر می‌رسد باید دوگان شصت و دوم (بؤس/فقر) را هم که با اندکی فاصله در ادامه جا گرفته است، ذیل همین بحث جای داد. فردی که وابستگی به اموال دارد، باید بداند که ممکن است فرد اصلا خود چیزی را نداشته باشد و این فقدان برای او برکت به‌شمار آید؛ هم‌چنان که البته گاه چنین فقدان‌هایی مایه عذاب او است.

**ب) روش‌های بازدارندگی:** مؤلف در بخش دوم از باب دوم به اصولی می‌پردازد که اغلب در مقام امر به معروف و نهی از منکر باید به آنها توجه داشت. می‌توان گفت این بخش خود متشکل از چهار فصل است. موضوع فصل اول، نحوه به‌رخ کشیدن قدرت خود به دیگران است: فرد می‌تواند افتخارات خود را برای پیروز کردن نفس بر فردی بیان دارد، یا به قصد بازنمایاندن پیروزی و قدرت خدا بر کسی و جلوه بخشیدن به نعمت‌های او چنین کند (مباهات/مساماة). شخص ممکن است با اطمینان قلب در امور خیر قاطعیت ورزد، هم‌چنان که ممکن است این قاطعیت از میل نفس او در تسریع دست‌یابی‌اش به هواها منتج شود (صلابت/کزازت). ممکن است بی‌برنامگی فرد به خاطر آن باشد که او عاملی برای افعال الهی است. به همین ترتیب، مشکل است فردی نیز بی‌برنامه زندگی کند و سرگردان به هر سو دنبال هواهای نفسانی خود برود (مستعمل/مستبد). به‌رخ کشیدن قدرت خود گاه امری مرتبط با اموال است: ممکن است که فرد چیزی داشته باشد و به‌خاطر نفاستش از دیگران دریغ کند، یا چون حسود است آن را به دیگران ندهد (ضن/بخل). مؤلف سرآخر فرق میان خدمت به خدا و خدمت به خلق را یادآور می‌شود: گاه کسی شادان به مردم برای شادی قلب خود و کسب رضای خدا خدمت می‌رساند و گاه بالاضطرار برای نیل به مقاصد نفسانی خود به عموم خدمت می‌کند.

فصل دوم از همین بخش را باید به نحوه نهی دیگران مرتبط کرد (دوگان ۶۴-۶۸).

حکیم ترمذی نخست می‌گوید که گاه ممکن است فرد هنگام مشاهده گناه دچار «حرقت» شود و دور شدن از خدا در اثر گناه را به خاطر آورد، یا دچار «رقت» شود و نسبت به فرد گناهکار به خاطر آن که در معرض عذاب الاهی قرار گرفته است دل‌سوزی کند. ممکن است گاه در مقام نهی دیگران از گناه، قلب فردی او را به تعجیل فراخواند؛ هم‌چنان که ممکن است نفس برای حصول منافع تعجیل کند (مبادره/عجله). کسی که نهی از منکر می‌کند، ممکن است نهی کردنش به خاطر آن باشد که قلبا کسی را دوست می‌دارد و از همین‌رو عمل زشتش را تقیح می‌کند. گاه نیز ممکن است این فرد نه عمل زشت دیگری که خود او را تقیح کند و سبب هم آن باشد که میان نفس او با آن شخص دشمنی است (موعظه/ملامت). به همین ترتیب، فردی که زشتی کار کسی را می‌بیند، گاه برای رفع ظلمش از او شکایت می‌کند و گاه برای تشفی نفس و تحقیر وی (شکوی/تأنیب). نیز، گاه زشتی عمل او را بدان سبب ابراز می‌دارد که مردم را از فردی متجاهر به فسق بازدارد، گاه برای تحقیر او و پایین آوردن شأنش به قصد عقده‌گشایی و تشفی نفس (تحدیر/تذییر).

فصل سوم نکاتی درباره سرعت اجراء احکام و امور است. او در این مقام از فرق حَرَن و تَأَنِّي، توکل و اتکال، جَمَاحَت و سرعت و توقع و طمع می‌گوید؛ عناوینی که به نظر می‌رسد کشف پیوندشان با عنوانی که برای فصل برگزیدیم، نیازمند قدری جابه‌جایی در ترتیب ذکرشان در کتاب باشد؛ چنان که وی در بیان فرق توقع با طمع می‌گوید، ممکن است فکر چیزی در قلب راه یابد، اما نفس طمع نکند؛ هم‌چنان که ممکن است وقتی فکرش به قلب رسید، نفس هم طامع شود. باری، در هر یک از دو فرض فوق ممکن است شخص در وصول امر مطلوب استعجال کند. هر گاه چنین باشد، سرعت آن است که تعجیل برای تعظیم امر و خوف فوتش باشد؛ جماحت هم آن است که تعجیل برای ترس از خوف لذت‌ها و منافع نفس صورت گیرد. معطلی و کندی نیز می‌تواند نتیجه تمایل قلب فرد به تفکر و برخورد دقیق با امر، یا نتیجه کسالت نفس باشد. در هر حال در همه این موارد با فردی سروکار داریم که چشمان قلبش بر امیال نفسانی گشوده است و می‌خواهد با سپردن

خود به خدا چنین تصاویری را از قلب خود بزداید؛ یا با کسی که چشمان قلبش بر آن چه خدا برایش مقدر کرده گشوده شده، و این گونه، تدبیرگری او معلول تدبیرگری خدا و عین آن است (توکل/اتکال).

فصل آخر (دوگان‌های ۷۳-۷۶) از این بخش درباره نحوه خودنمایی فرد است؛ ابراز وجودی که خواه‌ناخواه در سروکارهای روزانه فرد با ارباب رجوع و در مقام اجراء احکام روی می‌دهد. این بحث دوگان‌های اظهار نعمت/اختیال، تجمل/تزین، تطرف/تصنع و لطافت با زنان/عرابه را دربر می‌گیرد. او در ذیل این عناوین به ترتیب توضیح می‌دهد که گاه فرد شکر خدا را با ابراز الطاف او در حق خویش به جا می‌آورد و می‌خواهد پوشش آراسته و زیّ او حکایتگر لطف خدا در حقش باشد؛ هم‌چنان که گاه ممکن است برای فخرفروشی به آراستگی روی آورد؛ گاه ممکن است به تجمل تمایل نشان دهد تا بتواند بهتر حفظ دین کند، یا از آن سو برای لذت نفس خویش چنین سیره‌ای را پی گیرد. گاه ممکن است شخص با کیاستی که دارد، ناخواسته ظرافت علمی را با دقت هنری در خود جمع کند؛ هم‌چنان که ممکن است کسی برای آن که خود را زیرک جلوه دهد چنین کند. سرآخر، لطافت ورزیدن با زنان ممکن است رفتاری ناشی از مهربانی و علاقه به کمک کردن به ایشان و جبران ضعفشان و توالد برای مصالح الاهی باشد، یا ناشی از شهوت.

**پ) امامت جماعت و رهبری جماعات مذهبی:** آخرین بخش از باب دوم (دوگان ۷۷-۸۸) را می‌توان مختصّ بیان اموری دانست که باید این روحانیان در مقام وعظ، امامت نماز جماعت، ارتباط با جماعت مؤمنان، تولی امور مالی خاصی که معمولاً برایشان به آنان مراجعه می‌شده است، و هر چه از این قبیل بدانند. حکیم ترمذی در فصل اول از این بخش، ذیل تبیین فرق میان مفاهیمی چند، نحوه رویارویی فرد با نفس خود را شرح می‌دهد. گاه شخص فکر می‌کند و گاهی حدیث نفس (دوگان ۷۷)؛ یا به بیان دیگر، گاه با سینه خالی از هوای نفس، به امور مهم زندگی خود می‌اندیشد و در اندیشه غرقه می‌شود؛ هم‌چنان که گاه با تخیل در امور و غرقگی در اوهام به سبب غبار هوای نفس در فضای سینه

و کور شدن چشم قلب. گاه تکبری بحق دارد و گاه تکبری بناحق (دوگان ۷۸)؛ یا به بیان دیگر، گاه بعد از ریاضات فراوان، مظهر اراده خدا می‌شود و خدا از طریق او کبر خود را می‌آشکارد؛ هم‌چنان که گاه سنگینی نفس بر قلب او سایه می‌افکند، و فرد را به تکبر می‌کشاند. سرآخر، گاه قلب او ست که خاشع گردیده، و گاه نفسش در اثر هواهای نفسانی وی را به سربه‌زیری کشانده است (دوگان ۷۹: خشوع قلب/خشوع نفس).

فصل بعدی (دوگان ۸۰-۸۲) در بیان ضرورت درک این عالم دینی از جایگاه خویش است و توضیح فرق میان سه دوگان را دربر می‌گیرد: فرق میان راعیان و راویان، مذکران و قَصَّاصان، و داعیان و واعظان. او توضیح می‌دهد که راعی عمرش را بر سر فهم روایات می‌نهد؛ اما راوی به دنبال نقل متنوع برای تأمین نیازمندی قصاص و تأمین هوای ایشان است. مذکر قلب‌هایی را که از شهوات گریزان است، به راه خدا یادآور می‌شود؛ اما قاص برای افرادی که نفسشان میل به دانستن اموری دارد، رد آن امور را می‌گیرد. به همین ترتیب، داعی قلب‌ها را به تطهیر فرامی‌خواند؛ اما واعظ نفس‌ها را می‌ترساند.

آخرین فصل از این بخش، توضیحات ملکات ذهنی و رفتاری خاصی است که یک چنین روحانی در تعامل با خویش، مردم و خدا باید متوجه آنها باشد. او بدین منظور، فرق دقت و استقصاء، انات و تسویف، تأدیب و سوء عشرت، تقدیر و تقتیر، بشاشت و هشاشت، و تهجد و قیام را بیان می‌دارد: دقت کار فردی است که چیزی نزدش مهم است و برای همین حساب و کتاب می‌کند. در برابر، استقصاء کار کسی است که نه چیزی خاص، که همه امور زندگی به نظرش مهم و شایان احتیاط است. تأنی کار کسی است که دقت، ملکه ذهنی او ست و وقتی نفس او را با شدت به چیزی می‌کشاند، تأنی می‌کند. در برابر، تسویف کار کسی است که کسالت ملکه نفس او ست و آرزوهای نفسانی طولانی، سبب کندی نفس او در طلب چیزی خاص شده است. به همین ترتیب، مؤدّب کسی است که با سعه صدر معاشرت می‌کند و اگر تقصیری دید برای رفع مشکل خود آن شخص به او تذکر می‌دهد. در برابر، سوء عشرت از آن فردی است که سینه‌اش تنگ است و اگر منافعش

کاهش یابد با دیگران بدخلقی می‌کند و تذکر می‌دهد. تقدیر کار کسی است که مال در قلبش جایگاه ندارد و چون خدا امر به انضباط مالی کرده است، حساب و کتاب می‌کند. تقصیر هم کار کسی است که قلبش خانه شیطان شده، و قلب از خدا دور مانده است و نفس او را به حفظ مال می‌کشد. بَشَّاش کسی است که قلبش باز است و وقتی دوست مؤمنی را می‌بیند، از صمیم قلب شاد می‌شود؛ در برابر، هَشَّاش کسی است که نفسش در جست‌وجوی فردی است که با او همنوایی کند و هر کس پیشش بیاید با او خوش است. سرآخر، تهجد آن است که با قیام مکرر در شب و گرفتن لذت خواب از نفس، قلب را برای سجده در عرش خدا طاهر کند؛ اما قیام لیل آن است که شخص گاهی از خواب برخیزد و در عین آن که نفس او از خواب کمابیش لذت برده است، عبادتی نیز بکند.

**ت) رفتارها در مقام ارتباط با مؤمنان:** آخرین بخش از رهنمودهای حکیم ترمذی برای روحانیان (دوگان ۸۹-۱۰۰)، بیان اصولی در مقام ارتباط با مؤمنین است. او در سه فصل این بخش، اصولی درباره شیوه دوستی ورزیدن با مؤمنان صالح، رویارویی با مؤمنان خطاکار، و سرآخر، ارتباط با عموم ارباب رجوع را بیان می‌دارد.

بحث‌های وی درباره فرق میان عون و مساعده، عطف و بُسله، موافقت و مؤاربه، غبطه و تمنی را می‌توان ذیل فصل اول پیشنهادی گنجانند: عون آن است که قلب شخص درگیر کمک فردی شود؛ اما مساعده آن است که اعضاء و جوارح خود را درگیر کمک نشان دهد و فرد را اشتغال و تعلق خاطر قلبی به کمک نباشد. عطف آن است که قلب درگیر محبت کسی شود و بُسله آن است که در ارتباطات روزمره و بده‌بستان‌ها انسی میان اشخاص پدید آید. موافقت آن است که قلب کسی را دوست بدارد و او را هم‌سوی خود بیابد؛ اما مؤاربه آن است که نفس در وجود کسی منافی ببیند و برای رسیدن به آن منافع، فرد را به همراهی با آن کس بکشانند. سرآخر، غبطه آن است که قلب، خوبی کار کسی را ببیند و آن را آرزو کند؛ اما تمنی آن است که نفس منافع دیگری را ببیند و طلب کند.

به نظر می‌رسد آنچه در بیان فرق میان معاتبه و غضب، شجاعت و جرأت، تَأَلَف و

تبصص و صول و بغی بیان می‌دارد (دوگان ۹۳-۹۶)، اصولی درباره نحوه رویارویی با مؤمنان خطاکار باشند. می‌توان با قدری جابه‌جایی این عناوین در ترتیب، میانشان ارتباطی جست: انسان در این رویارویی ممکن است شجاعت به خرج دهد یا جرأت. شجاعت آن است که وقتی ریه \_مرکز ترس انسان\_ باد کرد و جا برای قلب تنگ شد و شخص ترسید، تدبیر قلب مختل نشود و عقل زائل نگردد؛ اما جرأت آن است که نفس در جست‌وجوی مطامع خود قلب را از توجه به امور نگران‌کننده و خطرناک بازدارد و تدبیر قلب از دست برود. درافتادن با دیگران خواه شجاعانه باشد خواه جسورانه، یا برای نصرت حق (صول) است یا برای تشفی نفس (بغی). اگر این رویارویی شکل خصمانه به خود گرفت، ممکن است فرد معاتبه کند یا غضب. معاتبه آن است که فرد از کسی که به او بدی کرده است رویگردان شود بدان امید که این روی‌گردانی جوش و خروشی در حریف برای انس دوباره برای قلب‌هایشان پدید آورد. در برابر، غضب آن است که نفس بخواهد راهی برای تشفی بیابد. نیز ممکن است این رویارویی شکل خصمانه‌ای به خود بگیرد و شخص به خاطر محبت قلبی، نفس دیگری را با جلب مطامعش به خود مایل کند (تألف)، یا به خاطر مطامع نفس، نفس دیگری را با جلب مطامع به خود بکشاند (تبصص).

آخرین فصل از این بخش درباره نحوه رویارویی با عموم ارباب رجوع است. شخص یا قلب خود را به منش‌های الهی آراسته، یا صرفاً ظاهر خود را (خواه برای خدا، خواه برای خلق) زیبا کرده است (تحلی/تزیین). چنین فردی گاه ممکن است به پی‌گیری کار ارباب رجوع تمایل نشان دهد و چنین بازنماید که در این کار جدی است؛ با این حال، باید توجه داشت که چنین جدیتی بر حسب انگیزه‌های افراد انواع مختلف دارد. این پی‌گیری می‌تواند از روی احساس مسئولیت و عاطفه قلبی باشد؛ هم‌چنان که ممکن است برای ارضاء هوای نفس و رسیدن به مطامع نفسانی صورت گیرد (تحسس/تجسس). به همین ترتیب، در کوشش برای پرسش از کار دیگران و حل مشکل ایشان، ممکن است قلب شخص درگیر شود و گوش قلب خود را شنوا بدارد و نکته‌ها را دریابد، یا نفس او درگیر شود و برای رسیدن

به خواسته‌هایش زیرکی کند (ظرافت/عرامت). سرآخر، شخص ممکن است که در کار ارباب رجوع بدان سبب تأخیر ورزد که دقت ملکه ذهنی او ست و وقتی نفس او را با شدت به چیزی می‌کشاند، مقاومت نشان می‌دهد؛ یا بدان سبب که کسالت ملکه نفس او ست و آرزوهای نفسانی طولانی سبب کندی نفس او در طلب چیزی خاص شده است.

### ۵. سلوک صدیقین

با مرور آنچه از دوگان ۱۰۱ تا آخر کتاب (دوگان ۱۵۵) ذکر می‌شود، می‌توان دریافت مخاطب مؤلف گروهی خاص از عالمان بزرگ دینی‌اند که وی در آثار خویش گاه با تعبیر «صدیقین»<sup>۷۸</sup> و گاه با تعبیر «خاص الاولیاء» یاد کرده است؛<sup>۷۹</sup> آن دسته از کسان که از دید عموم در بالاترین سطح زهد و تقوا و تکامل اخلاقی‌اند و اگر به‌راستی چنین باشند، از خواص اولیاء خدا به شمار می‌آیند که پرده غیب از چشمانشان برداشته شده است و به منازل قربت رسیده‌اند. این مشابه همان دسته‌بندی است که خالد زهری<sup>۸۰</sup> کوشیده است نشان دهد کتاب اثبات العلل حکیم ترمذی نیز بر پایه آن شکل گرفته است.

**الف) راه تمیز صدیقین از دیگران:** بخش نخست از این باب معیارهایی به دست می‌دهد که بر پایه آنها بتوان میان اولیاء راستین خدا با مدعیان و دگان‌داران و دیگران فرق نهاد. بدین منظور، عناوینی در اثر می‌آورد که می‌توانشان در توضیح ویژگی‌های کلی و عمومی صدیقین دانست. آن‌گاه در فصولی پیاپی شیوه صدیقین در برخورد‌های شدید با دیگران، شیوه برخورد ایشان با مسائل روزمره، و برخورد ایشان با معارف دینی را متذکر می‌شود.

به نظر می‌رسد که دوگان‌های ۱۰۱-۱۰۶ بیانگر اصلی‌ترین تمایزات صدیقین با دیگران

۷۸. نک. حکیم ترمذی، الفروق، ۲۹۱.

۷۹. برای نمونه، نک. همو، اثبات العلل، ۱۴۸.

۸۰. نک. زهری، ۳۵-۳۶.



باشند و مؤلف مباحثی به بیان فرق صدیقین با صادقین را هم اختصاص داده است. در بحث فرق از نجوا و نداء (دوگان ۱۰۲)، گویا می‌خواهد بگوید که صادقین خدا را ندا می‌کنند؛ اما صدیقین اهل نجوا هستند. نیز می‌گوید که صادقین اگر حسن ظن به خدا دارند، نتیجه مجاهده نفس ایشان است؛ یعنی دلشان به غیب بینا نیست و در عین حال، وضع نفس خود را در سینه رصد می‌کنند و گاه خوش بین و البته گاه نیز نگران می‌شوند. در برابر، صدیقین به خدا حسن ظنی دارند که موهبتی الاهی است: حسن ظن عطایی از کسی است که پرده‌ها از پیش چشم قلبش برداشته شده، و به آخر کار خوش گمان است (دوگان ۱۰۵). صادقین قلب خود را برای خدا خالص کرده‌اند، اما قلبشان صافی نشده است؛ این‌گونه، از عمل به شریعات احساس لذت می‌کنند. در برابر، قلب صدیقین برای خدا خالص و صافی شده است و فرد از محبت خدا احساس لذت می‌کند، نه لزوماً از مناسک دینی (الفرق بین وجود حلاوة المحبة بحلاوة التوحيد و وجودها بحلاوة المحبة). سرآخر، صادقین در مقام مجاهدت نفس تناقل دارند و صدیقین به رزانت رسیده‌اند: تناقل حال کسی است که شهوات او را سنگین کرده و از پا انداخته است؛ اما رزانت حال کسی است که قلبش از علم سنگین شده است و شهوات او را تکان نمی‌دهد.

دیگر مباحث این فصل مرز میان صدیقین و مدعیان را بیان می‌دارند: صدیقین اگر زهد می‌ورزند و ترک فضول گفته‌اند از آن روست که قلبشان به غیب آگاه و به چیزهای دنیوی نامربوط بی‌اعتناست؛ اما مدعیان اگر ترک فضول می‌گویند از آن روست که با همه تلاش‌های نفسشان در طلب مطامع، به تمنیات خود نرسیده و از پا افتاده‌اند (ترک الفضول زهدا او ملالة). سرآخر، شهوت و عشق‌بازی صدیقین با زنان ریشه در محبت قلبی و عواطف سرشار ایشان دارد؛ اما مدعیان اگر به زنان تمایل نشان می‌دهند، به خاطر شهوات نفس و عاری از محبت قلبی است (فرق بین محبت با زنان و شبق و نَعَط).

فصل دوم عناوینی را دربر می‌گیرد که حاکی از برخوردهای صدیقین با متخلفان در جایگاه مراجعی اجتماعی است. حکیم ترمذی در توضیح این معنا میان تسلط و اقتدار،

سلطان حق و فظاظت، حدت و خرق، حدت و طیش، مناضله و سفاهت، انات و بلادت و لین و مهانت فرق می‌نهد.

قسمی از این برخوردها، تند و خشونت‌بارند: یکی بر دیگران تسلطی دارد که عطائی خدایی است، و یکی نیز می‌خواهد با اعمال زور همه را تابع هوای نفس خود کند (دوگان ۱۱۳)؛ یکی هست که خدا به قلب او قدرتی برای مهار اعمالش عطا کرده، و دیگری نیز هست که از بدی نهی می‌کند؛ اما در نهی خویش مُخَلِّط است: نهی از بدی را با هوای نفس پی می‌گیرد و خشونت نشان می‌دهد (دوگان ۱۰۷). یکی اگر با منکر تندی می‌ورزد به خاطر آن است که شدت آگاهی قلب و هوشیاری وجدانش در اوج است، و دیگری اگر تندی می‌ورزد نتیجه غلبه نفس بر عقل او است (دوگان ۱۰۸)، و سومی هم اگر تندی می‌کند نتیجه شدت شهوات است (دوگان ۱۱۰).

قسمی دیگر از این برخوردها نرم و عاری از خشونت اند. گاه آن کس که در برخوردها با متخلفان تأنی می‌ورزد از آن رو کند عمل می‌کند که قلبش از علم سنگین شده است و پیش از تصمیم، احتمالات مختلف را درمی‌نگرد و گاه نیز این تأخیر بدان سبب است که در نتیجه گرفتاری نفس راه بر عقل فرد بسته شده، و درمانده است و نمی‌داند چه کند (انات/بلادت). گاه اگر شخص نرمی نشان می‌دهد بدان سبب است که قلبی صافی دارد و امور را ساده می‌گیرد؛ هم‌چنان که گاه چون نفسش او را به پستی کشانده، لاابالی شده است (لین/مهانت). بحث کوتاه وی در توضیح فرق مناضله و سفاهت را باید عنوانی الحاقی و استطرادی در ذیل این فصل شمرد: مناضله آن است که وقتی کسی حقش ضایع شد، برای خدا صبر پیشه کند، آن‌گاه برای دفاع از حریم عدالت اسلامی بر پایه عقل و شرع اقدام نماید و سفاهت آن است که ترضیع خواسته‌های نفسانی فرد سبب شود نفس او به سینه فشار آورد و قلب را مختل کند و فرد را به اقدامات نابجا کشاند.

دوگان‌های ۱۱۴-۱۱۶ را می‌توان فصلی مستقل درباره نحوه برخورد صدیقین با مسائل مختلف زندگی دانست. در برخورد با کلیت زندگی، برخی کسان که از نگاه عموم از

صدیقین به شمار می‌روند، از خدا تمنای مرگ دارند و خود را بی‌اعتناء به امور دنیوی نشان می‌دهند؛ اما هر تمنای مرگی کار صدیقین نیست. گاه این تمنا می‌تواند از آن رو باشد که نفس از خوشی‌ها دلزده و به مرگ راضی شده، یا از آن رو قلب مشتاق لقاء خدا ست (دوگان ۱۱۶). در تصمیم‌سازی‌ها، تصمیمات روزمره اینان ممکن است بر پایه رأی باشد یا هوا (دوگان ۱۱۵). هوا دود شهوات است و فردی که سینه‌اش از دود شهوات نفس پر است، چشم عقلش نمی‌بیند و تصمیم نابجایی بر اساس آن هواها می‌گیرد؛ حال اگر شهوات نفسش از شدت بیفتد و دود حماقت ریه‌اش فروکش کند، عقلش فرصت خواهد یافت مسائل را درست بررسی کند و به رأی دست یابد. در بحث از دوگانی دیگر توضیح می‌دهد هر گاه شخص بر اساس رأی خود به تصمیم رسید، ممکن است آن تصمیم را با توکل به خدا محکم کند یا به کیاست و تجربه خود اعتماد ورزد؛ اولی حزم و دومی تشدد است (دوگان ۱۱۴). سرآخر، وی در ادامه (دوگان ۱۱۷) به شیوه همزیستی با عموم نیز اشاره می‌کند: گاه فردی که از صدیقین می‌پنداریمش از آن رو با دیگران محشور است که می‌خواهد شناخته شود و به جایگاهش پی ببرد؛ هم‌چنان که گاه عاقلانه به مردم علاقه دارد و می‌خواهد در زندگی همراهشان باشد. به همین ترتیب، دیگران نیز هم اگر با مشهوران به تقوا هم‌نشین می‌شوند، ممکن است برای تأثیرپذیری از خلق و خوی ایشان باشد، یا برای ریاکاری (دوگان ۱۱۸).

آخرین فصل از این بخش (دوگان ۱۱۹-۱۲۱) درباره شیوه برخوردهای صدیقین با علوم و معارف دینی است. او بدین منظور توضیح می‌دهد که مؤدیان اخبار صاحب‌صلاحیت با ناقلان فرق دارند؛ ناقلانی را که هر چه دم دستشان باشد نقل می‌کنند نباید مؤدی اخبار و احادیث دانست. به همین ترتیب، میان حاملان قرآن و تالیان آن فرق می‌نهد، و سرآخر نیز، فرق مذکران و قاصصها را یک بار دیگر متذکر می‌شود: مذکر می‌خواهد از مردم غفلت‌زدایی کند، اما قاصص می‌خواهد چیزی به مردم بدهد که دوست می‌دارند بشنوندش. آنچه در بیان فرق داعی و واعظ نیز می‌گوید (دوگان ۱۲۶) باید به

همین فصل ملحق کرد.

ب) روابط عمومی و برنامه‌های جمعی صدیقین: بخش دوم از باب سوم (دوگان‌ها ۱۲۲-۱۵۱) همه به اموری مربوطاند که می‌توانشان ارتباطات عمومی، مجالس و برنامه‌های جمعی صدیقین دانست. مطالعه این دوگان‌ها فضایی را تداعی می‌کند که در آن عالمی بزرگ در خانه خود نشسته است، مردم دسته‌دسته به زیارت او می‌روند، به رسم مجالس ذکر سفره‌هایی بزرگ در منزل او یا در منزل دیگران و تحت نظارت او گسترده می‌شود و گروه‌های مختلفی بر سر آنها می‌نشینند و می‌خورند، حاضران این مجالس درباره امور مختلف زندگی روزمره خود نیز با دیگران رای‌زنی و تصمیم‌گیری می‌کنند، و میان افراد افزون بر ارتباطی دینی و علاقه‌ای عاطفی، پیوندهای کاری و مالی نیز پدید می‌آید.

مؤلف در دوگان‌ها ۱۲۲-۱۳۴ نکاتی را توضیح می‌دهد که می‌توانشان فصل اول از این بخش دانست: آنچه خود صدیقین در تعامل با اصناف مختلف مردم باید بدانند. شماری از این دوگان‌ها توضیح اصولی کلی است؛ برای نمونه، او با بیان فرق تمام و کمال (دوگان ۱۲۵) بر این تأکید می‌کند که اصلاح صرف باطن (تمام) کافی نیست؛ بلکه لازم است این درستی در ظاهر امر نیز جلوه‌گر شود (کمال). از همین قییل است فرق میان مراوغه و جربزه (مردم‌داری به قصد دین‌داری یا به قصد حفاظت از منافع) هدوء و مسکنت (آرامش ناشی از راه‌یابی ایمان در قلب و سنگین شدن نفس یا آرامش ناشی از گسست قوای نفس)، سعه صدر و خَلَأ صدر (گشادگی سینه در اثر برون‌رفت هواهای نفس از آن یا احساس گشادگی به خاطر دور ماندن سینه از عرصه‌های برانگیزاننده هوای نفس)، و لین و ذلت (نرمی به خاطر سکون هوای نفس یا به خاطر عجز قلب در مبارزه با هوای نفس).

سه دوگان دیگر نیز در همین مجموعه‌اند که تعاملات صدیقین را با عموم در مقام گشایش کار ایشان باز می‌نمایانند: گاه وقتی کسی را یاری می‌کنند از باب مساعدت است و گاه از باب معونت. مساعدت آن است که فردی را برای دور نگاه داشتن خود از فسادش یاری کنی؛ نفس می‌خواهد مانع آسیب به خود شود و این دوری را در یاری دیگری می‌داند؛

اما قلب تمایلی به همکاری ندارد، در برابر، معونت آن است که قلب مایل به همکاری با کسی باشد و به شأن او علاقه و توجه نشان دهد (دوگان ۱۳۴). این کارراه اندازی را فرد گاهی به خاطر محبت قلبی خود به کسی می‌کند؛ هم‌چنان که گاه برای رسیدن به خواسته نفس خود و طلب علو بر دیگری پی می‌گیرد (بُشری/منت). سرآخر، این همکاری گاه به نتیجه نمی‌رسد و نتیجه کار عجز یا خلف وعد می‌شود. عجز آن است که فرد از عمق دل وعده داده، اما به سبب مشکلات عمل نکرده است؛ خلف وعد هم آن است که اساساً وعده اش قلبی نبوده، و برای رسیدن به طمعی از مطامع نفس بوده، و وقتی نفس ارضاء شده از برآوردنش سر باز زده است (دوگان ۱۲۸).

باری، هم‌چنان که ممکن است صدیقین کوششی برای کارگشایی از دیگران صورت بدهند، ممکن است رفتارهایی سلبی و دوری‌جویانه نیز در پیش گیرند. توضیحات وی درباره فرق غضب برای حق و غضب برای نفس، مباحده و مناوات، تخویف و وعید، و نذارة و نیمه از این قبیل است (به ترتیب دوگان‌های ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۰): گاه شخص به فرمان قلبش غضب می‌کند و گاه به فرمان نفس. گاه وقتی غضب کرد، برای تأدیب کسی از وی دوری می‌جوید، گاه برای تشفی نفس. گاه فرد را عاقلانه می‌ترسانی تا از شرّش برهی، و گاه به خاطر هوای نفس بر کسی سخت می‌گیری. گاه اگر عیب کسی پیش دیگران می‌بری برای هشدار ایشان است و گاه برای سخن‌چینی و عقده‌گشایی. باید بحث وی درباره فرق تهمت و سوء ظن (دوگان ۱۳۸) را نیز که گرچه قدری دورتر از این دوگان‌ها جای گرفته است موضوعی مشابه آنها دارد، ذیل همین فصل گنجانند.

فصل سوم از بخش دوم درباره نکاتی است که حاضران در مجالس این عالمان بزرگ باید درباره نیت خود و دیگران بدانند. او در سخن از انواع چنین مجالسی نخست نیت برگزارکنندگان و حاضران چنین مجالسی را تحلیل می‌کند. می‌گوید فرق است میان این که کسی لذت ببرد بقیه بر سفره اش نشینند، یا صرفه اقتصادی اش را در آن دیده باشد که یک روز طبق نوبت اطعامی کند و یک ماه بر سفره دیگران بخورد (ضیافت/مقارنه)؛ هم‌چنان

که فرق است میان آن که کسی چون می‌بیند بقیه به زیارتش آمده‌اند غذا و جای خوابشان دهد، یا چون می‌خواهد به زهد مشهور شود، تسهیلات رفاهی خاصی فراهم کند که مشوق زائرانش باشد (مأوی/مصیده)؛ و هم‌چنان که فرق است میان میل قلبی به دیدار مؤمنان با میل به چریدن بر سفره این و آن (زیارت/تطفل). وی در ادامه این فصل، به تحلیل نیت بذل‌کنندگان مال در چنین مجلسی می‌پردازد و این‌گونه میان تقدیر و بخل، عزم و بذل، و تدبیر و سُمعه فرق می‌نهد (دوگان‌های ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳). تقدیر یعنی از حق منع نکند و در غیر حق نیز خرج نکند؛ اما بخل یعنی از هرگونه خرجی دوری گیرند. عزم یعنی این که شخص دغدغه‌های نفسانی را کاملاً وانهد و نفس و همه تعلقاتش را برای خدا بذل کند و این‌گونه، نفسش تابع قلبش شود و سرکشی خود را وانهد؛ در برابر، بذل آن است که نفس نسبت به خود نگاهی مثبت داشته باشد و احساس کند به جایی رسیده است که باید هر چه دارد در راه خدا بذل کند. در این حال تا حدی فرد پیش می‌رود؛ اما وقتی وسوس بسیار شد، عقب می‌نشیند. سرآخر، تدبیر آن است که شخص قلبش با خدا باشد و برای مصالح الاهی، خود را در چشم عموم زیبا جلوه دهد؛ و در برابر، سُمعه آن است که شخص برای مطامع نفسانی تظاهر به زیبایی معنوی کند. آخرین نکته شایان توجه در این مقام، نیت گویندگان مواعظ و شنوندگان است. وی بدین منظور از یک سو میان استماع کلام برای استفاده اخروی یا برای ارضاء میل به کنجکاوای علمی فرق می‌نهد (دوگان ۱۳۷) و از دیگر سو، میان سخن‌آوری و زیباگویی به قصد افاده معنا یا خودنمایی (دوگان ۱۳۹).

آخرین فصل از این بخش درباره ارتباطاتی است که در ضمن چنین مجالسی میان اقشار مختلف مردم با صدیقین شکل می‌گیرد. بدین منظور دیگر بار از فرق محبت به زنان با هوسرانی می‌گوید (دوگان ۱۴۴)، آن‌گاه میان دو جور استغناء از توانگران فرق می‌نهد: این که شخص با این شیوه برخورد بخواهد شیوه‌ای پیش گیرد که ایشان از راه خدا بازمانند، یا این که چون به توانگران حسد می‌برد خود را از ایشان دور بگیرد (دوگان ۱۴۵). به همین ترتیب، گریختن از فقر و زندگی توانگرانه نیز می‌تواند با انگیزه‌های مختلفی مثل حفظ ایمان

یا فخرفروشی همراه شود (دوگان ۱۴۶) و به طور کلی، طلب غنا ممکن است برای دورماندن از آفات فقر باشد یا نتیجه زیاده‌خواهی نفس (دوگان ۱۴۸). خلاصه، شخص می‌تواند برای رسیدن به عزت قلب تلاش کند یا عزت نفس (دوگان ۱۴۷).

**پ) جایگاه صدیقین در محاکم شرعی:** این قبیل شخصیت‌های ممتاز دینی به طبع در جایگاه فقیهان برجسته اغلب مراجعاتی حقوقی و قضائی نیز دارند. بخش پایانی از این باب درباره نکاتی است که عالمان بزرگ در این مقام باید مراعات کنند. مؤلف بدین منظور از نوع رویارویی با مراجعان در امور محاکم، نوع دفاع شخص از خود در یک چنین محاکمات و محنت‌هایی، و سرآخر، نگرش فقهی صحیحی می‌گوید که شایسته است عالمان دین داشته باشند.

جدول ۳: سلوک صدیقین		
دوگان‌های مرتبط	فروع بحث	جوانب سلوک
محبت با زنان و شنبق و نغظ (۱۰۱)، نجوی و نداء (۱۰۲)، وجود حلاوة الطاعة بحلاوة التوحيد و وجودها بحلاوة المحبة (۱۰۳)، ترک فضول از روی زهد یا ملال (۱۰۴)، حسن ظن عطائی و نفسی (۱۰۵)، رزانت و تثاقل (۱۰۶)	تمایزات صدیقین از صادقین	راه تمییز صدیقین از مدعیان
سلطان حق و فظاظت (۱۰۷)، حدت و خرق (۱۰۸)، مناضله و سفاهت (۱۰۹)، حدت و طیش (۱۱۰)، انات و بلادوت (۱۱۱)، لین و مهانت (۱۱۲)، تسلط و اقتدار (۱۱۳)	برخوردها با اهل منکر	
حزم و تشدد (۱۱۴)، رأی و هوی (۱۱۵)، تمنای مرگ از روی شوق یا خستگی (۱۱۶)، تعیش و ترائی (۱۱۷)، صحبة المتقین تخلقا و ترائیا (۱۱۸)	برخوردها با مسائل روزمره	
مؤدیان اخبار و ناقلان (۱۱۹)، حاملان و تالیان قرآن (۱۲۰)، مذکر و قاص (۱۲۱)، داعی و واعظ (۱۲۶)	برخوردهای با معارف دینی	
غضب برای حق و غضب برای نفس (۱۲۲)، بشری و منت (۱۲۳)، مباحده و مناوات (۱۲۴)، تمام و کمال (۱۲۵)، مراوغه و جریزه (۱۲۷)، عجز و خلف وعد (۱۲۸)، تخویف و وعید (۱۲۹)، نذارة و نمیمه (۱۳۰)، لین و ذلت (۱۳۱)، هدوء و مسکنت (۱۳۲)، سعه صدر و خلأ صدر (۱۳۳)، مساعده و معونه (۱۳۴)، تهمت و سوء ظن (۱۳۸)	تعامل با اصناف مختلف مردم	مجالس عمومی

ضیافت و مقارضه (۱۳۵)، مأوی و مصیدة (۱۳۶)، استماع الکلام تزودا و تلذذا (۱۳۷)، فصاحت و طلاق لسان (۱۳۹)، تقدیر و بخل (۱۴۰)، زیارت و تطفل (۱۴۱)، تدبیر و سمعه (۱۴۲)، عزم و بذل (۱۴۳)	نیت حاضران در مجالس	
محبت زنان و شبق (۱۴۴)، استتقال الاغنیاء وجدا و حسدا (۱۴۵)، فرار از فقر به سبب ترس از فتنه یا عار (۱۴۶)، عزت قلب و عزت نفس (۱۴۷)، طلب غنا برای حفظ تدین و برای زیاده‌خواهی (۱۴۸)	ارتباطات	
نسبت و لقب (۱۴۹)، تسلط و اقتدار (۱۵۰)، خشية الله و خشية الخلق (۱۵۱)	رویارویی با مراجعان محاکم	جایگاه صدیقین
الصمت توقیا و تکبیرا (۱۵۲)، الذب عن العرض و اشاعة الفاحشة (۱۵۳)، استراحت و شماتت (۱۵۴)	نوع دفاع از خود	در محاکم
مقایسه و مشاکله (۱۵۵)	نگرش فقهی صحیح	

در سخن از آداب رویارویی با مراجعان محاکم، فرق میان نسبت و لقب را متذکر می‌شود (دوگان ۱۴۹): نسبت آن است که فردی را برای متمایز شدن از دیگران با وصفی که دارد بخوانی؛ اما لقب آن است که برای تحقیر کسی، رویش نامی بنهی. سپس فرق تسلط و اقتدار را یک بار دیگر بیان می‌دارد: تسلط را خدا داده است و مسلط در برابر دشمنان خدا اقتدار دارد؛ در برابر، مقتدر از خدا قدرت نگرفته است و با زورگویی و هوای نفس می‌خواهد کسانی را که خدا عزیز کرده‌اند، ذلیل خواست خود کند. به همین ترتیب، خشیت خدا نیز با خشیت از خلق فرق دارد و اولی نتیجه راه‌یابی علم در قلب فرد، و دومی نتیجه جهل به خدا و سوء ظن به او است.

در فصل بعد، به ترتیبی مشابه انواع مختلف دفاع فرد از خود را در ضمن محنت‌ها و محاکم بیان می‌دارد: ممکن است فرد عاقلانه برای حفظ خود از آفات سکوت کند یا به سبب تکبر و از روی هوای نفس، پاسخ‌گو نباشد (دوگان ۱۵۲)؛ ممکن است برای دفاع از خود مجبور به بیان عیب دیگران شود یا برای حسادت و سلطه‌جویی بر دیگران عیوبشان را آشکار کند (دوگان ۱۵۳)؛ و سرآخر، ممکن است فرد از آن که شر دشمنان از او کم شده است برآساید، یا بدان سبب که دشمنانش گرفتار شده‌اند و او تشفی نفس یافته است شادی



کند (دوگان ۱۵۴).

آخرین بخش نیز که البته بسی مفصل‌تر از ابواب مشابه است، فقط شامل یک دوگان می‌شود و بیان فرق میان قیاس فقهی با مشاکله را دربر می‌گیرد: قیاس صحیح آن است که مناط حکم را بیابی و دو حکم را که واقعا وجه مشترکی دارند با هم تطبیق دهی؛ هم‌چنان که مشاکله آن است که میان دو چیز بی‌ربط و متفاوت ربطی نادرست پیدا کنی. این بحث درواقع نقد فقهی او از موضع اصحاب حدیث متأخر بر مکتب فقهی ابوحنیفه و رأی‌گرایان ماوراءالنهر به شمار می‌رود و مسائلی چند را نیز دربر می‌گیرد.

#### نتیجه

چنان‌که از مرور فوق مشهود است، باید حکم کنیم خلاف آن‌چه در بادی امر به نظر می‌آید، مباحث مختلف و لغت‌نامه‌وار کتاب الفروق، تا حدود زیادی انسجام دارند و برای عرضه فکری خاص کنار هم چیده شده‌اند. حکیم ترمذی در این اثر خواسته است آن‌چه را که در آثار مختلف خود گاه‌وبیگاه در سخن از تفاوت شیوه سلوک عوام، صادقین و صدیقین گفته است نظریه‌مند کند و مهم‌ترین نکاتی را که باید هر یک از گروه‌ها درباره نیت‌ها و شیوه رفتار خود و دیگران بدانند، یادآور شود. چنان‌که گفتیم، پیش از این خالد زهری نشان داده بود که حکیم ترمذی در تألیف کتاب اثبات العلل مرز نهادن میان شیوه سلوک همین سه گروه را مد نظر داشته است. مطالعه ما نشان داد حکیم ترمذی در کتاب الفروق نیز همین هدف را - گرچه با شیوه‌ای دیگر - دنبال کرده است.

هر گاه این فرضیه پذیرفته شود، راهی جز قبول این نخواهد بود که در پشت ظاهر کتاب‌های صوفیانه حکیم ترمذی اشارات و تعریضات فراوانی نیز به نظم اجتماعی جامعه اسلامی و آیین‌های دینی و آداب اجتماعی آن در سده ۴هـ وجود دارد؛ اشاراتی که تا کنون کم‌تر مطالعه شده است و می‌توان امید داشت که با مطالعه آنها دست‌کم شناخت دقیق‌تری از ساختار اجتماعی ماوراءالنهر در عصر وی حاصل شود و می‌توان یک نتیجه این مطالعه را

تأکید بر لزوم بازخوانی آثار وی به همین منظور دانست.

مرور فرقی‌هایی که حکیم ترمذی میان کنش‌ها و منش‌های مختلف نهاد، نشان داد که وی در این اثر خواسته است با تبیین رابطه جسم و روح و تأکید بر خاستگاه جسمانی افکار و اهواء انسان، منشأ رفتارها و خصائص روانی انسان را در احوال جسم او بجوید. بر این پایه باید گفت صورت‌بندی حکیم ترمذی در کتاب الفروق از شیوه تعامل بخش‌های مختلف بدن با همدیگر و فرایند تصمیم‌سازی در وجود انسان حوزه‌ای نکاویده در تاریخ علم آناتومی، فیزیولوژی و روان‌شناسی در جهان اسلام است. می‌توان یک دستاورد این مطالعه را تأکید بر لزوم دنبال کردن چنین مطالعاتی بازشناساند.

سراخر، بر پایه خوانش بازنموده در این مقاله از کتاب الفروق می‌توان چنین استنباط کرد که حکیم ترمذی خواسته است نشان دهد رفتارهای خاص الخواص (در مقام هدایت اجتماع) ممکن است به‌ظاهر بسی شبیه رفتارهای مُنکری باشند که دیگران با انگیزه‌های غیرالاهی پیش می‌گیرند. تأکید او بر تمایز میان منطق رفتار رهبران معنوی با عموم بیانگر نوعی فلسفه سیاسی نیز هست؛ فلسفه‌ای که بر پایه آن رفتار صاحبان مناصب عالی دینی از منطقی متفاوت با رفتار دیگر افراد جامعه پیروی می‌کند و با ملاک‌هایی متفاوت از آن سنجیده می‌شود. بازکاوی آثار حکیم ترمذی برای آزمون این درک، از دیگر افقهای پیش‌رو برای مطالعه بیشتر احوال و آراء او است.

