



# تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال بیستم، شماره چهل و هشت، پاییز ۱۴۰۳



# Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 20, No. 48, Autumn 2024

- واحدهای جغرافیایی - اداری اندلس بر اساس آثار ابن دلّائی و ابن غالب (۳-۲۲)  
الهام امینی کاشانی
- تأسیس مدارس و نسبت آن با مساجد و خانه دانشمندان: نقد دیدگاه‌های مقدسی و شلبی (۲۳-۵۹)  
ایمان اربابی، مهدی مجتهدی و حمیدرضا ثنائی
- صلاح‌الدین ایوبی در تاریخ خیال مسیحی - لاتینی قرون وسطی (۶۱-۹۶)  
زهیر صیامیان گرجی و ایمان فخری جوشانی
- ساخت‌وساز در مکه و مدینه و راه‌های حج: فعالیت‌های عمرانی ممالیک، ایلخانان،  
و دیگران در بستر حج (قرون هفتم و هشتم هجری) (۹۷-۱۳۰)
- سیده سعیده عقیلی و مهدی عبادی
- تحقیق در سایه استعمار: رویکرد زیگموند کوئل در معرفی پیامبر اسلام (ص) (۱۳۱-۱۵۶)  
راضیه سیروسی القار
- بازنمایی جنبش مزدک در تاریخ‌نگاری رسمی و تاریخ‌نگاری چپ دوره پهلوی (۱۵۷-۱۷۹)  
شهناز حجتی نجف آبادی

سال بیستوم، شماره چهل و هشت، پاییز ۱۴۰۳

- Geographical-administrative units of Andalusia based on the works of Ibn al-Dalā'i and Ibn Ghālib (3-22)  
*Elham Amini Kashani*
- The Foundation of Schools and Their Relationship to Mosques and Houses of Scholars: A Critique of Makdisi and Shalabi's Views (23-59)  
*Iman Arbabi & Mahdi Mojtahedi & Hamidreza Sanaei*
- Salah ad-Din Ayyubi in the History of Christian-Latin Imagination of the Middle Ages (61-96)  
*Zohair Syamian Gorgi & Iman Fakhri Joshani*
- Urban Developments by Non-Hijazi Muslims and Muslim Rulers in the Context of the Hajj Pilgrimage (7th-8th centuries H) (97-130)  
*Seyedeh Saeedeh Aghili & Mahdi Abadi*
- Research in the shadow of colonialism: Sigismund Koelle's approach in introducing The Prophet Muhammad (PBUH) (131-156)  
*Razieh sirousi elghar*
- Mazdak movement and its representation in official historiography and also Political Left historiography of the Pahlavi period (157-179)  
*Shahnaz Hojati Najafabadi*

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سر دبیر: یونس فرهمند

ویراستار: معصومعلی پنجه و یونس فرهمند

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: محمدجواد مرتضائی

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی

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

محسن الویری

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

لیاقت تکیم

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

احمد جبار

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

یعقوب خزایی

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی

محمد سپهری

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

مهدی عبادی

دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور

یونس فرهمند

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

فهیمه مخبر دزفولی

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

محسن معصومی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: رضا داوری دولت آبادی

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 الکترونیکی: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه های زیر نمایه می شود:

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

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

## Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 20, No. 48, Autumn 2024

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

**Managing Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Editor in Chief:** Younes Farahmand

**Editor:** Masoumali Panjeh & Younes Farahmand

**English Editor:** Fahimeh Mokhber Dezfouli

**Administrating Manager:** Mohammad Javad Mortezaei

### Editorial Board:

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

**Art work:** M. Adli

**Typetting & Layout:** Reza Davaridolatabadi

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

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

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

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

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست

---

۳	واحدهای جغرافیایی - اداری اندلس بر اساس آثار ابن دلّائی و ابن غالب الهام امینی کاشانی
۲۳	تأسیس مدارس و نسبت آن با مساجد و خانه دانشمندان: نقد دیدگاه‌های مقدّسی و شَلَبی ایمان اربابی، مهدی مجتهدی و حمیدرضا ثنائی
۶۱	صلاح‌الدین ایوبی در تاریخ خیال مسیحی - لاتینی قرون وسطی زهیر صیامیان گرجی و ایمان فخری جوشانی
۹۷	ساخت‌وساز در مکه و مدینه و راه‌های حج: فعالیت‌های عمرانی ممالیک، ایلخانان، و دیگران در بستر حج (قرون هفتم و هشتم هجری) سیده سعیده عقیلی و مهدی عبادی
۱۳۱	تحقیق در سایه استعمار: رویکرد زیگموند کوئل در معرفی پیامبر اسلام (ص) راضیه سیروسی القار
۱۵۷	بازنمایی جنبش مزدک در تاریخنگاری رسمی و تاریخنگاری چپ دوره پهلوی شهناز حجتی نجف‌آبادی

---



## واحد‌های جغرافیایی - اداری اندلس بر اساس آثار ابن دلّائی و ابن غالب<sup>۱</sup>

الهام امینی کاشانی<sup>۲</sup>

استادیار گروه مطالعات غرب جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

دو اثر مهم جغرافیایی - تاریخی در حوزه اندلس که در آنها به نظام تقسیمات جغرافیایی سرزمین اندلس اشاره دارد کتاب توصیح الاخبار و تنويع الآثار ابن دلّائی و کتاب فرحه الانفس ابن غالب‌اند. بررسی این دو اثر، مجموعه اصطلاحاتی را به پژوهشگر امروزی می‌دهد که در ظاهر با اصطلاحات جغرافیایی - اداری شرق جهان اسلام یکسان است؛ اصطلاحاتی همچون مدینه، قریه، کوره، اقلیم و ... اما به‌رغم این اشتراک لفظی، این اصطلاحات از جهت معنایی و چگونگی کاربرد آن در سرزمین اندلس بسیار متفاوت‌اند. این پژوهش بر آن است تا بدین پرسش‌ها پاسخ دهد که در تقسیمات جغرافیایی - اداری اندلس چه اصطلاحاتی به کار رفته و هر کدام از این اصطلاحات در این نظام تقسیماتی چه جایگاهی داشته‌اند؟ و نیز این اصطلاحات چه تفاوتی با اصطلاحات همسان خود در شرق جهان اسلام داشته‌اند؟ یافته‌ها بدین شرح است که برخی از اصطلاحات جغرافیایی - اداری اندلس همان اصطلاحات جغرافیایی - اداری شرق جهان اسلام است، اما در این میان برخی اصطلاحات همچون مدینه و اقلیم علاوه بر معنای کلی خود، معنای دیگری نیز دارند که تنها در تقسیمات سرزمین اندلس رایج بوده و به کار می‌رفته است.

**کلیدواژه‌ها:** جغرافیای تاریخی اندلس، واحدی‌های جغرافیایی - اداری اندلس، ابن دلّائی، ابن غالب.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷

۲. رایانامه: e.amini@rch.ac.ir

## مقدمه

در بیشتر آثار جغرافی نگاران مسلمان به طور مستقیم به تقسیمات جغرافیایی - اداری سرزمین - های مختلف اشاره نشده است و جز معدود آثاری همچون احسن التقاسیم مقدسی به ترسیم نقشه راه خود و نوع نگاهشان به تقسیمات سرزمین های مختلف پرداخته اند، حتی به رغم استفاده بسیار از اصطلاحات نظام تقسیمات جغرافیایی - اداری به معنای این اصطلاحات و جایگاهشان نیز اشاره ای نکرده اند. در این میان باز مقدسی و نیز یاقوت حموی پیشتاز دیگر جغرافی نگاران اند، چه به عنوان مثال یاقوت حموی بخشی از مقدمه کتابش معجم البلدان را به توضیح برخی اصطلاحات مهم جغرافیایی - اداری سرزمین های جهان اسلام اختصاص داده است. با وجود این تلاش ها، شناخت دقیق از معنای همه اصطلاحات به کار رفته در آثار جغرافی نگاران و جایگاهشان در نظام تقسیماتی سرزمین های مختلف جز با بازخوانی تمام آثار جغرافیایی و بررسی تطبیقی شان در این مورد ممکن نیست. در خلال این مسیر نیز یافته - هایی به دست می آید که نشان می دهد اصطلاحات جغرافیایی - اداری در سرزمین های مختلف به رغم یکسان بودن در شکل ظاهری گاه از نظر معنا و مفهوم و نوع کاربردشان بسیار متفاوت از یکدیگرند.

در باره تقسیمات جغرافیایی - اداری در اندلس اثر مستقلی در دست نیست و آنچه موجود است اغلب اشاره ای به برخی از این اصطلاحات در بخشی از یک کتاب یا مقاله است که از میان آنها شاید مهمترینش کتاب فجر الاندلس حسین مونس بوده باشد که بخشی از کتابش را به توضیح درباره برخی اصطلاحات مهم در تقسیمات جغرافیایی - اداری در اندلس اختصاص داده است، از این رو پژوهشی که دربرگیرنده تمام این اصطلاحات باشد و جایگاه و معنای آنها را در مقایسه با اصطلاحات شرق جهان اسلام بررسی کند ضروری می نماید. اساس کار در این پژوهش کتابخانه ای و متکی بر دو اثر ابن دلای و ابن غالب است. بنابراین مولف بر آن است با استخراج تمام اصطلاحات جغرافیایی - اداری موجود در این دو کتاب مشخص کند که این دو جغرافی نگار این اصطلاحات را در چه معنایی به کار برده اند و سپس

با مقایسه برداشت آنان از این اصطلاحات با اصطلاحات همسان در آثار جغرافی نگاران شرق جهان اسلام به درک درستی از تقسیمات سرزمین اندلس برسد.