### کتابشناسی

- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، الروح، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۵هـ/۱۹۷۵م.
- ابن نحّاس، احمد بن ابراهیم، تنبیه الغافلین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۷هـ/۱۹۸۷م.
- ابوالاجفان، محمد و ابوفارس، حمزة، مقدمه بر الفروق الفقهیة مسلم بن علی دمشقی، طرابلس، دار الحکمة، ۲۰۰۷م.
- پاکتچی، احمد، «انسان‌شناسی حکیم ترمذی»، دوفصل‌نامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، سال هفدهم، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.

- تمیمی، یعقوب بن عبدالوهاب، الفروق الفقهية والاصولية، رياض، مكتبة الرشد، ۱۴۱۹هـ/۱۹۹۸م.
- جیوشی، ابراهیم، الحکیم الترمذی، قاهرة، دار النهضة العربية.
- همو، حاشیه بر الفروق حکیم ترمذی (نک. همین منبع).
- همو، مقدمه بر الفروق حکیم ترمذی (نک. همین منبع).
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون، بغداد، مكتبة المشی، ۱۹۴۱م.
- حاجی زاده، فاطمه و فرغ شیرازی، حیدر، «دراسة تحليلية احصائية في النظائر اللغوية في تفسير مجمع البيان: الترادف و التباين و الاشتراك»، دراسات في اللغة العربية و آدابها، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۳ش.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی، اثبات العلل، ضمن کیفیة السلوك الى رب العالمین، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۷م.
- همو، ختم الاولیاء، به کوشش عبدالوارث محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰هـ/۱۹۹۹م.
- همو، الفروق، به کوشش ابراهیم جیوشی، قاهرة، دار النهار للنشر، ۱۴۱۹هـ/۱۹۹۸م؛ نیز، نسخه خطی شماره ۳۱۷۹ در کتابخانه مزار جلال الدین رومی (قونیه)؛ نیز، نسخه خطی شماره ۲۲۵۱ کتابخانه وحیدپاشا (کوتاهیه)، نیز نسخه شماره ۱۷۲ از مجموعه اهدایی طباطبایی به کتابخانه مجلس شورای اسلامی با شماره ثبت ۳۰۸۷۹.
- همو، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۲م.
- خزانه التراث، لوح فشرده تهیه شده توسط مرکز الملك فيصل، عربستان سعودی.
- ریسونی، احمد، نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی، الدار العالمیة للکتاب الإسلامی، ۱۴۱۲هـ/۱۹۹۲م.
- زهری، خالد، مقدمه بر اثبات العلل حکیم ترمذی، رباط، منشورات کلیة الآداب و العلوم الانسانیة، ۱۹۹۸م.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة، به کوشش محمود محمد طناحی، بیروت، دار هجر، ۱۴۱۳هـ.
- سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی و دیگران، ریاض، جامعة الامام محمد بن سعود، ۱۴۱۱هـ/۱۹۹۱م.
- سلمی، محمد بن حسین، طبقات الصوفیة، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲هـ/۲۰۰۳م.

- صلاحیه، احمد عبدالقادر، «تأسیل ظاهرة الفروق اللغوية و دراسة الكتب المؤلفة فيها»، التراث العربی، شماره ۴۴، محرم ۱۴۱۲ هـ.
- غریب، عثمان محمد، «الترادف فی القرآن الکریم»، النور للدراسات الحضاریة و الفکرية، سال ششم، شماره ۱۲، جولای ۲۰۱۵ م.
- قره بلوط، علی رضا و طوران، احمد، التراث الاسلامی فی مکتبات العالم، قیصریه، دار العقبة، ۱۴۲۲ هـ/۲۰۰۱ م.
- مجتبایی، فتح الله، «حکیم ترمذی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد بیست و یکم، تهران، ۱۳۹۲ ش.
- مزینی، عبدالرحمان بن سلامة، مقدمه بر الجمع و الفرق جونی (د ۴۳۸ هـ)، بیروت، دار الجیل، ۱۴۲۴ هـ.
- منیع بن عبد الحلیم محمود، مناهج المفسرین، قاهرة/بیروت، دار الكتاب المصری/دار الكتاب اللبنانی، ۱۴۲۱ هـ/۲۰۰۰ م.
- مهروش، فرهنگ، حاشیه بر الفروق حکیم ترمذی، ضمیمه پایان نامه دکتری شمس الدین عزیزپور با عنوان تصحیح و تحلیل محتوای کتاب الفروق الصغیر حکیم ترمذی، دانشگاه آزاد اسلامی گرگان، ۱۳۹۸ ش.
- همو، «روش تفسیری حکیم ترمذی»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
- میرحسینی، یحیی، «مروری تفصیلی بر آثار حدیثی حکیم ترمذی»، دوفصل نامه پژوهش های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، سال هفدهم، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
- صدقی، حامد و سیفی، طیه، «قضیه الترادف بین الاثبات و الانکار»، اللغة العربیة و آدابها، سال اول، شماره ۳، زمستان ۱۴۲۷ هـ.
- عزت دوست (جانی پور)، محمد، «کارکردهای کیفی استفاده از روش تحلیل محتوا در فهم احادیث»، رهیافت های در علوم قرآن و حدیث، شماره ۹۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
- نصرالدین فرید محمد واصل، مقدمه بر مطالع الدقائق فی تحریر الجوامع و الفوارق سنوی، قاهرة، دار الشروق، ۲۰۰۷ م.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۰۳-۱۲۴

بررسی بینش و نگرش سیره‌نگاری دیلمی در غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی

الائمة الاطهار(ع)<sup>۱</sup>

اردشیر اسدبیگی<sup>۲</sup>

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

حمیده طلائئی<sup>۳</sup>

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

### چکیده

تلاش‌های فرهنگی و سیاسی شیعیان با سقوط خلافت عباسی و روی کار آمدن ایلخانان از نیمه دوم سده هفتم هجری رنگ و بوی دیگری یافت. سیاست تساهل و تسامح مذهبی بر گسترش تألیفات شیعی افزود. یکی از آثار این عصر که شناخته شده است غرر الاخبار و درر الآثار تألیف حسن بن محمد دیلمی است. مقصود دیلمی در این اثر اثبات امامت علی(ع)، تبیین اصول و باورهای شیعه و ترویج این مذهب است. تحلیل‌های به ظاهر «خردگرایانه» و نگرش وی در سیره‌نگاری، با عنایت به بافتار جامعه سده هشتم هجری، درخور توجه است. در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی ضمن معرفی اجمالی دیلمی و کتاب غرر الاخبار بینش تاریخی وی بررسی شده است. دستاورد این پژوهش بیانگر این واقعیت است که بررغم جای گرفتن غرر الاخبار در مجموعه مصنفات تاریخی شیعه، این اثر با ماهیتی ارزشی و آرمانی، نمونه‌ای از سیره‌نگاری فضیلت‌محور شیعی است.

**کلیدواژه‌ها:** حسن بن محمد دیلمی، غرر الاخبار و درر الآثار، ولایت امیرالمومنین(ع)، نگرش سیره‌نگاری، بینش سیره‌نگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): jafar.asadbeigi@gmail.com

۳. رایانامه: hmd.talayi@manmail.ir

### مقدمه

حسن بن محمد دیلمی، واعظ و عارف قرن هشتم هجری علاوه بر درخشش در عرصه حدیث و اخلاق، در سیره‌نگاری نیز دارای تألیف است. صاحبان تراجم کتاب او، غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب الائمة الاطهار، را در مجموعه مصنفات تاریخی شیعی آورده‌اند.<sup>۴</sup> این پژوهش برآن است تا ضمن معرفی این اثر به بررسی نگرش و بینش مؤلف و چرایی گرایش وی به سیره‌نگاری بپردازد.

دیلمی با نگارش دو کتاب اخلاقی بیشتر در حیطه اخلاق و حدیث شهرت دارد. ورود او به عرصه سیره‌نگاری، در دوره‌ای که تألیف در قالب زمینه‌های علمی گرفتار رکود، تکرار، شرح‌های بیهوده و اغلب فاقد روش‌های علمی بود،<sup>۵</sup> انگیزه والایی می‌طلبید. وی با استفاده از احادیث و روایات تاریخی و شواهد قرآنی، به تبیین و تحلیل حوادث صدر اسلام پرداخته تا جامعه را به سوی حقانیت ولایت امام علی(ع) و اتحاد در سایه این حقیقت رهنمون گردد. او برخلاف انتقاد محقق غربی از مورخان مسلمان، از تاریخ «به منزله وسیله‌ای جهت آوازه‌گری اندیشه‌ها» بهره گرفته است.<sup>۶</sup>

از نوشته‌های دیلمی چنین استنباط می‌گردد که بخش قابل توجهی از زندگی وی در عصر فترت (افول ایلخانان و ظهور تیموریان) دوره هرج و مرج و قرین با عسرت و غربت سپری شده است. برخی محققان، شرایط زمان را عامل گروش دیلمی به تاریخ و سیره‌نگاری می‌دانند<sup>۷</sup> و تأمل در اندیشه و رویکرد دیلمی در غرر الاخبار نیز ما را به پذیرش این نظر سوق می‌دهد.

در مورد این کتاب تاکنون پژوهشی جامع انجام نیافته؛ و تنها می‌توان به چند اثر اشاره

۴. صائب، ۲۶۷؛ القانینی نجفی، ۱۸۱.

۵. جعفریان، ۱۴۵.

۶. روزنتال، ۷۶.

۷. امین، ۲۵۱/۵؛ آقا بزرگ، ۷۱۵/۱.

کرد، از جمله: نعمت الله فروغی در مقاله حسن بن محمد دیلمی<sup>۸</sup> و اسماعیل ضیغم در مقدمه کتاب غرر الاخبار مطالبی درباره دیلمی و نسخ غرر الاخبار آورده‌اند. از دیگر نوشته‌ها، مقاله کوتاه عباسعلی مردی با عنوان «پاره‌هایی از دو کتاب قدیمی در غرر الاخبار» است.<sup>۹</sup> دانش‌نامه جهان اسلام<sup>۱۰</sup> و دایرةالمعارف تشیع<sup>۱۱</sup> نیز بخش‌های کوتاهی از مقاله را به معرفی اجمالی دیلمی و آثارش اختصاص داده‌اند. در دیگر پژوهش‌های انجام شده، محوریت کار بر معرفی اثر ارشاد القلوب است.<sup>۱۲</sup> نگارندگان این مقاله با روش توصیفی و تحلیل محتوا به معرفی غرر الاخبار و رویکرد مؤلف آن پرداخته و بستر مذهبی، اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر گرایش این محدث در تحریر اثری در سیره‌نگاری عنایت داشته‌اند.

### زندگی‌نامه دیلمی

حسن بن محمد دیلمی عارف، محدث و سیره‌نویس چهره‌ای کمتر شناخته شده است. تذکره‌ها و تراجم از مکان و تاریخ ولادت و وفات او اطلاعی به دست نمی‌دهند، حتی در مورد قرن زندگی او اختلاف دارند و سده‌های هفتم، هشتم و نهم را ذکر کرده‌اند؛<sup>۱۳</sup> اما با استناد بر کلام او در غرر الاخبار<sup>۱۴</sup> که به گذشت صد سال از انقراض بنی عباس اشاره

۸. فروغی، ۸۹/۴-۹۷.

۹. مردی، ۲۹۹-۳۰۲.

۱۰. احمدیان، «حسن بن محمد دیلمی»، دانشنامه جهان اسلام.

۱۱. حایری، «دیلمی، حسن بن محمد»، دایرةالمعارف تشیع.

۱۲. فخرالشریعه، ۱۲۸-۱۴۱؛ پاک‌نیا، ۱۱۴-۱۲۲؛ خدایاری، ۸۲-۸۷، رساله «مفرج الکروب فی معرفه صاحب ارشاد القلوب» از شهاب الدین مرعشی که این رساله در ابتدای ترجمه کتاب ارشاد القلوب (با ترجمه سید هدایت الله مسترحمی حسن آبادی) چاپ شده است.

۱۳. حر عاملی، ۷۷/۲؛ قمی، الکنی و الالقاب، ۲/۲۱۶؛ افندی، ۳۳۸/۱؛ امین، ۲۵۰/۵.

۱۴. و بعد، فلا یکاد ینحفی عن ذی بصیرة و من خالط العلماء ما جرى بین بنی العباس (و بین) بنی أمیة و ما قتل بینهم من المسلمین بالاختلاف، و بین ملوک المسلمین شرقا و غربا إلى زماننا هذا، حتی ضعف الإسلام و تلاشى عزّه، و

می‌کند و تأمل در دوره زندگی استادان و شاگردانش، می‌توان دریافت کرد که در قرن هشتم می‌زیسته؛ اسماعیل پاشای بغدادی نیز حیات او را در سال ۷۶۰ هجری نقل کرده است.<sup>۱۵</sup> پسوند «دیلمی» در نام او، ما را به این باور نزدیک می‌کند که او در منطقه دیلم<sup>۱۶</sup> متولد شده و بنابر نوشته خود غالب استفادات علمی وی از محضر پدرش بوده است.<sup>۱۷</sup> از دیگر استادان او ابو محمد بن مکی معروف به شهید اول (د. ۷۸۶ هـ) و محمد بن حسن حلّی معروف به «فخرالمحققین» (۶۸۲-۷۷۰ هـ) بوده‌اند و از شاگردان او نیز تنها نام دو تن، شیخ محمد گیلانی<sup>۱۸</sup> و شیخ ابوالعباس بن فهد حلّی (د. ۸۴۱ هـ)، در دست است.<sup>۱۹</sup> تراجم‌نویسان وی را «فاضل»، «محدث»، «صالح»، «عالم» و «واعظ» معرفی نموده‌اند؛<sup>۲۰</sup> و محسن امین حق مطلب را به جا آورده، می‌نویسد: «او عالمی عارف عامل، محدثی کامل معروف و از بزرگان و یاران فاضل ما در فقه، حدیث، عرفان، مغازی و سیره‌نویسی می‌باشد».<sup>۲۱</sup>

از دیلمی چهار اثر به زبان عربی برجای مانده است که ارشاد القلوب، در موضوع اخلاق، چند بار ترجمه شده و نسبت به سایر آثار وی شناخته‌تر است. غرر الاخبار<sup>۲۲</sup> در

---

ظهرت علیه الکفّار، فلهم الیوم دون المائة سنة قد أباحوهم قتلا و نهبا و سبیا و خرابا لیدیارهم، و کلّ ذلك سببه اختلاف المسلمین، و عدم رئیس یسوسهم بسیاسة اللّٰه تعالیٰ و بسیاسة رسوله صلی اللّٰه علیه و آله، «فاعتبروا یا أولى الألباب» (دیلمی، غرر الاخبار، ۱۰۱).

۱۵. بغدادی، ۲۷۸/۵.

۱۶. نامی که به قسمت کوهستانی گیلان بین ساحل دریای خزر و قزوین اطلاق می‌شده است (لغت‌نامه دهخدا).

۱۷. دیلمی، ارشاد القلوب، ۱۱/۱.

۱۸. از شرح حال و تاریخ تولد و وفات او در منابع و کتب رجالی شیعه خبری یافت نشد.

۱۹. دیلمی، ۱۱.

۲۰. حرعاملی، ۷۷؛ مامقانی، ۳۰۷/۱؛ موسوی خویی، ۱۳۶؛ مجلسی، ۱۹۸؛ افندی، ۳۳۸/۱؛ قمی، الکنی و اللقب، ۲۱۶/۲؛ همو، فوائد الرضویة، ۹۴/۱؛ خوانساری، ۶۰/۳.

۲۱. امین، ۲۵۰/۵.

۲۲. این کتاب در سال ۱۳۸۵ هجری توسط انتشارات دلیل ما به چاپ رسیده.



سیره علی (ع) و اعلام الدین فی صفات المؤمنین<sup>۲۳</sup> در اخلاق، هرچند به چاپ رسیده، ولی نقد و بررسی علمی نشده‌اند. از دیگر تألیف وی، اربعون حدیثا، جز نام و نشانی باقی نمانده است.

شواهد حکایت از انزوا و گوشه‌نشینی، فقر و غربت دیلمی در اواخر عمر دارد و غرر الاخبار حاصل مساعی او در همین دوره است.<sup>۲۴</sup>

### غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی الائمه الاطهار (ع)

دیلمی در دیباچه کتاب غرر الاخبار با استناد بر احادیث پیامبر (ص) هدف از نگارش این اثر را رسیدن به پاداش اخروی و بهره‌مندی از ثواب ذکر فضایل و مناقب امام علی (ع) ذکر نموده است. در ادامه او، شهرت روایات بین علما، بیماری‌های مزمن و کمی فرصت را از دلایل حذف اسناد در اثرش می‌شمارد؛ اگرچه وی بنا بر ضرورت به برخی منابع و اسناد در متن کتاب اشاره نموده است.<sup>۲۵</sup>

غرر الاخبار مشتمل بر پنجاه فصل است که تنها سی و پنج فصل آن چاپ شده. بنابر قراین به نظر می‌رسد، بخش‌هایی از برخی فصول، حذف یا از میان رفته باشد، به عنوان نمونه فصل بیست و هفتم با نام «یتضمن وفاة امیرالمؤمنین (ع) و وفاة فاطمه (س) و شینا من کلامهم» با سخنان فاطمه (س) درباره امر ولایت علی (ع) آغاز می‌شود و با ماجرای فدک و خطبه حضرت فاطمه (س) در مسجد ادامه می‌یابد و با بیان فضایل علی (ع) و تبیین ولایت معصومین (ع) پایان می‌گیرد؛ بدین ترتیب تنها بخش انتهایی این عنوان با قسمتی از محتوای

۲۳. این تألیف در سال ۱۴۰۸ قمری در بیروت به چاپ رسیده است.

۲۴. دیلمی، اعلام الدین، ۴۵۶، غرر الاخبار، ۳۷-۳۸.

۲۵. از جمله این موارد روایتی است از کتاب الفردوس ابن شیرویه دیلمی (غرر الاخبار، ۱۴۲)؛ روایتی از العیون و المحاسن تألیف شیخ مفید (همان، ۲۲۹)؛ حدیثی از کنز الفوائد کراچی (همان، ۲۸۷) و حدیثی از المصابیح بغوی (همان، ۳۷۴).

فصل مطابقت دارد. نمونه دیگر، فصل سیزدهم است که در ابتدای فصل از صد نام امیرالمومنین (ع) در قرآن سخن رفته، در حالی که تنها نود و هفت نام ذکر شده است. قسمت عمده محتوای کتاب را روایات و احادیث و شواهد قرآنی تشکیل داده است و حضور دیلمی در کتاب کم رنگ است. با این حال چینش، انتخاب احادیث و عناوین فصول، فصل بندی و ارائه مصادیق، حکایت از بینش و رویکرد خاص تاریخی و اجتماعی مذهبی، ارزشی و آرمانی وی دارد. چینش آگاهانه روایات به نحوی است که در حجمی کم، مفاهیم زیادی را تشریح و آسیب شناسی می کند. تحلیل ها و نظرات او گرچه مختصر است، ولی نشان از چارچوب اندیشگی و نظام فکری او دارد.

فصل نخست با عنوان «فی فضل العلم و العلما»، تنها فصلی است که دیلمی در مقدمه آن، ملتمس رغبت، دقت و اندیشیدن در معنای آن است. دومین فصل نیز در باب علم و آداب متعلم است. شروع کتاب با دو فصل درباره علم آموزی و سفارش به تأمل در مفهوم آن، نشان از رویکرد علمی مؤلف در این اثر دارد. او علمی توأم با درک و اندیشه را می ستاید و عالمی همراه با پرهیزگاری و خداترسی را به تصویر می کشد. در گفتمان دیلمی اگرچه ناهماهنگی هایی به چشم می آید، اما سعی او بر آن است که با زیور احادیث حق مطلب را ادا نماید.

از فصل سوم تا انتهای کتاب تقریباً نیمی از فصول در بیان صفات، فضایل و مناقب علی (ع) و است از خصوصیات این فصول که اغلب در قالب فضایل و مناقب، شأن نزول آیات و شأن صدور احادیث و روایات عرضه شده، به رویدادهای تاریخی، همانند بیعت رضوان، لیلۃ المبیت، مباحله، حجة الوداع و... اشاره دارد. هدف از بیان فضایل اولویت و فضیلت علی (ع) در جانشینی و وصایت پیامبر (ص) است.<sup>۲۶</sup> در این تألیف، دیلمی هنرمندانه داده های تاریخی خامی را در قالب احادیث و فصل بندی هدفمند گرد آورده و آنها را با زیور شعر و ادب آراسته است تا مخاطب را در وصول به مقصود خود از تألیف این اثر

۲۶. از جمله فصول با محتوای فضایل اینهاست: ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۳، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۳۴.

یاری دهد.

او از فصل پنجم به بعد اشعار بلند یا کوتاهی مرتبط با رویدادها و روایات کتاب آورده است؛ زیرا استفاده از شعر و ادب «نوعی ضمانت حیات فکری»<sup>۲۷</sup> به شمار می‌آمده است. کاربرد تمثیل، تشبیه‌های زیبا و عرضه هوشمندانه برخی رویدادها نیز از ویژگی‌های شیوه نگارش این ادیب و واعظ شیعی می‌باشد.

فصل‌های بیست و یکم و بیست و دوم از فصول مهم در زمینه تاریخ‌نگاری اسلامی به حساب می‌آید که از نگاه کتاب‌شناختی بر ارزش کتاب می‌افزاید؛ زیرا قسمت‌هایی از دو تألیف نایاب، یعنی نزهة السامع<sup>۲۸</sup> و السقیفة<sup>۲۹</sup> تنها در غرر الاخبار نقل شده است. دیلمی آن گونه که خود اشاره دارد، به علت تنگی وقت و بیماری، تنها به نقل منتخبی از این کتاب-ها اکتفا نموده، با این حال منقولات وی در جهت حفظ موارث حدیثی، تاریخی و فرهنگی ارزشمند است.

دیلمی در سراسر کتاب فقط در دو مورد متعرض سال وقوع رویدادها شده<sup>۳۰</sup> و برای مشخص کردن وقایع عنوان مکان حادثه را به کار می‌برد، از جمله «یوم الصفین، یوم البصرة، یوم الغدیر، یوم القلیب، یوم المباهلة و...».

در قرن هشتم، مبانی نظری تاریخ‌نویسی، مباحث خطابی-دینی و دریافت دینی نیز اصلی‌ترین مبنای تحلیل مورخان بوده است.<sup>۳۱</sup> ارشاد القلوب و اعلام الدین دیلمی کاملاً منطبق بر این مبانی به رشته تحریر درآمده‌اند که ظاهراً حاصل منبرهای وی بوده‌اند؛ گرچه این رویکرد بر غرر الاخبار نیز سایه افکننده، اما در مقایسه با دو اثر ذکرشده، نمود کمتری

۲۷. روزنتال، ۲۲۰.

۲۸. نزهة السامع الملقب بالمحبوبی، کتابی در مطاعن و فضایح معاویه است (مردی، ۳۰۰).

۲۹. تألیف ابوصالح السلیل بن احمد بن عیسی، کتابی در مورد ماجرای سقیفه (همان، ۳۰۱).

۳۰. غرر الاخبار، ۱۱۳، ۱۱۶.

۳۱. آرام، ۱۱۷.

دارد. استفاده از اصطلاحات برانگیزاننده،<sup>۳۲</sup> در کتاب‌های اخلاقی دیلمی بسیار پررنگ است، در حالی که در غرر الاخبار تنها یک بار و با لفظ «فاعتبر أيها الناظر فی هذا الكتاب...»<sup>۳۳</sup> خواننده را خطاب قرار داده است.

دیلمی با این که ایرانی است و در سده‌هایی که نویسندگان ایرانی بیش‌تر به زبان فارسی می‌نوشته‌اند او به زبان عربی که روزگاری زبان علمی جهان اسلام بوده، می‌نویسد؛ گرچه در بررسی تألیفات حوزه مذهبی و عقیدتی معلوم می‌شود که ترجیح زبان عربی هم‌چنان در بین علمای این عصر معمول بوده است. بنابراین در نگرش شریعت محور دیلمی، که مخاطب او جهان اسلام است، به کارگیری این زبان، موجه به نظر می‌رسد.

غرر الاخبار را با عنایت به محتوای آن می‌توان در ردیف تک نگاشته‌های تاریخی به حساب آورد، تک نگاره‌ای که بر پایه باورهای مذهبی و آرمانی مؤلف شکل گرفته است. ریشه و منشأ شکل‌گیری این تک نگاشته‌ها را که در جهت تخصص‌گرایی و شناخت صحیح از سقیم به وجود آمده‌اند، باید در عصر عباسی جست. <sup>۳۴</sup>

### نگرش سیره‌نگاری دیلمی در غرر الاخبار

نگرش هر فرد حاصل تجارب شخصی باورهای او نسبت به خود و جهان پیرامونش می‌باشد. نگرش تاریخی حاکی از نوع برداشت پژوهشگر از وقایع گذشته و سیر تحول آن است؛ این بینش در بافت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای شکل یافته که مورخ متأثر از نظام فکری و ارزشی آن است. به نظر می‌رسد اساس نگرش سیره‌نگاری دیلمی بر باورهای مذهبی و احساس مسئولیتش در قبال جامعه بنا شده باشد.

۲۹. دیلمی کلماتی چون فیا اخی، ایها اللیبیب، یا اخی، و اعلم، و علموا؛ ایها الاخوان... را به کار برده است (ارشاد القلوب، ۷۳/۱، ۱۲۴، ۷۱؛ اعلام الدین، ۳۱۳، ۳۱۶، ۴۶۵).

۳۳. غرر الاخبار، ۳۴۸.

۳۴. روزنتال، ۸۴-۸۵.

تاریخ‌نگاری این دوره را می‌توان با عنایت به بافت اجتماعی و رویکرد سیاسی-مذهبی نیز بررسی کرد. حاکمیت ایلخانان مغول و فروپاشی خلافت عباسی، فضای باز سیاسی توأم با تساهل و تسامح مذهبی را فراهم آورد. گسترش تشیع و نفوذ آن به دربار مغول ضمن تقریب دو مذهب تشیع و تسنن، موازنه قدرت سیاسی را به نفع شیعیان تغییر داد.<sup>۳۵</sup> اگر در قرون میانه اسلامی، تاریخ گذشته به دلیل نزدیکی تسنن به کانون قدرت سیاسی، به گونه‌ای سازگار با انگیزه‌های آنان بازسازی می‌شد،<sup>۳۶</sup> اکنون اوضاع جدید و جابه‌جایی قدرت، از پیدایش اجتماعی زبان محور، در باب گفتمان شیعی و ولایت علوی خبر می‌داد.

گسترش تسنن دوازده امامی<sup>۳۷</sup> و بسط تألیفات آنان در شرح حال و فضایل ائمه(ع)،<sup>۳۸</sup> در کنار گرایش تصوف به تشیع، از یک طرف، جامعه را به سوی تقریب مذاهب و از طرف دیگر به گسترش تشیع سوق می‌داد. شیعیان برای ترویج تشیع به فعالیت‌های فرهنگی در قالب تألیف و تصنیف کتاب‌ها پرداختند.<sup>۳۹</sup> دیلمی در چنین عرصه‌ای کتابی مستقل در شرح حال ابی الائمه، علی(ع) می‌نویسد. او در نگاشتن غرر الاخبار، بیشتر به منابع قرن چهارم و پنجم و اوایل قرن ششم مراجعه کرده<sup>۴۰</sup> متونی که «متأثر از نگرش قرآنی به تاریخ،

۳۵. ترکمنی آذر، ۳۵۸.

۳۶. رابینسون، ۹۴.

۳۷. سنایی که ضمن احترام و محبت به اهل بیت پیامبر(ص) در مراسم عزاداری شرکت نموده و مایل به مطالعه در احوال امامان شیعه و معاشرت با علمای شیعه هستند (نک. جعفریان، ۸۴۳-۸۴۴).

۳۸. از این جمله‌اند: مناقب الامام امیر المؤمنین تألیف موفق الدین بن احمد خوارزمی (د. ۵۶۸هـ)، مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول اثر محمد بن طلحه شافعی (۵۸۲-۶۵۲هـ)، تذکرة الخواص از سبط ابن جوزی (د. ۶۵۴هـ)، مناقب آل محمد(ص) تألیف شرف الدین موصلی (د. ۶۵۷هـ)، ذخائر العقبی فی مناقب القریبی از محب الدین طبری (د. ۶۹۴هـ) و فوائد آل سمطین تألیف ابراهیم بن محمد جوینی (۶۴۴-۷۳۰هـ).

۳۹. شبیبی، ۸۰.

۴۰. از جمله منابعی که نام آنها در متن کتاب آمده، اینهاست: کنز الفوائد از محمد بن علی کراجکی (د. ۴۴۹هـ)، الامالی او المجالس از ابن بابویه قمی (د. ۳۸۱هـ)، المصابیح از حسین بن مسعود بغوی (د. ۵۱۰هـ)، الفردوس از ابن شیرویه (د. ۵۰۹هـ)، العیون و المحاسن از شیخ مفید (د. ۴۱۳هـ)، الیواقیت یا الیاقوت اللغة از محمد بن عبدالواحد

تولید مفهوم عبرت است که به معنای عبور از ظاهر امور و فهم باطن آنها در قالب شناسایی حکمت رویدادهاست.<sup>۴۱</sup> به نظر می‌رسد دیلمی با الهام از همین رویکرد، بخش‌هایی از تألیف خود را به شواهد قرآنی اختصاص داده است.

دیلمی در عصری آشفته زندگی می‌کرد که تشتت آرا و اختلافات مذهبی به این آشفستگی‌ها دامن می‌زد و علم و ادب و تاریخ بیش از هر چیز در خدمت حاکمان و با هدف خوشایند آنها و دریافت صله و پاداش بود؛ در چنین دوره‌ای دیلمی، متأثر از بیداد زمانه، در غربت و بیماری مزمز دست به قلم برده و هدایت هم‌کیشان و کسب رضای پروردگارش را دنبال کرده است.<sup>۴۲</sup> تأمل در احوال وی ما را به سوی این گمان سوق می‌دهد که ترس و تزویر قلم وی را نلغزاند است.

بررسی و تحلیل کتاب غرر الاخبار جنبه‌هایی از نگرش این واعظ شیعی را بدین شرح آشکار می‌سازد:

۱. کاوش وضع مطلوب در گذشته آرمانی: دیلمی هم عقیده با برخی از مورخان قرون نخستین اسلامی، وضع مطلوب را در گذشته آرمانی بازنمایی و جست‌وجو می‌کند.<sup>۴۳</sup> از نظر وی عصر طلایی با رحلت رسول (ص) پایان یافته است. او در فصل هفتم غرر الاخبار، با تلفیق سیره‌نگاری، قرآن، کلام و حدیث، حوادث صدر اسلام را یادآوری می‌کند. او ابتدا زندگی جاهلان و اسف بار اعراب قبل از اسلام را توصیف می‌کند و سپس از لطف پروردگار و فرستادن رسول رحمت سخن می‌راند. آنگاه به آغاز دشمنی‌ها با پیامبر (ص) اشاره می‌کند و ریشه تمام عداوت‌ها را رشک و ستم می‌داند. پس از آن در چند سطر و به اختصار، همراهی و خدمات علی (ع) را تا هنگام وفات رسول الله (ص) برمی‌شمارد. در

مطرز ملقب به ابوعمرو زاهد (د. ۳۴۵هـ)

۴۱. صیامیان گرجی، ۹۵-۹۶.

۴۲. غرر الاخبار، ۳۷-۳۸.

۴۳. صیامیان گرجی، ۹۵.

پایان روایتی از پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) می‌آورد که به انحاء مختلف و با نقل‌های متفاوت چندین بار در غرر الاخبار تکرار شده: «أنت وصیّی، و خلیفتی، و وارثی، و قاضی دینی، و منجز عدّتی، فمن أحبّک فقد أحبّتی، و من أبغضک فقد أبغضنی»،<sup>۴۴</sup> و با عنایت به این روایت، به تحلیل وقایع پس از رحلت پیامبر (ص) می‌پردازد.<sup>۴۵</sup>

او عامل افول عصر طلایی را تن ندادن به جانشین حقیقی پیامبر (ص) می‌داند و معتقد است اگر به وصیت پیامبر (ص) در مسأله خلافت عمل می‌شد، رحمت الهی شامل حال مسلمین می‌شد و مدینه فاضله دینی تحقق می‌یافت، به گونه‌ای که «... هرگز فقیری نیازمند، نمی‌بود و هیچ سهمی از فریضه‌های خدا باطل نمی‌شد، و در احکام الهی دو تن با یکدیگر اختلاف پیدا نمی‌کردند. مردم در هیچ‌یک از امور رسول خدا (ص) به ستیز نمی‌پرداختند مگر آن که دانش آن را نزد خاندان پیامبرشان از کتاب خدا می‌یافتند...».<sup>۴۶</sup>

**۲. مخالفت با نفاق و تفرقه به عنوان عامل افول جامعه: دیلمی با دیدگاهی انتقادی، اختلافات امت اسلامی را ریشه تمام نابسامانی‌ها، تضعیف اسلام و چیرگی دشمنان و کفار می‌داند. وی منشأ و آبشخور این اختلافات را در صدر اسلام کاوش نموده است. به اعتقاد او یکی از وظایف وصی پیامبر (ص) ایجاد اتحاد و وفاق بین مسلمانان است، اما ترمرد از فرمان رسول اعظم (ص) در پذیرش وصایت علی (ع) به اختلاف و تفرقه مسلمانان دامن زد.<sup>۴۷</sup>**

او با نگرشی جامعه‌شناسانه، حدیث «اختلاف أمتی رحمة»<sup>۴۸</sup> را مورد انتقاد قرار

۴۴. غرر الاخبار، ۹۷-۹۸.

۴۵. همان، ۹۷-۹۹.

۴۶. «... و جعلتم الولاية و الوراثه حيث جعلها الله، لأکتتم من فوقکم و من تحت أرجلکم رغدا، و لما عال و الله فقیر و لا سهم من فرائض الله، و لا اختلف اثنان فی حکم الله، و لا تنازعت الأمة فی شیء من أمر بینها إلا وجدوا علم ذلك عند أهل بیت نبیهم من کتاب الله...» (همان، ۲۸۰).

۴۷. همان، ۱۰۹-۱۱۱.

۴۸. برخی معتقدند براساس آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ»

می دهد و ابتدا در رد این حدیث، آیاتی چند از قرآن را، مبنی بر مردود و مذموم شمردن تفرقه و اختلاف می آورد و سپس عقل را به مناظره دعوت می کند و با اشاره به جنگ های داخلی مسلمین، پس از پیامبر(ص) در قرن اول هجری، و پیامدهای سوء این جنگ ها تمام معضلات و مسائل را، معلول اختلاف امت می داند. آن گاه با اشاره به عصر معاصر خویش، ریشه مشکلات و علت چیرگی دشمنان و کفار بر مسلمانان را در اختلافات بنی عباس و بنی امیه و نبود حاکمی که بر اساس اسلام حکومت کند، جست و جو می نماید.<sup>۴۹</sup>

**۳. حمایت از علم و دانش و خردورزی: دیلمی با آوردن روایاتی از معصومین(ع) در باب برتری علم بر عبادت،<sup>۵۰</sup> همراهی علم و درک و فهم،<sup>۵۱</sup> ستودن ادب، عقل، علم و حلم،<sup>۵۲</sup> برتری عقل،<sup>۵۳</sup> سخن گفته است. او عالم را به ماه در شب چهارده تشبیه می کند که بر همه ستارگان برتری دارد.<sup>۵۴</sup> هم چنین با گزینش آیاتی در تدبیر و تفکر اسلام را دین تعقل و خردورزی معرفی نموده است.<sup>۵۵</sup> او در عصری که اعتقاد به اندیشه تقدیرگرایانه و حاکمیت مشیت الهی به شکل افراطی اوج گرفته بود و مصائب مغول مشیت و حکمت الهی و تهاجم آنان به عنوان واسطه ای جهت پیشرفت اسلام در بلاد کفر تلقی می شد،<sup>۵۶</sup> ارزش های خردورزی، اعتدال گرایی و استقامت را یادآوری کرده است.<sup>۵۷</sup> روحیه نقادانه او \_ صرف نظر**

کلمه «اختلاف» در کلام پیامبر(ص) به معنای «آمدوشد» میان مسلمانان است (حسینی، ۳۲۵/۲؛ تقفی، ۵۴۸/۱؛ مکارم شیرازی، ۳۶۱/۱).

۴۹. غرر الاخبار، ۹۹-۱۰۲.

۵۰. همان، ۴۱.

۵۱. همان، ۴۲.

۵۲. همان، ۴۶.

۵۳. همان، ۳۳۸.

۵۴. همان، ۴۳.

۵۵. دیلمی، اعلام الدین، ۳۹.

۵۶. جوینی، ۱۰/۱.

۵۷. غرر الاخبار، ۴۳.



از رویکرد واعظانه‌اش\_ در به چالش کشیدن برخی احادیث و روایات، آن هم در برهه‌ای که توجیه و تفسیر بیش از تحلیل و انتقاد بر مذاق افراد خوشایند بود، درخور تأمل و تقدیر است.

دیلمی فصل نهم کتابش را با جملات استفهامی و عقل‌گرایانه در ضرورت وصایت و تعیین وصی آغاز کرده است.<sup>۵۸</sup> در ادامه با همان سبک، وظایف جانشین پیامبر را تحلیل نموده و از آسیب‌های جامعه در صورت نبود وصی و جانشین، سخن به میان می‌آورد. او با استناد به آیات قرآن و ادله عقلی، تعیین وصی از سوی پیامبر را اثبات می‌نماید. هم‌چنین با اشاره به رویدادها و قضایای مهم و حساس صدر اسلام چون لیلۃ المبیت، مباحله، شجاعت و نقش علی(ع) در غزوات، حدیث کساء، رد الشمس، غدیر، سقیفه، فدک، صفین، حکمیت و بسیاری ماجراهای دیگر، مخاطبین را به تدبر و تعقل می‌خواند. تحلیل‌های او روشن‌گرانه، و در مجموع\_ به زعم خود\_ خردمدارانه است.

**۴. تبیین باورها و اعتقادات شیعی:** پیدا است که هدف دیلمی از نگارش غرر الاخبار تبیین اندیشه‌های شیعه امامیه با تأکید بر ولایت و وصایت امیرالمؤمنین(ع) بوده است. او در سایه همین نگرش به تشریح اعتقادات و باورهای شیعی همت گماشته است، گرچه در نگارش آن نظم و انسجامی به کار نبسته، اما قسمت عمده‌ای از مبانی، اصول و

۵۸. فنقول: هل تجب علیه صلّى الله عليه وآله الوصية كما أوجبها على أمته بالكتاب العزيز، وأيضا بقوله؟ فنقول: أخبرونا عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، هل وصى أحدا يقوم بكتاب الله وتأويله، و سنته، و بحدّ الحدود، و بقطع السارق، و بذود عن حوزة المسلمين، و بمنع عن ثغورهم و بجمع كلمته و بسدّ خلّتهم؟ أم تركهم هم لا يخوضون في غمرات الجهالة [و يعاودون الضلالة] مختلفين لا يأوون إلى ركن شديد، و لا [يرجعون] إلى ذى قول سديد؟ فإن قلت: إنّه لم يوص، فقد زعمتم أنّه ترك فريضة من فرائض الله تعالى؛ و إن زعمتم أنّه أوصى و لم يسمّ الموصى إليه بعينه و [لا] نسبه، فقد ضيّعتم إذن الوصية و كانت كمن لم يوص، و كيف يترك الوصية و قد جاء من عند الله بها يخبرهم فى كتابه بقوله تعالى: [كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ]؟ و بقوله تعالى: [بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ] فأدّارها، و جعلها على المتّقين [حقًا] و هو صلّى الله عليه و آله سيّد المتّقين، فكيف يخلّ بها و قال الله تعالى [حقًا]؟ [۱۰۹-۱۱۰].

باورهای شیعه را در اثر خود بیان کرده و افزون بر بحث امامت و ولایت که موضوع اصلی اثر اوست، عصمت ائمه(ع) با تشریح و تفسیر آیات تطهیر<sup>۶۹</sup> و اولوالامر،<sup>۶۰</sup> و نیز روایات ثقلین<sup>۶۱</sup> و سفینه؛<sup>۶۲</sup> هم‌چنین علم امام،<sup>۶۳</sup> وصایت و وراثت،<sup>۶۴</sup> قرابت علی(ع) به پیامبر(ص)<sup>۶۵</sup> و سبقت و مجاهدت ایشان در اسلام<sup>۶۶</sup> از جمله مباحثی است که وی بدانها پرداخته است.

اعتقادات غالب جامعه و محتوای تألیفات مذهبی این دوره نیز می‌تواند انگیزه‌ای برای دیلمی جهت تنبیه اذهان عمومی باشد تا دیدگاه‌های برخی فرق و اقشار معاند اهل بیت(ع) و خصوصاً امیرالمؤمنین(ع) را بشناساند و ناخالصی‌ها را بزداورد. وی چنان‌که خود تصریح کرده<sup>۶۷</sup> با کتاب‌های اهل سنت آشنا بوده و کندوکاو در آن منابع را از نظر دور نداشته است. چنین استنباط می‌شود که عملکرد برخی از مولفان اهل سنت در توجیه پاره‌ای اقدامات صحابه و خلفا، تفسیر و تأویل نادرست ولایت علی(ع) در جریان غدیر، عدم اعتقاد به عصمت و علم ائمه(ع)، کتمان یا موجه جلوه دادن برخی اختلافات مانند سقیفه، فدک و... می‌توانسته انگیزه‌ای برای تألیف این کتاب باشد. کمی قبل از دیلمی، ابن تیمیه (د. ۷۰۷هـ) که پرچم مبارزه با اندیشه‌های شیعی را برافراشته بود؛ تصدق انگشتی توسط علی(ع) را

۵۹. غرر الاخبار، ۱۰۳-۱۰۴.

۶۰. همان، ۱۷۸، ۱۷۰.

۶۱. همان، ۶۲، ۳۷۴.

۶۲. همان، ۶۱، ۱۰۸، ۳۵۷.

۶۳. همان، ۲۸۰، ۲۶۹.

۶۴. همان، ۵۰، ۵۷، ۶۳، ۲۳۸، ۳۰۱، ۳۱۶.

۶۵. همان، ۵۷-۵۸، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۰، ۲۰۷، ۱۲۰.

۶۶. همان، ۵۵-۵۶، ۲۱۸.

۶۷. يقول العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى ورضوانه أبو الحسن بن أبي الحسن بن محمد بن الديلمي، جامع هذا الكتاب تغمدته الله تعالى برضوانه وأفته ورحمته وحشره مع سادته المادح لهم وأنتمه الطاهرين، الذاکر فضائلهم: إني وجدت أخباراً كثيرة من المسانيد الستة وغيرها في سد الأبواب إلا باب مولانا... (غرر الاخبار، ۱۹۲).

افسانه‌ای خیالی دانسته بود.<sup>۶۸</sup> و دیلمی، احتمالاً در پاسخ به او، فصل سیزدهم غرر الاخبار را با نقل آیات ۵۵ و ۵۶ سوره مانده (که در خصوص صدقه دادن در حال رکوع است) آغاز کرده، آیه‌ای که به اعتقاد شیعیان در شأن علی(ع) نازل شده است.<sup>۶۹</sup>

۵. تلاش در جهت زدودن غبار تفکرات انحرافی و الحادی از چهره تشیع: از جریان‌ات تأثیرگذار قرن هشتم، تصوف بود که در پی تحولات سیاسی و اجتماعی، جنگ‌های داخلی و شیوع فساد و تباهی بین مردم دست‌خوش تزویر و ریای صوفی‌نمایان شده بود.<sup>۷۰</sup> گسترش این نوع تصوف و استفاده ابزاری برخی از متصوفه از جایگاه والای ائمه(ع)، خاصه امام علی(ع)، به عنوان قطب و مراد خود، با هدف کسب مشروعیت، و انتساب اندیشه‌های الحادی و آموزه‌های خرافی و عامه‌پسند و عرضه و ترویج آنها در رسالات و کتب متنوع، دیلمی را که در متن این انحرافات فکری و فرهنگی فاجعه‌بار می‌زیست، به مقابله برانگیخت؛ و از آن‌جاکه روایت تاریخی همواره از بیش و انگاره‌های ذهنی مورخ نشأت می‌گیرد،<sup>۷۱</sup> اختصاص فصلی از غرر الاخبار به موضوع نشانه‌ها و ویژگی‌های امام معصوم می‌توانست روشن‌ترین دلیل بر رد اندیشه‌های افراطی و الحادی و غالیانه، مانند اعتقاد به الوهیت ائمه(ع)، تناسخ، نامیرایی امامان، علم نامحدود، آگاهی به عالم غیب و... باشد. بدین منظور، وی به این حدیث منقول از امام صادق(ع) تمسک جست که «اموری را برای ما شرح و بسط می‌دهد، فرا می‌گیریم؛ اموری را از ما باز می‌دارد که نمی‌دانیم. امام متولد می‌شود و فرزند می‌آورد. گاه تندرست است و گاه بیمار. می‌خورد و می‌آشامد. ادرار و قضای حاجت می‌کند. شاد می‌شود و گاه اندوهگین. گاه می‌گرید و گاه می‌خندد. امام می‌میرد و دفن می‌شود و به زیارت او می‌روند؛ او چون دگران است... و نشانه

۶۸. ابن تیمیه، ۱۵/۷.

۶۹. غرر الاخبار، ۱۳۷.

۷۰. راشد محصل، ۶۰.

۷۱. رابینسون، ۲۷۶.

امام در دو خصالت است: نخست در دانش و دیگر در پذیرفته شدن دعایش...»<sup>۷۲</sup>  
دیلمی سپس می‌افزاید: هر آن‌چه امام از حوادث آینده خبر می‌دهد به سبب عنایتی است که رسول خدا(ص) عرضه داشته است و او آن را از پدراناش به ارث برده است و بدیهی است که رسول خدا(ص) به واسطه جبرئیل از خدا اخذ می‌کند. این‌گونه پیش‌گویی‌ها علم غیب نیست که غیب را جز خدا کسی نمی‌داند.

وی در ادامه حدیث، اعتقاد به الوهیت و نامیرایی ائمه معصوم(ع) را مردود می‌شمرد و می‌افزاید: «... همه پیشوایان شیعه کشته شده‌اند.<sup>۷۳</sup> گروهی از آنان با شمشیر، چون امیرالمؤمنین و فرزندش حسین(ع) \_ که بر هر دو سلام باد\_ و دگران با زهر کشته شده‌اند. و آنان به راستی مرده‌اند، نه چنان‌که غالیان و مفوضه \_ که خدایشان لعنت کند\_ می‌گویند: "ائمه ما کشته نشده‌اند، بلکه مردم پنداشته‌اند که آنان کشته شده‌اند، بلکه مرگ آنان بر مردم مشتبه گردیده" اینان دروغ می‌گویند. مرگ هیچ یک از انبیا و اوصیا مشتبه نشده جز مرگ عیسی(ع)...»<sup>۷۴</sup>

نظر دیلمی در باب اصطلاح رفض نیز قابل تأمل است او رفض را بر دو وجه می‌داند: رفض بر حق و رفض بر باطل؛ و معتقد است شیعه بر باطل تمرد نموده است،<sup>۷۵</sup> نه آن‌گونه

۷۲. دیلمی، غرر الاخبار، ۳۴۱-۳۴۲.

۷۳. برخی محققان از جمله شیخ مفید در این خصوص، اعتقاد فوق را ندارد (شیخ مفید، الارشاد للمفید، ۱۳۹/۲، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۰۱)

۷۴. غرر الاخبار، ۳۴۲-۳۴۱.

۷۵. «و أمّا قولهم فی أمر الرفض، فإنّ الرفض إذا كان ذا وجهین، فهو قد یكون رفضاً للحقّ، وقد یكون رفضاً للباطل؛ فإذا كان كذلك فقد یكون رفض الشیعة لباطل لا لحقّ. و أيضاً، إنّ هذا الاسم لیس هو مذکور فی الكتاب كما ذکر فیہ النفاق، و لم یکن فی زمن النبیّ و لا زمن الصحابة و لا التابعین، و إنّما هو شیء أحدثته الزیدیة لما رجعوا أكثر المبیعین لزیّد و رجعوا إلى القول بامامة الصادق علیه السلام، و یدلّ علی ذلك أنّ هذا شیء مبتدع کذب: أنّ الصحابة تقاتلوا فیما بینهم و استحلّوا دماء بعضهم بعضاً و ما قیل لبعضهم برفضیّ، و إنّما قیل لمقاتلی علیّ: ناکثین و قاسطین و مارقین. فإذا كان هذا الرفض معدوماً فی زمن النبیّ و زمن الصحابة و التابعین، فلا ینبغی لأحد أن یعتبر بذلك و لا یعیّر به، و ینبغی لمن یعیّر به أو یؤنّب أن لا یزعل من ذلك، فإنّه مثل قول من لا عنده خوف و لا یبالی بما

که معاندان مفهوم رفض را دریافته‌اند.

۶. نگرش اعتدال‌گرایانه در روایات معجزات و کرامات: رویکرد متافیزیکی و ماورایی عنصری جدایی‌ناپذیر از تاریخ‌نگاری اسلامی است. از این روی، برخی از مورخان چون ابوعلی مسکویه (۴۲۱هـ) درصدد برآمده‌اند تا با بینش خردمدارانه خود به حذف معجزات بپردازند و با این رویکرد از ارائه بخش مهمی از تاریخ اسلام، تاریخ دینی عصر پیامبر (ص)، صرف‌نظر کرده‌اند.<sup>۷۶</sup> اخبار و روایاتی از این سنخ، که کاملاً صبغه دینی و اعتقادی دارند و دیلمی بر حسب ضرورت و بر خلاف ادعای خردگرایی خود، بدان پرداخته، در مقایسه با سایر موضوعات سیره‌نگاری، سهم کمی را به خود اختصاص داده، یعنی از مجموع سی و پنج فصل کتاب تنها در پنج فصل به معجزات و کرامات و اعجاب اشاره نموده است.<sup>۷۷</sup>

### بینش سیره‌نگاری دیلمی

غرر الاخبار، حاصل نگرش دیلمی، تألیفی است ارزشی و آرمانی که بینش و اندیشه او با رویکردی دینی - مذهبی در آن تجلی یافته. در اندیشه ایده‌آلی وی طرح وحدت جهان اسلام<sup>۷۸</sup> در سایه پذیرش ولایت و امامت علی (ع) و ترویج مذهب امامیه نقش بسته و این بینش در تمام فصول کتاب به استثنای دو فصل اول مشهود است. او برای این مدینه فاضله، حاکمانی با ویژگی‌های منصوص از رسول خدا (ص) معرفی می‌نماید: «المتقون ساده، و الفقهاء قادة، و الجلوس معهم عبادة، و الأخذ عنهم فی العلم زیادة»<sup>۷۹</sup> و در واقع این روایت

قال ولا ما قبل فيه، مثل السفلى...» (همان، ۳۶۸-۳۶۹).

۷۶. خضری، ۸۲-۸۳.

۷۷. دیلمی، غرر الاخبار، فصل‌های ۶، ۹، ۱۷، ۱۹، ۲۵.

۷۸. دیلمی، ۹۹-۱۰۲.

۷۹. همان، ۳۱۸.

نظر قاطبه فقهای شیعه در عصر غیبت بود که «نایب امام و حاکم شرع را فقیه جامع الشرایط» می‌دانستند.<sup>۸۰</sup>

دیلمی با اشاره به فضایل و مناقب امامان معصوم(ع)، بر نقش الگویی ایشان، مخصوصاً علی(ع)، تأکید می‌ورزد؛ به عنوان مثال در فصل چهارم به ویژگی‌های منحصر به فرد علی(ع) از جمله: اولین ایمان آورنده و نمازگزار، پرچم‌دار غزوات، صدقه‌دهنده در حین نماز، قرائت‌کننده سوره براءت از مشرکان و... اشاره می‌نماید.<sup>۸۱</sup> هم‌چنین او با ارائه مصادیقی عینی چون داستان عقیل و آهن گداخته، گفتار علی(ع) در باب عقوبت ظلم و ستم و غصب اموال عمومی و برآشفتن از فرد رشوه‌دهنده، الگویی برای درمان آلام اجتماعی روزگار خود عرضه دارد.<sup>۸۲</sup> به نظر می‌رسد دیلمی جامعه مطلوب اسلامی را - آن گونه که باید باشد - از زبان علی(ع) و بر پایه رفتار او توصیف می‌کند.

#### نتیجه

شاید بتوان قرون هفتم و هشتم هجری را قرون فرصت و مصیبت توأمان نام نهاد؛ زیرا از یک سو حملات ویرانگر مغولان، تیموریان، جنگ‌ها و تسویه حساب‌های خونین داخلی و تشتت فکری و اختلافات مذهبی، روزهای سیاهی در تاریخ مسلمین رقم می‌زد و از سوی دیگر تسامح و تساهل ایلخانان، زمینه را برای رشد فرهنگی و فکری فرق و جریان‌های مذهبی، به خصوص شیعه، فراهم می‌نمود. دیلمی یکی از واعظان و مؤلفان گمنام شیعه است که از همین فرصت برای تألیف کتابی در دفاع از حقانیت شیعه و اثبات امامت حضرت علی(ع) استفاده نمود. وی هرچند درصدد بوده که به اتکای بر علم و خرد و تحلیل‌های عقلانی روایات و گزارش‌های تاریخی به مقابله با آراء الحادی و آموزه‌های

۸۰. کدیور، ۴۹.

۸۱. دیلمی، ۵۵-۶۶.

۸۲. همان، ۱۲۱-۱۳۰.

خرافی منسوب به ائمه(ع) بپردازد و ساحت اسلام و تعالیم اهل بیت(ع)، خاصه امام علی(ع)، را از انحرافات غالیان بپیراید؛ اما غرر الاخبار او هم‌چنان سیره‌ای فضیلت‌نگارانه است که با تبیین مبانی اعتقادی و اصولی شیعه در قالب حدیث و روایات آرمانی و ارزشی آن تألیف شده است. اگر بخواهیم این اثر را در جملاتی موجز معرفی کنیم می‌توان گفت: آمیزه‌ای است از حدیث، شعر، ادب، سیره، مناقب، همراه با نقد و تحلیل با محوریت ولایت امیرالمومنین(ع).

به اعتقاد دیلمی با ارتحال پیامبر(ص) و عمل نکردن به وصیت او در خصوص جانشینی دوران طلایی مسلمانان رو به افول نهاد و آرمان شهری که از ویژگی‌های آن بهره‌وری اقتصادی، علمی، وفاق و وحدت عقیده بود، تداوم نیافت و پیامد آن جز انحطاط و ضعف مسلمانان و چیرگی کفار نبود.

این اثر تنها سیره‌نگاری صرف نیست، بلکه پاسخی است به جریانات معاند و انحرافی آن روزگار که با شواهد قرآنی و روایی و جلوه‌هایی از ذوق و قریحه ادبی دیلمی آراسته شده. برخورد منتقدانه او در قبال برخی احادیث \_ صرف نظر از روش عوام‌گرایانه وی \_ تحسین‌برانگیز است.

## کتابشناسی

- آرام، محمد باقر، اندیشه تاریخ‌نگاری در دوره صفوی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۶ ش.
- آیینه‌وند، صادق، علم تاریخ در اسلام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
- ابن تیمیه، ابوالعباس احمد، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، المحقق محمد رشاد سالم، بیروت، الناشر جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۶ هـ/ ۱۹۸۶ م.
- احمدیان، مینا، حسن بن محمد دیلمی، دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
- افندی اصفهانی، المیرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، باهتمام السید محمود المرعشی، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، مطبعه الخیام، ۱۴۰۱ هـ.

- امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۳م/۱۴۰۳هـ.  
بغدادی، اسماعیل باشا، هدیه العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین من کشف الظنون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳هـ/۱۹۹۲م.
- بلک، آنتونی، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵ش.  
پاک‌نیا، عبدالکریم، «آشنایی با منابع معتبر شیعه: ارشاد القلوب الی الصواب»، فقه و اصول، مبلغان، ش ۱۲۲، ۱۳۸۹ش.
- ترکمنی آذر، پروین، تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشر، تهران، موسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۳ش.  
ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران، انتشارات برهان، ۱۳۹۸ش.  
جعفریان، رسول، «مقالات تاریخی»، دفتر دوم، قم، چاپخانه بهمن، ۱۳۷۶ش.  
همو، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ش.  
جمعی از پژوهش‌گران حوزه علمیه قم، گلشن ابرار، زیر نظر پژوهش‌کده‌ی باقر العلوم (ع)، قم، نشر معروف، ۱۳۸۴ش.
- جوینی، عظاملک‌بن محمد، تاریخ جهان‌گشای جوینی، محقق محمد قزوینی، تهران، چاپ دنیای کتاب، ۱۳۳۷ش.
- حایری، سید مهدی، دیلمی، حسن بن محمد، دایرة‌المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۸ش.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، امل الامل، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۲ش/۱۴۰۳هـ.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.  
خدایاری، علینقی، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های هشتم تا یازدهم هجری، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.  
خضری، احمد رضا و جواد قاضی، «تأثیر معتقدان دینی بر نگرش تاریخی مورخان مسلمان بر پایه مقدمه‌های آنان»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال ۱، ش ۲، ۱۳۹۰ش.
- خوانساری، میر سید محمد باقر، روضات الجنات، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸هـ.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، اعلام الدین فی صفات المومنین، بیروت، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۳۶هـ/۲۰۱۵م.
- همو، ارشاد القلوب، تهران، موسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۴۲۶هـ/۲۰۰۵م.



همو، ارشاد القلوب، ترجمه هدایت الله مسترحمی حسن آبادی، تهران، کتاب‌فروشی بوذر جهرمی مصطفوی، ۱۳۴۹ ش.

همو، غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی الائمه الاطهار(ع)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵ ش.  
رابینسون، چیس اف، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳ ش.  
راشد محصل، محمدرضا، فاطمه حسین زاده هروی، «ریشه‌یابی دگرگونی‌های فکری و رفتاری تصوف مکتبی تا قرن نهم هجری»، کهن‌نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۲، ش ۲، ۱۳۹۰ ش.

روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، مترجم اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.

شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، مترجم علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.

صائب، عبدالحمید، معجم مورخی الشيعة الامامية الزيدية الاسماعيلية، قم، موسسه دايرة المعارف الفقهة الاسلامی، ۱۳۸۲ ش.

صیامیان گرجی، زهیر، «ایده‌ای روش‌شناسانه برای بازیابی طرح‌واره تفسیری مورخان قرون اسلامی»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال ۵، ش ۲۰، ۱۳۹۴ ش.

طهرانی، آقا بزرگ، الذرعة الى تصانيف الشيعة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ هـ/۱۹۸۳ م.  
فخر الشریعه، حسن، «ترجمه سست و ناهنجار»، علوم قرآن و حدیث، نور علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۴۸، ۱۳۷۱ ش.

فروغی، نعمت‌الله، حسن بن محمد دیلمی، گلشن ابرار، زیر نظر پژوهشکده باقر العلوم، قم، نشر معروف، ۱۳۸۴ ش.

قائینی نجفی، علی الفاضل، معجم المؤلفی الشيعة، بی‌جا، من منشورات مطبعة وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۳۰۵ ش.

قمی، شیخ عباس، الکنی و القاب، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۹۵۶ م/۱۳۷۶ ش.

همو، فوائد الرضویة، بی‌جا، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ ش.

کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.

مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، تهران، انتشارات جهان، بی‌تا.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار(ع)، مصحح محمد

- باقر محمودی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳/هـ/۱۹۸۳ م.
- مردی، عباسعلی، «پاره‌هایی از دو کتاب قدیمی در غرر الاخبار دیلمی»، نشریه امامت پژوهی، دوره سوم، ش ۹، ۱۳۹۲ ش.
- مفید، محمد بن محمد، الارشاد للمفید، مترجم سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمدعلی بابایی، تهران، دار الکتب اسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
- موسوی خویی، سیدابولقاسم، معجم رجال الحدیث، مطبعة الاداب، نجف الاشرف، ۱۹۷۳ م.
- نوذری، عزت الله، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات خجسته، ۱۳۸۰ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۵-۱۶۶

## «خاتمه» روضة الصفا (تألیف سده نهم): بحثی در باب مؤلف و محتوای آن<sup>۱</sup>

زهرا رضایی نسب<sup>۲</sup>

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

ایران

قنبرعلی رودگر<sup>۳</sup>

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

هادی عالم‌زاده<sup>۴</sup>

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

### چکیده

بررسی و ارزیابی منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی و تعیین میزان اصالت یا تقلیدی بودن آنها، راه‌گشای محققان این حوزه در چند و چون استفاده از آثار مذکور است. این گونه از بررسی‌ها درباره آثار متأخرتر، که مفروضات مبتنی بر آثار پیشینیان‌اند، ضرورت بیشتری می‌یابند. یکی از این دست منابع، «خاتمه» روضة الصفا است که بر سر مؤلف یا مؤلفانش اختلاف نظرهایی وجود دارد. نویسندگان این مقاله، با استقصای کامل در محتوای «خاتمه» و نیز با درپیش گرفتن روش مطالعه تطبیقی، دریافته‌اند که «خاتمه» روضة الصفا در واقع تألیف مشترک می‌خواند، مؤلف روضة الصفا و نوه‌اش خواندمیر است که یادداشت‌های نیای خود را صورت‌بندی نهایی کرده و خود نیز مطالبی بر آنها افزوده است. هم‌چنین در این پژوهش معلوم شد که قریب به تمام داده‌های «خاتمه» (حدود نود درصد)، برگرفته از نویسندگان، به‌ویژه جغرافیایان و ادوار پیشین است و فقط حدود ده درصد از مطالب آن از آن مؤلفانش، می‌خواند و خواندمیر، و در نتیجه اصیل و درخور اعتنا و دارای اهمیت ویژه است.

**کلیدواژه‌ها:** خاتمه روضة الصفا، خواندمیر، روضة الصفا، منابع جغرافیایی اسلامی، می‌خواند.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۰

۲. رایانامه: z.rezaeenasab@gmail.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): gh.roodgar@cfu.ac.ir

۴. رایانامه: hd.alemzadeh@gmail.com

## ۱. مقدمه

خاتمه‌نویسی یکی از گونه‌های متنوع و متعدد نوشتاری در فرهنگ اسلامی چون حاشیه-نویسی، شرح‌نویسی، تعلیقه‌نویسی، خلاصه‌نویسی، مستدرک‌نویسی و ذیل‌نویسی است. خاتمه‌ها برخلاف ذیل‌ها علی‌الغالب صورت مستقلی ندارند و در انتهای تقسیم‌بندی کلی یک متن که معمولاً با «مقدمه» شروع می‌شود، جای می‌گیرند. خاتمه‌ها گرچه پس از بخش پایانی کتاب قرار دارند، به لحاظ موضوعی دارای استقلال‌اند و بی‌آنها نیز متن کتاب کامل است. با این‌همه، این استقلال موضوعی به منزله عدم ارتباط کلی «خاتمه» با متن اصلی کتاب نیست؛ برای مثال کتاب دستور الشعراء، نوشته محمد مازندرانی متخلص به امانی (سده یازدهم هـ) که موضوع آن علم عروض و قافیه و صنایع و بدایع شعری است، حاوی «خاتمه» ای است درباره استراق ادبی که بی‌ارتباط با موضوع متن کتاب نیست و شاید بتوان آن را تکمله‌ای استطرادی برای کتاب به حساب آورد.<sup>۵</sup> چنین است کتاب مناظر الانشاء، نوشته خواجه عمادالدین محمود گاوآن (د. ۸۸۶هـ)،<sup>۶</sup> درباره کتابت و ترسل و مراسلات دیوانی که در فصلی با عنوان «خاتمه» از ماهیت خط و ضوابط آن سخن گفته- است<sup>۷</sup> و دانستن آنها در واقع جزو مقدمات نویسندگی است. در «خاتمه» برخی از کتاب-های طبی نیز مطالبی درباره داروهای ترکیبی (اقراباذین‌ها) گنجانده شده که با موضوع اصلی، یعنی طب نامرتبط نیست، از جمله اینهاست کتاب علاجات دارا شکوهی،<sup>۸</sup> نوشته نورالدین محمد بن عبدالله بن عین الملک شیرازی (سده یازدهم هـ) که «خاتمه» آن به

۵. نک. صفا، (۱)۵، ۴۰۴.

۶. از ادیبان و رجال سیاسی دربار بهمنیان هند در سده نهم (برای اطلاع بیشتر، نک. یاری و کناری وند، ۱۲۶-۱۳۲).

۷. صفا، ۵۰۹/۴.

۸. کتاب علاجات دارا شکوهی که بنام محمد دارا شکوه (د. ۱۰۶۹هـ)، پسر شاهجهان، شاهزاده فاضل از خاندان گورکانی هند تألیف شده، از جمله آثار جامع و ارزنده پزشکی و داروشناسی است. این کتاب شامل مقدمه‌ای با نام «مفتاح» و «ده گفتار» و یک «خاتمه» است (نک. همانجا).

اقراباذین‌ها اختصاص یافته است.<sup>۹</sup>

در میان تواریخ عمومی فارسی‌زبان در دوره تیموری نیز «خاتمه» نویسی کمابیش معمول بوده است و در برخی از آنها، به وصف سرزمین‌ها و شهرها پرداخته شده است، مانند روضة الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، نوشته میرخواند (د. ۹۰۳هـ):<sup>۱۰</sup> خلاصه الاخبار فی بیان احوال الآخیار،<sup>۱۱</sup> تألیف محمد بن غیاث الدین خواندمیر (د. ۹۴۲هـ)؛ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر،<sup>۱۲</sup> مهم‌ترین اثر خواندمیر و نیز طبقات اکبر شاهی یا طبقات اکبری،<sup>۱۳</sup> نوشته نظام الدین هروی (د. ۱۰۰۳هـ). در میان اینها به‌ویژه بر سر نویسند «خاتمه» روضة الصفا اختلاف نظرهایی وجود دارد.<sup>۱۴</sup>

روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، نوشته محمد بن خواندشاه مشهور

۹. همان، (۱)۵، ۳۵۹.

۱۰. نک. صفحات بعد.

۱۱. خلاصه الاخبار فی بیان احوال الآخیار، تاریخ‌نامه‌ای است از ابتدای آفرینش تا حوادث سال ۹۰۵هـ، این اثر مشتمل است بر «مقدمه» ای در شرح خلقت و ده «مقاله» با این مضامین: انبیاء (علیهم السلام)؛ حکما؛ پادشاهان پیش از اسلام ایران و عرب؛ سیره پیامبر اسلام (ص)؛ خلفای راشدین و ائمه اثنا عشر؛ عباسیان؛ سلسله‌های سلاطین ایران تا دوره مغول؛ چنگیز و اولاد او؛ تیموریان تا سال ۸۷۵هـ، که مصادف است با استقرار نهایی سلطان حسین میرزای بایقرا در هرات (نک. همان، ۴/ ۵۴۳؛ نیز نک. خواندمیر، خلاصه الاخبار، برگ ۳، الف). «خاتمه» این اثر نیز به جغرافیای هند اختصاص یافته است. خلاصه الاخبار تا کنون به‌صورت کامل به چاپ نرسیده و تنها «خاتمه» آن که به کتاب مآثرالملوک ضمیمه شده، به چاپ رسیده است.

۱۲. از تواریخ عمومی است که تا حوادث سال ۹۳۰هـ را دربر گرفته است. این اثر مشتمل بر «دیباچه» و «افتتاح» و سه مجلد (هر مجلد شامل چهار جزو) و «خاتمه» است. حبیب السیر نخستین بار در سال ۱۲۶۳ در بمبئی چاپ سنگی شد. سپس در ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ در تهران به چاپ سنگی رسید و در سال ۱۳۳۳ش، و نیز در ۱۳۵۳ش، با کوشش جلال الدین همایی و محمد دبیرسیاقی از روی چاپ سنگی بمبئی تجدید چاپ شد (دبیرسیاقی، ۵۴۹).

۱۳. تاریخی است درباره پادشاهان هند که از وقایع حکومت غزنویان تا حوادث سال ۱۰۰۲هـ را دربر گرفته است. این اثر شامل «مقدمه»، نه «طبقه»/بخش و «خاتمه» است که به نام اکبرشاه (حک. ۹۴۹-۱۰۱۴هـ)، از پادشاهان مهم تیموری هند، طبقات اکبری نامیده شده است.

۱۴. نک. بارتولد، ۱/ ۱۵۱؛ کیان‌فر، «پیشگفتار»، چهل‌وهشت.

به می‌خواند (د. ۹۰۳هـ)، تاریخنامه‌ای است عمومی به زبان فارسی مشتمل بر یک «مقدمه»، هفت «قسم» و یک «خاتمه». این اثر حوادث عالم را از آغاز تا سال ۹۲۹هـ، بدین شرح دربر گرفته است: قسم اول حاوی مقدمه‌ای در فواید علم تاریخ<sup>۱۵</sup> و تاریخ انبیا و پادشاهان ایران تا پایان سلسله ساسانی؛<sup>۱۶</sup> قسم دوم در سیره رسول اکرم (ص) و خلفای راشدین تا پایان خلافت علی بن ابی طالب (سال ۴۰هـ)؛<sup>۱۷</sup> قسم سوم حاوی زندگی امامان شیعه و نیز خلافت عباسیان (حک. ۱۳۲-۶۵۶هـ)؛<sup>۱۸</sup> قسم چهارم درباره سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل حاکم بر ایران شامل طاهریان (حک. ۲۰۵-۲۵۹هـ)، صفاریان (حک. ۲۵۲-۲۹۸هـ)، سامانیان (حک. ۲۶۱-۳۸۹هـ)، زیاریان (حک. ۳۱۶-۳۴۵هـ)، غزنویان (حک. ۳۵۱-۵۸۲هـ)، آل بویه (حک. ۳۲۰-۴۴۷هـ)، سلجوقیان (حک. ۴۳۱-۵۹۰هـ) و خوارزمشاهیان (حک. ۴۹۰-۶۲۸هـ)؛<sup>۱۹</sup> قسم پنجم در تاریخ مغولان، ایلخانان و حکومت‌های محلی چوپانیان (حک. ۷۳۸-۷۵۸هـ)، جلایریان (حک. ۷۴۰-۸۳۶هـ) و سربداران (حک. ۷۳۶-۷۷۸هـ)؛<sup>۲۰</sup> قسم ششم در تاریخ تیموریان (حک. ۷۷۱-۹۱۱هـ) و قراقویونلوها (حک. ۷۹۸-۹۱۴هـ)؛<sup>۲۱</sup> قسم هفتم حاوی حکومت سلطان حسین بایقرا، یعنی از ۸۷۵هـ تا وقایع سال ۹۲۹هـ<sup>۲۲</sup> و سرانجام «خاتمه» که به جغرافیا اختصاص یافته-

۱۵. نک. می‌خواند، ۱۳۳۹ش، ۱/۹-۱۸.

۱۶. نک. همان، ۸۰۸/۱-۸۱۲.

۱۷. نک. همان، ۹۱۷/۲-۹۲۰.

۱۸. نک. همان، ۵۴۳/۳-۵۴۶.

۱۹. نک. همان، ۶۹۷/۴-۷۰۴.

۲۰. نک. همان، ۶۲۶/۵-۶۳۰.

۲۱. نک. همان، ۸۷۶/۶-۸۸۴.

۲۲. نک. خواندمیر، [تکمله تاریخ روضة الصفا]، ۱۳۳۹ش، ۷/۵۲۹-۵۳۲. روضة الصفا علاوه بر تکمله خواندمیر، ذیل و تکمله دیگری نیز از رضاقلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸هـ) دارد. او روضة الصفا را در سه جلد تا دوره خود ادامه داده است: جلد هشتم: در تاریخ صفویه، حکومت افغانان در ایران و افشاریان (حک. ۱۱۴۸-۱۲۱۰هـ) و نیز احوال علما و رجال دوره صفوی. جلد نهم: در تاریخ زندیان (حک. ۱۱۶۴-۱۲۰۹هـ) و روی کار

## ۲. «خاتمه» روضة الصفا

«خاتمه» روضة الصفا، که از آغاز، حکایت از گرایش دینی و اسطوره‌ای نویسنده‌اش در موضوع جغرافیا دارد و یادآور مکتب بلخی (توجه ویژه به آیات و روایات در جغرافیا) است، با مطالبی در باب «بیت المعمور»، «سدرۃ المنتهی»، «لوح محفوظ»، «عرش»، «کرسی» و اشاراتی به پیدایی آفرینش آغاز می‌شود<sup>۲۴</sup> و سپس به عجایب سرزمین‌ها، وصف دریاها، دریاچه‌ها، رودها، جزیره‌ها، کوه‌ها و بیابان‌ها<sup>۲۵</sup> و در پی آن وصف شهرهای ربع مسکون، بر اساس هفت اقلیم یونانی<sup>۲۶</sup> پرداخته است.<sup>۲۷</sup> در این بخش، ضمن وصف برخی شهرها، به تناسب، گاه از بزرگان آنها، از جمله کسانی چون فارابی، ابن سینا و فخر رازی یاد شده و

---

آمدن آقامحمدخان قاجار در سال ۱۱۹۳ هـ. تا جلوس محمد میرزا ولیعهد در تبریز و جلد دهم: از سلطنت محمدخان قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ هـ) تا ده سال نخست سلطنت ناصرالدین‌شاه، یعنی تا وقایع سال ۱۲۷۴ هـ (نک. هدایت، ۵۸۷/۸-۵۹۲، ۷۵۵-۷۶۷، ۱۰/۸۲۱-۸۲۹). از آنجاکه تفکیک نوشته‌های مؤلفان «خاتمه» روضة الصفا دشوار است (نک. ادامه مقاله)، ارجاع به «خاتمه» روضة الصفا در تمام این مقاله با نام تاریخ روضة الصفا خواهد بود.

۲۳. روضة الصفا تا کنون چندبار به چاپ سنگی و سربی رسیده است، از جمله نخستین بار در سال ۱۸۴۷ م/ ۱۲۶۳ هـ، در بمبئی به کوشش آقامحمدکاظم در دو جلد (شامل ۷ قسم) به چاپ سنگی و در سال ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ ش، برای نخستین بار در ۱۰ جلد (شامل ۷ «قسم» و خاتمه و نیز تکمله رضاقلیخان هدایت)، با مقدمه عباس پرویز، به چاپ سربی رسید. سپس در سال ۱۳۷۳ ش، با تهذیب و تلخیص عباس زریاب در دو جلد (شامل ۶ «قسم») منتشر شد. آخرین چاپ این اثر در ۱۳۸۰ ش، به کوشش جمشید کیان‌فر در ۱۵ جلد (شامل ۷ «قسم» و خاتمه و نیز تکمله رضاقلیخان هدایت) بوده است.

۲۴. نک. تاریخ روضة الصفا، ۱۳۳۹ ش، ۷/۳۷۰-۳۷۵.

۲۵. نک. همان، ۷/۳۷۵-۴۳۲.

۲۶. یونانیان ربع مسکون را به موازات خط استوا به هفت قسمت تقسیم می‌کرده‌اند (گنجی، ۶۸۰، ۶۸۷).

۲۷. نک. همان، ۷/۴۳۶-۴۷۳.

داستان‌ها و روایاتی درباره آنها نقل گردیده است.<sup>۲۸</sup> مطالب پایانی «خاتمه» به شرح سفر چندتن از صاحب‌منصبان دربار شاهرخ به ختا در سال ۸۲۲هـ و بنای شهر هرات و سرانجام به مدح امیرعلی شیر نوایی (د. ۹۰۶هـ) و اقدامات عمرانی وی اختصاص یافته است.<sup>۲۹</sup>

## ۲. ۱. مؤلف خاتمه (بخش جغرافیایی) روضة الصفا

میرخواند که در مقدمه روضة الصفا، از تقسیم مطالب کتاب به هفت «قسم» سخن گفته بود،<sup>۳۰</sup> به علت بیماری‌اش که در پایان قسم ششم بدان تصریح کرده<sup>۳۱</sup> از تألیف قسم هفتم بازماند<sup>۳۲</sup> و نگارش این «قسم» به دستور امیرعلی شیر نوایی (د. ۹۰۶هـ)، وزیر سلطان حسین بایقرا، به نوه دختری میرخواند، یعنی خواندمیر (نویسنده حیب السیر) سپرده شد؛<sup>۳۳</sup> از اشاره‌ای که در صفحات پایانی این قسم به سال ۹۲۹هـ شده،<sup>۳۴</sup> می‌توان دریافت که در این سال تألیف قسم هفتم به‌انجام رسیده است.

اگر از اشارات پیش‌گفتار «قسم» هفتم می‌توان دریافت تألیف این قسم به قلم خواندمیر بوده است، به‌سبب نبود پیش‌گفتاری در آغاز «خاتمه» روضة الصفا، نمی‌توان تألیف این خاتمه را با اطمینان به خواندمیر نسبت داد؛ در لابه لای متن «خاتمه» نیز نامی از نویسنده آن به‌میان نیامده و مؤلف از خود با تعبیری چون «راقم حروف»،<sup>۳۵</sup> «نگارنده زنده

۲۸. نک. همان، ۷/ ۴۵۹-۴۷۲، ۵۱۹-۵۲۱.

۲۹. نک. همان، ۷/ ۴۷۸-۵۰۴، ۵۰۸-۵۲۱.

۳۰. نک. میرخواند، همان، ۹/ ۱.

۳۱. نک. همان، ۶/ ۸۷۳-۸۷۴.

۳۲. زریاب، چهار.

۳۳. نک. خواندمیر، همان، ۳/ ۷.

۳۴. نک. همان، ۷/ ۳۶۶. همایی، ۳۵-۳۶؛ نک. پرویز، ۱/ م-س.

۳۵. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۳۹۰، ۴۰۶، ۴۲۸، ۴۲۱، ۴۷۳.



این سطور<sup>۳۶</sup>، «محرر این کلمات»<sup>۳۷</sup> یاد کرده است. از مشکل نبود نام مؤلف که بگذریم، این نکته نیز محل تأمل و توجه است که در بسیاری از نسخ خطی برجای مانده از روضة الصفا، اثری از «خاتمه» نیست و این بخش جداگانه و با رسم الخطی متفاوت و بی اشاره به نام مؤلف آن استنساخ شده است.

با این همه، فرض نگارش این «خاتمه» به قلم خواندمیر (نویسنده «قسم» هفتم روضة الصفا) فرضی قریب و محتمل است و در صورت رد شدن چنین احتمالی، ناگزیر باید به سراغ گزینه‌های احتمالی دیگر رفت. امکان ارزیابی این احتمال که خواندمیر نویسنده «خاتمه» روضة الصفا باشد، فراهم است، چه او خود در انتهای حبيب السیر، که تألیف آن از ۹۲۷ تا ۹۳۰ به طول انجامیده، بخشی با عنوان «خاتمه» دارد که موضوعش جغرافیاست. پس کاملاً بجاست «خاتمه»‌های کتاب‌های روضة الصفا و حبيب السیر با یکدیگر مقایسه شوند تا شباهت‌های احتمالی میان این دو و چندوچون آنها عیان گردد. پیداست که در صورت وجود شباهت‌های چشمگیر و اثبات اقتباس یکی از آن دیگر، باید سراغ تعیین اقتباس‌کننده رفت؛ پس بررسی احتمال شباهت این دو اثر ضرورت دارد.

در مقایسه «خاتمه»‌های کتاب‌های روضة الصفا و حبيب السیر، همانندی‌های بسیاری میان مطالب این دو «خاتمه» یافته شد که چند نمونه از آنها در پی می‌آید:<sup>۳۸</sup>

روضه الصفا:

«نهر النيل از معظمت آنها ربع مسکون است و جریانش از جنوب به شمال باشد و ابتدای آن از پس خط استوا از جبال القمر بود و مصب او بحر روم است و جوی درازتر از وی در معموره عالم نیست؛ زیرا که یک ماهه راه میان اسلام می‌رود و دو ماه در میان دیار نوبه و میان آبادی و خرابه‌ها، و هیچ نهری در تابستان زیاده نمی‌شود، الا این نهر و سبب آن است که

۳۶. همان، ۴۲۱/۷، ۴۵۷.

۳۷. همان، ۴۵۴/۷.

۳۸. خط‌کشیده‌ها نشان اشتراک لفظی هر دو «خاتمه» است.

چون در این بلاد تابستان بود، در پس خط استوا از زمستان درآید، آفتاب از سمت ایشان دور افتد و بر این بلاد نزدیک شود، و چون اینجا زمستان روی نماید، آنجا تابستان بود. و عبدالصمد ابراهیم الرفائی [الرفاعی] در کتاب اسباب العجایب آورده که سبب ارتفاع و هیجان آب نیل آن است که آب بحر روم در فصل خزان به جهت آن که مطارح اشعه کواکب واقع شود، هیجان کند و موج زند و از مواضع خود مرتفع گشته در پیش آب نیل چون سدی شود و نگذارد که آب نیل در وی ریزد؛ پس بدین سبب نیل<sup>۳۹</sup> رجعت کند و اراضی مصر مملو گردد و چون مقدار کفاف به حصول پیوندد، باری سبحانه و تعالی باد جنوب را فرمان دهد که آب بحر روم را بکشد و جاری گرداند، پس بار دیگر بحر نیل روان گردد. و این معنی از عجایب قدرت الهی است»<sup>۴۰</sup>.

#### حبیب السیر:

«نهر نیل از معظمات انهار ربع مسکون است و جریان آن از جانب جنوب به شمال باشد و ابتدایش از پس خط استوا از جبال القمر<sup>۴۱</sup> بود و مصب او بحر روم است و نهری درازتر از وی در تمامی ربع مسکون نیست؛ زیرا که یک ماهه در میان بلاد اسلام رود و دو ماهه در میان دیار نوبه و چهار ماهه در صحاری و خرابه‌ها، و هیچ نهری در تابستان زیاده نمی‌شود، الا این نهر و سبب آن است که چون در این بلاد تابستان بود، در پس خط استوا زمستان درآید؛ چه آفتاب از سمت الراس ایشان دورتر افتد و به این بلاد نزدیک شود، و چون اینجا زمستان روی نماید، آنجا تابستان بود. و عبد الصمد بن ابراهیم الرفاعی در کتاب اسباب العجایب آورده که سبب ارتفاع و هیجان آب نیل آن است که آب بحر روم در فصل خزان به جهت آن- که مطارح اشعه کواکب واقع شود، هیجان کند و موج زند و از مواضع خود مرتفع گشته در

۳۹. در «خاتمه»: «میل» (همان، ۷/ ۴۰۵).

۴۰. همان، ۷/ ۴۰۵-۴۰۶.

۴۱. در حبیب السیر: «القمة» (خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۴/ ۶۶۴).

«خاتمه» روضة الصفا (تألیف سده نهم): بحثی در باب مؤلف و محتوای آن / ۱۳۳

پیش رود نیل چون سدی شود و نگذارد که آب نیل در وی ریزد؛ پس بدین جهت نیل رجعت کند و اراضی مصر مملو گردد و چون مقدار کفاف به حصول پیوندد، باری سبحانه و تعالی باد جنوب را فرمان دهد تا آب بحر روم را بکشد و جاری گرداند پس دیگر باره رود نیل روان گردد. و این معنی از عجایب قدرت الهی است».<sup>۴۲</sup>

روضة الصفا:

«عین نهاوند در شکاف کوه نهاوند است و چون کسی محتاج آب شود گوید که مرا آب می-باید، فی الحال آب روان گردد و چون مهم کفایت شود، پای بر زمین زده گوید که کفایت است، آب منقطع گردد».<sup>۴۳</sup>

حبیب السیر:

«عین نهاوند چشمه‌ای است در شکاف کوه نهاوند هرکس به آب محتاج شود نزدیک آن شکاف رفته گوید که مرا آب می‌باید، فی الحال از آنجا آب در ترشح آید و چون مهم کفایت گردد، پای بر زمین زده گوید بس است، در ساعت جریان آب تسکین یابد».<sup>۴۴</sup>

روضة الصفا:

«جزیره سرن‌دیب، جزیره‌ای معظم است و مساحت آن هفتاد فرسخ در هشتاد فرسخ باشد، و در وی کوهی باشد که هبوط آدم علیه السلام بر آن باشد و مردمی که در کشتی باشند، آن کوه را از چند روز راه بینند و در این کوه اثر قدم آن حضرت هست و بر این کوه یاقوت سرخ و زرد و کبود توان یافت و در بعضی از انهار آن الماس توان یافت و جوی‌های کوچکتر بلور و

۴۲. همانجا.

۴۳. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۰۹-۴۱۰.

۴۴. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۶۶.

حیوان المسک نیز در آنجا موجود است. و در آن موضع پادشاهی قوی الحال بود که به جهت او شراب از عراق به کشتی آرند».<sup>۴۵</sup>

#### حبيب السیر:

«جزیره سرانندیب، جزیره معظم است و مساحت آن هفتاد فرسخ در هشتاد فرسخ، و در وی کوهی است که هبوط آدم علیه السلام بر آن واقع شده و مردمی که در کشتی باشند، آن کوه را از چندروزه راه بینند و در این کوه اثر قدم آن حضرت هست و هر روزی آن مقدار باران بارد که اثر قدم آدم شسته شود. و در این کوه یاقوت سرخ و زرد و کبود توان یافت و در بعضی از انهار آن جزیره الماس باشد و در جویها بلور پیدا شود و حیوان المسک نیز در آن جزیره باشد. و در جزیره سرانندیب در اوقات سابقه پادشاهی قوی حال بود و جهت وی از عراق به کشتی شراب می برده اند».<sup>۴۶</sup>

#### روضة الصفا:

«همدان شهری است عظیم الشأن و رفیع البنیان. هوایی خوب و آبی مرغوب دارد و در عجایب البلدان مسطور است که در ازمنه سابقه، هوای همدان در غایت سردی بوده و از یک نیزه وار برف می افتاده. سلیمان علیه السلام صخره جنی را گفت حيله ساز که شدت برودت و کثرت بارندگی کمتر در این سرزمین شود، صخره جنی شیری سنگی ساخته شدت سرما و بسیاری برف از همدان رفع شده و بعضی از فضلا را عقیده آن که طلسم مذکور از اعمال بیناس [بلنیاس] حکیم است».<sup>۴۷</sup>

۴۵. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۱۸/۷.

۴۶. خواندمیر، همان، ۶۷۲/۴ - ۶۷۳.

۴۷. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۴۸/۷ - ۴۴۹.

حبیب السیر:

«همدان شهری عظیم الشان و بلده رفیع البیان است. هوای خوب و آبی مرغوب دارد در عجایب البلدان مسطور است که در ازمنه سابقه، هوای همدان در غایت سردی بوده و یک نیزه‌وار در آن دیار برف می‌افتاده. سلیمان علیه السلام صخره جنی را گفت که حیلتی ساز که شدت برودت و کثرت بارندگی در این سرزمین کمتر شود و صخره شیری سنگین ساخته به طلسم، و بسیاری سرما و برف را از همدان مندفع گردانید و بعضی از فضلا را عقیده آن که طلسم مذکور از جمله اعمال بلنیاس حکیم است».<sup>۴۸</sup>

چنان‌که از مقایسه همین چند نمونه پیداست، به لحاظ الفاظ، تعابیر، جمله‌بندی، مندرجات و ترتیب تدوین آنها، تقریباً تفاوتی میان این دو اثر نیست.<sup>۴۹</sup> این نمونه‌های مشابه تنها بخش‌های کوچکی از شباهت‌های موجود میان «خاتمه» روضة الصفا و «خاتمه» حبیب السیر را بازتاب می‌دهند؛ چه در مقایسه سطر به سطر میان این دو، مشخص شد حدود ۷۰ صفحه چاپی از «خاتمه» روضة الصفا (شامل ۲۰۲ صفحه) با ۷۰ صفحه از «خاتمه» حبیب السیر (شامل ۸۵ صفحه) در مباحث زیر با هم شباهت دارند:

دریاها،<sup>۵۰</sup> دریاچه‌ها،<sup>۵۱</sup> رودها، چشمه‌ها، چاه‌ها،<sup>۵۲</sup> جزیره‌ها، کوه‌ها،<sup>۵۳</sup> مساحت زمین، اقلیم اول و اقلیم ثانی،<sup>۵۴</sup> قسمت‌هایی از وصف شهرهای مکه، مدینه،<sup>۵۵</sup>

۴۸. خواندمیر، همان، ۶۵۵/۴.

۴۹. برخی از اختلاف‌های جزئی میان دو متن را، برکنار از بی‌دقتی کاتبان نسخه‌ها، می‌توان ناشی از تغییر شیوه نگارش در زمان مؤلفان دانست.

۵۰. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۳۹۰-۳۹۶؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۹-۶۶۱.

۵۱. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۳۹۶-۴۰۰؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۶۱-۶۶۲.

۵۲. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۰۱-۴۱۴؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۶۲-۶۶۹.

۵۳. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۱۴-۴۲۴؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۶۹-۶۷۴.

۵۴. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۳۴-۴۳۶؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۱۹-۶۲۲.

۵۵. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۳۷-۴۳۸؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۲۳.