### ابن دلّائی و کتاب *ترصیع الاخبار و تنويع الآثار*

ابوالعباس احمد بن عمر بن انس بن دلّهات عُدّری مشهور به ابن دلّایی مورخ و جغرافی نگار اندلسی قرن پنجم. در ۳۹۳ در دلایه در نزدیکی المریه<sup>۳</sup> به دنیا آمد. ابن دلّایی از همان کودکی به تحصیل علم پرداخت و مقدمات علوم را در زادگاه خویش فراگرفت و نزد ابومحمد علی بن حزم اندلسی و ابوعمر یوسف بن عبدالبر استماع حدیث کرد. و در حالیکه نوجوانی بیش نبود به همراه با خانواده‌اش در ۴۰۷ به مشرق سفر کرد و در ۴۰۸ به مکه رسید و پس از ۸ یا ۹ سال اقامت در مکه تلمذ نزد محدثان و فقیهان بزرگ به اندلس بازگشت و به نقل روایات و نشر احادیث پرداخت و در آنجا از دانشمندان و محدثان اندلسی و دیگران حدیث شنید. ابن دلّایی به سبب عمر طولانی شاگردان بسیار تربیت کرده و شمار بسیاری از علمای بزرگ اندلس نزد وی حدیث شنیده و از او روایت کرده‌اند و حتی افرادی چون ابن حزم و ابن عبدالبر که پیش از رفتن وی به مشرق استاد او بودند، پس از بازگشت ابن دلّایی به اندلس از او حدیث شنیدند و روایت کردند تا اینکه در ۴۷۸ از دنیا رفت و در المریه دفن شد (ابن بشکوال، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۱-۱۱۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۳۷۸/۲؛ برای اطلاع بیشتر نک: رفیعی ۱۳۷۴، ۳/ ۵۱۱-۵۱۳)

تنها اثر باقی مانده از وی *ترصیع الاخبار و تنويع الآثار و البستان فی غرائب البلدان و المسالك الی جميع الممالك* است. نسخه‌ای منحصر به فرد از این کتاب در مکتبه البدیری در قدس و میکروفیلمی از آن در ۴۸ برگ در معهد المخطوطات جامعة الدول العربیة موجود است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: مقدمه اهوائی هـ). این کتاب در ۱۹۶۵ م در مادرید به کوشش عبدالعزیز اهوانی در ۲۳۸ صفحه (شامل مقدمه، متن، حواشی، تعلیقات و فهرستهای

<sup>3</sup> Almería

عمومی) به چاپ رسیده است. ترصیع الاخبار در اصل جزء هفتم از کتابی بزرگ در جغرافیا و مطالب آن درباره جغرافیای تاریخی اندلس است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: مقدمه اهوائی، ص و).

مطالب کتاب شامل هشت کوره: بلاد تُدمیر<sup>۴</sup>، بَلَنسیه<sup>۵</sup>، سَرَقُسطَه<sup>۶</sup>، البیره<sup>۷</sup>، اِشبیلیه<sup>۸</sup>، لَبَلَه<sup>۹</sup>، شَدونَه<sup>۱۰</sup>، الجزیره / جزیره الخضراء<sup>۱۱</sup> و نیز وصف شهر قرطبه<sup>۱۲</sup>، مسجد جامع شهر، قصر قرطبه، قصر الزهرا و اقالیم قرطبه است. در پایان کتاب نیز قصیده‌ای در مدح خلیفه الناصر وجود دارد. ابن دلّائی در ابتدا نام کوره و یا مرکز کوره را ذکر کرده است و سپس نام شهرها، غرایب و عجایب، راهها، اقلیمها و در آخر هر ناحیه شورشها و نام شورشیان آن ناحیه را یکی پس از دیگری بیان کرده است. در این کتاب گاهی از قبیله‌های که به نواحی مذکور هجوم آورده و مسلط شده‌اند، مانند قبایل مضر، یمانی، تُجیبیون، بنوسلمه و حمدون و گاهی هم از هجوم مجوسیان یا همان نورمان‌ها/وایکینگ‌ها و نیز از حکام و فرمانروایان مناطق مزبور سخن به میان آمده است. ابن دلّائی در این قسمت از کتاب حوادث تاریخی را از فتنه بین دو قبیله مضر و یمانیان شروع کرده و تا حوادث سال ۴۶۱ ق/ ۱۰۶۹ م، زمان وفات المعتضد عباد بن محمد بن عباد از حاکمان لبَلَه به پایان برده است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱-۱۰۸؛ برای اطلاع بیشتر از محتوای کتاب نک: صادقی و اشکواری، ۱۳۹۳: ۶۵-۷۶). وی در اثرش هم از مورخان پیش از خود همچون ابوبکر احمد رازی (متوفی ۳۴۴ ق) و دیگران سود برده (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۴۹، ۸۷، ۶۴) و هم مشاهدات عینی خود از حوادث را ذکر کرده است (برای نمونه نک: همو، ۱۹۶۵: ۸۴ به بعد).