اسکندریه،<sup>۵۶</sup> تبریز،<sup>۵۷</sup> اردبیل، ساوه،<sup>۵۸</sup> قزوین، قم، نهاوند، همدان، بروجرد، نینوی،<sup>۵۹</sup> بغداد، سامره،<sup>۶۰</sup> اقلیم خامس،<sup>۶۱</sup> روم، صفت کماخ،<sup>۶۲</sup> قیصریه، یونان، ارمنیه، اندلس، سنتره، اقلیم سادس،<sup>۶۳</sup> قسطنطنیه، اقلیم سابع،<sup>۶۴</sup> شهر ختا،<sup>۶۵</sup> «بیجانگر»،<sup>۶۶</sup> جشن «مهادی».<sup>۶۷</sup>

همچنین در حدود ۱۵ صفحه از «خاتمه» روضه الصفا مشتمل بر ذکر احوال فارابی،

- 
۵۶. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۴۰-۴۴۱؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۲۹-۶۳۰.
۵۷. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۴۴-۴۴۵؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۲-۶۵۳.
۵۸. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۴۶-۴۴۷؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۳-۶۵۴.
۵۹. «نینوی» در تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۴۹، به اشتباه «مینوی» چاپ شده است. نیز نک. همان، ۱۳۸۰ش، ۱۱/ ۶۲۳۲.
۶۰. همان، ۱۳۳۹ش، ۷/ ۴۴۸-۴۴۹؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۴-۶۵۶.
۶۱. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۵۳؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۶-۶۵۷.
۶۲. «کماخ» در تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۵۸، به اشتباه «کاخ» چاپ شده است. نیز نک. همان، ۱۳۸۰ش، ۱۱/ ۶۲۴۴.
۶۳. همان، ۱۳۳۹ش، ۷/ ۴۵۷-۴۵۹؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۶-۶۵۸.
۶۴. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۷۲-۴۷۳؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۵۸-۶۵۹.
۶۵. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۷۸-۴۷۹؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۳۴-۶۴۷.
۶۶. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۹۸-۵۰۰؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۲۶-۶۲۷. بیجانگر/ بیجانگر/ ویجانگر/ ویجانگر، شهری تاریخی و مرکز حکومت بیجانگر واقع در دکن، در جنوب هند، که از سال ۷۳۶- تا ۱۰۵۶ هجری بود (ابریشم‌کار و عالم زاده، ۷، ۲۱؛ برای اطلاع بیشتر، نک. Sewell).
۶۷. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۵۰۳-۵۰۴؛ قس. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۲۸. جشن مهاناوامی (Mahanavami)، جشنی در ستایش الهه دورگا در هند است که برای یادبود پیروزی الهه دورگا بر دیو، ماهیشاسور (Mahishasur) برگزار می‌گردد. مهاناوامی در زبان سانسکریت به معنی «نهمین روز بزرگ» است. امروزه در شبه قاره هند به نام‌های مختلفی چون دسرا (Dusehra)، دورگا پوجا (Durga Puja) و ناوراتری (Navaratri) نیز معروف است. این جشن، به مدت ده روز در فصل پاییز برگزار می‌شود (Malik, 250; Bhalla, 14).

ابو علی سینا<sup>۶۸</sup> و امام فخر رازی<sup>۶۹</sup> در بخش تاریخی حیب السیر\_ و نه در «خاتمه» آن\_ تکرار شده است. به بیان دیگر حدود ۸۲ درصد از «خاتمه» حیب السیر با ۳۴ درصد از «خاتمه» روضه الصفا کاملاً یا نسبتاً شباهت دارد. بر این اساس، ۶۶ درصد از «خاتمه» روضه الصفا نسبتی با «خاتمه» حیب السیر ندارد و ازین رو برای یافتن مآخذ این مطالب و منقولات باید به سراغ منابع دیگر رفت.

درباره ۷۰ صفحه‌ای که «خاتمه» روضه الصفا با «خاتمه» حیب السیر مشابهت دارد، می‌توان احتمال داد که نویسنده «خاتمه» حیب السیر، یعنی خواندمیر که کتابش را بین ۹۲۷ تا ۹۳۰ هـ تألیف کرده، از «خاتمه» روضه الصفا، نوشته مفروضاً میرخواند (د. ۹۰۳ هـ)، اقتباس کرده باشد؛ این احتمال را این جملات خواندمیر در تاریخ حیب السیر و «خاتمه» آن، تقویت می‌کند: «حضرت مخدومی مرحومی در روضه الصفا آورده که مولانا علی قوشچی فرمود...»<sup>۷۰</sup> و «در روضه الصفا مسطور است که یاجوج و ماجوج...»<sup>۷۱</sup>. اما چنان‌که گذشت، میرخواند بعد از نگارش «قسم» ششم روضه الصفا، از تألیف ادامه کتابش بازمانده و اتمام کار ناتمامش به دستور امیرعلی شیر نوایی برعهده خواندمیر نهاده شده بوده است. بنابراین می‌توان احتمال داد که در ۷۰ صفحه مشابه هم، خواندمیر نه از صورت نهایی «خاتمه» روضه الصفا، بلکه از یادداشت‌های هنوز مدون و مبوب‌ناشده جغرافیایی میرخواند بهره گرفته و در مواردی هم که به اقتباس از «خاتمه» روضه الصفا تصریح کرده، شاید مرادش استفاده از یادداشت‌های اولیه میرخواند در بخش «خاتمه» بوده باشد.

مواردی هم در «خاتمه» روضه الصفا هست که احتمال انتساب آن را به خواندمیر

۶۸. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۶۰-۴۷۲؛ قس. خواندمیر، همان، ۲/ ۳۰۳-۳۰۴، ۴۴۳-۴۴۷.

۶۹. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۵۱۹-۵۲۱؛ قس. خواندمیر، همان، ۲/ ۴۷۴.

۷۰. همان، ۴/ ۳۶؛ نیز نک. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/ ۴۵۴.

۷۱. خواندمیر، همان، ۴/ ۶۷۹.

تقویت می‌کند، از جمله مدح شخصی است با نام «حبيب الله»، که در ضمن وصف ساوه آمده است:<sup>۷۲</sup>

«آن بلده فاخره [ساوه] را همین شرف بس که مولد صاحب دولتی است که رشحات سحاب معتدلش اطراف ممالک خراسان را بعد از آن که صفت وادی غیر ذی‌زرع گرفته‌بود، در خُضرت و نَضارت رشک نگارخانه چین و غیرت ساحت سپهر برین ساخته، و معمار رأی عالم‌آرایش به تقویم دعایم<sup>۷۳</sup> مبین<sup>۷۴</sup> و تأسیس<sup>۷۵</sup> قوایم ملت خیرالنبین پرداخته، از طبع نقادش مهام ناظران مناظم سخنوری را در سلک انتظام منتظم<sup>۷۶</sup> و از میامن تدبیر اجابت پذیرش امور مُساعدان مَصاعد رعیت پروری بر وجه مراد مُلتیم<sup>۷۷</sup>.

مشتری عقل دوربین تو را در بد و نیک پیشوا داند

ماه عالم‌نورد در شب تار رای تو مشرق ضیا داند

یعنی آصف نصف‌پناه عالی‌جاه سرور جم‌اقتدار معالی‌دستگاه کریم‌الدین و الدین

۷۲. مطالب مرتبط با نام این «حبيب الله» که در اولین چاپ سنگی بمبئی (۱۲۶۳هـ، خاتمه، ۳۷) و چاپ سربی تهران (۱۳۳۹ش، با مقدمه عباس پرویز) و چاپ سال ۱۳۸۰ش، به تصحیح جمشید کیان‌فر آمده، در شش نسخه خطی برجای مانده از «خاتمه» روضة الصفا که قدمت همه آنها بیشتر از نسخه چاپ بمبئی است (و گویا هر دو چاپ تهران صورت حروف‌چین شده همان است)، وجود ندارد. در این شش نسخه خطی، ذکری از شهرهای اردبیل، ساوه، قزوین، قم، نهاوند، همدان، بروجرد، نینوا و بغداد نشده و ناسخان پس از وصف تبریز به وصف سامره/سامرا پرداخته‌اند. گفتنی است علاوه بر نخستین چاپ سنگی بمبئی، دو چاپ سنگی دیگر از بمبئی (۱۲۶۶هـ، خاتمه، ۲۷ و ۱۳۳۲هـ، خاتمه، ۲۶) نیز واجد مطالب مرتبط با «حبيب الله» است.

۷۳. در «خاتمه»: «عالم» (تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۴۷/۷). این واژه در چاپ سنگی بمبئی (۱۳۳۲هـ، خاتمه، ۲۶)، «دعایم» ضبط شده است.

۷۴. در «خاتمه»: «متین» (تاریخ روضة الصفا، همانجا).

۷۵. در «خاتمه»: «ریاستش» (همانجا). این واژه در چاپ سنگی بمبئی (۱۳۳۲هـ، همانجا)، «تأسیس» ضبط شده است.

۷۶. در «خاتمه»: «به نظم» (تاریخ روضة الصفا، همانجا). این واژه در چاپ سنگی بمبئی (۱۳۳۲هـ، همانجا)، «منتظم» ضبط شده است.

۷۷. در «خاتمه»: «متبسم» (تاریخ روضة الصفا، همانجا).



ملاذالفقراء و المساکین

حبیب الله آن عالی مقامی که عدلش داد عالم را نظامی<sup>۷۸</sup>

نویسنده در ادامه یادآور شده که به سبب رفتن ذکر اوصاف حبیب الله، در «فاتحه و خاتمه مجلدات ثلاثه»، در اینجا مطلب را کوتاه می‌کند:

«عَمَّتْ مآثرُ صفاته و شاعتْ ثبْتُ میامن رَأْفَتِهِ، و چون فاتحه و خاتمه مجلدات ثلاثه به ذکر آثار حمیده و اطوار پسندیده این صاحب‌حشمت و فضیلت‌پرور مرتب و مُحَلِّی است، در این محل زیاده از این در تحریر مدح و ثنایش اقدام نمی‌نماید و ابواب غریب کوهی<sup>۷۹</sup> را که در حدود ساوه است، می‌گشاید»<sup>۸۰</sup>.

جز در موارد بالا، اطلاع دیگری درباره این شخص (حبیب الله) در کتاب روضة الصفا نیست. از این رو برای شناسایی وی کتاب حبیب السیر بررسی و معلوم شد که در «خاتمه» کتاب حبیب السیر نیز ذیل شهر ساوه این شخص (حبیب الله) ستوده شده است: «آن بلده فاخره [ساوه] را همین شرف بسنده است که منشأ و مولد صاحب‌دولتی است که رشحات سحاب معدلتش اطراف ممالک خراسان را بعد از آن که صفت وادی غیر ذی- زرع گرفته بود در حضرت و نصارت رشک نگارخانه چین و غیرت ساحت سپهر برین ساخته و معمار رأی عالم‌آرایش به تقویم دعایم دین مبین و تأسیس قوایم ملت خاتم‌النبین پرداخته، از مآثر طبع نقادش مهام ناظران سخنوری در سلک نظام منتظم و از میامن تدبیر اصابت‌پذیرش امور مُساعدان مَصاعد رعیت‌پروری بر وجه مراد مُلتیم؛

نظم:

مشتری عقل دور بین تو را در بد و نیک پیشوا داند  
ماه عالم‌نورد در شب تار رای تو مشرق رجا داند

۷۸. همانجا.

۷۹. در «خاتمه»: «گویی» (همانجا).

۸۰. همانجا.

یعنی آصف نصف پناه عالی جاه سرور جم اقتدار معالی دستگاه (کریمما للدینا و الدین ملاذ الفقراء و المساکین)

بیت:

حبیب الله آن عالی مقامی که عدلش داد عالم را نظامی<sup>۸۱</sup>

خواندمیر در ادامه به ستایش خود از این شخص در «فاتحه» و «خاتمه» کتابش اشاره کرده است، با این تفاوت که برخلاف نویسنده «خاتمه» روضه الصفا، به نام کتاب خویش یعنی حبیب السیر تصریح دارد:

«عَمَّتْ مآثرُ صفتِهِ و شاعت ميامنُ رَأْفَتِهِ و چون فاتحه خاتمه مجلدات ثلاثه حبیب السیر به ذکر آثار حمیده و اطوار پسندیده این صاحب حشمت فضیلت پرور مزین و مُحلی است در این مقام زیاده از این بر تحریر مدح و ثنایش اقدام نمی نماید و ابواب تقریر غرابت کوهی را که در حدود ساوه است می گشاید»<sup>۸۲</sup>.

به گفته همایی، شخص ممدوح، حبیب الله ساوجی، وزیر دورمیش خان (والی خراسان در زمان شاه اسماعیل صفوی) است. در زمان وزارت او، هرات که پس از فتنه ازبک خان، وضع آشفته ای یافته بود، روی آرامش به خود دید و خواندمیر در سایه همین آرامش و با تشویق این وزیر بود که کتاب خود را به پایان برد و به افتخار نام آن وزیر، حبیب الله، اسم حبیب السیر را بر کتاب خود نهاد.<sup>۸۳</sup> از نام حبیب السیر هم که بگذریم، از تعبیر «مجلدات ثلاثه» که هم در «خاتمه» روضه الصفا و هم در «خاتمه» حبیب السیر تکرار شده، نتیجه می گیریم که مراد از آن، مجلدات سه گانه کتاب حبیب السیر است، نه روضه الصفا که هفت قسم (مجلد) است.

۸۱. خواندمیر، همان، ۶۵۴/۴.

۸۲. همانجا.

۸۳. همایی، ۱۴-۱۶؛ برای اشعار مذکور در مدح حبیب الله، در «فاتحه» و «خاتمه» کتاب حبیب السیر (نک.

خواندمیر، همان، ۶/۸-۸، ۴/۷۰۲-۷۰۳).

هم‌چنین در «خاتمه» روضة الصفا، ذیل وصف اردبیل، شیخ صفی‌الدین اردبیلی مدح شده<sup>۸۴</sup> که در «خاتمه» حبیب‌السیر نیز تکرار شده است.<sup>۸۵</sup> از آنجاکه نام شیخ صفی در هیچ جای دیگر از روضة الصفا نیامده، احتمال قوی آن است که این بخش از داده‌ها نیز از آن خواندمیر باشد که در دوره صفویه می‌زیسته و کتاب خود را با حمایت حکمرانان صفوی نوشته است. با این همه، بعید نیست که بخش‌هایی از «خاتمه» روضة الصفا تألیف و تدوین می‌خواند باشد، زیرا در «خاتمه» دست‌کم دو بار، در ذیل وصف خوارزم و تبریز، تاریخ ۹۰۰ هجری ثبت شده، یعنی سه سال پیش از مرگ می‌خواند و پیش از آن‌که خواندمیر به فرمان امیرعلی‌شیرنوایی مأمور اتمام روضة الصفا شود:

«در این تاریخ که سنه تسعمائه هجری است، یک محله از محلات خوارزم باقی است».<sup>۸۶</sup>

«از آن وقت الی [این] غایت که سنه تسعمائه هجری است، اگرچه زلزله روی نموده- است، اما انهدام کلی به مبانی شهر [تبریز] راه نیافته؛ زیرا که کاریز بسیار در آنجا احداث کرده‌اند».<sup>۸۷</sup>

مخلص و جمع‌بندی مطالب بررسی شده و در واقع مدعای نگارندگان مقاله این است که دست‌کم، بخشی از داده‌های «خاتمه» روضة الصفا متعلق به می‌خواند است که خواندمیر آنها را مدون کرده و در ضمن این تدوین داده‌هایی نیز بر آنها افزوده است. با این حال جز به مدد ذکر تاریخ یا نشانه‌های دیگر، نمی‌توان داده‌های این دورا از هم بازشناخت.

۸۴. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۴۶/۷.

۸۵. خواندمیر، همان، ۶۵۳/۴.

۸۶. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۵۷/۷.

۸۷. همان، ۴۴۵/۷.

## ۲.۲. منابع «خاتمه» روضة الصفا

فارغ از انتساب بخش‌هایی یا همه مطالب «خاتمه» روضة الصفا به یک یا چند نویسنده، از آنجاکه بسیاری از مطالب «خاتمه» روضة الصفا صبغه تاریخی دارد، و ناظر به روزگار مؤلف نیست، برای شناخت نوشته‌های اصیل مؤلف یا مؤلفان این «خاتمه» از نوشته‌های دیگران، ناگزیر باید داده‌ها و منابع آن را با آثار پیشین مقابله کرد.

میرخواند در «مقدمه» روضة الصفا از شماری از نویسندگان و مورخان و آثار مشهور آنان نام برده که در میان آنها نام چند مورخ و جغرافیانویس مشهور از جمله مقدسی (د. ۳۸۱هـ)، صاحب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم؛ حمدالله مستوفی (د. ۷۵۰هـ)، مؤلف نزهة القلوب؛ حافظ ابرو (د. ۸۳۰هـ)، صاحب کتاب جغرافیای حافظ ابرو به چشم می‌خورد.<sup>۸۸</sup> البته ذکر این مورخان لزوماً به مفهوم استفاده او از آثار آنها نیست، اما دست‌کم از آشنایی مؤلف با این آثار خبر می‌دهد؛ چنان‌که حاصل بررسی‌ها و مقایسه‌ها نشان می‌دهد که در «خاتمه» روضة الصفا، از کتاب‌های مذکور، استفاده نشده است.

نویسنده/ نویسندگان «خاتمه» روضة الصفا هم‌چنین در مطاوی متن از مؤلفان متعدد و آثار پیشین و یا هم‌عصر خود یاد کرده‌اند که آنها را به لحاظ محتوا می‌توان در پنج دسته کلی حدیث و تفسیر، عجایب‌نامه‌ها، کتب تاریخی، کتب جغرافیایی و جز اینها جای داد.

## ۲.۲.۱. کتب حدیث و تفسیر

چنان‌که پیشتر اشاره شده، «خاتمه» روضة الصفا با بخش کوتاهی (پنج صفحه چاپی) درباره پیدایش خلقت جهان آغاز شده است.<sup>۸۹</sup> این بخش تماماً از کتاب‌های حدیثی، نقل شده که از آن جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد:

۸۸. نک. میرخواند، همان، ۱/ ۱۷-۱۸.

۸۹. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۳۷۰-۳۷۵.

- التفسیر السدی الکبیر، نوشته اسماعیل بن عبدالرحمن سدی (د. ۱۲۷هـ)؛<sup>۹۰</sup>
  - صفت العرش، نوشته محمد بن عثمان بن شیبیه (د. ۲۹۷هـ)؛<sup>۹۱</sup>
  - جامع البیان فی تفسیر القرآن، نوشته محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰هـ).<sup>۹۲</sup>
- مؤلف هم‌چنین از شخصی با نام ابوالفضل شجاع بن مَخلَد بغوی (د. ۲۳۵هـ)،<sup>۹۳</sup> نقل کرده که کتابی در حدیث و نیز تفسیر داشته، اما به دست ما نرسیده است.<sup>۹۴</sup>

## ۲.۲.۲. عجایب‌نامه‌ها<sup>۹۵</sup>

- بخش دوم «خاتمه» روضة الصفا به عجایب ربع مسکون اختصاص یافته است.<sup>۹۶</sup> این بخش که حدود پانزده صفحه چاپی را دربرمی‌گیرد، چنان‌که از تعابیر مؤلف «خاتمه» برمی‌آید، از منابع دیگر نقل شده است،<sup>۹۷</sup> از جمله این منابع می‌توان به این آثار اشاره کرد:
- تحفة الغرائب (تألیف ۴۸۵هـ)، نوشته محمد بن ایوب الحاسب طبری (متوفای

۹۰. نک. السدی، ۱۶۱؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۳/۷.

۹۱. نک. تمیمی، ۴۱۳؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۳/۷؛ (درباره محمد بن عثمان بن شیبیه، از محدثان و مفسران قرن سوم، نک. تمیمی، ۲۰۳-۲۲۵).

۹۲. نک. طبری، محمد بن جریر، ۸/۳؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۳/۷.

۹۳. نک. التفسیر السدی الکبیر در همین تحقیق.

۹۴. برای اطلاع بیشتر، نک. ابن سعد، ۲۵۲/۷؛ خطیب بغدادی، ۲۵۱/۹؛ زرکلی، ۱۵۷/۳.

۹۵. عجایب‌نامه، چنان‌که از نامش پیداست موضوع آن درباره پدیده‌های شگفت و موجودات ناشناخته و وصف آنهاست که در بسیاری از موارد با خیال‌پردازی و خرافه همراه است. تألیف این گونه از نوشته‌ها که نقطه اوج آنها سده‌های پنجم تا هشتم است، از سده نهم به این سو روی به افول نهاد، با این حال بخش‌هایی از نوشته‌های جغرافیایی به عجایب‌نگاری اختصاص یافته است (برای اطلاع بیشتر از عجایب‌نگاری‌ها، نک. اشکواری و دیگران، ۲۹-۵۲).

۹۶. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۵-۳۹۰.

۹۷. «راقم حروف گوید که امثال این حکایات غریبه و روایات عجیبه در کتب متقدمین و متأخرین بسیار است و صدق و کذب آن بر ارباب فراست مشتبه نباشد. اگر مجموع رقم‌زده کلک بیان گردد، خوانندگان را ملالت و سأمّت روی نماید؛ لاجرم در این مقام به همین قدر اکتفا کرده آمد» (همان، ۳۹۰/۷).

قرن پنجم)،<sup>۹۸</sup> از نخستین آثار نوشته شده در موضوع عجایب‌نگاری است که بعدها منبع بسیاری از عجایب‌نامه‌ها شد؛<sup>۹۹</sup>

- عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، نوشته زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (د. ۶۸۲هـ)،<sup>۱۰۰</sup> مؤلف «خاتمه» روضة الصفا هم‌چنین گاه در ضمن وصف دریاها،<sup>۱۰۱</sup> جزیره‌ها<sup>۱۰۲</sup> و کوه‌ها<sup>۱۰۳</sup> بدون ذکر نام قزوینی و یا اثرش، مطالبی از او را با تلخیص نقل کرده است؛

- «عجایب البلدان»، این اثر به گفته کراچکوفسکی نسخه دیگری از آثار البلاد و اخبار العباد قزوینی<sup>۱۰۴</sup> است که در برخی قسمت‌ها با هم اختلاف دارند؛<sup>۱۰۵</sup>

- اسباب العجایب، نوشته عبدالصمد ابراهیم رفائی<sup>۱۰۶</sup> (د. ۷۶۲هـ)، این اثر به روزگار ما نرسیده، از همین رو نقل مؤلف از آن اهمیت دارد؛<sup>۱۰۷</sup>

- عجایب البحار، نوشته محمد بن عثمان المفضل<sup>۱۰۸</sup> (تألیف پیش از قرن دهم)، که

---

۹۸. نک. طبری، محمد بن ایوب، ۱۵۸؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۸ / ۷، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۴۹، ۴۵۸.

۹۹. برای نمونه نک. قزوینی، همان، ۵۴، ۶۸، ۷۷؛ همان، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶؛ ابن وردی، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۴۷.

۱۰۰. نک. قزوینی، همان، ۱۷۴؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۷۸ / ۷؛ برای نمونه‌های دیگر، نک. همان، ۷ / ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۵۸.

۱۰۱. نک. همان، ۳۹۰-۳۹۱؛ قس. قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، ۱۰۲-۱۰۳.

۱۰۲. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷ / ۴۱۵-۴۱۷؛ قس. قزوینی، همان، ۱۰۹-۱۱۱.

۱۰۳. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷ / ۴۲۱-۴۲۲؛ قس. قزوینی، همان، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۰-۱۵۷.

۱۰۴. نک. همان، ۴۴۳؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷ / ۴۴۶. برای نمونه‌های دیگر، نک. همان، ۷ / ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۵۹.

۱۰۵. کراچکوفسکی، ۲۸۵.

۱۰۶. خواندمیر نام وی را «رفاعی» ضبط کرده است (همان، ۴ / ۶۶۴).

۱۰۷. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷ / ۴۰۵-۴۰۶.

۱۰۸. نک. همان، ۷ / ۳۹۲، ۳۹۳.

از نام کتاب و مؤلفش ذکری در منابع به میان نیامده است.

### ۲.۲.۳. کتب تاریخی

نویسنده «خاتمه» روضة الصفا، در گزارش‌هایش از فتح یا پیشینه شهرها و مکان‌های مختلف، گاه از کتب تاریخی استفاده کرده که ذیلاً بدان‌ها اشاره می‌شود:

- تاریخ جهانگشای جوینی، نوشته عظاملک جوینی<sup>۱۰۹</sup> (د. ۶۸۱هـ)، گزارش حمله مغولان به شهرهای شرقی ایران چون مرو و خوارزم از این اثر نقل شده است؛

- تاریخ هرات،<sup>۱۱۰</sup> نوشته شیخ عبدالرحمن بن عبدالجبار فامی هروی<sup>۱۱۱</sup> (د. قرن ششم هـ)، روایت‌های مختلف بنای شهر هرات از این اثر نقل شده است.<sup>۱۱۲</sup> این روایت‌ها در نسخه موجود از تاریخ هرات پیدا نشده و ازین رو دارای ارزش خاص است؛

- تاریخنامه هرات، نوشته سیفی هروی (د. ۷۲۱هـ)،<sup>۱۱۳</sup> داستان ساخته شدن هرات به دست یکی از پیامبران از سیفی هروی نقل شده است. هم‌چنین در مقایسه‌ای که میان داده‌های هر دو اثر درباره هرات صورت گرفت، شباهت‌های بسیاری میان آنها دیده شد،<sup>۱۱۴</sup> از این رو بعید نیست نویسنده «خاتمه» علاوه بر نقل داستان ساخته شدن هرات، داده‌های دیگر درباره این شهر را نیز از اثر هروی نقل کرده باشد؛

۱۰۹. نک. جوینی، ۱۰۱/۱، ۱۲۵-۱۲۸؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۵۷/۷.

۱۱۰. از این کتاب فقط بخش‌هایی، شامل باب چهارم در احوال امرا و سلاطین حاکم بر خراسان و شهر هرات، باب پنجم در حوادث نادر در هرات و باب ششم در ذکر شرف و فضیلت هرات به دست ما رسیده (ایرج افشار، «پیشگفتار»، بیست و چهار) که در سال ۱۳۸۷ ش. به چاپ عکسی رسیده است.

۱۱۱. نام مؤلف تاریخ هرات در «خاتمه»، به اشتباه «شیخ عبدالرحمن جامی» ضبط شده است (نک. همان، ۷/۵۰۷؛ قس. سیفی هروی، ۷ که به شیخ عبدالرحمن بن عبدالجبار فامی هروی و کتاب تاریخ هرات وی اشاره کرده- است).

۱۱۲. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۵۰۷/۷-۵۱۷.

۱۱۳. نک. سیفی هروی، ۱۱؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/۵۱۵.

۱۱۴. نک. سیفی هروی، ۷-۱۱؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/۵۰۷-۵۱۵.

- تاریخ گزیده، نوشته حمدالله مستوفی (د. ۷۵۰هـ)، ضمن وصف قزوین، داده‌های این اثر به نقد کشیده شده است؛<sup>۱۱۵</sup>
- البداية و النهاية، نوشته ابن کثیر (د. ۷۷۴هـ)،<sup>۱۱۶</sup> «ذکر اقالیم سبعه» از این اثر نقل شده است. هم‌چنین در مقایسه‌ای که میان دو اثر صورت گرفت، شباهت‌های محتوایی بسیاری در ذیل موضوع خلقت آسمان و زمین و صفات آنها مشاهده شد. بعید نیست نویسنده در نقل این مباحث به این کتاب نظر داشته است؛<sup>۱۱۷</sup>
- ظفرنامه، نوشته شرف الدین علی یزدی (د. ۸۵۸هـ)، از این اثر در ذیل شهر «بلغار» نقل شده است.<sup>۱۱۸</sup> این نقل در ظفرنامه پیدا نشد و از همین رو اهمیت دارد؛
- مطلع السعدین و مجمع البحرین، نوشته کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی (د. ۸۸۷هـ)، شرح جشن مهاناوامی،<sup>۱۱۹</sup> شرح بازدید جمعی از بزرگان دربار شاهرخ از شهر ختا در چین را که در سال ۸۲۲هـ اتفاق افتاده،<sup>۱۲۰</sup> و نیز عجایب شهر «بیجانگر» از سمرقندی نقل شده است.<sup>۱۲۱</sup>

## ۲. ۲. ۴. کتب جغرافیایی

بخش اصلی و عمده «خاتمه» روضة الصفا جغرافیا است (حدود ۱۰۰ صفحه چاپی از ۲۸۲ صفحه). از این رو بخش قابل توجهی از داده‌های این بخش از آثار جغرافیایی نقل شده است. در ذیل این آثار با ذکر نمونه‌هایی معرفی و عبارات‌های مشابه با خطی بر زیر

۱۱۵. نک. همان، ۴۴۸/۷.

۱۱۶. نک. ابن کثیر، ۲۱/۱؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۳۲/۷.

۱۱۷. نک. همان، ۳۷۱/۷؛ قس. ابن کثیر، ۴۱/۱-۴۲.

۱۱۸. نک. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۷۵/۷.

۱۱۹. نک. سمرقندی، ۵۴۷/۳، ۵۵۰؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۵۰۴/۷.

۱۲۰. نک. سمرقندی، ۳۲۷/۳-۳۵۰؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۷۸/۷-۵۰۳.

۱۲۱. نک. سمرقندی، ۵۳۵/۳-۵۴۱؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۹۸/۷-۵۰۳.



آنها مشخص می‌شوند.

- «المسالک و الممالک»: نویسنده «خاتمه»، چند بار از اثری با عنوان «مسالک الممالک»، بدون ذکر نام مؤلف آن، نقل کرده است.<sup>۱۲۲</sup> در مطالعه تطبیقی قسمت‌های منقول از این اثر با آثاری که عنوان «مسالک و ممالک» دارند، مشخص شد مراد نویسنده «مسالک الممالک» ابن خردادبه است؛ در زیر نمونه‌ای از این منقولات برای مقایسه آورده می‌شود:

المسالک و الممالک:

«و من العجائب بیتان وجدا بالاندلس ... و وجد علی البیت الآخر اربعة و عشرون قفلا، کان کلما ملک واحد منهم زاد علیه قفلا و لا یدرون ما فی البیت حتی ملک لذریق و هو آخر ملوکهم فقال لابد لی من ان اعرف ما فی هذا البیت و توهم ان فیه مالا و جوهرها فاجتمعت الیه الاساقفة و الشاماسة فاعظموا ذلك علیه و سألوه ان يأخذ بما فعلت الملوک قبله، فأبی الا ان یفتحه، فقالوا انظر ما یخطر علی بالک من مال تراه فیه فنحن نجمعه لك و ندفعه الیک و لا تفتحه فعصاهم و فتح الباب فاذا فی البیت تصاویر العرب علی خیولهم بعمائمهم و نعالهم و قسیهم و نبلهم فدخلت العرب بلدهم فی السنة التي فتح فیها ذلك الباب».<sup>۱۲۳</sup>

روضة الصفا:

«در مسالک الممالک مسطور است که ملک روم را خانه [ای] بود مُقفل، و هیچ کس از قیاصره آن را نگشودی، بلکه قفل دیگر بر آن اضافه نمودی تا بیست و چهار قفل بر آن زده شد و چون نوبت حکومت به ملک آخرین رسید، او را دغدغه شد که آن قفل‌ها بگشاید تا حقیقت حال بر وی منکشف گردد و در فتح آن مبالغه نمود و هرچه اساقفه و علمای نصاری

۱۲۲. نک. همان، ۳۸۶/۷، ۴۷۴، ۴۷۵.

۱۲۳. ابن خردادبه، ۱۵۶-۱۵۷.

خدمتش را از آن امر مانع آمدند و شفاعت کردند، فایده نداد و چون در بگشادند، تمثال چند در آنجا دیدند بر هیأت اعراب، بعضی شتر سوار و زمره [ای] بر اسب نشسته و به حسب اتفاق، اهل اسلام لشکر به روم لشکر کشیدند و آن دیار را مفتوح گردانیدند».<sup>۱۲۴</sup>

مؤلف «خاتمه» چنان که در نمونه بالا مشاهده می شود، داده های ابن خردادبه را پس از ترجمه، با اندکی تلخیص، نقل به مضمون کرده است. او هم چنین داستان بازدید سلام ترجمان از سد یاجوج و ماجوج را با تلخیص بسیار از ابن خردادبه نقل کرده<sup>۱۲۵</sup> و علت تلخیص را وجود ذکر این داستان در منابع متعدد و نیز جلوگیری از ایجاد ملال در خواننده بیان کرده است: «چون ایراد کیفیت سد بار دیگر در این مقام موجب اطناب بود، رقم تخفیف بر آن کشیده آمد. القصه مدت غیبت سلام در این سفر دو سال و چهار ماه بود و بنا بر آن که حالات یاجوج و ماجوج و خروج ایشان در آخر الزمان شیوع تمام دارد، خامه مشکین نفس از قیل و قال آن به بهانه اکتار املاال دم درکشید».<sup>۱۲۶</sup>

- صورة الارض، نوشته ابن حوقل (د. ۳۶۷هـ): مؤلف «خاتمه» ضمن وصف سمرقند از ابن حوقل نقل کرده است. در ذیل نمونه ای از هر دو متن آورده می شود.

صورة الأرض:

«[سمرقند] و يزعم بعض الناس أن تَبَعًا ابْتِنَى مَدِينَتَهَا و أن ذا القرنين أتم بعض بنائها و أخبرني ابوبكر الدمشقي، قال رأيت على بابها الكبير صفيحة [من] حديد و عليها كتابة زعم أهلها [أنها] بالحميرية و أنهم يتوارثون علم ذلك من أنها من صنعة تبع و بعض الكتابة إن من صنعاء الى سمرقند ألف فرسخ و هذا دليل على أن باني صنعاء أحدثها و كان حكمه عليها و يقال أنه كان يقيم بصنعاء حولا و بسمرقند مثله، ف وقعت الفتنة بسمرقند و احترق

۱۲۴. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۵۷/۷.

۱۲۵. نک. همان، ۴۷۴/۷ - ۴۷۵.

۱۲۶. همان، ۴۷۵/۷.

روضه الصفا:

«و ابن حوقل گوید که نوبتی به سمرقند رسیدم و بر بابی از ابواب که کش گفتندی صفحه- ای از حدید دیدم و در آن صفحه چند کلمه منقوش بود و اهل سمرقند گمان داشتند که آن کلمات را اهل حمیر نگاشته‌اند و بانی آن باب متبع [تبع] ملک یمن است و همو گوید که در آن مدت در سمرقند ساکن بودم، فتنه روی نمود و آن باب را به احراق معدوم ساخته».<sup>۱۲۸</sup>

مؤلف «خاتمه» در این نقل، با حذف نام «ابوبکر دمشقی»، سبب ایجاد خطا در داده‌های ابن حوقل شده، چه ابن حوقل داده‌های خود را درباره سمرقند، از قول شخصی با نام «ابوبکر دمشقی»، نقل کرده است. حذف منبع ابن حوقل در «خاتمه»، این تصور را ایجاد کرده که ابن حوقل، خود به سمرقند رفته و دروازه آهنین شهر را دیده و وصف کرده- است.

با جست‌وجو در منابع دیگر، مشخص شد ابوالفدا (د. ۷۳۲هـ)، مورخ و جغرافیایانویس سده هشتم، نیز در کتاب خود، تقویم البلدان، مانند نویسنده «خاتمه»، نام «ابوبکر دمشقی» را حذف کرده است:

«سمرقند، قال ابن حوقل و رأیت علی باب من أبواب سمرقند یسمى باب کش صفیحة من حدید و علیها کتیبة یزعم أهلها أنها بالحمیریة و أن الباب من بناء تبع ملک الیمن و أن من صنعاء إلى سمرقند ألف فرسخ و إن ذلك مکتوب من أيام تبع قال ثم وقعت فتنة فی أيام مقامی بها و أحرق الباب».<sup>۱۲۹</sup>

با توجه به شباهت‌های موجود میان متن «خاتمه» و تقویم البلدان در نمونه بالا، بعید

۱۲۷. ابن حوقل، ۲/ ۴۹۴؛ نیز نک. اصطخری، ۳۱۸.

۱۲۸. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۵۵.

۱۲۹. ابوالفدا، ۴۹۳.

نیست نویسنده «خاتمه»، داده‌های منقول از ابن حوقل را به واسطه تقویم البلدان و بی-مراجعه به صورة الارض آورده باشد.

- الكتاب العزیزی (المسالک و الممالک)، نوشته حسن بن احمد مهلبی (د. ۳۸۰هـ): در «خاتمه»، ذیل وصف قسطنطنیه مطالبی از مهلبی نقل شده است؛ نمونه‌ای از متن هر دو کتاب برای مقایسه در زیر می‌آید.

#### الكتاب العزیزی:

«قال فی العزیزی و خلیج قسطنطنیة إذا جاوزها إلى الجنوب، ضاق حتی بصیر عرضه رمیة سهم عند موضع یقال له أندلس... و الخلیج یطوف بقسطنطنیة من شرقیها و شمالیها، و أما جانبها الغربی و الجنوبی ففی البر، و لها فی هذین الجانبین نحو مئة باب. قال و لقسطنطنیة أربعة عشر أعمالا [عملا] فی غربی الخلیج و شرقیه. قال فی العزیزی و ارتفاع سور القسطنطنیة واحد و عشرون ذراعا و لها أربع عشرة معاملة».<sup>۱۳۰</sup>

#### روضة الصفا:

«در کتاب عزیزی که منسوب است به العزیز بالله اسماعیلی که از جمله پادشاهان مصر بود و به خلق کریم امتیاز داشت، آمده که ارتفاع سور قسطنطنیه بیست و یک گز است و آن بر بساتین و مزارع اشتمال دارد و در ایام سابق در آنجا کنیسه [ای] بوده که عمود عالی بر آن نصب کرده بودند و بر سر عمود، فارسی از مس بر فرسی هم از نحاس منصوب ساخته<sup>۱۳۱</sup> و در یک دست آن سوار کره [ای] بود و اصابع دست دیگرش به نوعی مفتوح بوده که گویا [گویا] اشارت به آن دست می‌کرده».<sup>۱۳۲</sup>

۱۳۰. مهلبی، ۶۱-۶۲.

۱۳۱. یعنی: بر سر ستونی، مردی سوار بر اسب برپا داشته بودند (نویسندگان مقاله).

۱۳۲. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۷۲/۷.

در نمونه بالا، جز داده‌های مربوط به ارتفاع دیوارهای قسطنطنیه، باقی داده‌ها در نسخه چاپ‌شده از کتاب عزیزی موجود نیست. در میان منابع دیگر، بخشی از داده‌های ابوالفدا درباره قسطنطنیه در تقویم البلدان با داده‌های «خاتمه»، شباهت بسیاری دارد، خاصه آن‌که کتاب مهلبی جزو منابع مورد استفاده ابوالفدا بوده و از آن نقل کرده است. در ادامه متن ابوالفدا برای مقایسه با «خاتمه» روضة الصفا آورده می‌شود تا موارد مشترک آن با «خاتمه» مشخص گردد.

#### تقویم البلدان:

«قال فی العزیزی و ارتفاع سور القسطنطینیة أحد و عشرون ذراعا، و لها أربع عشرة معاملة، و حکى لى بعض من سافر إليها قال سورها کبیر و کنیستها مستطیلة و دارالملک تسمى بلاد الملک، و لیست قریبة من الكنيسة، و داخل سورها مزدرع و بساتین، و بالمدينة خراب کثیر و أكثر عمارتها بالجانب الشرقي الشمالی، و إلى جانب الكنيسة عمود عال، و دوره أكثر من ثلاث باعات، و علی رأسه فارس و فرس من نحاس، و فی إحدى یدی الفارس كرة، و قد فتح أصابع یده الأخری و هو مشیر بها».<sup>۱۳۳</sup>

با توجه به شباهت‌های موجود میان هر دو متن، بعید نیست نویسنده «خاتمه» روضة الصفا، منقولات خود از مهلبی را به واسطه ابوالفدا و بی‌مراجعه به العزیزی نقل کرده باشد. - جهان‌نامه، نوشته محمد بن نجیب بکران (د. قرن هفتم): جهان‌نامه در شمار نخستین آثار جغرافیایی به زبان فارسی پس از حمله مغولان است و ازین رو اهمیت بسیار دارد. مؤلف «خاتمه»، از این اثر ضمن وصف سیراف نقل کرده است. در زیر متن هر دو اثر آورده می‌شود.

جهان‌نامه:

«جبل سیراف، سیراف شهری است از شهرهای پارس بر کنار دریا و به نزدیکی این شهر کوهی است مشرف بر این شهر. شنیدیم که در بعضی از دره‌های این کوه، سنگ‌ها می‌یابند گرد و هر دو طرف او تیز، بر مثال کوزه فُقاع.<sup>۱۳۴</sup> و چون آن سنگ را بشکنند در داخل او جوهری می‌یابند مانند یاقوت، اما یاقوت نیست. و آنچه به ظاهر سنگ نزدیک است، مثل پوستی است این جوهر را، و از این پوست گذشته به جانب داخل شکرگون، و چون از او بگذرد و به میانه سنگ نزدیک می‌رسد، مثل جوهر جَمست<sup>۱۳۵</sup> یا بلور پدید می‌آید. و چون روزگار دراز بر او می‌گذرد رنگ ارغوانی در این جمست پدید می‌آید، بعد از آن لعل‌رنگ می‌شود. می‌گویند چون مدت دراز می‌شود و به کمال می‌رسد و رنگ تمام می‌گیرد، یاقوت رمانی می‌گردد. و این سنگ به اول خُرد می‌باشد و بر زمین نشو و نما می‌پذیرد و بزرگ می‌شود. و ما پاره‌ای از این سنگ دیدیم در دست شخصی که از آن حدود آمده بود و رنگ پوست مخالف رنگ باقی، و آنچه به میان نزدیک‌تر بود، رنگ جمست گرفته، و از میانه او رنگ ارغوانی آغاز نهاده».<sup>۱۳۶</sup>

روضه الصفا:

«جبل سیراف، سیراف شهری است از شهرهای فارس بر کنار دریا و نزدیک این شهر کوهی است، به‌غایت عظیم. صاحب جهان‌نامه گوید که چنان شنیدم که در بعضی دریا‌های این کوه سنگ‌ها می‌باشد به صورت فُقاع و چون آن سنگ را می‌شکنند در اندرون وی جوهری

۱۳۴. فُقاع معرب فوگان، شرابی که از جو و مویز و جز آن گیرند. فُقاع از مشروب‌های گازدار بوده و در کوزه سنگین نگهداری می‌شده است. روی در کوزه را با پوستی می‌پوشانده و محکم می‌کرده‌اند و برای خنک ماندن در قلبه یخ می‌خوابانده‌اند (دهخدا، ذیل واژه).

۱۳۵. جَمست/ کمست/ جمشت، جوهری است فرومایه و کم قیمت و رنگش کبود مایل به سرخ، زرد، سرخ و سفید باشد (همان، ذیل واژه).

۱۳۶. محمد بن نجیب بکران، ۶۰-۶۱.

می‌باشد که شبیه به یاقوت می‌گردد و بیان این سخن آن است که آن چه از این جوهر به ظاهر سنگ نزدیک، مثل پوستی است بر این جوهر پوشیده و چون پوست از وی جدا سازند. از این جوهر سکرگون [شکرگون] نمایند و چون نوبت دیگر پوست از او جدا سازند، جوهر مثل بلور صافی به نظر آید و چون روزگار درازی بگذرد، ارغوانی‌رنگ شود و بعد از آن لون لعلی گیرد و آنگاه به کمال رسیده، مثل یاقوت رمانی گردد. گویند این سنگ در اول کوچک باشد به تدریج در آن سرزمین نشو و نما یافته، بزرگ شود و این معنی از عجایب قدرت الهی باشد.<sup>۱۳۷</sup>

در نمونه بالا که با خط مشخص شده، داده‌های محمد بن نجیب بکران در «خاتمه»، نقل به مضمون شده است. با مقایسه بیشتر «خاتمه» با جهان‌نامه معلوم گردید قسمت‌های کوتاهی از وصف کوه‌ها و بیابان‌ها در «خاتمه» از جهان‌نامه بدون استناد به آن نقل شده است.<sup>۱۳۸</sup> در این نقل‌ها، گاه بر اثر اشتباه نویسنده یا نسخه‌نویسان، اسم‌های خاص، تحریف شده است، در ذیل به نمونه‌ای از این اشتباهات اشاره می‌شود:

#### جهان‌نامه:

«الواحات، هم در حدود مصر، کوه‌هاست در جانب مغرب و جنوب که در قدیم در میان آن کوه‌ها، شهرها و دیه‌ها و عمارت بوده است و اکنون خراب شده است و مسکون نیست، و مردم [به] آنجا کمتر رسد [رسند]. و در این کوه‌ها میوه بسیار باشد، ضایع و نامنتفع، به سبب آن که آدمی آنجا نرسد و هم چنین چهارپایان مانده‌اند، وحشی شده، توالد و تناسل می‌کنند. و از صعید مصر تا آنجا سه‌روزه راه باشد.»<sup>۱۳۹</sup>

۱۳۷. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۲۷/۷.

۱۳۸. نک. محمد بن نجیب بکران، ۵۳-۶۵؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۲۵/۷-۴۲۹.

۱۳۹. محمد بن نجیب بکران، ۵۶.

روضه الصفا:

«جبل الحاجات، چنین گویند که عبارت از چند کوه است، در حدود غربی و جنوب ولایت مصر. و در میان آن عمارت‌ها بوده و اکنون خرابه‌هاست به جای آن، و خلق کمتر بدانجا رسند و در آنجا میوه بسیار باشد و ضایع گردد و هم چنین چهارپایان وحشی در آنجا بسیار باشند. از سعیر مصر تا آنجا سه روزه راه است».<sup>۱۴۰</sup>

گفتنی است جبل الواحات<sup>۱۴۱</sup> و صعید مصر<sup>۱۴۲</sup>، به خطا در «خاتمه»، «جبل حاجات» و «سعیر» ضبط شده است. هم چنین نویسنده «خاتمه»، با انتقال عینی برخی از عبارت‌ها مانند «اکنون خراب است» از جهان‌نامه به کتاب خود، این تصور اشتباه را در خواننده ایجاد کرده که گزارش ویرانی واحات مربوط به زمان تألیف روضه الصفا، یعنی دوره تیموریان است.

- کتاب الجغرافیا، نوشته ابن سعید مغربی (د. ۶۸۵هـ): نویسنده «خاتمه»، دوبار از ابن سعید مغربی، بدون ذکر نام اثرش نقل کرده است. با جست‌وجو در آثار ابن سعید و مقایسه آن با «خاتمه» مشخص شد، نویسنده «خاتمه» از کتاب جغرافیای او استفاده کرده است. اینک نمونه‌ای از این دو اثر:

کتاب جغرافیا:

«مدینة آماسیا،<sup>۱۴۳</sup> من مدن الحکما، و هی مشهورة بالحسن، و بکثرة المیاه و الکروم و

۱۴۰. تاریخ روضه الصفا، همان، ۷/۴۲۵؛ نیز نک. همان، ۱۳۸۰ش، ۱۱/۶۱۹۲.

۱۴۱. جبل واحات نام دو کوه در مصر است (یاقوت حموی، ۵/۳۴۱، ذیل «الواحات»).

۱۴۲. صعید مصر یا مصر علیا، بخش جنوبی مصر را گویند که از اسوان در جنوب مصر تا حدود فسطاط را شامل می‌شده است (همان، ۳/۴۰۸، ذیل «صعید»).

۱۴۳. آماسیا / آماسیه، شهری کهن در شمال ترکیه، امروزه نام مرکز و استانی به همین نام (برای اطلاع بیشتر، نک. دیانت، ۱۸۷-۱۹۰؛ ۳۹، *The Times Comprehensive Atlas of the World*).



«خاتمه» روضة الصفا (تألیف سده نهم): بحثی در باب مؤلف و محتوای آن / ۱۵۵

البساتین، و بینها و بین سنوب<sup>۱۴۴</sup> ستة ایام و الطريق إليها فی جبال الصنوبر، کلها أخشاب و مياه تنحدر من هذه الجبال تقطع أخشاب الانشاء لدار صناعة سنوب. و نهر اماسیا يمر علی مدينة اماسیا و ينصب فی بحر سنوب».<sup>۱۴۵</sup>

روضة الصفا:

«اماسیه از بلاد ولایت روم است و به غایت فسیح و وسیع، مشتمل بر سورى رفیع و قلعه‌ای منیع و نهري کبير و باغات و بساتین کثیر که جوی همه را آب دهد. ابن سعید گوید که اماسیه مدینه‌ای است از مدن حکما، و مشهور است به خضرت و نضارت و بسیاری آب و باغ و میان این شهر و سنوب شش‌روزه راه است و نهر اماسیه از میان آن بلده می‌گذرد و به بحر سنوب می‌ریزد و بعضی گویند که در آن موضع معدن نقره باشد».<sup>۱۴۶</sup>

در نمونه بالا، نویسنده «خاتمه» روضة الصفا، داده‌های ابن سعید را با حذف برخی از قسمت‌ها، نقل به مضمون کرده است. در میان منابع دیگر نیز، داده‌های تقویم البلدان در باره آماسیه، شباهت بسیاری به متن «خاتمه» روضة الصفا دارد، چنان‌که بخش‌های محذوف در هر دو متن تقریباً با هم یکسان است، از این رو بعید نیست نویسنده «خاتمه»، داده‌های ابن سعید را به واسطه تقویم البلدان نقل کرده باشد. در زیر متن تقویم البلدان با «خاتمه» مقایسه و قسمت‌های مشابه آن با «خاتمه» مشخص می‌شود:

«من الروم، عن بعض من رأها قال هی بلدة كبيرة بسور و قلعة و لها بساتین و نهر کبير و نواعیر تسقى بها. قال ابن سعید و فی شرقی فرضة سنوب بميلة الى الجنوب مدينة اماسیا و

۱۴۴. سنوب/ سینوب/ سینوپ نام بندری در کنار دریای سیاه که گاه دریای سیاه به نام این شهر دریای سینوب نیز خوانده شده است (ابوالفدا، ۳۹۲-۳۹۳)، امروزه بندر و مرکز استانی به همین نام در شمال ترکیه در کنار دریای سیاه (نک. *The Times Comprehensive Atlas of the World*, 39).

۱۴۵. ابن سعید، ۱۹۵.

۱۴۶. تاریخ روضة الصفا، ۱۳۳۹ ش، ۷/ ۴۷۳.

هی من مدن الحکما و هی مشهورة بالحسن و کثرة المیاة و کروم و بساتین و بینها و بین سنوب ستة ایام و نهر اماسیا یمر علی اماسیا و یصب فی بحر سنوب. و عن بعض من رآها ان بها معدن الفضة».<sup>۱۴۷</sup>

- تقویم البلدان، نوشته ابوالفدا (د. ۷۳۲هـ): چنانکه پیشتر ذکر شد، برخی از قسمت‌های «خاتمه» روضة الصفا با تقویم البلدان ابوالفدا شباهت دارد؛<sup>۱۴۸</sup> این قسمت‌ها شامل برخی از شهرهای مندرج در اقلیم ششم و اقلیم هفتم است.<sup>۱۴۹</sup> با این حال نویسنده «خاتمه» روضة الصفا نامی از ابوالفدا یا اثرش به میان نیاورده است. در زیر نمونه‌هایی از متن این دو اثر برای مقایسه آورده می‌شود:

تقویم البلدان:

«[تبریز] من اللباب بكسر المثناة من فوق و سکون الباء الموحدة و كسر الراء المهملة ثم مثناة من تحت و فی آخرها زاء معجمة، قال فی اللباب و تبریز اشهر بلدة بأذربایجان و العامة تسميتها توریز».<sup>۱۵۰</sup>

روضه الصفا:

«صفت تبریز، من اللباب بكسر التاء المثناة من فوق و سکون الباء الموحدة و كسر الراء المهملة و سکون الیاء آخر الحروف و فی آخرها زاء معجمة و العامة قسميتها [تسميتها] توریز از مشاهیر بلاد آذربایجان است».<sup>۱۵۱</sup>

۱۴۷. ابوالفدا، ۳۸۲-۳۸۳.

۱۴۸. نک. ذیل صورة الارض، کتاب العزیزی و کتاب جغرافیا در همین پژوهش.

۱۴۹. نک. ابوالفدا، ۱۸۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۴۹۵، ۴۹۷؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۷۲-۴۷۶.

۱۵۰. ابوالفدا، ۴۰۰-۴۰۱.

۱۵۱. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۴۴.

تقویم البلدان:

«سنت یاقو،<sup>۱۵۲</sup> المشهور بالشین المعجمة و النون و التاء المثناة من فوق ثم مثناة تحتية و الف و قاف و واو فی الآخر. قال ابن سعید و فی الشمال و الغرب عن مدينة لیون قاصية سنت یاقو فیها دفن یاقو الحواری و لها شأن عظیم عند النصاری و هی علی البحر و حولها أنهار تنزل من جبل فی شرقیها، قال فی العزیزی و مدينة سنت یاقو مدينة جلیلة من مدن الجلالقة بینها و بین البحر المحيط یوم واحد».<sup>۱۵۳</sup>

روضه الصفا:

«سنتیاقو، المشهور بشین [كذا] المعجمة و النون و التاء المثناة من فوق ثم یاء التحتانية و الف و قاف و واو الآخر. و در حوالی این شهر نهراست که از جبل شرقی آن نزول می کند و آن مدینه ای است جلیله از بلاد جلالقه [جلالقه]. میان آن شهر و بحر محیط یک روزه راه باشد».<sup>۱۵۴</sup>

چنان که در نمونه های بالا مشخص شده، شباهت بسیاری به لحاظ محتوا و عبارت ها میان «خاتمه» با تقویم البلدان دیده می شود. هم چنین نویسنده «خاتمه» در برخی موارد، عبارت های عربی را از تقویم البلدان، عینا به متن خود انتقال داده است. وجود برخی از اختلافات جزئی در عبارت های عربی را می توان ناشی از اختلافات موجود در میان نسخه های خطی تقویم البلدان دانست.

۱۵۲. سنتیاقو/ سنت یاقب/ سنت یاقوب (سنت یعقوب)، نام قلعه ای محکم در اندلس بود (یاقوت حموی، ۳/ ۳۶۸،

ذیل «سنت یاقب»؛ ادیسی، ۵۳۶/۲).

۱۵۳. ابوالفدا، ۱۸۲-۱۸۳.

۱۵۴. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۷۶/۷.

## ۲. ۲. ۵. سایر منابع

مؤلف «خاتمه» روضة الصفا هم‌چنین از آثار و منابع گوناگون دیگری استفاده کرده که به- لحاظ موضوع در دسته‌بندی منابع مذکور قرار نمی‌گیرند، از جمله این منابع می‌توان به اینها اشاره کرد:

- «طبایع الحيوانات»، که در «خاتمه» از نویسنده این اثر، نامی به میان نیامده<sup>۱۵۵</sup> و کتابی با این عنوان نیز برای ما ناشناخته است. این احتمال هست که نویسنده و یا نسخه- نویسان در ضبط نام کتاب دچار خطا شده باشند؛ در این صورت می‌توان احتمال داد که مراد کتاب بقراط و ارسطو (د. ۳۲۲ ق.م) با عنوان طبایع الحيوان بوده باشد.<sup>۱۵۶</sup> از آثار مذکور فقط طبایع الحيوان ارسطو به روزگار ما رسیده که در آن داده‌های «خاتمه» دیده نمی‌شود.<sup>۱۵۷</sup>

- الصحاح، نوشته اسماعیل بن حماد جوهری (د. ۳۹۳ هـ)،<sup>۱۵۸</sup> در «خاتمه» روضة الصفا، از جوهری ضمن وصف مکه نقل شده است.

- نهاية الادراك في دراية الافلاك، نوشته قطب الدین شیرازی<sup>۱۵۹</sup> (د. ۷۱۰ هـ)، نویسنده «خاتمه»، از این اثر ضمن وصف دریاها نقل کرده است. او هم‌چنین وصف خلیج قسطنطنیه و دریای نیطس<sup>۱۶۰</sup> [بُنطُس] را از نهایت الادراك بدون ذکر نام اثر و یا مؤلفش نقل کرده است.<sup>۱۶۱</sup>

۱۵۵. همان، ۳۸۴/۷.

۱۵۶. نک. ابن ابی اصیبه، ۲۲۱/۱، ۳۰۰، ۵۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۰۹۱/۲، ۱۴۳۵.

۱۵۷. مطلب منقول در «خاتمه»، در کتاب الحيوان جاحظ (د. ۲۵۵ هـ) نیز پیدا نشد.

۱۵۸. نک. جوهری، ذیل «بکک»؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۳/۷.

۱۵۹. نک. شیرازی، ۱۳۶ الف؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۹۲/۷.

۱۶۰. دریای نیطس/ بُنطُس نام دیگر دریای سیاه در گذشته بوده است (برای اطلاع بیشتر، نک. طاوسی مسرور، ۶۴۰-۶۴۴).

۱۶۱. نک. شیرازی، همانجا؛ قس. تاریخ روضة الصفا، همان، ۳۹۴-۳۹۵/۷.

### ۲.۳. مزیت نسبی

هرچند بخش چشم‌گیری (حدود ۹۰ درصد) از «خاتمه» روضة الصفا، برگرفته از آثار پیشینیان است، با این حال قسمت‌هایی از آن که تألیف خود نویسندگان است، خاصه برخی از گزارش‌ها درباره شهرهایی چون تبریز، بخارا و سمرقند ارزش بسیاری دارد، چه درباره وضع این شهرها هیچ اطلاعی در جغرافیای حافظ ابرو، مهم‌ترین تک‌نگاشته جغرافیایی عصر تیموری، دیده نمی‌شود و اطلاعات خاتمه منحصر به فرد می‌نماید.

چنان‌که گذشت، بنابر تصریح مؤلف «خاتمه» روضة الصفا به سال ۹۰۰ ذیل وصف تبریز و خوارزم، داده‌ها درباره این دو شهر از میرخواند دانسته شده است. میرخواند ضمن وصف آبادانی تبریز به داشتن آب گوارا، باغستان‌ها و میوه‌های فراوان، به وجود کاریزهای بسیار در آنجا اشاره کرده که به موجب آنها شهر از آسیب زلزله در امان مانده بوده است. وی هم‌چنین بسیار کوتاه به ذکر خلق و خوی مردم تبریز پرداخته است.<sup>۱۶۲</sup> درباره خوارزم نیز میرخواند از ویرانی اکثر محله‌های [قصبات] آن در زمان خود یاد کرده، چنان‌که به گفته وی فقط یک محله از محله‌های خوارزم<sup>۱۶۳</sup> باقی مانده بوده است.<sup>۱۶۴</sup>

در «خاتمه» روضة الصفا از برخی شهرها و نواحی از جمله بخارا<sup>۱۶۵</sup> و بیابان لوط<sup>۱۶۶</sup> یاد شده که در «خاتمه» حبیب السیر ذکری از آنها به میان نیامده است، از این رو به نظر می‌رسد این داده‌ها در «خاتمه» روضة الصفا از خود میرخواند باشد. میرخواند از باغستان‌های فراوان و روستاهای معمور در بخارا یاد و به وجود دیوار قدیم شهر اشاره کرده که در

۱۶۲. همان، ۴۴۵/۷-۴۴۶.

۱۶۳. احتمالاً منظور مؤلف از محله‌های خوارزم، محله‌های قصبات خوارزم، یعنی کاث و گرگانج بوده است (برای

اطلاع بیشتر، نک. «خوارزم»، ۳۰۱).

۱۶۴. تاریخ روضة الصفا، همان، ۴۵۷/۷.

۱۶۵. همان، ۴۵۵/۷-۴۵۶.

۱۶۶. همان، ۴۳۱/۷.

زمان وی وجود نداشته است.<sup>۱۶۷</sup> هم‌چنین در «خاتمه» روضة الصفا در ذیل سمرقند، گزارشی از شیوع بیماری طاعون در اواخر سده نهم آمده که به موجب آن بسیاری از مردم، شهر را ترک کرده بودند.<sup>۱۶۸</sup> این داده‌ها در کتاب حبیب السیر نیز ذکر شده و خواندمیر به نقل خودش از میرخواند تصریح کرده است،<sup>۱۶۹</sup> از این رو روشن است که داده‌ها درباره سمرقند نیز از میرخواند باشد. میرخواند هم‌چنین به جریان آب روان در داخل شهر و وفور نعمت، از جمله انواع میوه‌ها در آن‌جا اشاره کرده است.<sup>۱۷۰</sup> ارزش این اطلاعات معدود درباره خوارزم، بخارا و سمرقند زمانی مشخص می‌شود که بدانیم در جغرافیای حافظ ابرو، چنان‌که گذشت، ذکری از آنها نشده است.

در «خاتمه» روضة الصفا، هم‌چنین وصف دقیقی از نهرها، کشاورزی، مسجد، قلعه، بارو، دروازه‌ها، برج‌ها و خندق هرات و نیز توابع آن، از جمله بادغیس آمده<sup>۱۷۱</sup> که با داده‌های خواندمیر درباره هرات در «خاتمه» حبیب السیر، تفاوت دارد و به نظر می‌رسد، این اطلاعات از خود میرخواند باشد. میرخواند در پایان «خاتمه» نیز ضمن مدح امیرعلی شیر نوایی از بنای برخی عمارت‌ها به فرمان وی در شهر هرات، از جمله مسجد جامع، دارالشفای و مدرسه و خانقاهی در کنار آن با نام اخلاصیه یاد کرده که به‌طور ویژه ارزشمند است.<sup>۱۷۲</sup> مقایسه داده‌های میرخواند، از جمله درباره هرات که متعلق به اواخر دوره تیموری است، با داده‌های حافظ ابرو در حدود صد سال پیش‌تر، یعنی اوایل دوره تیموری، می‌تواند نتایج ارزشمندی درباره وضع شهرهای مهم در دوره تیموریان به‌دست دهد.

۱۶۷. همان، ۷/ ۴۵۵-۴۵۶.

۱۶۸. همان، ۷/ ۴۵۳-۴۵۴.

۱۶۹. خواندمیر، همان، ۴/ ۳۶-۳۷.

۱۷۰. تاریخ روضة الصفا، همان، ۷/ ۴۵۳.

۱۷۱. همان، ۷/ ۴۵۱، ۵۱۷-۵۲۱.

۱۷۲. همان، ۷/ ۵۲۱-۵۲۷.

## ۲.۴. نقص و نقد

از خصوصیات سبکی «خاتمه» روضة الصفا، تکرار مطالب در آن است، برای نمونه با آن- که در «خاتمه»، بخش مستقلی به ذکر عجایب اختصاص یافته، گاه در ذیل شهرهای هر اقلیم همان عجایب بازگو شده است.<sup>۱۷۳</sup> این تکرارها و آشفتگی را شاید بتوان حاصل تعجیل برای اتمام کتاب دانست، چنان که بدان تصریح شده است: «راقم این حروف و نگارنده زنده این سطور گوید که شائبه تکرار تناقضی که در خاتمه واقع شده، بنابر آن است که خامه مشکین شمامه از نسخ متعدده، این کلمات پریشان را بر سبیل استعجال جمع نموده. معمول [مأمول] و متوقع از واقفان دقایق سخن و مستمعان داستان‌های نو و کهن آن که چون بر این نقصان اطلاع یابند، به زیادتی کرم که در جبلت ایشان مرکوز است، ذیل عفو و مباحث [باحث] در آن پوشند و در تجهیل این فقیر بی بضاعت عدیم الاستطاعه هیچ نکوشند».<sup>۱۷۴</sup>

هم‌چنین این تعجیل سبب شده تا نویسنده یا نویسندگان از وصف بسیاری از شهرها و اماکن مختلف چشم درپوشند و فقط به مهم‌ترین شهرها توجه نمایند. این مایه اختصارگرایی موجب شده که در سرتاسر یک اقلیم فقط به ذکر چهار شهر اکتفا کنند؛ چنان- که در اقلیم اول فقط به نوبه و دنقله،<sup>۱۷۵</sup> در اقلیم دوم به مکه و مدینه<sup>۱۷۶</sup> و در اقلیم سوم به وصف اسکندریه، دمشق و شیراز<sup>۱۷۷</sup> بسنده کرده‌اند.

## نتیجه

از مجموع مباحث مقاله، نتایجی چند به دست آمده است؛ از جمله این که «خاتمه» روضة

۱۷۳. برای نمونه نک. همان، ۷ / ۳۸۴-۳۸۵، ۴۵۸-۴۵۹.

۱۷۴. همان، ۷ / ۴۳۱.

۱۷۵. همان، ۷ / ۴۳۴-۴۳۵.

۱۷۶. همان، ۷ / ۴۳۹-۴۳۹.

۱۷۷. همان، ۷ / ۴۳۹-۴۴۱.

الصفاء در واقع به گونه‌ای تألیف مشترک میرخواند و نوه‌اش خواندمیر است، بدین بیان که خواندمیر بخشی از یادداشت‌های نیایش\_میرخواند\_را صورت‌بندی نهایی کرده و مطالبی هم از خود بر آنها افزوده است. علاوه بر این، بخش اعظم محتوای «خاتمه»\_صرف نظر از این که سهم خواندمیر یا میرخواند در تدوین آنها چه اندازه باشد\_ منقول از آثار پیشینیان است که طیف گسترده‌ای از منابع عمدتاً جغرافیایی، تاریخی، حدیثی و عجایب‌نامه‌ها را شامل می‌شود. این مایه از أخذ و اقتباس یادآور آرای منتقد فرانسوی، ژولیا کریستوا،<sup>۱۷۸</sup> یعنی نظریه میان‌متنی یا بینامتنیت<sup>۱۷۹</sup> است که او آن را در ۱۹۶۶ عرضه کرده است. به نظر کریستوا هر متنی یک بینامتن است و متون حال و گذشته با هم تعامل دارند و هیچ متنی به-طور مستقل و منزوی و رها از رابطه با متون دیگر خوانده نمی‌شود.<sup>۱۸۰</sup> باین همه، این کتاب از اطلاعات اختصاصی یا منحصر به فرد یک سر خالی نیست، چنان که مطالب ویژه‌ای درباره تبریز، خوارزم، بخارا، سمرقند، هرات و توابع آن و نیز برخی عمارت‌هایی که امیرعلی شیر نوایی بنا کرده، در آن به چشم می‌آید.

### کتابشناسی

- آل داود، سیدعلی، همان، «حافظ ابرو»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۲۰، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
- ابریشم‌کار، صدیقه، عالم زاده، هادی، «زمینه‌های پیدایش حکومت ویجیانگر در جنوب هند»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الأنبیاء فی طبقات الأطباء، قاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۱ م.
- ابن خرداذبه، کتاب المسالك و الممالک، لیدن ۱۸۸۹ م، چاپ افست ۱۹۶۷ م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ هـ.

178. Julia Kristeva  
179. Intertextuality

۱۸۰. برای اطلاع تفصیلی از نظریه او، نک. احمدی، ۳۲۴-۳۳۰.



- ابن سعید مغربی، کتاب الجغرافیا، به کوشش اسماعیل العربی، بیروت، المکتب التجاری لطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۷۰م.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهایة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷هـ / ۱۹۸۶م.
- ابوالفدا، تقویم البلدان، بیروت، دارصادر، افست پاریس، ۱۸۴۰م.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل ی متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰ش.
- ادریسی، محمد بن محمد، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹هـ / ۱۹۸۹م.
- اشکواری، محمدجعفر، موسوی، سید جمال، صادقی، مسعود، «عجایب نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره بندی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال نهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۳۹۶ش.
- اصطخری، محمد بن ابراهیم، مسالک الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م.
- افشار، ایرج، «مقام انجامه در نسخه»، نامه بهارستان، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۱ش.
- همان، «پیشگفتار»، نک. فامی هروی، عبدالرحمن، تاریخ هرات، به کوشش محمد حسن میرحسینی و محمد رضا ابونئی مهریزی، با پیشگفتار ایرج افشار، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷ش.
- بارتولد، ولادیمیروویچ، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ش.
- پرویز، عباس، «مقدمه»، نک. میرخواند، تاریخ روضة الصفا، با مقدمه عباس پرویز، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۳۹ش.
- تمیمی، محمد بن خلیفه، محمد بن عثمان بن ابی شیبه و کتابه العرش، ریاض، مکتبه الرشد - شركة الرياض، ۱۴۱۸هـ / ۱۹۹۸م.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، به کوشش خلیل مأمون شیخا، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۸هـ / ۲۰۰۷م.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، با مقدمه شهاب الدین مرعشی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- حافظ ابرو، جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو، به کوشش غلامرضا ورهرام، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷هـ.
- «خوارزم»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۶، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۰ش.

- خواندمیر، غیاث الدین بن همام، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، با مقدمه جلال الدین همایی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳ ش.
- همان، [تکمله تاریخ روضة الصفا]، ج ۷، با مقدمه عباس پرویز، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۳۹ ش.
- همان، خلاصة الاخبار فی بیان احوال الاخيار، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس، شماره ۱۰۷۵۱.
- دبیرسیاقی، محمد، «حبیب السیر فی اخبار افراد بشر»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۲، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- زركلی، خیر الدین، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین)، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹ م.
- زریاب، عباس، «پیشگفتار»، نک. میرخواند، تاریخ روضة الصفا، تهذیب و تلخیص از عباس زریاب، تهران، علمی، ۱۳۷۳ ش.
- سدى، اسماعیل بن عبدالرحمن، تفسیر السدى الكبير، به کوشش محمد عطایوسف، قاهره، دارالوفاء، ۱۴۱۴ هـ.
- سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق، مطلع السعدین و مجمع البحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- سیفی هروی، سیف بن محمد، پیراسته تاریخنامه هروی، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۱ ش.
- شیرازی، قطب الدین، نهاية الادراک فی درایة الافلاک، نسخه خطی، آستان قدس رضوی، کتابخانه ملک، شماره ۳۵۰۶.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری، تهران، فردوس، ۱۳۶۹ ش.
- طاوسی مسرور، سعید، «دریای سیاه»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۷، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
- طبری، محمد بن ایوب، تحفة الغرائب، به کوشش جلال متینی، تهران، معین، ۱۳۷۱ ش.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ هـ.
- قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۸ هـ.
- همان، عجایب المخلوقات فی غرایب الموجودات، بیروت، دارالشرق العربی.

گراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پابنده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.  
کیان‌فر، جمشید، نک. میرخواند، تاریخ روضة الصفا، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.

گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳ ش.  
گنجی، محمد حسن، «اقلیم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۹، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

مایل هروی، نجیب، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۳ ش.

محمد بن نجیب بکران، جهان نامه، با مقدمه برشچفسکی، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۲ ش.

مهلبی، حسن بن احمد، کتاب العزیزی یا المسالک و الممالک، به کوشش تیسیر خلف، دمشق، التکوین، ۲۰۰۶ م.

میرخواند، محمد بن خاوندشاه، روضة الصفا، بمبئی، ۱۳۳۲ هـ.

همان، تاریخ روضة الصفا، با مقدمه عباس پرویز، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۳۹ ش.

همان، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.

هدایت، رضاقلی خان، تاریخ روضة الصفا ناصری، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۳۹ ش.

همایی، جلال الدین، «مقدمه»، نک. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، با مقدمه جلال

الدین همایی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳ ش.

یاری، سیاوش، کناری وند، مریم، «نقش دیوانسالاران ایرانی در گسترش تشیع در دکن عصر بهمنی‌ها،

مطالعه موردی میرفضل الله اینجوی و محمود گاوآن»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان

و بلوچستان، سال ۷، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۴ ش.

یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵ م.

Malik, Malti, *History of India: Main Aspects and Themes*, New Delhi, 2016.

Bhalla, Kartar Singh, *Lets Know Festival of India*, New Delhi, 2005.

Sewell, Robert, *A Forgotten Empire (Vijayanagar), A Contribution to the History of India*, London, 1900.

۱۶۶ / تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

---

*The Times Comprehensive Atlas of the Wolrd*, London, Times books,  
2014.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۶۷-۲۰۳

## تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رَدِّ صوفیه<sup>۱</sup>

ایمان امینی<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

شهرام پازوکی<sup>۳</sup>

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

### چکیده

هم‌زمان با عزم پادشاهان صفویه بر حاشیه‌رانی و کوتاه کردن دست صوفیان قزلباش از دستیابی به قدرت و تنفیذ شریعت به مثابه ابزار کسب مشروعیت، متون ردّیه برخی فقیهان بر ضد تصوف نیز در نیمه دوم عصر صفوی رشد قابل توجهی یافت. یکی از فقیهان اخباری اثرگذار این عرصه ملا محمدطاهر قمی است که با نگارش رسائل متعددی در مخالفت با تصوف، حکمت و فلسفه از پرکارترین ردّیه‌نویسان این برهه زمانی محسوب می‌شود. این مقاله با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و با بهره‌جستن از الگوی تحلیل لاکلاو-موفه در پی واکاوی گزاره‌های زبانی و آشکارسازی ساخت‌های گفتمان مدار یکی از این متون جنجال‌برانگیز یعنی رساله رَدِّ صوفیه برآمده است. دستاوردهای مقاله حاکیست که مؤلف از منظر دال برتر گفتمان خود، یعنی تشیع و شریعت اسلام به ستیزه با گفتمان رقیب که حول دال مرکزی طریقت و حقیقت دین نظم یافته، برآمده و بر این اساس با سوء تشخیص و تقلیل معنایی عناصر گفتمان غیرخودی، تصوف را بی‌بهره از اسلام و در بعضی مواقع برآمده از تسنن معرفی می‌نماید. این وانمایی‌ها و شدت یافتن غیریت‌سازی میان دو گفتمان تأثیر بسزایی در دخالت‌های هژمونیک بعدی خصوصاً در دوره قاجاریه داشت. هژمونی با ابزار زور، قطعیت و عدم ابهام در منازعات را به گفتمان صوفی‌ستیزان هدیه داد. بر اثر این مداخله به طور رسمی تصوف و قرائت‌های باطنی از دین در گفتمان عامه به حاشیه رانده شد و گفتمان ظاهرگرایانه گفتمان غالب فهم دینی جامعه واقع گشت.

**کلیدواژه‌ها:** صوفی‌ستیزی، ملا محمدطاهر قمی، صفویه، اخباری‌گری، تحلیل انتقادی گفتمان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): imanamini929@yahoo.com

۳. رایانامه: pazouki@irio.ir

### مقدمه

با مرگ شاه عباس اول دوران نوینی در مبارزه با تصوف و تضعیف آنان آغاز شد. سانسون درباره وضعیت صوفیان در دوران افول قدرت صفویان می‌نویسد: «صوفیان، در گذشته بسیار مورد احترام بوده‌اند ولی در این روزها در منتهای حقارت به سر می‌برند».<sup>۴</sup> در واقع شرایط این دوران، اوضاع را تا آن اندازه به زیان ایشان پیش برد که در دوران حکومت پادشاهان متأخر سلسله صفوی، صوفیان تقریباً عهده‌دار هیچ نقشی در حاکمیت نبودند و تنها «به کارهای درباری، پیشخدمتی و نظایر آن»<sup>۵</sup> گماشته می‌شدند و یا «در بیرون کاخ شاهی در حالی به رفتگری گمارده شده‌اند که تاج [طریقتی] بر سر دارند و از سفره‌خانه سلطنتی خرده‌های نان و برنج می‌گیرند».<sup>۶</sup>

کم شدن اقتدار و نفوذ حکومت مرکزی زمینه بسیار مناسبی، از لحاظ سیاسی - اجتماعی، برای رشد و نمو فزاینده منازعات میان صوفیان و فقها فراهم آورد. از رغبت حکومت مرکزی در به وجود آوردن عمدی تفرقه بین مردم، مانند راه انداختن دعواهای حیدری - نعمتی، جهت استفاده/سوءاستفاده از این منازعات ساختگی هم نباید غافل ماند. نفوذ فقهای شیعه نیز در این دوران بدان پایه بود که میرزا حبیب‌الله عاملی، صدر خاصه، در مورد صوفیان از فقها استفتاء کرد و برخی از آنان نیز به تکفیر و تفسیق صوفیان فتوا دادند.<sup>۷</sup> این اعمال مطمئناً از سوی سیاست‌های دربار تقویت می‌شد؛ به عنوان نمونه می‌توان به دستور شاه صفی در سال ۱۰۴۲هـ اشاره نمود که طی آن سنجر میرزا، پسر شاه نعمت‌الله ثالث، به همراه پسر بیست ساله او و فردی دیگر از سلسله نعمت‌اللهیه به قتل رسیدند.<sup>۸</sup>

۴. سانسون، ۵۷.

۵. همان.

۶. سیوری، تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ۱۱۱.

۷. پایون، ۲۶؛ متولی حقیقی، ۱۸۵.

۸. حقیقت، ۳۰۰.

تضعیف قدرت صوفیان قزلباش و غلبه نظرات و افکار فقها بدانجا رسید که مراسم تاج‌گذاری و بستن شمشیر به کمر شاه که از قدیم‌الایام رسمی سنتی و مختص قزلباشان بود، بدون حضور آنان انجام می‌گرفت. فقهای شیعه که علنا به بزرگ‌ترین منتقد و مخالف تصوف بدل شده بودند به قدری در حکومت و بین مردم نفوذ داشتند که بر جایگاه صوفی کامل بودن پادشاه و خاندان صفویه نیز قلم بطلان و فسخ کشیدند؛ چندان‌که در هنگام به تخت نشستن شاه سلیمان (حک. ۱۰۷۷-۱۱۰۵هـ) از اجرای تشریفات مربوط به احراز مقام مرشدی او جلوگیری کردند.<sup>۹</sup> نفوذ فقها در دوره پادشاهی وی بدان پایه رسید که شاه هنگام بعضی سفرهایش، آقا حسین بن جمال‌الدین محمد خوانساری سعادت‌یار (د. ۱۰۹۹هـ) خاتم‌المجتهدین عصر خود را به عنوان جانشین خویش در مدت زمان سفر معرفی می‌کرد و از او می‌خواست که به تخت سلطنت تکیه زده و به شیوه‌ای که صلاح‌دید او است کشور را اداره کند.<sup>۱۰</sup> در همین جهت می‌توان به ایراد خطبه‌ی جلوس شاه صفی (حک. ۱۰۳۸-۱۰۵۲هـ) بر تخت سلطنت توسط میرداماد<sup>۱۱</sup> و برگزاری مراسم تاج‌گذاری شاه سلطان حسین (حک. ۱۱۰۵-۱۱۳۵هـ) که با حضور شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی انجام پذیرفت، اشاره کرد. طبق گزارش‌های تاریخی در همین مراسم وی فرمان منع مسکرات و طرد صوفیان و... را از شاه گرفت.<sup>۱۲</sup> در همین دوره در جهت طرد صوفیان از بلاد، با تأکیدات همه جانبه‌تر شاه جدید، از نیروی قزلباشان کاستند و به پیروی از سیاست‌های عباس اول،<sup>۱۳</sup> شاه به تحریک فقها با صوفیه بدرفتاری می‌کرد<sup>۱۴</sup> و با متهم کردن قزلباشان به

۹. محیط طباطبایی، ۶۴.

۱۰. موسوی خوانساری، ۳۵۱/۲.

۱۱. خواجه اصفهانی، ۳۸-۳۹؛ نک. دهگان، ۸۱.

۱۲. لاکهارت، ۴۳.

۱۳. ترکمان، ۱۱۰/۲.

۱۴. ملکم، ۵۳۱/۲.

تصوف و الحاد، حکم به اعدام آنان می‌داد؛<sup>۱۵</sup> و همو در سال ۱۱۳۵ هـ فرمان به خراب کردن خانقاه توحیدخانه<sup>۱۶</sup> و تکیه فیض، که شاه عباس دوم ساخته بود، داد و بسیاری از صوفیان را مجبور به ترک وطن کرد.<sup>۱۷</sup>

### پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهشی مقاله حاضر به واسطه ساختار آن به دو دسته عمده تقسیم می‌شود: گروه اول به موضوعاتی هم‌چون نقد تصوف و بررسی منازعات میان صوفیان و مخالفانشان پرداخته‌اند؛ از جمله رسول جعفریان در جلد دوم از کتاب سه جلدی صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹) به تصوف در عصر صفوی و هم‌چنین معرفی و بحث در خصوص محتوای چند نسخه‌ی ردیه در آن دوره همت گماشته است. علیرضا ذکاوتی قراگزلو نیز در کتاب بازشناسی و نقد تصوف (تهران، سخن، ۱۳۹۰) از جنبه‌های مختلف به نقدهای وارد شده علیه صوفیان و مناقشات فکری مابین تصوف، فقه و حتی فلسفه نظر کرده و معتقد است ردیه‌هایی که نویسندگان مذهبی اعم از سنی و شیعه راجع به تصوف نوشته‌اند از شائبه تعصب و یک‌جانبه‌نگری خالی نیست. نگارنده نخست مقاله حاضر نیز در دو پژوهش: «بررسی انتقادات اخباریان بر متصوفه در عصر صفوی: تحلیل موردی آثار و آراء انتقادی ملا محمدطاهر قمی و پاسخ‌های مجلسی اول»، (کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، ۱۳۹۵) و «محمد مؤمن طیب تنکابنی و آثارش: آگاهی‌هایی از تقابل صوفیان و اخباریون عصر صفوی»، (عرفان ایران، ۱۳۹۴) اختصاصاً به تنازعات میان صوفیان و اخباریون در نیمه دوم عصر صفوی اهتمام ورزیده است. هم‌چنین عاطفه آل‌علی نیز در پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد خود تحت عنوان جریان شناسی نقد تصوف در دو

۱۵. مرعشی صفوی، ۲۶۲۴.

۱۶. قزوینی، ۷۸.

۱۷. اصفهانی، ۱۸۳.



سده اخیر که در سال ۱۳۹۰ در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه الزهرا (س) گذرانده به نقدهای درونی صوفیان از جریان تصوف و همچنین انتقادات فقیهان و روشن‌فکران به این جریان پرداخته است. در پایان‌نامه کارشناسی ارشد سعید ملک محمد (دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸) نیز علل و زمینه‌های انکار علمای شیعه نسبت به تصوف تا عصر صفویه مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین کیومرث قرقلو در مقاله «برداشت‌های صوفیان از قدرت فقها در ایران اواخر سده ۱۱» (مطالعات تاریخی، ۱۳۸۳) به جوابیه‌های صوفیان در برابر ردّیه‌های فقها نظر داشته است. در هیچ‌کدام از پژوهش‌های این گروه به پیکره صوری - محتوایی متون ردّیه پرداخته نشده است.

در دسته دوم تحقیقات، به محتوا و شناخت مؤلفه‌های زبان شناسی متون توجه ویژه‌ای شده است. سمیه حاجتی و احمد رضی در مقاله «صورت‌بندی گفتمانی ابن جوزی برابر صوفیان در تلبیس ابلیس» (مطالعات عرفانی، ۱۳۹۲) به انتقادات وارده از جانب اهل تسنن و یکی از مؤثرترین صوفی‌ستیزان عالم فقاهاست سنی یعنی ابن جوزی و تأثیرات قدرت مرکزی خلافت بغداد بر این نقدها پرداخته‌اند و از این بابت با موضوع مورد بحث مقاله حاضر که به فقهی شیعی - اخباری می‌پردازد، متفاوت است. مقاله‌ی پیش‌رو با بهره‌گیری از تمامی تحقیقات ارزشمند فوق که به مثابه پلّه‌های دستیابی به افق‌های جدید مطالعات تاریخ تصوف است، به موضوع مورد اشاره در عنوان مقاله اهتمام می‌ورزد.

### تأثیرات اخباریان بر ستیز با تصوف

نگرش اخباری به اسلام که در مبانی و بطن خود مخالفت و ستیزه با تفکرات عقلی و مشرب‌های شهودی نظیر فلسفه، تصوف، حکمت و حتی شیوه اصولی در فقه را دارا است، در دوره زمام‌داری شاه سلیمان صفوی گسترش چشم‌گیری پیدا کرد؛ به نحوی که این نوع تفکر مشرب غالب فقیهان و عالمان شیعی گردید. با توجه به ظاهرگرایی ذاتی این نوع تفکر، از مهم‌ترین فعالیت‌های آنان می‌توان به مقابله با تصوف و قرائت‌های عرفانی و باطنی از دین

اشاره کرد. البته همان‌گونه که ذکر شد به موازات قدرت یافتن فقهای اخباری از دلایل تشدید مبارزه بر ضد جریان‌های صوفیانه می‌توان به تنزل موقعیت صوفیان قزلباش خصوصاً پس از سیاست عباس اول در توجه بیشتر به نیروهای گرجی و از سویی دیگر رواج ابتدال در تصوف رایج و بازاری میان برخی صوفیان بی‌شرع نیز نظر داشت. ابتدالی که حتی عالمان عارف مسلک، نظیر صدرای شیرازی و فیض کاشانی، را هم وادار به واکنش و جبهه‌گیری نمود. گسترش جریان صوفی‌ستیزی اخباریان در این فضا چنان با قدرت پیش رفت که در اواخر دوره صفوی هیچ تفکیکی میان صوفیان خانقاه‌نشین و عالمان عارف مسلک قائل نشد و همه را به یک چوب راند و حکم به تکفیر همه صادر نمود.<sup>۱۸</sup> طبق گزارشی تاریخی مقارن با زوال صفویان، علمای ظاهری ارباب ریاضت را خشک مغز خواندند و حکما را مبتدع نام کردند و عرفا را مخترع لقب دادند و اهل فکر را از ذکر منع کردند.<sup>۱۹</sup>

تفاوت عمده صوفی‌ستیزی در این دوره و دوران پیش از آن در کیفیت محتوای ستیزه-هاست که عمدتاً به مبانی بنیادی و اعتقادی تصوف هم‌چون وحدت وجود، ولایت و سماع در قالب توهین و تحقیر مشایخ تصوف و در رأس آنان حلاج و بایزید و در حجم وسیع معطوف می‌شود؛ به نحوی که به یک‌باره بیش از بیست کتاب و رساله در ردّ تصوف، البته با محتوا و اتهاماتی عمدتاً تکراری و شبیه به هم، نگاشته می‌شود.<sup>۲۰</sup> این هجوم در سال‌های بعد، تا آن‌جا پیش می‌رود که «علیقلی جدیدالاسلام»<sup>۲۱</sup> عالم کانادایی الاصل مسلمان شده عصر شاه سلطان حسین، ردّ صوفیه نوشته و کوشیده اثبات کند صوفیان همان نصارا هستند.<sup>۲۲</sup> نوپدید بودن این حجم منازعات و ایجاد شائبه ربط آنها با قدرت سیاسی از

۱۸. آقاجری، ۴۶۸-۴۶۹.

۱۹. هدایت طبرستانی، ۴۹۳/۸.

۲۰. برای مشاهده فهرستی شامل ۱۴۳ عنوان ردّیه که بر تصوف نوشته شده نک. خوشنویس، ۱۱۸-۱۰۹.

۲۱. برای کسب آگاهی‌های بیشتر درخصوص این شخص و برخی دیگر از جدیدالاسلام‌ها، نک. عظیم‌زاده،

۱۹۷-۱۷۳.

۲۲. جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، ۲۳۴.

آن‌جا به ذهن متبادر می‌شود که «در میان اهل سنت می‌توان از قدیم آثار مستقلمی بر ضد تصوف یافت، اما در میان بزرگان شیعه تا دوره سلسله صفویه هیچ کتاب مستقلمی بر ضد تصوف دیده نمی‌شود».<sup>۲۳</sup> در هر صورت این روند با هجده وسیع و گسترده خود سبب خاموشی چراغ تصوف به نحو سنتی آن، زوال خانقاه‌ها و هم‌زمان با آن، بروز و ظهور عرفای غیرصوفی یا به قولی غیروابسته به سلسله‌های صوفیانه گردید. آنان در مقابل رفتارهای اباحه‌گرایانه صوفی‌نمایان ضمن دفاع از شرع با برگزیدن روش‌های تلفیق اخلاق و عرفان و گاهی افزودن فلسفه به آن، به انتقاد از صوفیان بازاری مشغول شدند. این عرفای غیرصوفی گرچه خود از انتقادات و حملات شدید فقها مصون نبودند، اما در جناحی دیگر و به موازات متشرعین، ولی با دغدغه‌ای متفاوت با آنان، به ستیزه با تصوف به نیت اصلاح‌گری پرداختند؛ «چنان‌که رساله صدرالمتألهین به نام کسر أصنام الجاهلیه نظر متألهین و اهل حکمت را در باب کسانی از اهل عصر که داعیه تصوف داشته‌اند و ظاهراً اکثر آنها می‌بایست از زمره کسانی که در نفحات الأنس به نام متشبهه مبطل خوانده شده‌اند بوده باشند، نشان می‌دهد».<sup>۲۴</sup> گویا با بررسی این دو جبهه ستیز بر ضد صوفیان است که برخی محققان، هر دو گروه فقها و حکما را معارض تصوف دانسته‌اند.<sup>۲۵</sup> در ادامه روند بود که محمدباقر مجلسی، شیخ الاسلام پایتخت، با ردّ سرسختانه انتساب پدر به تصوف<sup>۲۶</sup> شدیدترین مخاصمه را در مقابل صوفیان پیش گرفت. او با ردّ پشمینه پوشی، غنا را بر فقر برتری داد و تمامی مراسمات صوفیانه نظیر حلقه‌های ذکر را ممنوع کرد.<sup>۲۷</sup> ماحصل این‌که گرچه طبق گزارش‌های تاریخی در ابتدای شکل‌گیری صفویه و در زمان شاه اسماعیل اول

۲۳. پازوکی، عرفان و هنر در دوره مدرن، ۲۱۸.

۲۴. زرین‌کوب، ۳۲.

۲۵. همان.

۲۶. نک. تنکابنی، ۵۷۵.

۲۷. الشیبی، ۳۹۹-۴۰۰.

صفت ناصوفیگری معادل عدم وفاداری به شاه و شدیدترین تهمتی بود که می‌شد به کسی نسبت داد،<sup>۲۸</sup> ولی برآیند فعالیت‌های مخالفان تصوف ماجرا را چنان واژگون ساخت که صوفی بودن در اواخر حکومت صفویان تبدیل به لقبی مذموم و صفتی مکروه شد و هرکس را که مایل به بدنام ساختن او بودند، به تصوف متهم می‌ساختند.<sup>۲۹</sup>

### ملا محمدطاهر قمی

از مهم‌ترین و سخت‌کوش‌ترین نمایندگان جریان اخباری مبارزه با تصوف در عصر صفوی، شیخ‌الاسلام و قاضی قم، ملا محمدطاهر قمی، است که با نگارش مکتوبات نسبتاً زیاد و چشم‌گیر خود نقشی اساسی در مقابله با صوفیان داشته است. محمدطاهر بن محمدحسین الشیرازی که بعدها به قمی مشهور گردید، در نیمه اول قرن یازدهم در شیراز متولد شد؛ به همراه خانواده به عتبات مهاجرت و پس از حمله لشکر عثمانی به بغداد در سال ۱۰۴۸هـ به قم کوچ نمود. گرچه اکثر منابع تاریخ فوت وی را ۱۰۹۸هـ دانسته‌اند، ولی خاتون‌آبادی نظر دیگری دارد که به علت دقت ثبت جزئیات در آن، برخلاف منابع دیگر، بیشتر به صحت نزدیک می‌نماید: «فوت آخوند ملا محمدطاهر شیخ‌الاسلام قم در هشت ساعتی شب جمعه بیست و سوم ذی‌قعدة سنه هزار و صد هجری...».<sup>۳۰</sup> آن‌گونه که صاحب‌الغدیر نیز در مورد محل دفن وی می‌گوید: «و دفن خلف مرقد زکریا بن آدم القمی طاب ثراه من قریب»<sup>۳۱</sup> می‌توان نتیجه گرفت که مقبره او در قبرستان شیخان قم است. قمی مناصب متعدد حکومتی را عهده‌دار بوده که علاوه بر شیخ‌الاسلامی شهر، سی سال مناصب قضا و امامت جمعه قم، را نیز شامل می‌شد. وی در زمره کسانی است که به وجوب نماز جمعه در عصر

۲۸. سیوری، ایران عصر صفوی، ۲۳۴.

۲۹. بهبهانی، ۱۰۱.

۳۰. خاتون‌آبادی، ۵۴۶.

۳۱. امینی، الغدیر، ۴۲۶/۱۱.

غیبت معتقدند و با تمام قوا در جهت اقامه آن کوشیده و با اشخاصی که یا نماز جمعه نمی‌خوانده‌اند یا بر آن ردّیه می‌نوشته‌اند مبارزات سختی داشته، تا آن‌جا که حکم به کفر آنان می‌کرده است. از بارزترین نمونه‌های این ستیزه، ردّیه نویسی‌های او و ملا خلیل قزوینی در برابر یکدیگر است. این مبارزه و ضدیت، بررغم هم‌سانی مشرب اخباری‌گری و ضدیت هر دو با گرایش‌های فلسفی - تصوفی، بسیار جدی بوده است.<sup>۳۲</sup>

بعضی تاریخ‌نگاران قمی را معتقد به نوعی از اخبارگرایی می‌دانند که ضدیت با فلسفه و تصوف را برای وی به بار می‌آورد، برخلاف فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ هـ) که بررغم گرایش‌های اخباری به این دو مشرب نزدیک است؛<sup>۳۳</sup> گرچه اخباریون فیض را منتسب به خود می‌دانند، اما با توجه به برخی از آثار وی مثل کلمات مکنونه، این انتساب درخور تردید است، به هر تقدیر، مهم‌ترین دل‌مشغولی و دغدغه ملا محمدطاهر قمی در تألیف رسائلش در مخالفت با تصوف، آن‌گونه که از آثار خود وی به دست می‌آید، جلوگیری از فریب خوردن مردم در پیروی از متصوفه است. وی این نگاه خود را، آن‌جا که در رساله ردّ صوفیه به دلیل تألیف کتاب می‌پردازد، تصریح می‌کند: «[قمی] چون دید که بسیاری از شیعیان و دوستان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بنا بر نادانی و بیگانگی از اهل علم، فریب جمعی از غولان راه دین خورده و نعره زدن و دست زدن و برجستن و چرخیدن و عشق‌بازی با امردان را عبادت و طاعت پنداشته، از راه دین و شرع به غایت دور افتاده‌اند؛ بنابراین بر خود لازم دانست که ایشان را دستگیری نموده و راهنمایی کرده، به شاهراه شریعت نبوی و طریقت مرتضوی برساند».<sup>۳۴</sup> وی در اثر دیگری یعنی در دیباچه کتاب حکمة العارفین دلیل تألیف کتاب را دیدن ترک کردن راه حق توسط مردم و تمایل آنان به باطل عنوان کرده است. به زعم

۳۲. نک. موسوی خوانساری، ۱۴۴/۴.

۳۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۵۶۷/۲.

۳۴. قمی، ردّ صوفیه، گ ۶. جهت رعایت اختصار و پرهیز از عدم تکرار، در ادامه تنها به شماره برگ این سند ارجاع داده می‌شود.

او گروهی از این گمراهان از آراء فیلسوفان ضالّ و مضلّی هم چون افلاطون و ارسطو و دسته‌ای نیز به افرادی چون ابن‌سینا و فارابی گرویده‌اند. هم‌چنین بعضی دیگر مذهب متصوفین را برگزیده و برخی نیز تبعیت از بدعت‌گذاران در کلام را اختیار نموده‌اند.<sup>۳۵</sup>

ملا محمدطاهر بواسطه صوفی‌ستیزی و حکمت‌گریزی، با علمای هم‌دوره‌اش نظیر مجلسی اول و ملا محسن فیض نیز تعارضات جدالی سختی داشته، تا آن‌جا که عالم بزرگ شیعی فیض کاشانی را تکفیر نمود و او را گبر<sup>۳۶</sup> و شیخ مجوسی<sup>۳۷</sup> نامید. گرچه طبق اسنادی قمی در اواخر عمر از این نظر نسبت به فیض عدول کرد.<sup>۳۸</sup>

### رساله ردّ صوفیه

در مقاله پیش‌رو به تحلیل انتقادی گفتمان ملا محمدطاهر قمی در یکی از متون حائز اهمیت برجای مانده از وی، یعنی رساله ردّ صوفیه پرداخته است. در این مقاله از نسخه خطی شماره ۵۴۶۸ موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی بهره گرفته شد. این نسخه طبق اطلاعات مندرج در فهرستگان نسخه‌های خطی ایران در قرن ۱۱ کتابت شده و از این رو احتمالاً قدیمی‌ترین نسخه‌ی موجود از این رساله می‌باشد. رساله به خط نستعلیق بر کاغذ سپاهانی و در ۳۴ برگ است و هر برگ حاوی ۱۲ سطر. این نسخه در برگ ۲۴ نسبت به برخی نسخ دیگر، از جمله نسخه ۴۳۹۳/۲ مرکز احیای میراث مکتوب، حدود نیم برگ افتادگی دارد و در ادامه از فرقه دوازدهم معرفی فرقه تصوف آغاز می‌شود و فرقی قبل از آن در متن مفقود است؛ ولی چند نکته مهم سبب گردیده تا بررغم این افتادگی در متن، هم‌چنان به عنوان نسخه شاخص برای بررسی در این مقاله لحاظ گردد:

35. Anzali, 67.

۳۶. کربلایی تبریزی، ۸۱/۴.

۳۷. کهنوی کشمیری، ۶۳.

۳۸. نک. موسوی خوانساری، ۸۱/۶ و ۱۴۶/۴.

۱. باقی نسخ فهرست شده از این رساله نظیر نسخه ۴۳۹۳/۲ مرکز احیا که به رویت نگارندگان رسید، مختصرتر از نسخه ۵۴۶۸ بوده و در واقع بخش معرفی فرق تصوف را شامل نشده‌اند.

۲. نسخه‌ای از رساله که در جلد چهارم میراث اسلامی ایران به چاپ رسیده<sup>۳۹</sup> عملاً فاقد معیارهای تصحیح انتقادی و مقابله نسخ می‌باشد. از دیگر سو مشخص است که از نسخه ۵۴۶۸ که در این مقاله شاخص قرار گرفته بهره نبرده و نسخه دیگری را به طبع رسانده است؛ به همین جهت از این نسخه چاپی نیز در مقاله استفاده نشد.

۳. گرچه بخش معرفی و بررسی فرق تصوف در نسخه ۵۴۶۸ در واقع انتحالی از همان فرق تصوف معرفی شده در بخش محل تردید و مناقشه حدیقه الشیعه منسوب به مقدس اردبیلی<sup>۴۰</sup> است که بعدها نیز توسط شاگرد قمی یعنی شیخ حر عاملی در رساله الإثنی عشریه فی الردّ علی الصوفیه تکرار شده،<sup>۴۱</sup> ولی تفاوت در ترتیب آنها و برخی تفاوت‌ها در گزارش‌های حاوی معرفی فرق این ظن را برای نگارندگان مقاله تقویت نمود که این بخش جزئی از رساله ردّ صوفیه است که در دیگر نسخ موجود به دلایلی نامعلوم حذف شده است.

از دلایل اهمیت رساله ردّ صوفیه که سبب انتخاب آن به عنوان رساله مورد پژوهش این مقاله شد، آن است که علاوه بر طرح موجز ادعاهای ضد صوفیانه، به طور پرننگی بر تقابل تشیع و تسنن به عنوان دال مرکزی مخالفت با تصوف تأکید دارد. هم‌چنین این رساله آغازگر مناظرات قلمی کم‌نظیری در زمانه خود نیز بوده است. به این ترتیب که محمدتقی مجلسی جوابیه‌ای بر این رساله نوشته<sup>۴۲</sup> و در اقدامی دگرباره ملا محمدطاهر هم بر آن ردیه‌ای تند

۳۹. نک. جعفریان، میراث اسلامی ایران.

۴۰. نک. مقدّس اردبیلی، ۷۹۸-۷۵۰/۲.

۴۱. حرّ عاملی، الرساله الإثناعشریه، ۴۱-۳۷.

۴۲. سماهیجی، گ ۱۴۸.

### شیوه‌های بازنمایی تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رَدِّ صوفیه

شیوه‌ها و مؤلفه‌هایی که ملا محمدطاهر در رساله‌ی رَدِّ صوفیه برای بازنمایی تصوف از منظر گفتمان خود از آنها بهره جسته به شرح زیر است:

#### برجسته‌سازی نقاط ضعف

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در ایجاد قلمرو گفتمانی دارای دو وجه زبانی و عملی برخاسته از قدرت است. در این مقاله وجه زبانی یا نرم‌افزاری این سازوکار گفتمانی شامل تمامی انتقادات و هجمه‌هایی است که در متن مورد بررسی، علیه صوفیان نگاشته شده. تأثیر این وجه در بُعد عملی آن در اقدامات صوفی‌ستیزانه‌ای که از اواخر عصر صفوی شدت یافت مشهود می‌باشد. گفتمان‌ها در این سازوکار تلاش می‌نمایند تا جنبه‌های غیر اساسی و گاهی نقاط ضعف گفتمان رقیب را برجسته ساخته و نقاط برتری و قوت آن را پنهان و کم‌رنگ سازند و از متن به حاشیه رانند. در این راستا گفتمان و سوژه‌ای که در موقعیت موضوعی گفتمان تثبیت شده و در جایگاه عامل و نیروی پیش‌برنده گفتمان قرار گرفته، برای استیلای خود و شکست غیر خود، بسته به شرایط و امکانات از روش‌های متفاوت و متنوعی برای این سازوکارها، استفاده می‌کنند.<sup>۴۴</sup> قمی با بهره جستن از مؤلفه برجسته‌سازی نقاط ضعف برخی صوفیان و مؤلفه فشرده‌شدگی، بخشی از گفتمان خود را شکل می‌دهد. وی از این طریق در پی یافتن نقاط ضعفی است تا با برجسته کردن آنها حکم به تکفیر صوفیان دهد.

در گفتمان قمی «نعره کردن، دست زدن، برجستن، چرخیدن و عشق‌بازی با امردان را عبادت و اطاعت پنداشتن» (گ ۲) به عنوان اصول اساسی تصوف برجسته شده است.

۴۳. نک. امینی، «بررسی انتقادات اخباریان بر متصوفه».

۴۴. سلطانی، ۱۱۳.



مؤلف در جایی دیگر نیز صوفیان را «خانقاه نشین و وجد و سماع کن و نعره زن و عشق‌باز» (گ ۷) معرفی می‌نماید. قمی از میان تمامی عقاید نظری و عملی صوفیان این نکته را برجسته می‌سازد که «ایشان ترک حیوانی را چهل روز کمال می‌دانند و آن را از عبادت می‌شمارند» (گ ۱۱-۱۲) یا بیان می‌دارد: «پیران این طایفه کسوت‌ها از برای خود تعیین نموده‌اند و مریدان را به تغییر لباس امر می‌نمایند و از امامان ما روایت شده که بهترین لباس پوشش اهل زمان است و علمای شیعه لباس غیر متعارف را مکروه شمرده‌اند». (گ ۱۳) از دیگر نمونه‌های این سازوکار در رساله این‌که: «این جماعت خود را به رسوایی‌ها می‌اندازند و اداهای قبیح ناخوش می‌کنند که در نظرها خوار و ذلیل شوند و مردمان ایشان را ملامت کنند». (گ ۱۴)

در ادامه برجسته‌سازی نکات غیر اساسی در تفکر صوفیانه، مؤلف درخصوص معرفی افکار مولانا جلال‌الدین بلخی می‌گوید: «بینید ای شیعیان که این شقی اعتقاد دارد که ابن‌ملجم به شفاعت مرتضی علی (ع) به بهشت خواهد رفت» (گ ۱۶) و اعتقاد احمد غزالی درخصوص ابلیس را بهتر و کامل‌تر از حضرت موسی (ع) قلمداد کردن (گ ۲۲)، ابلیس را پیشوا و راهنمای خود دانستن (گ ۲۲)، سبب وصول به حق شمردن عشق‌بازی با دختران و پسران (گ ۲۳)، هرزه گشتن، هرزه گفتن و تن‌پروری (گ ۲۶)، صرف عمر به آموختن شعر و ادبیات (گ ۲۷) و پوشیدن جامه‌ها و شال‌های عسلی رنگ (گ ۲۸) از مصادیق تصوف در نظر مؤلف محسوب می‌شود و قمی با برجسته ساختن و پررنگ نمودن آنها، مخاطب را جهت شناخت تصوف به این نمونه‌ها ارجاع می‌دهد.

باید در نظر داشت که این موارد در حالی در گفتمان فقیهانه و واعظانه قمی نادرست و خارج از دین معرفی شده‌اند که در شبکه گفتمانی تصوف، هرکدام از موارد بالا دارای مقدمه و مبانی خاص خود می‌باشند که در نهایت سبب ارائه آن نظرات شده است. برخلاف اصول و معیارهای اولیه نقد که رعایت انصاف علمی را می‌طلبد، ارائه ندادن و عدم بررسی مقدمات، مبانی و مستندات شکل‌گیری عقاید و رفتارهای صوفیان توسط مؤلف، این مجال

را از مخاطب می‌گیرد که او خود در فضای بی‌طرف علمی به نقد و بررسی مطالب بپردازد. توجه به این نکته ضروری است که عناصر صورت‌بندی و سپس برجسته‌سازی شده در گفتمان قمی در واقع جزئی از گفتمان (نظام مفهومی) صوفیان شناخته می‌شود که علاوه بر این که محور اصلی در ساختار گفتمانی آنان نیست بلکه عدم ارائه ساختار کلی و جامعی از گفتمان صوفیه و ارائه گزینشی آن نیز مزید علت در عدم فهم صحیح دقایق گفتمانی تصوف می‌شود. به بیان دقیق‌تر، هسته مرکزی گفتمان قمی در رساله ردّ صوفیه و عناصری که به برجسته‌سازی آنها پرداخته در گفتمان تصوف به عنوان خرده گفتمان تلقی می‌گردند. مجلسی اول نیز در جوابیه خود به این رساله همین نکته را گوشزد نموده و پس از مردود دانستن استنادات قمی اذعان می‌دارد که نمی‌شود اقوال غیر معلومی را که جمعی از جهله به بعضی نسبت می‌دهند، حجت مذمومیت ساخت.<sup>۴۵</sup>

#### حاشیه‌رانی نقاط قوت

قمی در ادامه روند غیریت‌سازی<sup>۴۶</sup> علاوه بر آن که به برجسته‌سازی نقاطی از خرده گفتمان- های تصوف اقدام نموده و آنها را در حد عناصر اساسی گفتمانی نشان داده و بالا برده است، در قالب سازوکار دیگری، یعنی حذف مؤلفه‌ها و با بهره جستن از حاشیه‌رانی، پنهان و کم‌رنگ‌سازی عناصر اساسی و مثبت، موازنه گفتمانی را بیشتر نامتعادل ساخته و به سمت گفتمان خود متمایل نموده است. باید در نظر داشت برای جریان تصوف که ریشه‌هایی در کنش‌های اجتماعی در تقابل با رواج تجملات و دنیاطلبی و مفساد عدیده اخلاقی، معرفتی و اجتماعی دارد، طبیعی است که در برابر رفتارهای منتسبین به خود نیز منفعل نباشد؛ از این رو، خودپایشی در برابر انحرافات به منظور پابرجا ماندن مسیر و منش مطلوب اکابر تصوف از دیرباز در میان صوفیان پررنگ بوده است.

۴۵. میرلوحی سبزواری، ۱.

در طول تاریخ حیات فرهنگی اسلام هیچ طایفه و گروهی در میان مسلمانان به اندازه صوفیان از خود انتقاد نکرده‌اند. از شاخص‌ترین صوفیانی که به مثابه آمران به معروف و ناهیان از منکر در برابر آنچه ایشان خود غلطات الصوفیه نامیده‌اند و شیوه خودانتقادی را در تصوف به منظور پالایش هرگونه ناراستی و کجروی و کاستن از حجم انتقادات متشرّعین در پیش گرفته‌اند می‌توان از ابونصر سراج،<sup>۴۷</sup> ابوعبدالرحمان سلمی،<sup>۴۸</sup> ابوبکر کلاباذی،<sup>۴۹</sup> ابوحامد غزالی،<sup>۵۰</sup> ابوالقاسم قشیری،<sup>۵۱</sup> ابوالحسن هجویری،<sup>۵۲</sup> سنایی غزنوی،<sup>۵۳</sup> شیخ احمد جام،<sup>۵۴</sup> ابوحفص شهاب‌الدین سهروردی،<sup>۵۵</sup> عطار نیشابوری،<sup>۵۶</sup> جلال‌الدین محمد بلخی،<sup>۵۷</sup> سعدی شیرازی<sup>۵۸</sup> و عبدالرحمان جامی<sup>۵۹</sup> نام برد. این خود انتقادی شامل موضوعات گسترده‌ای، نظیر اعتقاد به حلول و اتحاد، اسقاط تکلیف و عدم پایبندی به شریعت، کرامات، سماع، علم‌گریزی، زهدفروشی و ریا، دنیاطلبی، تن‌پروری و... می‌شود. در گفتمان قمی اما، هیچ صحبتی از این مسائل نیست و در واقع این عناصر کلیدی در شبکه گفتمانی تصوف به حاشیه رانده شده است.

۴۷. نک. سراج، ۴۰۹-۴۳۶.

۴۸. نک. سلمی، ۳/۳۶۱-۳۶۳ و ۴۱۱-۴۸۱.

۴۹. نک. کلاباذی، ۲۰.

۵۰. نک. غزالی، ۱/۳۹۳-۳۹۵، ۷۰-۶۵، ۲۹۹، ۴۴۴-۴۴۵.

۵۱. نک. قشیری، ۱۱.

۵۲. نک. هجویری، ۹۷، ۳۵، ۴۰، ۴۸، ۵۲، ۱۰۵-۱۰۴، ۶۶۶، ۶۷۰.

۵۳. نک. سنایی، ۳۹۹-۴۰۰، ۴۹۴-۴۹۸.

۵۴. نک. ژنده‌پیل، انس‌التائین، ۱۱۱-۱۱۳؛ همو، مفتاح‌النجاة، ۱۴۰-۱۴۱.

۵۵. نک. سهروردی، ۸۱-۷۷.

۵۶. نک. عطار، بیت ۹۷۱ به بعد.

۵۷. نک. مولانا، بیت ۲۸۴۵-۲۸۵۰.

۵۸. نک. سعدی، ۹۰.

۵۹. نک. جامی، ۱۰-۱۲.

قواعدی هم‌چون لزوم پایبندی به شریعت، محافظت بر حدود الاهی، التزام به ترک محرّمات و انجام فرایض که در زندگی، اقوال و مکتوبات صوفیه از موارد بسیار حائز اهمیت بوده<sup>۶۰</sup> نیز مشمول سازوکار حاشیه رانی در گفتمان رساله ردّ صوفیه شده است؛ به عنوان نمونه قمی اعتقاد دارد که «حلال و حرام نزد این جماعت یکسان باشد» (گ ۲۷).

از دیگر مؤلفه‌های اساسی گفتمان تصوف که در گفتمان قمی دچار حاشیه رانی شده- اند، آموزه عمل گرایی در تصوف است که در اصول سلوک عرفانی خود را هویدا می‌سازد. از جمله این اصول که در مکتوبات ناظر به عرفان عملی هم‌چون منازل السائرین و منطق الطیر به کرات آمده می‌توان به اخلاص، مروت، مردم داری، مدارا، ایثار، ادب، تواضع، پاکبازی، آزادگی، صفا، شفقت، حق جویی و حق گوئی، عدم حبّ جاه و دوری از خودپسندی و خودخواهی و... اشاره نمود؛ به عنوان مثال در حالی که اشخاصی هم‌چون غزالی صوفیان گریزان از علم مقال و بی نصیب از علم حال را از اهل اباحه دانسته<sup>۶۱</sup> و برخی اکابر تصوف، نظیر ابوعبدالله خفیف نیز تنها مشایخی از صوفیه را تأیید و توصیه می‌نمود که توأماً به جمع علم و حقیقت مبادرت نموده بودند،<sup>۶۲</sup> قمی با حاشیه رانی و پنهان ساختن این تفکرات در بخشی از رساله خود ضمن بهره‌گیری از ابزار اعمال قدرت نقل حدیث از قول رسول اکرم (ص) بیان می‌دارد: «حدیثی فرمودند که حاصلش این است که عالم باش یا طالب علم باش یا گوش‌دهنده باش به علما یا دوست ایشان باش و غیر این چهار مباح که هلاک خواهی شد بنابراین اکثر تابعان حلاج در بیابان گمراهی به هلاکت می‌رسند؛ چرا که هیچ یک از این چهار که آن حضرت (ص) سفارش نموده، نیستند» (گ ۱۰)؛ یا در جایی دیگر معتقد است که صوفیان طلب علم را حرام گویند (گ ۲۶)؛ یا بیان می‌دارد: «اگر نماز نادرستی کنند از برای آن کنند که فریفتگان از برای ایشان نیازی برند و

۶۰. نک. نجم رازی، ۱۶۲-۱۶۳؛ قشیری، ۵۰، ۱۶۶، ۱۷۰.

۶۱. غزالی، ۳۸/۱-۳۹.

۶۲. نک. دیلمی، ۳۷-۳۸.

اگر روزه گیرند از برای رواج در یوزه گیرند» (گ ۲۶).

### تقلیل معنایی

در این سازوکار گفتمان‌ها برآند تا عناصر شناور را با انسداد و انجماد معنایی به نفع خود مصادره و تک صدا نموده و از این طریق معنایی منحصر به گفتمان خود را تنها هویت آن عناصر معرفی نمایند. در تقلیل مفاهیم، معانی گزاره‌های گفتمان رقیب متوقف یا تعطیل می‌شوند و یا تقلیل می‌یابند و حقیقت تنها به معنایی که به تک‌گویی<sup>۶۳</sup> در متن دچار شده، فرو می‌کاهد. تک‌گویی در متن به خودی خود گفتمان متن را به گفتمان غالب بدل می‌سازد و مجال عرض اندام به گفتمان رقیب نمی‌دهد.<sup>۶۴</sup> سازوکار تقلیل و انسداد مفاهیم یکی از کارآمدترین روش‌ها برای القای حس قطعیت و درستی بی‌چون و چرای کلام نویسنده در ذهن مخاطب است. در رساله ردّ صوفیه از بارزترین نمونه‌های بهره‌گیری از این مؤلفه در برخورد با مفاهیمی هم‌چون تهذیب نفس که در گفتمان تصوف در قالب ریاضت‌های عرفانی متبلور می‌شود، آن است که مؤلف ادعا می‌کند: «دلیل دیگر بر این‌که طریقه ایشان طریقه‌ی سنیان است، آن است که ایشان ترک حیوانی را چهل روز کمال می‌دانند و آن را از عبادت می‌شمارند و در کتاب کلینی از امامان ما روایت شده که گوشت سید طعام‌هاست پس چون ترک آن عبادت باشد؟ و چگونه ترک آن بنده را به خدا نزدیک گرداند؟» (گ ۱۱-۱۲).

در رساله و طبق زاویه دید مؤلف به اسلام یعنی زاویه فقیهانه و مشرب اخباری، دین محدود به احکام شرعی و ظاهری است؛ لذا برداشت‌های دیگر از دین مسدود شده و حقیقت و معنا تنها به برداشت مشرب غالب در گفتمان منحصر می‌گردد. از همین روست که قمی در ابتدای رساله پس از آن‌که اظهار می‌دارد مردم جامعه «فریب جمعی از غولان راه

دین خورده[اند]]» (گ ۲) ادامه می‌دهد: «بر خود لازم دانستم که ایشان را دستگیری نموده و راهنمایی کرده به شاهره شریعت نبوی و طریقت مرتضوی برساند» (گ ۲). این قطعیت‌سازی در ابیات زیر نیز به وضوح خود را نشان می‌دهد. بر اثر این قطعیت‌سازی گفتمان مؤلف در این ابیات بهره کامل از حقیقت دارند و گفتمان رقیب در عین ضلالت معرفی می‌شوند:

بیرون مرو از راه شریعت زنهار	پا در ره منصور خصالان مگذار
هر راه که بیرون ز شریعت باشد	سر منزل آن نیست به غیر از سرِ دار
از راه علی و آل او دور شوی	گر تابع پیروان منصور شوی
گر پیرو بایزید خواهی بودن	فرداست که با یزید محشور شوی (گ ۲)

قمی بدون ذکر مفاهیم و مبانی ملامت در تصوف و نقش آن در تهذیب نفس با ذکر این گزاره که «این جماعت خود را به رسوایی‌ها می‌اندازند و اداهای قبیح ناخوش می‌کنند که در نظرها خوار و ذلیل شوند و مردمان ایشان را ملامت کنند» (گ ۱۴)، از سازوکار تقلیل معنایی بهره جست‌ه است. هم‌چنین در بخشی دیگر از رساله با انسداد مفهوم کشف و شهود عرفانی و متوقف نمودن فهم دینی به احکام شرعی بیان می‌دارد: «بعضی از نادانان می‌خواهند که از آسمان‌ها و اهل آسمان‌ها خبر دهند با آن‌که مسائل واجبی خود را نمی‌دانند و در کتاب کلینی حدیثی روایت شده که نشانه کذاب آن است که خبر دهد از آسمان و زمین و مشرق و مغرب و چون سؤال حلال و حرام خدا نمایی چیزی نداند» (گ ۲۰-۲۱).

صوفیان به لحاظ ساختار جهان‌بینی خود اساس پرستش حق تعالی را عاشقانه و به دور از هرگونه طمع مادی و حتی معنوی می‌پندارند. حضرت امیر(ع) در همین زمینه می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ»؛<sup>۶۵</sup> قمی اما در راستای تقلیل مفاهیم گفتمان رقیب معتقد است: «این طایفه گویند خدا را نه به طمع بهشت باید پرستید و نه از

بیم دوزخ و حال آن‌که امید و بیم از صفات مؤمنان است و چون ایشان را امید به رحمت حق تعالی و بیم از عذاب او نیست، پس مؤمن نباشند» (گ ۲۸).

### سوء تشخیص مفاهیم مبنایی تصوف در راستای غیریت‌سازی

فهم و ادراک مفاهیم دینی از سطوح و بطون متفاوتی برخوردار است. به همین دلیل عناصر شناور در گفتمان‌ها، معمولاً هویت‌های متفاوتی به خود می‌گیرند؛ به عنوان مثال رابطه بین خداوند و انسان عنصر شناوری است که در یک گفتمان با مفهوم نسبت بین خالق و مخلوق و در فضای شرایی که از سوی خالق بر مخلوق وضع شده، هویت (تعریف) می‌یابد و در گفتمانی دیگر در فضایی عاشقانه و مبتنی بر روابط عاشق و معشوقی میان خدا و انسان. از این رو طبیعی است که هویت‌های شکل گرفته در یک گفتمان معمولاً در گفتمان مقابل به رسمیت شناخته نمی‌شوند. این موضوع یکی از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز غیریت‌سازی در گفتمان‌ها است.<sup>۶۶</sup>

به رسمیت نشناختن تعابیر گفتمان رقیب سبب می‌شود قمی پس از آن‌که علت گرایش مردم زمانه خود به تصوف را «نادانی»، «فریب خوردن» و «بیگانگی از اهل علم» (گ ۲) معرفی می‌کند و به صورت غیرمستقیم گفتمان خود را دانا و اهل علم می‌شناساند، مخاطبان خودی را تحت لوای غیریت‌سازی زنهار می‌دهد: «شما ای شیعیان و دوستان علی بن ابی طالب (ع) چه گله از امامان خود دارید که ایشان را می‌گذارید و به در دشمنان دین به در یوزه می‌روید و طریقه و آداب ایشان پیش می‌گیرید؟ مگر امامان خود را خوب نشناخته‌اید؟» (گ ۸)

### الف) فشار گفتمانی: ستیز با تصوف به مثابه نمادی از تسنن

عصر صفوی به تبع رسمیت بخشیدن به مذهب شیعه در ایران، زمانه تقابل همه جانبه

قدرت مرکزی با مذاهب اهل سنت در ایران است. به همین دلیل فقهای شیعی مخالف تصوف، از جمله قمی نیز از این نکته بیشترین استفاده‌ها را نموده‌اند. برغم این که از دیرباز علمایی برآمده از متن فقهات شیعی نظیر سیدحیدر آملی و حتی بعدها قاضی نورالله شوشتری تشیع و تصوف را ماهیتا یگانه می‌انگاشتند، ولی در دیگر سو پافشاری صوفی-ستیزان به انتساب مشایخ صوفی به تسنن و ستیزه آنان با تصوف به مثابه نمادی از تسنن تبدیل به یکی از عناصر محوری این گفتمان شده است. با این بیان قمی از منظر گفتمانی خود جناح خودی را از شیعیان و هدایت یافتگان و صوفیان را چون «از راه علی و آل او دور» (گ ۲) شده‌اند، «گمراه» و «حیران» معرفی می‌نماید و معتقد است که «این طریقه در میان سنیان و بیگانگان اهل بیت مشهور است و دوستان اهل بیت و علمای شیعه از آن بی‌خبرند» (گ ۱۰). او با بهره جستن از اعتبار علمای بزرگ شیعه در قالب نام بردن از اسامی آنان برای جبهه خودی در پی اثبات این نکته است که صوفیان همه سنی‌اند نه شیعه. از جمله دلایل مؤلف برای اثبات این نکته که بعدها مجلسی اول نیز آن را بی‌پاسخ نگذاشت،<sup>۶۷</sup> یکی آن است که «شهری چند که مشهورست بشیعگی، مثل دارالمؤمنین قم و استرآباد و جبل عامل و حلّه، در آن شهرها خانقاه قدیمی نمی‌باشد با آن که در قم گنبدهای قدیم بسیارست و در شهرهای سنیان خانقاه قدیم متعدد بهم می‌رسد و این دلیل است بر این که این طریقه در میان شیعیان نبوده» (گ ۷)؛ و در ادامه با حاشیه‌رانی و پنهان نمودن این موضوع که دو فصل ابتدا و انتهای تذکرة الاولیای عطار به دو امام بزرگ شیعه - امام صادق و امام باقر(ع) - اختصاص دارد، درخصوص اثبات سنی بودن صوفیان اظهار می‌دارد: «دلیل دیگر آن که شیخ عطار و ملاجمی و غیرایشان کتابها تصنیف کرده‌اند و پیران این طایفه را شمرده‌اند و ایشان را اولیاء نام کرده‌اند و یک پیر و ولی را نام نبرده‌اند که از اهل قم یا سبزوار یا استرآباد یا جبل عامل یا حلّه باشد» (گ ۷). و در انتها با این دست استدلال‌ات نتیجه می‌گیرد: «هرکه اندک عقلی دارد می‌داند که اگر این طریقه حق می‌بود و از اسرار مذهب می‌بود می-



بایست که سنیان از این اسرار محروم باشند» (گ ۹). این گزاره‌ها فرضیه‌ای قابل بررسی را به ذهن متبادر می‌کند که شاید یکی از علل و کارکردهای اساسی ردّیه‌نویسی قمی بر تصوف، می‌تواند تبلیغ و ترویج تشیع با مشرب اخباری و عاری از هرگونه رشحات علوم عقلی\_فلسفی و ذوقی\_عرفانی قلمداد شود.

### ب) تأویلات و تعابیر عرفانی

از آن‌جا که تأویل و برداشت‌های ذوقی جایگاهی در گفتمان شریعت‌مدار و اخباری قمی ندارد بسیاری از اقوال و مکتوبات صوفیه که تنها با اسلوب تأویلی\_ذوقی قابل فهم است، مورد اعتراض و ردّ این رساله قرار گرفته است. گه‌گاه و در جریان مقابله با تصوف همین علت مهم صدور احکام ارتداد و تکفیر صوفیان نیز شده است؛ ملا محمدطاهر در بخشی از رساله به کتاب تبصرة العوام «که تصنیف یکی از بزرگان علمای شیعه است» (گ ۳) ارجاع داده که نویسنده «در این کتاب از بایزید و شبلی و غیر ایشان از پیروان حلاج کلمات کفر نقل کرده» (گ ۴) و به عنوان نمونه از این کفریات با نگاهی ظاهرگرایانه که برگرفته از مشرب اخباری است، از مفهوم ارتباطات قلبی مؤمن با خداوند سوء تعبیر نموده و ذکر می‌کند که صاحب تبصره «در حق بایزید گفته که او می‌گفت: خدا هر شب از آسمان به زمین می‌آید تا سخن گوید با ابدالان و کسانی که عاشق اویند» (گ ۴).

از دیگر مؤیداتی که حاکی از عدم به رسمیت شناختن تعابیر عرفانی گفتمان رقیب محسوب می‌شود و در جای جای رساله به قدح و تکفیر پرداخته، می‌توان به گزاره‌های زیر اشاره نمود: «[بایزید] گفت خدای را به خواب دیدم که گفت بایزید چه می‌خواهی؟ گفتم آن می‌خواهم که تو می‌خواهی. گفت من ترایم چنان‌چه تو مرا می‌خواهی» (گ ۵) و یا «[بایزید] گفت اگر صفوت آدم و قدس جبرئیل و خلّت ابراهیم و کلمه موسی و طهارت عیسی و حبیبیت محمد به تو دهند زنهار که راضی مشو و ماورای این چیزی دیگر هست آن را طلب کن و صاحب همت باش و سر به هیچ فرود میاور که به هر چه سر فرود آوری بدان

### بررسی گزاره‌های زبانی در ساختارهای گفتمان محور

در تحلیل گفتمان ارتباط میان ساختارهای گفتمان محور دیدگاه‌های اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان مورد واکاوی و توصیف قرار می‌گیرند. همه اجزای نحوی، هجایی و واژگانی زبان، خواسته یا ناخواسته و به انحاء مختلف به نوعی با دیدگاه ویژه‌ای مرتبط‌اند.<sup>۶۸</sup> همان‌طور که پیشتر آمد سازوکار غیریت‌سازی در گفتمان‌ها به تمامی عناصر شناور و اجزای کلام (متن)، در صورت‌بندی‌های زبانی و به واسطه ارزش‌دهی<sup>۶۹</sup> و دسته‌بندی<sup>۷۰</sup> آنها به عناصر خودی و غیر خودی، هویت می‌بخشد و گزاره‌های زبانی نقش مهمی در این فرایند برعهده دارند. در نهایت این عناصر غیریت‌سازی شده در قالب ساختارهای گفتمان محور متن مشخصه‌های زبان‌شناختی یا جامعه‌شناختی ویژه‌ای را شکل می‌دهند که دیدگاه‌های اجتماعی، سیاسی، ایدئولوژیکی و... گفتمان غالب را انعکاس می‌دهد.<sup>۷۱</sup> صاحب‌نظران برخی از مهم‌ترین ساختارهای گفتمان محور زبان‌شناختی را معرفی نموده‌اند<sup>۷۲</sup> که در ادامه با بهره‌گیری از آن الگوها و مؤلفه‌های دیگری که در تحلیل رساله ردّ صوفیه به دست آمده، به بررسی گزاره‌های زبانی متن پرداخته می‌شود.

### الف) استفاده از مجهول در برابر معلوم

بهره جستن از ساختار واژگانی مجهول و تعبیرهای نامشخص و کلی از ترفندهای ساختارهای گفتمان محور است. جملات متن با استفاده از این روش هرچند از نظر

۶۸. عقیلی، ۱۸۰.

69. Evaluation  
70. Classification

۷۱. نک. یارمحمدی، ۱۴۴.

۷۲. نک. همو، ۱۴۴.

ساختاری معلوم قلمداد می‌شوند، ولی از آن‌جا که ارجاع آنها به مراجع ناشناس است، مخاطب را تعدداً از دقت، صراحت و اطلاعات دقیق محروم می‌سازند.<sup>۷۳</sup> قمی در جای جای رساله وقتی از صوفیان سخن می‌راند از عوامل مبهم و مجهولی هم‌چون «بعضی» (گ ۳)، «پیروان حلاج» (گ ۲، ۴، ۶، ۱۰)، «شخصی» (گ ۶)، «ایشان» (گ ۱۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰)، «این جماعت» (گ ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۷)، «این طایفه» (گ ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۲۵)، «پیران این طایفه» (گ ۱۳)، «بعضی» (گ ۱۷، ۲۰)، «بعضی از نادانان شیعه» (گ ۱۷)، «جمعی جهّله» (گ ۲۱)، «کسی» (گ ۲۱)، «این زندیقان» (گ ۲۴)، «این گروه» (گ ۲۴، ۲۶)، «گویند» (گ ۲۵)، «اکثر قلندران» (گ ۲۹)، «اکثر ملحدان» (گ ۲۹)، «اکثر این طایفه» (گ ۲۹)، «گروهی» (گ ۳۰) و «جمعی» (گ ۳۰) برای معرفی آنان استفاده می‌کند و با این روش هیچ ارجاع صحیحی از منظور خود به دست نمی‌دهد تا مخاطب بتواند شخصا و با بررسی‌های دقیق صحت و سقم آنها را بررسی نماید. این سازوکار آن‌گاه به اوج اثربخشی خود می‌رسد که در کنار استفاده از عوامل مجهول برای عناصر گفتمان رقیب، برای بهره‌بردن از عوامل معلوم گفتمان خودی، از عامل مشدد روانی ارزش‌گذاری زبانی نیز در قالب تعریف و تمجید استفاده گردد؛ بدین معنا که قمی برای نام‌بردن از علمایی که از ایشان برای فشار گفتمانی بر صوفیان بهره‌جسته از القاب و عناوین دارای بار ارزشی بهره‌گرفته است که در کنار اعتباریابی برای گفتمان خودی بر شدت تضاد و غیریت با گفتمان بیگانه نیز می‌افزاید. چند نمونه از این عبارات را بنگرید: «شیخ بزرگوار شیخ ابوجعفر طوسی که پیشوای علمای شیعه است» (گ ۲)، «شیخ بزرگوار ابن بابویه قمی که ستون دین شیعه است و به دعای صاحب الزمان متولد شده» (گ ۳)، «شیخ بزرگوار مفید که استاد شیخ طوسی است و سایر علما» (گ ۳)، «علامه حلّی که از بزرگان علمای شیعه و مشهور عالم است» (گ ۳)، «شیخ طبرسی که از اکابر علمای شیعه است» (گ ۳).

هم‌چنین قمی در چند مورد که از ائمه اطهار(ع) نام می‌برد، ایشان را با واژه «امامان ما» (گ ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۱) به گفتمان خود منتسب می‌سازد و در پس این ساختار به صورت غیرمستقیم گفتمان رقیب را بیگانه و جدا از آن بزرگواران جلوه می‌دهد.

### ب) لقب‌دهی و نام‌گذاری

در ساختارهای گفتمان محور، سازوکارهای زبانی تحت تأثیر مبانی اندیشگی مؤلف، خود را به بروز و ظهور می‌رسانند. از همین رو، گزینش و انتساب نام به عناصر گفتمان رقیب در واقع انتقال‌دهنده بار منفی یا مثبتی است که ریشه آن باید در تفکر گفتمان غالب جست‌وجو شود. قمی در رساله ردّ صوفیه به جای استدلال و استناد، به نحو گسترده‌ای از این سازوکار استفاده نموده است. مشایخ صوفیه در گفتمان قمی «غولان راه دین» (گ ۲، ۲۳)، «بی‌دینان» (گ ۵)، «خراب‌کنندگان دین خدا» (گ ۶)، «حیله‌گران» (گ ۷)، «بی‌حیایان» (گ ۱۳)، «ملحدان» (گ ۱۹، ۲۷)، دروغ‌گو (گ ۱۹)، مخربان دین پیغمبر (گ ۱۹)، «نادانان» (گ ۲۰)، «جاهلان پر لاف و گزاف» (گ ۲۱)، «روبه صفت» (گ ۲۳)، «شیطان» (گ ۲۳)، «زندیقان» (گ ۲۴، ۲۶، ۲۷)، «مفسدان» (گ ۲۶)، «فریبندگان» (گ ۲۶، ۲۷، ۳۰)، «دکان‌داران عیار و خودفروشان مکار» (گ ۳۰)، «شیاطین دین و راهزنان دین و مخربان بنیان قواعد شریعت» (گ ۳۱) و گروندگان به تصوف نیز «بیچارگان» (گ ۵)، «گمراه» (گ ۵)، «جاهل» (گ ۹)، «اندک عقل» (گ ۹)، «ملاعین» (گ ۱۱)، «نادانان شیعه» (گ ۱۷)، «فریفتگان» (گ ۲۶) و «بی‌عقلان» (گ ۳۰) نامیده می‌شوند.

هم‌چنین در گفتمان ملا محمدطاهر، حلاج: «ساحر» (گ ۲)، «دروغ‌گو» (گ ۳) و «زندیق» (گ ۴)؛ بایزید: «شیخ شیاطین» (گ ۵) و «شیخ ملعون» (گ ۶)؛ سفیان ثوری: «شقی» (گ ۱۱)؛ علاءالدوله سمنانی: «احمق» (گ ۱۲)، «جاهل کذاب» (گ ۱۲) و «خداناشناس بی‌دین» (گ ۱۳)؛ ملا عبدالرزاق کاشانی: مخرب دین (گ ۱۳) و احمق (گ ۱۳)؛ مولانا: «شقی» (گ ۱۶) و «گمراه» (گ ۱۶)؛ ابن عربی: «سر اشقیاء» (گ ۱۶)،

«شیخ شیطان صفت» (گ ۱۶، ۱۹)، «گمراه» (گ ۱۸)، دروغ‌گو (گ ۱۸)، «جاهل» (گ ۱۸)، «شقی» (گ ۱۸)، «رئیس اشقیاء» (گ ۱۹)، «شیخ کذاب» (گ ۱۹) و مزخرف‌گو (گ ۲۰) و سرانجام احمد غزالی نیز «ملعون» (گ ۲۲) و «از مریدان خاص ابلیس» (گ ۲۲) لقب گرفته‌اند. در راستای شدت بخشیدن به غیریت‌سازی میان گفتمان خودی و گفتمان غیر، علاوه بر استفاده مکرر از این القاب شاهد به کارگیری نفرین و دشنام‌هایی علیه صوفیان نظیر «خذلهم الله» (گ ۲۸) و «لعنت بر گوینده این کلام باد» (گ ۵) نیز می‌باشیم.

### ج) طبیعی‌سازی و واژگونی

طبیعی‌سازی<sup>۷۴</sup> یا عادی‌سازی سازوکاری زبانی است که گزاره‌های گفتمان خودی را از بدیهیات و مسلمات نشان می‌دهد. مؤلف با استفاده از این شیوه کلامی سعی در تثبیت هویت‌های برساخته برای عناصر گفتمان خود دارد و در ذهن مخاطب القا می‌کند که قرائت و برداشت خودی از عناصر شناور تنها تقریر صحیح موضوع مورد بحث و چنان واضح است که نیازی به توضیحات اضافی و ارائه استدلال و دلایل عقلی و حتی نقلی ندارد.

قمی این راه‌برد را با بهره‌جستن از عباراتی هم‌چون «یقین است» (گ ۱۲)، «شک نیست که...» (گ ۱۷)، «آن‌چه ... ظاهر و معلوم است آن است که...» (گ ۲۱)، «هرکه اندک عقلی داشته باشد و اندک فکری کند یقین خواهد کرد که...» (گ ۲۳) به کار می‌برد و به عنوان نمونه وی در بخشی از رساله درخصوص صوفیان می‌نویسد: «ظاهراً شیطان نیز این جماعت را اعانت و یاری می‌نماید» (گ ۱۲) و در ادامه بیان می‌دارد: «یقین است که آن‌چه این جماعت می‌کنند و می‌گویند بی‌یاری شیطان نمی‌شود

هر که شیطان‌ش رهنما باشد سر به سر کار او خطا باشد» (گ ۱۲)

و یا در جایی دیگر با استفاده از این سازوکار گفتمان رقیب را به مخاطب این‌گونه می‌-

شناساند: «بدان که غلط‌های این طایفه که ملامت را کمال می‌دانند بسیار است و سبب این غلط‌ها آن است که مردمان اهل بیت پیغمبر را وا گذاشتند و سفارشات حضرت رسالت پناه را نشنیدند» (گ ۱۴). نویسنده در این گزاره با استفاده از عبارت «بدان که» و «بسیار است» هرچند به‌زعم خود و در صفحات قبل به چند مورد محدود از مؤیداتش درخصوص غلط‌های صوفیه اشاره کرده، ولی در ذهن خواننده آن معدودات را بدل به «بسیار» نموده است.

در نقطه مقابل طبیعی‌سازی با ترفند واژگونی به تضعیف برساخت‌های گفتمان غیرخودی پرداخته و با استفاده از تکنیک‌های زبانی نظیر برجسته‌سازی و طبیعی‌سازی مؤلفه‌های خودی و تخفیف مؤلفه‌های غیرخودی از ارزش آنها می‌کاهد. واژگون‌سازی مفاهیم محصول تفسیرهای خاص یک رویداد در سنت یا مکتب فکری گفتمان‌ها است؛<sup>۷۵</sup> به عنوان نمونه مؤلف در وصف تصوف می‌نویسد: «این طریقه در میان سنیان و بیگانگان اهل بیت مشهور است و دوستان اهل بیت و علمای شیعه از آن بی‌خبرند» (گ ۱۰) و یا در بخش اقامه‌ی دلیل برای ردّ رسم ترک حیوانی که در گفتمان تصوف ذیل خرده گفتمان عرفان عملی و تهذیب نفس دارای مبانی و مبادی خاص خود است، با قطعیت بخشیدن به زاویه دید گفتمان فقاقت این دلیل را اقامه می‌نماید: «در کتاب کلینی از امامان ما روایت شده که گوشت سید طعام‌هاست پس چون ترک آن عبادت باشد و چگونه ترک آن بنده را به خدا نزدیک گرداند؟» (گ ۱۲). عدم ارائه مستندات نیز به مؤلف یاری می‌رساند تا با ارائه برداشتی فاقد سند سعی در واژگونی مفاهیم گفتمان رقیب نماید؛ برای نمونه قمی در ردّ دربانی معروف کرخی در محضر حضرت رضا(ع) که صوفیان به آن استناد می‌کنند، پاسخ می‌دهد: «ممکن است که مأمون او را به رسم جاسوسی دربان آن حضرت ساخته باشد تا از خصوصیات احوال آن حضرت مطلع شود» (گ ۲۲).

### د) خطابه و فنون بلاغی

گفتمان‌ها برای رسیدن به اهداف خود و در جهت رد و نفی گفتمان رقیب نیاز به اقناع مخاطبان دارند. یکی از مؤثرترین فنون اقناعی خطابه است که در آن صاحب خطابه مخاطب را به هدف خود ترغیب و تحریض می‌نماید. از آن‌جا که فهم مردم عامه از درک برهان و استدلال دقیق علمی عاجز است، خطابه در بین صناعات خمس بهترین صنعت در ایجاد تصدیق اقناعی عامه محسوب می‌شود.<sup>۷۶</sup> به همین دلیل است که جملات خطابه گرچه به موضوع واحدی می‌پردازند، ولی معمولاً رابطه محکم منطقی میان آنها وجود ندارد.<sup>۷۷</sup> در بررسی متن رساله صورت‌بندی‌های خطابه‌ای زیر مشاهده می‌گردد:

### خطاب قرار دادن

مؤلف با مورد خطاب قرار دادن مخاطب با عناوینی که در گفتمان وی دارای بار ارزشی است، به طور غیرمستقیم این حس را منتقل می‌نماید که مخاطب در صورت عدم توجه به متن مصداق آن خطاب قرار نخواهد گرفت و از این بابت از ارزش‌های نهفته در آن، همانند مسلمان یا شیعه بودن، بی‌بهره می‌ماند. قمی در بسیاری موارد در ابتدای گزاره‌های خود از عبارات: «ای شیعیان و دوستان اهل بیت بدانید...» (گ ۲)، «ای مسلمانان ببینید...» (گ ۵)، «ای مسلمانان ملاحظه این کلمات نمایید و فکری به حال خود کنید» (گ ۶)، «شما ای شیعیان و دوستان علی ابن ابیطالب...» (گ ۸)، «ای شیعیان بدانید...» (گ ۸)، «ای شیعیان» (گ ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۱)، «ای شیعیان تماشا کنید...» (گ ۱۲)، «یاران نظر کنید...» (گ ۱۳)، «ای عزیزان ببینید...» (گ ۱۳، ۲۰)، «ای یاران ملاحظه نمایید...» (گ ۱۹)، «ای دوستان اهل بیت ببینید...» (گ ۱۹)، «ای عزیزان بنگرید...» (گ ۲۲) و «ای دوستان علی بن ابی‌طالب...» (گ ۲۳) استفاده نموده است.

۷۶. نصیرالدین طوسی، ۵۳۰.

۷۷. نک. فقهی، ۱۷۴-۱۷۵.

### بهره جستن از اشعار و کلام منظوم

طبیعت انسان به وزن و نظم بیش از کلام غیرمنظوم و غیر مسجع تمایل دارد.<sup>۷۸</sup> از همین رو استفاده از اشعار به اثرگذاری معنای نهفته در متن در ذهن مخاطب کمک شایان توجهی می‌نماید. ملا محمدطاهر در چند مورد از این سازوکار در متن خود بهره جسته است. (نک. گ ۲، ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۱) به عنوان نمونه قمی پس از آن‌که صوفیان را جاهلان پر لاف و گزاف خطاب می‌نماید با دو بیت شعر به تثبیت این سلب هویت از گفتمان رقیب مبادرت می‌ورزد:

جمعی جَهله که کشف اظهار کنند	دانایان را ز جهل انکار کنند
دانی که ز چیست های و هوی این جمع	جمع آمده درس جهل تکرار کنند (گ ۲۱)
و در جایی دیگر نیز با این ابیات به وصف پیران صوفی پرداخته است:	
روبه صفتی چند که پیران تواند	چشمی بگشا که جمله شیطان تواند
پرهیز کن از چله نشینان کین قوم	پنهان شده در کمین ایمان تواند (گ ۲۳)

### تهییج احساسات مخاطب

برانگیختن هیجانات قلبی و احساسات مذهبی - عقیدتی مخاطب از دیگر مهارت‌های خطابه محسوب می‌شود که تأثیر روانی شگرفی بر شنونده و عظم یا خواننده متن باقی گذارده و نقش پررنگی در تثبیت معناهای پنهان گفتمان ایفا می‌نماید؛ به عنوان نمونه مؤلف در بخشی از رساله ردّ صوفیه به مخاطبان خاطر نشان می‌سازد: «ای دوستان اهل بیت ببینید که این ملحدان چگونه دروغ‌ها ساخته‌اند و دین پیغمبر را خراب کرده‌اند، گنجایش دارد که گریبان چاک زنید و در ماتم دین خون از دیده روان سازید.

خواهم که کناره زین غم‌آباد کنم	خود را بخرم ز نفس و آزاد کنم
در گوشه‌ای از بهر خدا بنشینم	در ماتم دین نوحه و فریاد کنم» (گ ۱۹)



در بخش‌های دیگری از رساله نیز از این روش سود برده شده است (نک. گ ۵، ۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲).

### بهره جستن از تهدید، ارباب و هشدار

از آن‌جا که متن‌ها بار عقیدتی دارند هیچ متن یا گفتاری بی طرف نیست؛ بلکه به موقعیتی خاص وابسته است. طبق نظریات نورمن فرکلاف<sup>۷۹</sup> ایدئولوژی در ذات خود رابطه نزدیکی با قدرت دارد به نحوی که اعمال قدرت در جوامع از طریق ایدئولوژی و به ویژه از طریق کارکردهای ایدئولوژیک زبان (متن) صورت می‌گیرد.<sup>۸۰</sup> هم‌چنین در نظریات تحلیل گفتمانی این نکته پیش فرض قلمداد شده است که هر متن به یک منبع قدرت یا اقتدار (نه لزوماً سیاسی) مرتبط است.<sup>۸۱</sup>

پیشتر آمد که مؤلف رساله ردّ صوفیه سال‌ها در مقام قضا و شیخ الاسلامی قم منصوب بوده است. از همین رو در متن رساله به وضوح شاهد رگه‌هایی از اعمال فشار گفتمانی تحت سیطره مؤلفه قدرت می‌باشیم. این مؤلفه‌ها عمدتاً خود را به دلیل مشرب فقهی و اخباری‌قمی در غالب هشدار و ارباب از عقوبت‌های اخروی گرایش به تصوف هویدا می‌سازند (نک. گ ۲، ۶، ۱۳، ۲۰، ۲۱، ۲۷). هم‌چنین به مقتضای منصب قضای مؤلف نیز تهدیدهایی در پوشش یادآوری عواقب قضایی - کیفری این گرایش به مخاطب منتقل می‌شود. قمی در جهت این گوشزدها به ماجرای به دارکشیدن حلاج اشاره می‌نماید:

بیرون مرو از راه شریعت زنه‌ار      پا در ره منصور خصالان مگذار  
هر راه که بیرون ز شریعت باشد      سر منزل آن نیست به‌غیر از سر دار (گ ۲)  
و در جایی در خصوص سرنوشت همو به مخاطب یادآور می‌شود که «سرش را در

79. Norman Fairclough

۸۰. آقاگل‌زاده، ۴۳؛ هم‌چنین نک. Fairclough, 1989.

۸۱. بهرام‌پور، ۱۱.

مدت یک سال در تمام خراسان گردانیدند تا بر مردمان معلوم شود که سر زندیق است» (گ ۴).

### بهره جستن از اسلوب جملات استفهامی و تعجبی

استفاده از اسلوب سؤال و اظهار شگفتی در جملات برای تأکید غیرمستقیم و ابراز احساساتی هم چون ملامت، گلایه، حیرت و... در لفافه، یکی از سازوکارهای روانی اثرگذار در ذهن مخاطب در جهت القای قطعیت و حتمیت بدون چون و چرای انحرافات گفتمان غیرخودی محسوب می‌شود؛ به عنوان نمونه قمی با بیان این گزاره که «طُرفه [شگفت] است که جماعتی با آن که لاف تشیع می‌زنند به شیخ مُحیی‌الدین نهایت اعتقاد دارند» (گ ۱۷) به‌طور غیرمستقیم شیعیانی نظیر ملاصدرا، فیض کاشانی و... را مورد ملامت قرار می‌دهد که پیرو اندیشه‌های ابن عربی گردیده‌اند، زیرا «این مرد در فتوحات چیزها گفته که با اسلام جمع نمی‌شود» (گ ۱۷). از این قالب در بخش‌های دیگری از رساله نیز بهره برده شده است (نک. گ ۸، ۱۱، ۱۹، ۲۲، ۲۳).

### جمع‌بندی

تحلیل گفتمان<sup>۸۲</sup> روشی میان رشته‌ای برای مطالعه و پژوهش برخی رشته‌های حوزه معرفتی علوم انسانی و علوم اجتماعی است.<sup>۸۳</sup> این روش علاوه بر این که گفتمان‌های شکل گرفته در متن را هویدا می‌سازد، بستری مناسب محسوب می‌شود تا تحلیلگران به درک صحیحی از مبانی زبانی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی مؤثر در متن راه یابند. از آن جا که دیوید هوارث<sup>۸۴</sup> و یانیس استاوراکاکیس<sup>۸۵</sup> انواع درگیری‌های هژمونیک، شکل‌گیری و اجرای سیاست عمومی

82. Discourse Analysis

۸۳. نک. مک‌دافل، ۵۶.

84. Howarth

85. Yannis Stavrakakis

(در این مقاله: برخورد و ضدیت با تصوف)، ایجاد و از بین بردن نهادها (در این مقاله: رویکرد صوفیانه و باطنی به دین اسلام)، ظهور جنبش‌های جدید اجتماعی و شکل‌گیری ایدئولوژی (در این مقاله: ایدئولوژی دشمنی تصوف با دین اسلام) را از مسائل کلیدی برای بررسی توسط روش تحلیل گفتمان می‌دانند.<sup>۸۶</sup> لذا این روش برای بررسی موضوع مقاله حاضر انتخاب شد.

در نگاه لا کلاو و موفه<sup>۸۷</sup> تمامی پدیده‌های جهان برای این که معنا دار و قابل فهم شوند، باید در قالب گفتمان خاصی قرار گیرند وگرنه هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست. در بیان آنان گفتمان مجموعه‌ای از نشانه‌ها و دال‌ها است که به وسیله عمل صورت‌بندی گرداگرد دال مرکزی که هسته اصلی درک مفاهیم آن گفتمان است، نظم یافته و شبکه مفاهیم اختصاصی هر گفتمان را شکل می‌دهند. بر این اساس گفتمان‌ها در مجموع محتوای متفاوت مفهومی به خود می‌گیرند.<sup>۸۸</sup>

با توجه به ساختار و مؤلفه‌های گفتمانی قمی که در مقاله بررسی شد، تشیع و احکام شریعت اسلام (با نگرش اخباری) دال‌های مرکزی گفتمان وی در رساله ردّ صوفیه محسوب می‌شوند. مؤلف بر این اساس به تمامی عناصر گفتمان رقیب (تصوف)، حول این دو دال برتر گفتمان خود هویت، عینیت و قطعیت می‌بخشد. این در حالی است که اگر از منظر گفتمان تصوف به دین اسلام نگریسته شود همه عناصر دینی و مبانی معرفت‌اندیشی صوفیان گرد دال مرکزی حقیقت و تمامی عناصر رفتارهای اجتماعی - فردی آنان حول دال طریقت مفصل‌بندی می‌شوند.

تقابل و تفاوت روزافزون این دو گفتمان در سایه علل عمدتاً سیاسی سبب شکل‌گیری و تألیف متون ردّیه بی‌سابقه‌ای از نیمه دوم حکومت صفویه شد. این حجم از تنازع تا پیش

86. Howarth, 3.

87. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal

۸۸. یورگسن، ۸۲؛ هم‌چنین نک. Laclau, 1985.

از این زمانه و حتی نزد علمای بزرگ فقهات شیعی نیز سابقه نداشته است. به دیگر بیان، منافع و دلایل سیاسی سلسله صفویه در به حاشیه راندن صوفیان قزلباش از قدرت، عامل مشددی شد که برخی فقیهان از این مؤلفه برای سلطه گفتمان ضد صوفیانه خود بهره زیادی ببرند.

در تداوم سیر تاریخی جریان صوفی ستیزی در ایران شواهد بیشتری از این تقابل سرسختانه را در اوائل دوران قاجاریه تاکنون شاهدیم. بررسی گفتمانی متون ردّیه در عصر قاجار پیشنهاد پژوهشی نگارندگان مقاله حاضر به علاقه‌مندان و محققان حوزه‌های مطالعاتی تمدن اسلامی، تاریخ، تصوف و عرفان اسلامی است.

### کتابشناسی

آقاجری، سیدهاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ش.

آقاگل‌زاده، فردوس و مریم سادات غیاثیان، «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، مجله زبان و زبان‌شناسی، دوره سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۶.

ابوحيان توحيدى، على بن محمد، المقابسات، قاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۹۲۲م.  
اصفهانى، محمدمهدى بن محمدرضا، نصف جهان فى تعريف اصفهان، تصحيح منوچهر ستوده، تهران، اميركبير، ۱۳۶۸ش.

امینى، ایمان، «بررسی انتقادات اخباریان بر متصوفه در عصر صفوی: تحلیل موردی آثار و آراء انتقادی ملا محمدطاهر قمی و پاسخ‌های مجلسی اول»، دانشگاه تربت حیدریه و دانشگاه فرهنگیان، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، ۱۳۹۵ش. به نشانی:

[https://www.civilica.com/Paper-LPMCONF01-LPMCONF01\\_0655.html](https://www.civilica.com/Paper-LPMCONF01-LPMCONF01_0655.html)

امینى، ایمان، «محمدمؤمن طبیب تنکابنى و آثارش: آگاهی‌هایی از تقابل صوفیان و اخباریون عصر صفوی»، مجله عرفان ایران، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۴.

امینى، عبدالحسین، الغدير، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ۱۳۷۸هـ.  
بهبهانى، احمد، مرآت الاحوال جهان‌نما به انضمام انساب خاندان مجلسى، تصحيح على دوانى، تهران، اميركبير، ۱۳۷۰ش.

- بهرام‌پور، شعبانعلی، درآمدی بر تحلیل گفتمان: درج در مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸ ش.
- پازوکی، شهرام، عرفان و هنر در دوره مدرن، تهران، علم، ۱۳۹۳ ش.
- پایون، رویا، «سیر تاریخی تصوف در عصر صفویه»، فرهنگ اصفهان، شماره ۱۹، بهار ۱۳۸۰.
- ترکمان، اسکندربیک، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰ ش.
- تنکابنی، میرزا محمد، قصص العلماء، چاپ سنگی محمد صالحی مجرّد، بی‌جا، بی‌تا.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
- جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ ش.
- همو، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- همو، میراث اسلامی ایران، قم، انتشارات کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، ج ۴، ۱۳۷۶ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، الرسالة الإثنا عشریة فی الردّ علی الصوفیة، تصحیح عباس جلالی، ج ۱، قم، انصاریان، ۱۴۳۲ هـ.
- حقیقت، عبدالرفیع، مکتب‌های عرفانی در دوران اسلامی، تهران، انتشارات کومش، ۱۳۸۳ ش.
- خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنین و الاعوام: گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۵۲ ش.
- خواجگی اصفهانی، محمدمعصوم، خلاصه السیر، به اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۸ ش.
- خوشنویس، حمید، «معرفی ردیه‌های نگاشته شده بر تصوف»، آینه پژوهش، شماره ۸۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳.
- دهگان، ابراهیم، تاریخ ملا کمال، اراک، بی‌نا، ۱۳۳۴ ش.
- دیلمی، ابوالحسن، سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۳ ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
- ژنده‌پیل، احمد بن ابوالحسن، مفتاح النجات، تصحیح علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ ش.
- همو، انس الثائبین، تصحیح علی فاضل، تهران، توس، ۱۳۶۸ ش.
- سانسون، نیکلاس، سفرنامه سانسون (وضع کشور ایران در زمان شاه سلیمان صفوی)، به اهتمام تقی

- تفضلی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۶ ش.
- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م، چاپ افست تهران، بی تا.
- سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله، کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۳ ش.
- سلطانی، علی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان، چ ۳، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱ ش.
- سلمی، محمد بن حسین، غلطات الصوفیة، در: پورجوادی، نصرالله و محمد سوری، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
- سماهیجی، عبدالله، نسخه ۶۳۲۰، النفحة العنبرية، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سنایی، مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تصحیح سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر بن محمد، عوارف المعارف، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ هـ.
- سیوری، راجر مروین، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵ ش.
- همو، تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه عباسعلی غفاری فرد و محمدباقر آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
- شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۴ ش.
- ضمیران، محمد، میشل فوکو: دانش و قدرت، چ ۶، تهران، هرمس، ۱۳۹۰ ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران، نشر زوار، ۱۳۶۱ ش.
- عظیم‌زاده، طاهره، «درآمدی بر ردیه‌نویسی دینی در عصر صفویه و دوران نخستین قاجاریه»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۱، تابستان ۱۳۷۶.
- عقیلی، سید وحید و امیر لطفی حقیقت، «کاربرد روش تحلیل گفتمان در علوم رفتاری»، دانشنامه، شماره ۷۸ (علوم سیاسی)، پاییز ۱۳۸۹.
- غزالی، ابو حامد محمد، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،

۱۳۶۴ش.

فقهی، عبدالحسین و محمدرضا غفاری، «بررسی تطور خطابه در دوره جاهلی و صدر اسلام»، لسان  
مبین (پژوهش ادب عربی)، سال دوم، دوره جدید، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۰.

قزوینی، ابوالحسن، فوائد الصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی،  
۱۳۶۷ش.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح  
بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ش.

قمی، محمداطهر، نسخه ۵۴۶۸، ردّ صوفیه، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

کربلایی تبریزی (ابن کربلایی)، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر  
سلطان القرائی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ش.

کلابادی، ابوبکر، التّعرف لمذهب أهل التصوف، تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور،  
قاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۰هـ.

کهنوی کشمیری، میرزا محمدمهدی، نجوم السماء، با مقدمه آیت الله مرعشی، قم، انتشارات بصیرتی،  
۱۳۷۹هـ.

لاکهارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب، ۱۳۴۴ش.

متولی حقیقی، یوسف، «کنکاشی پیرامون جایگاه تشیع و تصوف در ساختار سیاسی دولت صفویه»،  
پژوهش‌نامه تاریخ، سال ۳، شماره ۱۱، تابستان ۸۷.

مجلسی، محمداقبر، بحار الانوار، قم، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸هـ.

محیط طباطبایی، محمد، تطور حکومت در ایران بعد از اسلام، تهران، بعثت، ۱۳۶۷ش.

مدرّس تبریزی، محمداعلی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و الالقب، تهران، نشر خیام،  
۱۳۷۴ش.

مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل، مجمع التواریخ در تاریخ انقراض صفویه و وقایع بعد تا سال ۱۲۰۷  
هجری قمری، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، سنایی/طهوری، ۱۳۶۲ش.

مقدس اردبیلی، احمد (منسوب به)، حدیقة الشیعة، تصحیح صادق حسن‌زاده، ج ۲، چ ۳، قم،  
انصاریان، ۱۳۸۳ش.

مک‌دانل، دایان، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، چ ۱، تهران، فرهنگ گفتمان،

۱۳۸۰ش.

مکاریک، ایرناریما، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۴، تهران، آگه، ۱۳۹۰ش.

ملکم، سر جان، تاریخ ایران، به اهتمام میرزا اسماعیل حیرت و مرتضی سیفی قمی تفرشی، تهران، فرهنگسرای یساولی، ۱۳۶۲ش.

موسوی خوانساری، میر محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم، دهاقانی (اسماعیلیان)، ۱۳۹۰هـ.

مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، مولی، ۱۳۶۶ش.  
میرلوحی سبزواری، سید محمد، نسخه ۴۴۲۶/۵، اصول فصول التوضیح، مرکز احیاء میراث اسلامی.  
نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چ ۱۱، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الإقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ش.  
نهج البلاغه.

هجویری، ابوالحسن، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد، بی‌نا، ۱۹۲۶، چاپ افسر تهران، ۱۳۷۱ش.

هدایت طبرستانی، رضا قلی‌خان، تاریخ روضة الصفای ناصری، جلد ۸ (صفویان و افشاریان)، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ش.

یارمحمدی، لطف‌الله، گفتمان شناسی رایج و انتقادی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ش.  
یورگنسن، ماریان و فیلیپس لوئیز، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، چ ۱، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹ش.

Anzali, ata & Gerami, s. m. Hadi, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran*, Mulla Muhammad-tahir Qummi, Hikmat al-Arifin (Critical Edition), Boston-Leiden, 2018.

Fairclough, N., *Language and Power*, London, Longman, 1989.

Howarth, David, Norval Aletta J and Stavrakakis, Yannis (ed), *Discourse Theory and Political Analysis (Identities, Hegemonies and Social Change)*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2000.



تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله ردّ صوفیه / ۲۰۳

---

Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Discours Politics*, Verso, London, 1985.



تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۲۰۵-۲۲۸

## ملاحظات در تصحیح مخطوطات کهن قرآنی برمبنای شیوه کارل لاخمان در

### تصحیح متون<sup>۱</sup>

آلاء وحیدنیا<sup>۲</sup>

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

### چکیده

فهم دقیق اصطلاحات مربوط به شیوه‌های توسعه یافته در غرب جهت تصحیح متون می‌تواند در رویکرد محققان نسبت به تصحیح متن نسخه‌های خطی قرآن بسیار مؤثر باشد و مانع از بدفهمی‌های احتمالی و در پی آن نتایج نادرست در تحقیقات تخصصی این حوزه شود. این مقاله با تکیه بر روش لاخمان به بیان اصطلاحات مربوط به این شیوه در حوزه مطالعه دست‌نویس‌های کهن قرآنی می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که در مرحله نخست از این روش یعنی گردآوری و طبقه‌بندی شواهد باقی مانده، ارائه مصادیق دقیق این اصطلاحات تا چه اندازه می‌تواند در تعیین وزن هر نسخه در فرآیند تصحیح و شکل‌گیری شجره‌نسب دست‌نویس‌های کهن به جامانده از قرآن مؤثر باشد. هم‌چنین نوشتار حاضر در مرحله تصحیح و گزینش در روش لاخمان نیز بر آن است که امکان تطبیق هریک از اصول آن در خصوص نسخ قرآنی را بررسی کرده و نیز نمره بنانهادن سازواره انتقادی از متن دست‌نویس‌های کهن قرآن را تبیین کند.

**کلیدواژه‌ها:** تصحیح متن، مخطوطات قرآنی، روش لاخمان، قرآن صنعاء.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۰

۲. رایانامه: a.vahidnia@ihcs.ac.ir

### مقدمه

در طی قرون متمادی لزوم دست یافتن به شبیه‌ترین نسخه به نسخه اصلی که کم‌ترین فساد و دست‌برد در متن آن رخ داده باشد فن تصحیح متون را پدید آورده است؛ چرا که در بسیاری از موارد نسخه اصلی از دست رفته و نسخه‌های فراوانی از روی نسخه اصلی استنساخ شده است و بازهم نسخه‌هایی دیگر از روی آن نسخه‌ها و به همین ترتیب تا دوران معاصر که از صنعت چاپ بهره‌مند شده‌ایم. بنابراین وقتی یک نسخه خطی را در دست داریم دقیقاً نمی‌دانیم که با چند واسطه از نسخه اصلی قرار دارد و سعی خواهیم کرد که در میان نسخ موجود، به دنبال کم واسطه‌ترین نسخه با نسخه مادر<sup>۳</sup> بگردیم. هرچند همیشه باید در نظر داشت که اقدام نسخ لزوماً اصح نسخ نیست؛ چه بسا نسخه‌ای بسیار کهن را کاتبی ناشیانه استنساخ کرده یا امانت را در استنساخ رعایت نکرده باشد. در تصحیح متون تا آنجا که امکان دارد باید به دنبال بازسازی متن اصلی کتابت شده توسط نویسنده باشیم. بدیهی است که مراد از تصحیح متن، درست گرداندن اشتباهات آن نیست، بلکه مراد «بحاصل آوردن نسخه‌ای است از اثری که بر اساس عرض دادن و مقابله کردن نسخه‌های خطی معتبر و مؤثق آن اثر فراهم آمده باشد، به طوری که نسخه مذکور، چه از جهت مفهوم و معنی و چه از بابت لفظ و صورت، عین نسخه‌ای باشد که مؤلف عرضه داشته است، و یا الاقل هیأتی داشته باشد که مؤلف اثرش را به مانند آن و یا نزدیک به آن فراهم آورده است»<sup>۴</sup>.

روند تصحیح انتقادی متون در غرب و در جهان اسلام به شیوه‌ای متفاوت دنبال شده است. در جهان اسلام تصحیح نسخه از همان روزگار نخست بسیار حائز اهمیت بوده است. نقش اصحاب حدیث هم در تبیین و روشن‌سازی مستندات انتقال متن قابل توجه است. وجود مفاهیمی هم‌چون سماع، قرائت، اجازه و جز اینها در روایت یک کتاب همه نشان‌دهنده اهتمام دانشمندان اسلامی به روند صحیح انتقال متون و آثار بوده است. از سوی

دیگر ماهیت خط عربی و رسم الخط ناکامل آن در آن دوران، استنساخ صرف از روی یک نسخه را بدون تسلط به متن بسیار دشوار می‌کرده است. به ویژه قرائت از روی نسخه‌های قرآن، به دلیل ویژگی‌های خط عربی، بسیار دشوار و بدون حفظ داشتن آن تقریباً غیر ممکن بوده است.<sup>۵</sup> بنابراین متن مکتوب تنها در کنار روایت شفاهی معنادار بوده است.

چنین اهمیتی نه تنها برای قرآن یا حدیث، به عنوان متنی مقدس، بلکه در مورد متون و آثار دیگر هم چون شعر نیز وجود داشته است. تا آن‌جا که روایت اشعار از کسانی که شعر را صرفاً از روی متن مکتوب روایت می‌کرده‌اند، مورد قبول واقع نمی‌شده است. ابن سلام جَمَحی (د. ۵۲۳۲هـ) در این خصوص گزارش می‌دهد که: *إنما العلم علم العلماء بالشعر و أهل الرواية الصحيحة، أما أهل الصحف الذين يروون من صحيفة فلا يروى عنهم*<sup>۶</sup> (همانا علم، علم عالمان به شعر و اهل روایت صحیح است، اما کسانی که اهل صحیفه‌اند و از دفتر و صحیفه روایت می‌کنند، روا نیست از آنان روایت شود)؛ هم‌چنین گفته: *ليس لأحد أن يقبل من صحيفة ولا يروى من صحفٍ*<sup>۷</sup> (روا نیست که کسی چیزی را از صحیفه بپذیرد و یا از صحف/دفتر خوان روایت کند).

اما در غرب تصحیح انتقادی متون به معنی اخصّ کلمه در ادامه تلاش‌هایی بوده که عالمان مسیحی برای تدوین متن قابل اعتمادی از انجیل از حدود قرن چهارم میلادی آغاز کرده بودند. این تلاش‌ها نتیجه آگاهی مسیحیان به فساد بود که در متن انجیل در نتیجه دست‌بردهای عامدانه و غیر عامدانه در متن انجیل رخ داده بوده است.<sup>۸</sup> طی قرون هجدهم و نوزدهم میلادی تصحیح انتقادی مخطوطات، به‌ویژه کتاب مقدس به شکلی قاعده‌مند با تلاش‌های دانشمندان اروپایی، گسترش یافت.<sup>۹</sup>

5. Bloom, 100.

۶. ابن سلام، ۵.

۷. همانجا.

۸. نک. امیدسالار، تاریخچه‌ای از تصحیح متن در مغرب زمین، ۱۱.

۹. برای تفصیل نک. همو، ۷-۳۲.

### شیوه لاختمان در تصحیح متون

اوج کاربرد شیوه‌های نوین توسعه یافته در غرب در نسخه انتقادی کارل لاختمان<sup>۱۰</sup> از کتاب مقدس که در سال ۱۸۳۱ بر پایه دست نوشته‌های مربوط به سده چهارم و پیش از آن تهیه شده بود نمایان شد. هرچند وی هیچ‌گاه به طور مستقل مطلب یا درس‌نامه‌ای در خصوص روش و رویکرد خود در تصحیح متن نگاشت، اما شیوه کار او که به شیوه لاختمان معروف شد توسط دیگران تحلیل، معرفی و ترویج شد. از نخستین کسانی که به توصیف قاعده‌مند شیوه لاختمان دست زد پاول ماس<sup>۱۱</sup> بود که با انتشار کتابی تحت عنوان Textkritik در ترویج شیوه لاختمان نقش بسزایی داشت.<sup>۱۲</sup>

### مرحله نخست: recension یا گردآوری و دسته‌بندی شواهد

در روش لاختمان اساس کار و نخستین گام در تصحیح نسخه، گردآوری شواهد باقی مانده و دسته‌بندی و مرتب‌سازی آنها است. این کار را اصطلاحاً recension می‌نامند؛ زیرا از این طریق می‌توان نسخه‌هایی را که متعلق به یک گروه یا خانواده‌اند تشخیص داد، مثلاً نسخه‌هایی که نوع خاصی از خطای نگارشی در متن آنها تکرار شده است. اساساً در روش لاختمان دسته‌بندی نسخه‌ها بر پایه تشابه اغلاط افتراقی که نسخه‌های دارای اختلاف‌ها یا وارینت‌های (variant) مشابه را از یکدیگر متمایز می‌کند استوار است و نه اشتباهات رایج نگارشی.

تعداد نسخه‌های موجود از یک اثر ممکن است بسیار متفاوت باشند. برخی از آثار با تعداد محدودی نسخه خطی به دست ما رسیده، اما شمار دست نوشته‌های موجود از متونی چون عهد جدید و قرآن به نحو چشم‌گیری بیش از هر اثر ادبی دوران باستان است. رهیافت یا رویکرد مصحح متن به فرایند خلق یک نسخه مصحح از یک متن کلاسیک، متأثر از

10. Karl Lachmann 1793-1851.

11. Paul Maas 1880-1964.

12. Maas, P., *Textual Criticism*.

کیفیت و کمیت نسخه‌های به جامانده از آن اثر است و روش کار مصحح (modus operandi) نیز باید بر پایه نوع متن و تعداد نسخه‌ها و مقدار اختلاف‌های نسخ تعیین شود. در این مرحله تنها احصاء تعداد نسخه‌ها ملاک نیست بلکه باید ارزش هر نسخه در بررسی و تصحیح نیز محاسبه شود. ایده ارزیابی ارزش هر نسخه جهت تصحیح عهد جدید نخستین بار توسط بنگل مطرح شد.<sup>۱۳</sup> یوهان آلبرشت بنگل<sup>۱۴</sup> یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار در پیشبرد روش‌های تصحیح متون است که وقتی که با سی هزار اختلاف در چاپ متن یونانی کتاب مقدس مواجه شد تصمیم گرفت خود شخصا به مطالعه انتقال متن کتاب مقدس بپردازد. وی پیشنهاد داد که شواهد مختلف متنی را نباید تنها شمارش و احصاء کرد بلکه ارزش این شواهد و نسخه‌ها را نیز باید سنجید و آنها را به صورت دسته، خانواده، قبیله و ملت دسته‌بندی کرد؛<sup>۱۵</sup> به عنوان مثال در طی این ارزیابی برخی از نسخه‌ها به عنوان نسخه‌هایی غیر مستقل و کپی شده از نسخه‌ای شناخته می‌شوند که آن نسخه اصل خود موجود است، لذا نسخه‌های کپی شده از دایره بررسی‌ها خارج می‌گردند (eliminatio codicum descriptorum).

در این مرحله از روش لاخمان سعی می‌شود که یک شجره نسب (stemma codicum) برای نسخه‌های باقی مانده از اثر رسم شود و ارزش و اهمیت هر نسخه در تصحیح مشخص شود. در میان نسخه‌های دست‌نویس کهن نسخه‌ای به خط مؤلف یا مورد تأیید نهایی وی که بتوان آن را «نسخه مؤلف» یا «نسخه منقول عنها» نامید بسیار اندک است. در حوزه مخطوطات قرآنی نیز چنین نسخه‌ای از قرآن که بتوان با اطمینان آن را کتابت شده به دست پیامبر و یا تحت نظر وی و یا حتی کتابت شده توسط یکی از صحابه نزدیک پیامبر دانست در دست نیست. این نسخه غایب، یعنی نسخه منقول عنها و اصل را آرکه‌تایپ (archetype) می‌نامند.

---

13. Bengel, 1742, note 12, XIII.

14. Johann Albrecht Bengel, 1687-1752.

15. Metzger, 112.

### جز نسخه آرکه‌تایپ تعریف و تعیین مصداق نسخه‌های Hyparchetype Exemplar

یا Vorlage، یعنی نسخه‌هایی که از نسخه مادر مشتق شده و خود مادر خانواده‌ای مستقل از نسخه‌هایند، بسیار ارزش‌مند است. شاید در حوزه مخطوطات قرآن اصطلاح معادل چنین نسخه‌ای را بتوان نسخه «امام» گفت؛ مثلاً مصاحف فرستاده شده توسط عثمان به امصار در صورت وجود، یا نسخه‌ای از نسل آن مصاحف که خانواده‌ای از نسخه‌های موجود بعدی همگی از آن مشتق شده‌اند. در مورد نسخه‌های قرآن یک دسته‌بندی می‌تواند بر اساس اختلاف مصاحف امصار صورت پذیرد و مصاحفی را که همگی در اختلاف‌های گزارش شده برای یک منطقه خاص مشترک‌اند در یک خانواده قرار داد. ثمره این کار می‌تواند پدید آمدن یک *stemma codicum* یا شجره نسب باشد؛ به عنوان نمونه‌ای از تلاش برای بناکردن یک شجره نسب از نسخه‌های قرآنی، بر اساس اختلاف مصاحف امصار، می‌توان به کار مایکل کوک اشاره کرد. البته وی در این کار به جای تمرکز بر نسخه‌ها تنها بر گزارش‌های ابوعمر و دانی پیرامون اختلاف مصاحف امصار تمرکز کرده و برای یافتن نسخه آرکه‌تایپ (غایب یا منقول) آنها در میان مصاحف مربوط به شهرهای مختلف رفته و به این نتیجه رسیده است که احتمالاً نسخه کوفه نسخه آرکه‌تایپ بوده است.<sup>۱۶</sup>

### قرآن صنعاء و جایگاه آن در شجره نسب دست‌نویس‌های کهن قرآن

قرآن صنعاء یا پالیمپست<sup>۱۷</sup> کشف شده در مسجد اعظم صنعاء که هر دو لایه آن حاوی متن قرآن‌اند و اهمیت آن بدین جهت است که لایه زیرینش تنها نسخه‌ای است که امروز از متن غیر عثمانی در دست داریم و از این رو جایگاه سرنوشت‌سازی در شجره نسب نسخه-

16. Cook, Michael, 89-104.

۱۷. پالیمپست یا پالیمپست (palimpsest) از ریشه لاتین *palimpsestus*، «به معنای دوباره پاک کردن، به برگ‌هایی از مخطوط مصحف یا طومار اطلاق می‌شود که نوشته روی آن پاک شده است و دوباره روی آن نوشته شده باشد. پالیمپست می‌تواند حاوی چند لایه باشد و عمل پاک کردن متن و نوشتن دوباره چندبار روی آن انجام گرفته باشد. در بسیاری از پالیمپست‌ها، لایه یا لایه‌های زیرین هنوز هم قابل خواندن‌اند.



های خطی کهن قرآنی دارد. اگر آن چنان که صادقی و گودرزی پنداشته‌اند، این نسخه متعلق به یک صحابی باشد می‌توان آن را یک آرکه‌تایپ به حساب آورد؛ اما اگر نسخه‌ای مشتق شده از نسخه صحابی باشد نسخه‌ای مشتق شده از نسخه مادر (Hyparchetype) خواهد بود. اما چنانچه این گمانه را نپذیریم و آن را نسخه‌ای با اختلاف‌هایی متفاوت و کمی پرت از بقیه نسخه‌ها ببینیم که حاصل کار یک کاتب ناشی بوده است، خوانش‌های آن را اصطلاحاً *lectiones singulares* به حساب می‌آوریم که در میان باقی نسخه‌های به جا مانده از قرآن، منحصر به فرد است و بر طبق اصل حذف چنین خوانش‌هایی از دایره تصحیح یا اصطلاحاً *eliminatio lectionum singularium* می‌توان خوانش‌های آن را در تصحیح انتقادی متن نادیده گرفت. اما اگر نسخه‌های دیگری با خوانش‌های مشابه نسخه صنعاء یافت شود می‌توان آنها را در یک خانواده نسخه مشتق شده از یک آرکه‌تایپ که مصحف عثمانی هم به موازات آن قرار دارد بدانیم که البته تاکنون هیچ متنی مشابه با اختلاف‌های مشابه متن زیرین نسخه صنعاء یافت نشده است. بنابراین روشن است که تعیین جایگاه نسخه صنعاء در شجره نسب می‌تواند به نتایج کاملاً متفاوتی در تصحیح متن دست نویس‌های قرآنی منجر شود.

### مرحله دوم: *Emendatio* یا تصحیح متن

پس از دسته‌بندی و رتبه‌بندی و ترجیحاً ایجاد یک شجره‌نامه از نسخه‌ها و پیدا کردن نسخه‌های هم‌خانواده، دومین گام در روش لاکمان *Emendatio* به معنای تصحیح است. همان مرحله اول در روش لاکمان تعیین می‌کند که در میان شیوه‌های معمول برای تصحیح متن، مانند تصحیح بر مبنای نسخه اساس، تصحیح التقاطی، تصحیح بینابین و تصحیح قیاسی<sup>۱۸</sup> کدام روش را باید انتخاب کرد.

تصحیح قیاسی در مواردی کاربرد دارد که تنها یک نسخه از اثر بر جا مانده باشد؛ در

این صورت آن نسخه را «تنها نسخه» Codex unicus می‌نامند و در این صورت دیگر از مرحله گردآوری و دسته‌بندی (recension) خبری نیست و تنها مرحله تصحیح (Emendation) آن هم بر اساس دانش مصحح در زبان‌شناسی انجام می‌پذیرد که با وجود نسخه‌های فراوان قرآنی، این شیوه در تصحیح دست‌نویس‌های قرآنی ناکارآمد است.

به جهت تصحیح متن بر مبنای نسخه اساس لازم است که یک نسخه کامل به عنوان نسخه اساس یا codex optimus انتخاب شود. تعبیر لاتین codex optimus به معنای بهترین نسخه است. این که کدام نسخه «بهترین» نسخه است خود محل بحث است. اصولاً نسخه اساس یا بهترین نسخه را می‌توان در مرحله گردآوری و دسته‌بندی یا بررسی شجره نسب نسخه‌ها انتخاب کرد و در آن میان باید به دنبال بالاترین نسخه در نسب‌نامه و نزدیک‌ترین نسخه به نسخه مادر بود. نسخه اساس باید بهترین نسخه به جامانده از لحاظ کیفیت و برای ایجاد یک نسخه کامل مناسب باشد. چه بسا نسخه‌ای در شجره نسب در رده پایین‌تری نسبت به نسخه دیگر قرار گرفته باشد، اما دارای متن بهتری نسبت به متن قدیم‌تر باشد؛ یا ممکن است اوراقی پراکنده<sup>۱۹</sup> در رده بالاتری از نسخه اساس در شجره نامه قرار گیرند، اما از آن‌جا که این اوراق پراکنده را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه نسخه‌ای مستقل (codex) خواند بنابراین نمی‌توانند به عنوان بهترین نسخه (codex optimus) انتخاب شوند و اساس کار تصحیح قرار بگیرند.

اما از آن‌جا که در میان نسخ کهن قرآن نمی‌توان نسخه‌ای را به عنوان اصیل‌تر و صحیح‌تر نسبت به سایر نسخ قلمداد کرد و یا حتی ضبطی را معتبر و مابقی ضبط‌ها را مردود دانست، شیوه التقاطی، مناسب‌ترین شیوه در تصحیح دست‌نویس‌های قرآنی کهن خواهد بود؛ چراکه روش التقاطی زمانی به کار می‌رود که نتوان یک نسخه را نسبت به سایر نسخه‌ها ارجح دانست و مصحح باید از میان ضبط‌های گوناگون نسخه‌های موجود به اجتهاد خود یک ضبط را برگزیند (selectio) و مابقی ضبط‌ها را در حاشیه یا پاورقی بیاورد.

شیوه بینابینی نیز برای تصحیح دست نوشته‌های قرآنی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این شیوه ترکیبی است از تصحیح بر مبنای نسخه اساس و تصحیح التقاطی که بازهم به دلیل نبودن نسخه‌ای با عنوان نسخه اساس این شیوه ناممکن است.

بنابراین تلاش مصحح بر آن است که بهترین ضبط را در متن بیاورد در حالی که همه ضبط‌های دیگر محفوظ بمانند. در این مرحله، یعنی مرحله تصحیح باید دست به انتخاب زد و بهترین ضبط را در میان ضبط‌های گوناگون در نسخه‌های مختلف برگزید و در نسخه آورد که کاری است بس دشوار و در بسیاری مواقع به خصوص در متون مقدس ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر دشوار و بلکه ناممکن می‌نماید؛ چرا که یا همگی به وجهی معنادارند یا این که بر حسب جهت‌گیری‌های فرقه‌ای، مذهبی، تفسیری، ادبی و ... هر گروهی یک ضبط را معتبر و دیگری را مردود می‌داند. گاه نیز اعتقادات مذهبی حکم می‌کند که همه ضبط‌ها را معتبر بدانیم. بنابراین هم تلاش شده که اصول و قواعدی برای ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر وضع شود و هم این که سازوکاری یافت که بتوان با آن همه اختلاف نسخه‌ها را چنان ضبط کرد که گویا خواننده همه نسخه‌ها را در اختیار خود دارد.

### سازواره انتقادی در تصحیح متون

نخستین بار در قرن هجدهم میلادی آلبرشت بنگل اصطلاح Apparatus criticus را به معنای سازواره انتقادی در عنوان کتابش *Alberti Bengelii Apparatus criticus ad Novum Testamentum* به کار برد. عبارت لاتین apparatus criticus به معنای همان شیوه‌ای است که تمامی اختلاف نسخه‌های موجود را در برابر دیدگان خواننده قرار می‌دهد و گاهی نیز از آن به عنوان «شیوه هلموت ریتر»<sup>۲۰</sup> نیز یاد می‌شود؛ زیرا در جهان اسلام نخستین بار هلموت ریتر خاورشناس آلمانی شیوه سازواره انتقادی را با ایجاد تغییراتی اندک نسبت به آنچه در کتاب مقدس به کار می‌رفت، در مورد کتاب *سوانح العشاق* خواجه احمد

---

20. Hellmut Ritter, 1892-1971.

غزالی (د. ۵۲۰) به کار برد.<sup>۲۱</sup>

بسیاری از پژوهشگران غربی به دنبال ارائه نسخه‌ای انتقادی از قرآن برپایه کهن‌ترین نسخه‌های به جامانده از آن که بتواند مبنایی برای بازسازی محققانه آن قرار گیرد، بوده‌اند. قرآن پژوهانی چون گوتهلِف برگسترسر<sup>۲۲</sup> و آرتور جفری<sup>۲۳</sup> که در مصر مشغول به کار و تحقیق بودند با الهام از فعالیت‌هایی که در آن زمان در مصر برای انتشار یک نسخه رسمی از قرآن انجام می‌گرفت، به فکر مطالعه قرائات و نسخ خطی قرآنی برای ارائه یک سازواره انتقادی از قرآن افتادند. برگسترسر در ششمین کنفرانس خاور شناسان آلمانی در وین<sup>۲۴</sup>، ایجاد یک سازواره انتقادی برای متن قرآن را که هم شواهدی از نسخ خطی و هم قرائات را در برگیرد، پیشنهاد کرد. پس از مطرح شدن این ایده با محققانی چون فیشر و ریتر، قرار شد کارگروهی با عنوان کارگروه قرآن<sup>۲۵</sup> در «آکادمی علوم باواریا»<sup>۲۶</sup> در مونیخ ایجاد شود تا به این کار پردازد. بنابر پیشنهاد برگسترسر، آکادمی علوم باواریا شروع به جمع‌آوری کلکسیون کاملی از تصاویر قرآن‌های کهن بر جامانده کرد. ابتدا برگسترسر در یک مقاله<sup>۲۷</sup> در سال ۱۹۳۰ و سپس اُتو پرتسل<sup>۲۸</sup> در مقاله‌ای دیگر<sup>۲۹</sup> در سال ۱۹۳۴ اهمیت بنانهادن یک سازواره انتقادی از متن قرآن را تبیین کردند. برگسترسر و پرتسل از نسخه‌های خطی قرآن از

---

۲۱. برای تفصیل رک. سوری، شیوه سازواره انتقادی در تصحیح نسخه‌های خطی؛ هم‌چنین، صلاح الدین المنجد، قواعد تحقیق المخطوطات، ۷ و ۸.

22. Gotthelf Bergsträsser 1886-1933.

23. Arthur Jeffery 1892-1959.

24. deutscher orientalistentag.

25. Korankommission

26. Bayerische Akademie der Wissenschaften

۲۷. عنوان مقاله برگسترسر چنین است:

G. Bergsträsser, Plan eines Apparatus criticus zum Koran, München 1930

28 O. Pretzl, 1893-1941.

۲۹. عنوان مقاله پرتسل چنین است:

O. Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, München 1934.

مجموعه‌هایی در برلین، استانبول، قاهره، مادرید، مکناس، پاریس و رباط بیش از ۱۰۰۰۰ عکس برداشتند؛ اما سه سال بعد برگشترسر در سال ۱۹۳۳ از دنیا رفت. پس از برگشترسر، پرتسل کارهای او را ادامه داد. با شروع جنگ جهانی دوم پرتسل به ارتش پیوست و هرگز به فعالیت‌های علمی‌اش باز نگشت. پس از پایان جنگ، آنتون اسپیتالر<sup>۳۰</sup> جانشین پرتسل شد و دیگر سخنی از ادامه کار آنها به میان نیامد.

از سوی دیگر هم‌زمان با تلاش‌های برگشترسر و پرتسل، آرتور جفری نیز مشغول فعالیت در طرحی مشابه بود. وی در کتابی که در سال ۱۹۳۵ منتشر کرد خلاصه‌ای از تلاش‌های صورت گرفته در ابتدای قرن بیستم برای بازسازی یک سازواره انتقادی از قرآن را ارائه کرد<sup>۳۱</sup> و سپس در کتاب دیگرش که در سال ۱۹۳۶ منتشر شد،<sup>۳۲</sup> به بررسی مصاحف صحابه و تابعان در قرون اولیه اسلامی پرداخت و اولین گام‌ها را در راه ایجاد این سازواره انتقادی برداشت. وی هم‌چنین با طرح پژوهشی «آکادمی علوم باواریا» شروع به همکاری کرد، اما این اقدام چنان‌که پیش از این ذکر شد به چاپ یک ویرایش انتقادی از قرآن منجر نشد. آرتور جفری در کنفرانسی که در سال ۱۹۴۶ در اورشلیم برگزار شد اعلام کرد که تمام آرشیو جمع‌آوری شده توسط برگشترسر و پرتسل بر اثر بمباران شهر مونیخ از بین رفته است. این پروژه با مرگ جفری در سال ۱۹۵۹ به طور کامل به پایان رسید؛ اما واقعیت این بود که آرشیو میکروفیلم‌های مخطوطات قرآنی که پرتسل و برگشترسر پیش از جنگ جهانی دوم از بسیاری کشورهای اسلامی تهیه کرده بودند، طی جنگ از بین نرفته بود و در اختیار اسپیتالر در دانشگاه مونیخ قرار داشت. این گنجینه سال‌ها پیش به همت آنگلیکا نیوورت<sup>۳۳</sup> (کرسی مطالعات عربی در دانشگاه آزاد برلین) به دانشکده ادبیات عرب و زبان‌های سامی

---

30. Anton Spitaler, 1910-2003.

31. A. Jeffery, "Progress in the study of the Qurān text", *Muslim World*, 25 1935.

32. Materials for the history of the text of the Quran

33. Angelika Neuwirth

در دانشگاه برلین انتقال یافت و اخیراً در کنفرانسی در برلین وجود آن رسماً اعلام شد. در سال ۲۰۰۷ میلادی، انگلیکا نویورت، میساییل مارکس<sup>۳۴</sup> و نیکولای سینای<sup>۳۵</sup> پژوهشی را تحت عنوان کُرپوس کُرانیکوم<sup>۳۶</sup> در آکادمی علوم برلین-براندنبورگ<sup>۳۷</sup> آغاز کردند که محورهای تحقیقاتی آنها شامل ثبت و ضبط شواهد تاریخی قرآن (دست‌نوشته یا قرائت‌های مختلف)، جمع‌آوری متون تاریخی هم‌زمان و تفسیر ادبی و بر اساس ترتیب زمانی قرآن می‌شود. بخش عمده منابع کورپوس کورانیکم تصاویری است که برگشترسر و پرتسل جمع‌آوری کرده بودند، اما اعضاء این پروژه هم‌چنان به دنبال گسترش منابع خود هستند.<sup>۳۸</sup> بنابراین پیشنهادی را که برگشترسر در سال ۱۹۲۹ تحت عنوان «سازواره انتقادی قرآن»<sup>۳۹</sup> مطرح کرد؛ ۸۰ سال بعد در پروژه کورپوس کورانیکم دوباره از سر گرفته شد.

اما بحث در خصوص لزوم یا عدم لزوم تهیه نسخه‌ای انتقادی از قرآن بر اساس عرض دادن و مقابله کردن نسخه‌های خطی قرآنی به ویژه نسخه‌های قدیم‌تر و نویافته از قرآن، آن‌چنان‌که لزوم تغییر دیدگاه به متن دریافتی از کتاب مقدس با کشف نسخه‌های قدیم‌تری از آن، هم‌چون نسخه‌های سینائیه و واتیکانیه احساس شد، مبحثی است که مستلزم شناخت مفاهیم تخصصی در حوزه نسخه‌شناسی و تصحیح متون از یک سو و هم‌چنین درک تفاوت میان تصحیح انتقادی متون کلاسیک، کتاب مقدس و قرآن، به دلیل تفاوت ماهوی این متون در ساختار متن، شیوه‌های انتقال متن، ماهیت اختلاف‌های متنی نُسَخ مختلف و جز اینها است که چنین تفاوت‌هایی می‌تواند منجر به بار آمدن نتیجه‌ای متفاوت از تصحیح انتقادی

---

34. Michael Josef Marx

35. Nicolai Sinai

36. corpus coranicum

37. Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities

۳۸. کار این پروژه منحصر به مستندسازی متن قرآن و یافتن و مقایسه نسخه‌های خطی قرآن نیست؛ در این پروژه در زمینه‌های دیگری از جمله گردآوری شواهد از دوران باستان متأخر و شرح ادبی-تاریخی سوره‌های قرآن نیز مشغول به کارند. برای اطلاعات بیشتر رک. <https://corpuscoranicum.de>

39. Apparatus Criticus zum Koran

قرآن نسبت به کتاب مقدس شود.

علاوه بر تفاوت کلی انتقال متون در جهان اسلام با شیوه انتقال متون کلاسیک در غرب و تأکید بر روایت شفاهی در کنار روایت مکتوب که پیش‌تر بدان اشاره شد، نسخه‌های خطی قرآن وضعیت ویژه‌ای در مقایسه با نسخه‌های به جامانده از کتاب مقدس دارد. در نسخه‌های خطی فراوانی که امروزه از متن قرآن به جامانده، هیچ اختلاف متنی قابل ملاحظه‌ای که نشان دهنده دستبرد آگاهانه در متن باشد وجود ندارد. اختلاف میان نسخه‌ها در حد اختلاف‌های نگاره‌ای یعنی املاء و هجای متفاوت از متون تلاوت شده یکسان، اختلاف در شمارش آیات، اختلاف در نقطه‌گذاری یعنی إعجام یا إعراب کلمات است که به عنوان اختلاف قرائت در بین مسلمانان مشهور است. تنها نسخه حاوی اختلاف‌های متنی، متن پاک شده زیرین مصحف نویافته صنعاء است که آن‌چنان‌که گفته شد یک احتمال در مورد آن این است که نسخه‌ای باشد مغلوط و نگاشته شده به دست کاتبی ناکارآمد که محکوم به پاک شدن شده است وگرنه بایست گونه‌ای از اختلاف‌های گزارش شده برای مصاحف صحابه بوده باشد.<sup>۴۰</sup> به گفته ونزبرو: «حقیقتاً در قرآن اختلاف‌های متنی که نشان دهنده موارد انحراف از متن اصلی و رسمی باشد، آن‌چنان‌که در مورد متون مقدس یهودی و مسیحی در دست است؛ وجود ندارد».<sup>۴۱</sup>

بنابراین بنا نهادن چنین سازواره‌ای از متن قرآن نهایتاً می‌تواند گونه‌های احیاناً متفاوت از رسم الخط و املائی برخی از کلمات و همچنین اختلاف‌هایی در محدوده اختلاف قرائت و همچنین تفاوت‌ها در نظام شمارش آیات و اختلاف‌های اندک دیگر را در کنار یکدیگر به دست دهد.

۴۰. نک. وحیدنیا، ۱۱۴-۱۱۹.

41. Wansbrough, 203.

## اختلاف نسخه‌ها

اساسا اختلاف نسخه‌ها یا به دلیل خطاهای سهوی کاتبان هنگام استنساخ متن است و یا ناشی از تغییرات آگاهانه و عامدانه‌ای است که کاتبان در هنگام رونویسی متن در آن اعمال می‌کنند. خطاهای نگارشی در استنساخ نسخه بسیار رایج‌اند. البته توجه به ویژگی‌های خاص خط عربی در مقایسه با خط لاتین و یونانی می‌تواند تفاوت‌هایی را در نوع این خطاها در نسخه‌های عربی نسبت به نسخه‌های لاتین، یونانی و غیره ایجاد کند، فی‌المثل در نسخه‌های لاتین به دلیل متصل نبودن حروف به یکدیگر با طیف گسترده‌تری از این خطاها نسبت به نسخه‌های عربی مواجه‌ایم.<sup>۴۲</sup> اما به هر حال چنین خطاهایی در نسخه‌های عربی و حتی نسخه‌های قرآنی هم کم نیستند. در گزارش‌های سنتی مسلمانان روایاتی در خصوص وجود لحن و خطا در مصحف دیده می‌شود که برخی از ویژگی‌های متنی قرآن را که توجیه آن به لحاظ نحوی دشوار به نظر می‌رسد، به خطای کاتبان مصاحف نسبت داده‌اند.<sup>۴۳</sup> در نسخه صنعاء موارد بسیاری از اشتباهات نگارشی کاتب را می‌توان دید که همان‌طور که پیش از این اشاره شد به نظر می‌رسد این مصحف نسخه‌ای کتابت شده به دست کاتبی غیر حرفه‌ای و کم‌اطلاع بوده باشد. شاید خطاهای نگارشی در نسخه صنعاء بسیار فراوان باشد، اما محدود به این نسخه نیستند و در نسخه‌های کهن غالباً می‌توان انواع خطاهای مربوط به کاتبان را مشاهده کرد؛ چرا که کار استنساخ متن کاری انسانی است و احتمال خطا در آن هرگز صفر نیست. در قرآن‌های خطی بسیار متأخر که توسط کاتبانی به نام و کاملاً حرفه‌ای نگاشته شده‌اند نیز شاهد اشتباهات گاه و بیگاه کاتب هستیم که بعضاً توسط خود کاتب اصلاح شده‌اند؛ برای مثال در قرآن موجود در گنجینه قرآن‌های خطی کاخ گلستان به خط محمد علی تبریزی به سال ۱۳۱۱ که به شهادت انجامه آن دهمین قرآن

42. Housman, Livff.

۴۳. برای نمونه نک. سجستانی، ۴۱-۴۳؛ فراء، ۱۸۳/۲؛ ابوعبید، ۲۸۷.



نوشته شده به دست کاتب است<sup>۴۴</sup> شاهد اشتباهات نگارشی متعددی هستیم. افتادگی‌هایی از یک حرف گرفته تا یک کلمه و دو کلمه و گاه حتی یک سطر و دو سطر که اکثر آنها به علت تکرار و تشابه کلمات و خطای چشم کاتب پیش آمده است.<sup>۴۵</sup> در اکثر قریب به اتفاق قرآن‌های خطی مربوط به ادوار مختلف تاریخی می‌توان نمونه‌هایی از خطاهای انسانی در نگارش را یافت.

شناخت انواع خطاهای نگارشی می‌تواند به تشخیص ضبط صحیح کمک کند. توجه به این نکته نیز حائز اهمیت است که هرگز یک خطای نگارشی سهوی را نباید یک اختلاف نسخه یا یک قرائت و خوانش متفاوت تلقی کرد. از سویی نیز شیوه خاص کاتب در هجای کلمه‌ای خاص را که متفاوت از دیگر نسخه‌هاست نباید یک اشتباه نگارشی به حساب آورد. ممکن است چنین تفاوتی ناشی از رأی و نظر خاص کاتب در نحوه نشان دادن آن واژه به خصوص باشد که این می‌تواند یک اختلاف در رسم الخط به حساب آید و نه یک خطای نگارشی؛ مثلاً در همان نسخه کتابخانه کاخ گلستان، نگارش «جزاء» به جای «جزاؤا» یا نگارش «مثواه» به جای «مثنویه» یک اشتباه نگارشی نیست که باید تصحیح شود، بلکه می‌تواند نظر خاص کاتب در نحوه نشان دادن این کلمات باشد. هرچند در مواردی نیز داوری در خصوص این‌که تفاوت‌ها ناشی از اشتباهات نگارشی است و یا یک اختلاف کاری دشوار است؛ مثلاً در مواردی که با یک پایان آیه خاص مواجه می‌شویم که اندکی عجیب به نظر می‌رسد به راحتی نمی‌توان رأی داد که این پایان آیه از سهو کاتب بوده یا یک اختلاف در شمارش آیات است. و یا فی المثل نگارش کلمه «فاصبر» به جای «واصبر» در همان نسخه کاخ گلستان<sup>۴۶</sup> را نه می‌توان به آسانی خطای سهوی کاتب و نه یک وارینت و اختلاف نسخه تلقی کرد.

۴۴. خسروی، ۵۶.

۴۵. همو، ۵۷ و ۵۸.

۴۶. همو، ۶۱.

در ادامه به برخی از انواع خطاهای نگارشی معمول در نسخه‌های خطی به طور کلی و نسخه‌های قرآنی به طور خاص اشاره می‌شود:

۱. جهش نگاه از عبارتی به عبارت مشابه Saut du me'me au me'me یا parablepsis یک نوع معمول در خطاهای نگارشی هنگام استنساخ نسخه می‌تواند جهش نگاه از یک کلمه به کلمه‌ای مشابه آن در همان صفحه باشد به گونه‌ای که منجر به از قلم افتادن بخش میان این دو قسمت مشابه شود. اگر جهش نگاه از یک کلمه به کلمه‌ای با حروف ابتدایی یکسان باشد آن کلمه را اصطلاحاً Homoeoarcton می‌نامند و اگر کلمات با حروف انتهایی یکسان باشند آنها را homoeoteleuton می‌نامند.<sup>۴۷</sup> نمونه‌ای از چنین خطایی را می‌توان در پالیمپسست صنعاء مشاهده کرد، جایی که آیه ۸۵ سوره توبه به طور کامل در این مصحف از قلم افتاده است. احتمالاً دلیل چنین از قلم افتادگی جهش نگاه از «...ون» پیش از یک آیه‌نما و تک‌واژ «و» در انتهای آیه ۸۴ به «...ون» پیش از یک آیه‌نما و تک‌واژ «و» در انتهای آیه ۸۵ باشد.<sup>۴۸</sup>

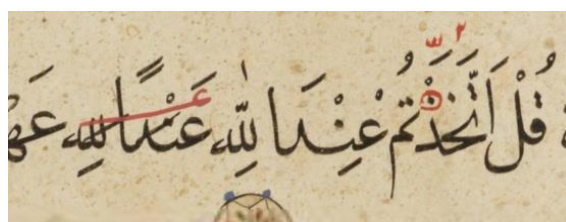
۲. سقط و افتادگی به دلیل تکرار در متن اصلی haplography/ lipography از دیگر موارد خطای نگارشی سقط و افتادگی یک حرف یا یک کلمه به دلیل تکرار آن در کنار هم است که کاتب به اشتباه یک بار حرف یا کلمه را نگارش می‌کند در حالی که باید دو بار می‌نوشت است.

۳. تکرار نا به جای یک حرف یا کلمه Dittography عکس مورد پیشین، خطایی است که کلمه یا حرفی که بایست یک بار نوشته شود دو بار کتابت شود، یعنی تکرار نابه جای یک حرف یا یک کلمه. شاید نمونه‌ای از چنین خطایی در مصاحف قرآنی خطای کاتب در نگارش آیه ۴۲ سوره حجر در مصحف صنعاء باشد که کاتب احتمالاً به جای نوشتن «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان» علیهم را دوبار کتابت

47. West, 24.

48. Goudarzi, 23.

کرده باشد: «ان عبادی لیس علیهم لک علیهم سلطان».<sup>۴۹</sup> البته نمونه هایی از این خطا در قرآن‌های متأخر فراوان است که غالباً کلمه دوباره کتابت شده خط خورده است. در زیر نمونه‌ای از تکرار سهوی کلمه عبارت «عند الله» در مصحفی به تاریخ ۱۰۲۸ محفوظ در دانشگاه کمبریج نشان داده شده است.



تکرار سهوی عبارت «عند الله» در قرآن دانشگاه کمبریج به تاریخ ۱۰۲۸ هجری

#### ۴. افتادگی و سقط Lacuna

از معمول‌ترین خطاها در هنگام استنساخ نسخه از قلم افتادن بخشی از متن است. مواردی از این قبیل را فراوان می‌توان در نسخه‌ها مشاهده کرد. نمونه‌هایی از این افتادگی را در نسخه شماره ۱۸ محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی می‌توان در افتادگی کلمه «قوما» در آل عمران ۸۶ و افتادگی کلمه «بقوة» در بقره ۶۳ مشاهده کرد که بعداً توسط کسی دیگر در بالای سطر اضافه شده است. چنین خطاهایی بازهم در نسخه‌های ادوار مختلف تاریخ بسیار شایع است.



نسخه شماره ۱۸ آستان قدس رضوی

#### ۵. پس و پیش شدن یک عبارت با عبارت دیگر Metathesis

پس و پیش شدن یک عبارت با عبارت دیگر یا کلمه‌ای با کلمه دیگر نیز از موارد معمول در بین خطاهای سهوی نگارشی است. نمونه‌ای از این مورد می‌تواند جابه‌جا بودن ترتیب آیات ۳۱ و ۳۲ سوره طه در مصحف صنعاء باشد.<sup>۵۰</sup>

#### اصول و قواعدی برای ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر

علاوه بر خطاهای نگارشی سهوی که تعدادی از آنها را برشمردیم دسته دیگر از اختلاف‌ها ناشی از دستبردهای آگاهانه و عامدانه کاتبان در متن است. کاتبان مثلاً به منظور بهبود متن یا اعمال سلیقه و اجتهاد شخصی در نوع خاصی از نگارش یا قرائت و ... تغییراتی در متن اعمال کرده‌اند. در نسخه‌های خطی قرآنی چنین اختلاف‌هایی بیش‌تر در محدوده اختلاف قرائات، یعنی نحوه اعراب کلمات، شمارش آیات و اختلاف در رسم الخط یک واژه خاص است. تنها دست‌نویس قرآنی کهن حاوی اختلاف‌هایی فراتر از موارد یاد شده، لایه زیرین و پاک شده پالیمپست صنعاء است. اگر این نسخه را در تصحیح انتقادی متن معتبر بدانیم، یعنی در مرحله اول از روش لاخمان آن را به دلیل تک و پرت بودن اختلافاتش از دایره تصحیح حذف نکنیم، می‌توان از اصول و قواعد ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر که بازهم در اروپا و در طی قرون اخیر وضع شده‌اند در مرحله تصحیح متن و انتخاب ضبط مرجح و یا اصطلاحاً *examinatio* برای گزینش میان ضبط‌های متفاوت موجود در متن زیرین پالیمپست صنعاء و یا ضبط رسمی موجود در دیگر نسخه‌ها بهره برد. در ادامه به برخی از این اصول و قواعد اشاره می‌شود:

#### ۱. رجحان قرائت دشوارتر به آسان‌تر (*lectio difficilior potior (or melior)*)

یکی از اصول ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر که باز هم توسط آلبرشت بنگل پیشنهاد شد رجحان قرائت دشوارتر به قرائت آسان‌تر و یا اصطلاحاً *lectio d ifficilior*

potior (or melior) است، چراکه فرض بر این است که قرائت اصلی پیچیده‌تر بوده و کاتبان بعدی آن را تسهیل کرده‌اند.<sup>۵۱</sup> یا قرائتی که هارمونی کم‌تری با مابقی متن دارد نیز به عنوان قرائت اصلی تلقی می‌شود که بعداً جهت هماهنگ شدن با متن تغییر یافته است. نمونه‌ای از کاربرد چنین اصلی را می‌توان در نظام شمارش آیات در نسخه‌ها مشاهده کرد؛ مثلاً جایی از متن را که به دلیل عدم هارمونی با مابقی پایانه‌های آیات انتظار نمی‌رود پایان آیه باشد، علامت پایان آیه دیده می‌شود، اما در نسخه دیگری کاتب تصور کرده که با جابه‌جا کردن آن می‌تواند در آیه هارمونی ایجاد کند و بدین منظور جای علامت پایانی آیه را تغییر داده است. در این گونه موارد ضبط مرجح ضبطی است که از هارمونی کم‌تری برخوردار است.<sup>۵۲</sup> اما این احتمال را هم نباید از نظر دور داشت که پایان آیه ناهمگون ممکن است به دلیل سهو کاتب باشد و ممکن است گاهی اشتباه نگارشی کاتب کلمه را به کلمه‌ای دشوار و سخت خوان تبدیل کرده باشد که لزوماً ضبط اصلی این‌گونه نبوده است.

۲. ترجیح ضبط کوتاه‌تر و غامض‌تر بر ضبط طولانی‌تر lectio brevior, lectio

potior

از دیگر اصول در ترجیح ضبط‌ها که بازهم توسط اروپاییان یعنی یاکوب گریزباخ<sup>۵۳</sup> در تصحیح متن پیشنهاد شده، قاعده ترجیح ضبط کوتاه‌تر و غامض‌تر بر ضبط طولانی‌تر است.<sup>۵۴</sup> این اصل بر این نظر استوار است که کاتبان اصولاً برای بهبود یا توضیح متن، بیشتر مایل به افزودن به آن هستند تا حذف بخشی از آن، این‌که کاتب جهت توضیح بیشتر عباراتی به متن افزوده باشد (عبارات تفسیری) محتمل است. البته باید توجه کرد که ضبط

51. Metzger, 112.

۵۲. نمونه‌هایی از پایان آیه‌های متفاوت چه هماهنگ با پایان آیه‌های هم‌جوار و چه ناهماهنگ را فرانسوا دروش (François Déroche) در مصحف پاریس پترزبورگ آورده است (نک. Déroche, 26, 28).

53. Johann Jakob Griesbach, 1745-1812.

۵۴. امید سالار، ۱۳۹۶، ۱۶.

کوتاه‌تر به دلیل افتادگی یا از قلم افتادن بخشی از متن نباشد؛<sup>۵۵</sup> برای نمونه در پالیمپست صنعاء پس از عبارت «لَا تُتَفَقُّوْا عَلٰی مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰی يَنْفَضُوْا» در آیه ۷ سوره منافقون عبارت «مِنْ حَوْلِهِ» اضافه شده است.<sup>۵۶</sup> که بنابر این اصل، متن رسمی متن ارجح است، نه متن مصحف صنعاء.

### ۳. ترجیح ضبط بر اساس سبک کلی اثر *usus scribendi*

در کنار این شیوه‌ها در ترجیح ضبط‌ها می‌توان به شیوه *usus scribendi* نیز به معنای انتخاب ضبط بر اساس سبک و ژانر اثر اشاره کرد.<sup>۵۷</sup> برای مثال گونه خاصی از قواعد نحوی یا املاء و هجای<sup>۵۸</sup> یک کلمه در دیگر جاهای متن می‌تواند به نفع یک قرائت خاص یا یک رسم الخط معین شهادت دهد.

مواردی که برشمردیم از شواهد درون متنی<sup>۵۹</sup> برای ترجیح یک ضبط بر ضبط دیگر است غیر از اینها می‌توان از شواهد برون متنی<sup>۶۰</sup> نیز بهره جست. شواهد برون متنی نیز می‌تواند مواردی غیر از نسخه‌های خطی باشد، چون سنگ نوشته‌ها، کتیبه‌ها، متون هم دوره غیر قرآنی، گزارش‌ها و روایات اسلامی و جز اینها؛ اما همواره باید در نظر داشت که قواعد گفته شده، اصولی تغییر ناپذیر و صد در صدی نیستند و باید با احتیاط و هوشیاری از آنها بهره برد.

### نتیجه

نسخه متداولی که امروزه از قرآن در دسترس همگان است حاصل تلاش علمای الازهر برای فراهم آوردن یک نسخه منقح و رسمی است که در سال ۱۹۲۳ به طبع رسید. مبنای این

55. Metzger & Erman, 166-167.

56. Goudarzi, 21.

57. Stussi, 14.

58. orthography

59. internal evidence

60. external evidence

نسخه تنها روایت حفص از قرائت عاصم است و در تدوین آن دیگر قرائات و روایات چه رسمی و چه شاذ لحاظ نشده‌اند. رسم الخط این مصحف نیز با تکیه بر گزارش‌های کُتب رسم المصحف و هجای مصحف (هم‌چون کتاب المقنع ابو عمر و الدانی) که عموماً از قرن چهارم به بعد به رشته تحریر در آمده، انتخاب شده است. در حالی که یک انتخاب دیگر در طبع نسخه رسمی از قرآن می‌توانست نسخه‌ای رسمی بر مبنای تصحیح انتقادی متن دست نوشته‌های کهن قرآنی باشد که تمامی اختلاف نسخه‌ها را در خود داشته باشد.

سازواره انتقادی بنا شده از قرآن می‌تواند تمامی اختلاف قرائت‌هایی را که از طریق روایت مکتوب در نسخه‌های به جامانده از قرآن محفوظند در اختیار خواننده قرار دهد. علاوه بر اختلاف قرائات و اختلاف‌هایی در خصوص شمارش آیات، چنین سازواره‌ای می‌تواند گونه‌های مختلف رسم الخط و هجای مصحف را بر مبنای آن چه که کاتبان نخستین قرآن‌ها در سده‌های نخست اسلامی می‌نگاشته‌اند در اختیار محققان قرار دهد. چنین نسخه‌ای می‌تواند مبنای کار برای محققان در مطالعه قرائات و رسم الخط قرآن باشد و همه مکاتب مختلف قرآنی و شماره‌گذاری آیات (عَدَّالْآی) و رسم الخط را که در قرون اولیه اسلامی رواج داشته‌اند در برابر دیدگان پژوهشگران قرار دهد.

در صورت اقدام برای ارائه یک سازواره انتقادی از دست‌نویس‌های کهن قرآنی و آن هم با روش‌ها و اصولی که اساساً در غرب و غالباً برای تصحیح کتاب مقدس مسیحیان با تمام ویژگی‌های خاص نسخه‌های خطی آن وضع شده‌اند، نتیجه کار هرگز با آن چه که از بنا نهادن سازواره انتقادی برای کتاب مقدس به دست آمده یکسان نخواهد بود؛ چراکه برغم نسخه‌های به‌جا مانده از کتاب مقدس نسخه‌های قرآنی کهن حاوی اختلاف متنی قابل ملاحظه‌ای نیستند و افزون بر این نباید اهمیت روایت شفاهی در کنار روایت مکتوب در انتقال متن قرآن را از نظر دور داشت. با این همه تعریف و فهم دقیق و تعیین مصداق اصطلاحات و روش‌های موجود در تصحیح انتقادی متن در خصوص نسخه‌های به‌جامانده از قرآن بسیار خطیر و پراهمیت است. چنان‌که هرگونه بدفهمی و یا تعیین نادرست

مصادیق چنین اصطلاحاتی همانند آنچه که در تشخیص تفاوت خطاهای نگارشی با اختلاف‌های متنی گفتیم، می‌تواند نتیجه‌ای متفاوت به بار آورد. هم‌چنین در مرحله تعیین جایگاه نسخه‌ها در شجره نسب، مثلاً در خصوص نسخه صنعاء که می‌تواند منجر به نتایج کاملاً متفاوتی در نسخه انتقادی شود. به این صورت که یا کاملاً از دایره تصحیح انتقادی حذف شود و یا این‌که به عنوان نسخه‌ای مهم و یک شاخه جداگانه در شجره نسب نقش مهمی را در ایجاد نسخه مصحح ایفا کند. بنابراین تعریف دقیق اصطلاحات و مفاهیم و تعیین مصداق آنها در نسخه‌های قرآنی، نخستین گام در این مسیر خواهد بود.

### کتابشناسی

- ابن سلام الجمحی، محمد، طبقات فحول الشعراء، تحقیق محمود محمد شاکر، قاهرة، دار المعارف. ابو عبید، قاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقیق مروان عطیة و دیگران، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵هـ.
- امید سالار، محمود، «تاریخچه‌ای از تصحیح متن در مغرب زمین»، آینه میراث، سال ۴، شماره ۲ و ۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۵.
- امید سالار، محمود، «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد: پیشنهاداتی در باب اصطلاحات فن تصحیح متن»، آینه پژوهش، شماره ۱۶۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۶.
- جهانبخش، جويا، راهنمای تصحیح متون، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۴ش.
- خسروی، محمد علی، «شیوه تصحیح نسخه خطی قرآن اوقاف»، میراث جاویدان، سال ۱۳، شماره ۵۱. سجستانی، عبدالله بن ابی داود سلیمان بن الأشعث، المصاحف، تحقیق القمحاوی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۵م.
- سوری، محمد، «شیوه سازواره انتقادی در تصحیح نسخه‌های خطی»، دو فصلنامه پژوهش، سال ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق أحمد یوسف النجاتی وآخرون، مصر، دار المصریة للتألیف و الترجمة.
- منجد، صلاح الدین، قواعد تحقیق المخطوطات، بیروت، دار الکتب الجدید، ۱۹۸۷م.



همو، روش تصحیح نسخه‌های خطی، ترجمه حسین خدیوچم، درباره تصحیح متون، آینه میراث، سال ۱، شماره ۳ و ۴.

وحیدنیا، آلاء، «تاریخ‌گذاری مخطوطات قرآنی در پرتو روش‌های نوین علمی (آزمایش کربن ۱۴)»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره ۲ شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷.

Bengel, Johann Albrecht, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742.

Idem, *Alberti Bengelii Apparatus criticus ad Novum Testamentum*, Tubingae, sumtibus Io. Georgii Cottae, Editio secunda, 1763.

Bergsträßer, Gotthelf, *Plan eines Apparatus criticus zum Koran*, München, 1930.

Bloom, Jonathan, M., *Paper before Print, the History and Impact of Paper in the Islamic World*, Yale University Press, New Haven and London, 2001.

Cook, Michael, "the Stemma of the Regional Codices of the Koran", *Graeco-Arabica* 9,10, 2004, 89–104

Déroche, François, *Qur'ans of the Umayyads, A First Overview*, Leiden, Brill, "Leiden Studies in Islam and Society", 2014.

Goudarzi, Mohsen, & Behnam Sadeghi, "Şan 'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 87i-ii, 2012.

Housman, A. E., ed. *M. Manilii: Astronomicon, Liber Primus*. London, 1903.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Quran*, 1937.

Idem, "Progress in the Study of the Qurān Text", *Muslim World*, 25, 1935.

Maas, P., *Textual Criticism*, Trans. B. Flower. Oxford, 1958.

Metzger, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3rd ed. Oxford, 1992.

Metzger, Bruce M. & Ehrman, Bart D., *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition, 2005.

O. Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, München, 1934.

Stussi, Alfredo, *La Critica del Testo*, Bologna, il Mulino, 1985.

Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, ed. Andrew Rippin, New York, Prometheus Books, 2004.

West, Martin L., *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart, Teubner, 1973.

### شیوه نامه

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

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله در خور نشریات علمی - پژوهشی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری/نویسه‌گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن ( $EI^2$ ) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی [tarikh@srbiau.ac.ir](mailto:tarikh@srbiau.ac.ir) یا [tarikhazad@gmail.com](mailto:tarikhazad@gmail.com) ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با

فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:). و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک

Space (فاصله) باشد.

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

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

### شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

**Textual Criticism of Quranic Manuscripts Based on Karl  
Lachmann Method**

**Ala Vahidnia<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran,  
Iran*

Accurate understanding of terms related to methods of text editing which developed in the West, can impact the researchers' approach to editing the manuscripts of the Qur'an and can prevent possible misunderstandings and consequent incorrect results. This article, draws on the Lachmann method to express the terms related to this method in the study of early Qur'anic manuscripts. This work attempts to show that in the first step of this method called "recension", (i.e., gathering and categorizing the surviving evidence) to what extent providing the exact instances for each term can be effective in determining the weight of each evidence in the process of editing and forming the "stemma codicum". The present paper also attempts to study the applicability of each of these methods principles of emendatio regarding the Qur'anic text and to examine the fruit of establishing an "apparatus criticus" of the text of the ancient Qur'anic manuscripts.

**Keywords:** Text editing, Qur'anic manuscripts, Lachmann method, Quran of San'a.

---

1. Email: a.vahidnia@ihcs.ac.ir

**Sufism in the Analysis of a Discourse; the Treatise of *Radd-i-Sufiyya***

**Iman Amini<sup>1</sup>**

*PhD in Islamic Sufism & Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran*

**Shahram Pazzouki**

*Professor at the Iran Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran*

As the Safavid kings determined to confined the Sufis of Qizilbash power and using *Shari'a* for obtaining legitimacy, the *raddiah* (refutation) texts of some jurists against Sufism also have grown significantly in the second half of the Safavid era. One of the influential Ikhbari jurists was Mulla Taher Qomi, who by writing many dissertations in opposition to Sufism is also considered as the most prolific *raddiah* writers. This paper, by using Van Leeuwen and Laclau Mouffe's analysis patterns, explores linguistic propositions and disclose discourse constructions of one of those controversial texts, *Radd-i-sufiyya* . The paper indicates that the author, from the point of view of his superior argument, Shia and Sharia of Islam, is against the rival discourse around the central point of *tariqah* and *haqiqah*, and thus, with the misunderstanding and diminution of semantic elements of discourse, introduce Sufism as non-Islamic and sometimes originated from the Sunnite. These pretensions and the intensification of otherness between the two discourses had a profound effect on subsequent hegemonic interventions, especially during the Qajar period. Hegemony with the means of force gave certainty and unambiguity in conflicts to the Sufi discourse. As a result of this intervention, formally, Sufism and any mystic recitations of religion was marginalized in public discourse, and the formalist discourse was the dominant discourse of the religious understanding in the society.

**Keywords:** Anti-Sufism, Mulla Mohammad Taher Qomi, Safavid, Akhbaris.

---

1. Email (corresponding author): imanamini929@yahoo.com

**“Khātimah” of *Rawḍat al-ṣafā*: It’s Author and Content**

**Zahra Rezaeenasab**

*PhD Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

**Qanbarali Roodgar<sup>1</sup>**

*Assistant Professor of Farhangian University, Tehran, Iran*

**Hadi Alemzadeh**

*Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Investigating and evaluating Islamic historical and geographical sources and determining their authenticity or imitation help the researchers for using those works. Such investigations of later works, which are assumed to be based on earlier works, are necessary. One of those sources is the khatimah (epilogue) of *al-Rawza al-Safa*, which researchers are at odds with each other over its author or authors. Authors of the paper after deep exploring of content of "Khātimah" and also applying comparative method have found out that "Khātimah" of *Rawḍat al-ṣafā* is in fact co-written by Mir-khand, author of *Rawḍat al-ṣafā*, and his grandchild Khand-Mir who made a final formulation for his grandfather's notes and also added some points on his his work. The study also showed that all data of "Khātimah" (about ninety percent) were borrowed from other writers, especially previous geographers, and only ten percent of its content is from its authors, Mir-Khand and Khand-Mir, and, obviously, this part is authentic and notable with the specific importance.

**Keywords:** Khātimah of *Rawḍat al-ṣafā*, Khand-Mir, *Rawḍat al-ṣafā*, Geographic sources, Mir-Khand.

---

1. Email(corresponding author): gh.roodgar@cfu.ac.ir



***Ghurar-al-Akhbar and Durar-al-Athar fi Managhib-i Abi-al-A'imah; A Study on Diylami's Insight And Approach in Sirah Writing***

**Ardeshir Asadbeigi<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Civilization & Islamic Nations, Islamic Azad University, Mashhad, Iran*

**Hamideh Talaei**

*PhD Student of Civilization and Islamic Nations, Islamic Azad University, Mashhad, Iran*

The cultural and political endeavors of Shiites took a new direction with the fall of Abbasid Caliphate and the emergence of Ilkhanids in the second half of the seventh century. The policy of religious tolerance improved the Shi'a writings. One of the works of this era that is known as Ghurar-al-Akhbar by Hasan ibn Muhammad Diylami. The purpose of this work is to prove the Imamate of Ali (AS), to explain the Shiite principles and beliefs and to promote this religion. His seemingly rationalistic analysis and approach to *sirah* writings , given the context of the Eighth Century society, are worthy of attention. In this paper, by a descriptive and analytical approach, introduce Diylami and his Book and consider his Historical Insight. The achievement of this study reflects the fact that in spite of the placement of Ghurar al-Akhbar in the collection of Shiite historical works, this work, with an idealistic nature, is an example of Shiite virtue-oriented *sirah* writing.

**Keywords:** Diylami, Ghurar-al-Akhbar wa Durar-al-Athar, Imam Ali caliphate, *sirah* writing approach, *sirah* writing insight.

---

1. Email (corresponding author): jafar.asadbeigi@gmail.com

**The New Interpretation of al-Hakīm al-Tirmidhī's Kitāb *al-Furūq***

**Shams al-Din AzizPur**

*PhD Student in Quran & Hadith Studies, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran*

**Hamed Khani (Fahang Mehrvash)<sup>1</sup>**

*Associated Professor in Islamic Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran*

Kitab *al-Furūq* by al-Hakīm al-Tirmidhī (ca. 230-320 AH) is comprising the spiritual norms and moral values of Islamic Sufism with psycho analysis of Human nature. The book approach has made it significant in the history of Psycho analysis in Islamic Civilization. Although, almost all traditional and modern scholars discussed the book, they were not familiar with it and introduced it as an structureless encyclopedia containing twofold controversial words, to be like the author's another work: Tahsīl Nazāir al-Qur'ān. This study aimed to criticize this presupposition. we are going to survey the book by different methods of content analysis to find out author's real aim in compilation such a book. Without naming any group, it seems that al-Hakim al-Tirmidhi divided people into three different types: ordinary people, ordinary clergy men, and high rank clergy men, the typology he mentions in his another books by terms like *al-'amma*, *al-Khawāṣ*, and *Khāṣ al-Khawāṣ*.

**Keywords:** *al-Furūq wa man' al-Trāduf*, *al-Furūq al-Lughawīyya*, Islamic Psychology, History of Islamic Moral Thought.

---

1. Email (corresponding author): mehrvash@hotmail.com

**Non-Muslim Physicians in the Islamic Middle Age Courts**

**Behrooz Shorche**

*PhD Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

**Masoumali Panjeh<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

This paper seeks to investigate and explore the fields, causes, and consequences of the presence of non-Muslim physicians (*dhimmi*) in the Islamic courts in the middle Age. According to the statistical survey of biography books of the physicians, nearly half of the well-known and renowned physicians who worked in Muslim courts were Christian as well as Jewish and, in some cases, Saebi and Samaritans. The caliphs' and courtiers' needed to the therapists and the shortage of Muslim expert physicians in compare with non-Muslim physicians and also the tolerance of the caliphs had made a safe atmosphere for non-Muslim physicians. The presence of those physicians in the courts led to the progress of medical knowledge and practice in addition to treatment. Being aware of the secrets of power and politics changed the physician's characters and dignity and caused their involvement in the political conflicts and their consequences.

**Keywords:** Non-Muslim physicians, People of the covenant, Islamic courts.

---

1. Email (corresponding author): [panjeh@srbiau.ac.ir](mailto:panjeh@srbiau.ac.ir)

### **Abstracts**

#### **Arab Conquests and the Legitimacy of the al-Rashidun**

**Mostafa Gohari Fakhrabadi<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

The legitimacy of the early caliphs was seriously challenged by the lack of consensus among the Ummah and their strong competitors. On the other hand, Abu Bakr's first act after solving the problem of *murtads* (apostates) was the beginning of the conquests, which brought in great wealth and prosperity. There seems to be a strong link between the conquests and the reputation and legitimacy of the caliphs. This study first examines the role of conquests in legitimizing the rule of the first three caliphs and then discusses its closure during the caliphate of Imam Ali (AS) and its effect on the emergence of government issues. The findings of this study indicate that the benefits of the conquests played a major role in the satisfaction of the Arabs with the caliphs' rule, but the government problems had been grown since the relatives of Uthman got the profits and then the conquests during the caliphate of Imam Ali (AS) were closed.

**Keywords:** Conquests, the legitimacy of the al-Rashidun, the closure of the conquests, the problems of Imam Ali reign.

---

1. Email: gohari-fa@um.ac.ir



*In the name of God*

**Table of Contents**

---

<b>Arab Conquests and the Legitimacy of the al-Rashidun</b>	<b>3</b>
<i>Mostafa Gohari Fakhrabadi</i>	
<b>Non-Muslim Physicians in the Islamic Middle Age Courts</b>	<b>27</b>
<i>Behrooz Shorche &amp; Masoumali Panjeh</i>	
<b>The New Interpretation of al-Hakīm al-Tirmidhī's Kitāb <i>al-Furūq</i></b>	<b>57</b>
<i>Shams al-Din AzizPur &amp; Hamed Khani(Farhang Mehrvash)</i>	
<b><i>Ghurar-al-Akhbar and Durar-al-Athar fi Managhib-i Abi-al-A'imah;</i></b>	
<b>A Study on Diylami's Insight and Approach in Sirah Writing</b>	<b>103</b>
<i>Ardehir Asadbeigi &amp; Hamideh Talaei</i>	
<b>"Khātimah" of <i>Rawḍat al-ṣafā</i>: It's Author and Content</b>	<b>125</b>
<i>Zahra Rezaeenasab, Qanbarali Roodgar &amp; Hadi Alemzadeh</i>	
<b>Sufism in the Analysis of a Discourse; the Treatise of <i>Radd-i- Sufiya</i></b>	<b>167</b>
<i>Iman Amini &amp; Shahram Pazzouki</i>	
<b>Textual Criticism of Quranic Manuscripts Based on Karl Lachmann</b>	
<b>Method</b>	<b>205</b>
<i>Ala Vahidnia</i>	

---