4. Teodomir/Tudmir
5. Valencia
6. Saragossa
7. Elvira
8. Sevilla
9. Sidonia
10. Niebla
11. Algeciras
12. Cordoba



### ابن غالب و کتاب فرحه الانفس

محمد بن ایوب بن غالب غرناطی مورخ و جغرافی‌نگار مسلمان اندلسی در قرن ششم است که درباره زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست، به گونه‌ای که تاریخ تولد و مرگ نیز در منابع ذکر نشده است و تنها بر اساس شواهد موجود از گزارش‌های وی در کتابش همچون اشاره به ابوسعید عثمان بن عبدالله بن عبدالمومن، که در ۵۶۸ امیر غرناطه شد و نیز قول دیگران همچون مقرئ می‌توان گفت که تا ۵۶۵ هزنده بوده است (مقرئ، ۱۴۰۸: ۳ / ۱۸۱-۱۸۲؛ ابن غالب، ۱۹۵۶: ۸، ۲۹؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۳۲۲/۶). از اثر معروف وی به صورتهای مختلف فرحة یا فرحة الانفس (ابن سعید، بی تا: ۲ / ۲۵۰، ۳۸۲؛ مقرئ، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۹۲) و فرحة الاندلس (مقرئ، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۵۹) و غیره یاد شده است (برای اطلاع بیشتر نک: ابن غالب، ۱۹۵۶: ۳-۶).

اصل کتاب فرحة الانفس مشتمل بر دو بخش بوده است. بخش اول چنانکه مقرئ ثبت کرده با نام فرحة الانفس للآثار الاولیه التي فی الاندلس احتمالا اثری جغرافیایی و تاریخی بوده که بخش تاریخی آن موجود نیست و تنها در آثار باقی مانده از دیگران می‌توان رد پای از بخش تاریخی وی را مشاهده کرد (برای نمونه نک: مقرئ، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۹۰-۲۹۷). از بخش جغرافیایی آن نیز تنها گزیده‌ای برجای مانده که لطفی عبدالبدیع آن را تصحیح کرده و در معهد المخطوطات العربیة در مجلد اول جزء اول رمضان ۱۳۷۴/۱۹۵۵ با نام نص اندلسی جدید، قطعه من کتاب فرحة الانفس لابن غالب عن کور الاندلس ومدنها بعد الاربعمائه به چاپ رسانده است. بخش دوم نیز با نام فرحة الانفس فی فضلاء العصر من الاندلس (مقرئ، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۸۶) می‌بایست در اخبار گروهی از دانشمندان اندلس بوده باشد.

بخش جغرافیایی دربرگیرنده بخش‌ها و شهرهایی از اندلس است که بعد از ۴۰۰ ه در تصرف مسلمانان بوده است (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۳). کتاب مقدمه مختصری از موقعیت جغرافیایی اندلس و محدوده غرب جهان اسلام دارد و سپس اطلاعات جغرافیایی اثر با ذکر

کوره قبره آغاز می‌شود و پس از برشمردن کوره و شهرهای دیگر با شهر قرطبه به بخش پایانی می‌رسد. وی در این اثر موقعیت هر کوره را نسبت به کوره دیگر و گاه فاصله بین آنها را ذکر کرده است و در ذیل عنوان هر کوره به ذکر شهرهای آن کوره، اقالیم و حصون آن پرداخته و اطلاعاتی درباره ابتدا و انتهای کوه‌ها، سرچشمه و مصب و طول هر یک از رودخانه‌ها، معادن، وضعیت زراعی و محصولات کشاورزی و صنعتی هر منطقه داده است. بخش پایانی کتاب نیز به وصف شهر قرطبه و مسجد جامع آن، بنای شهر الزهراء و گزارشی کوتاه از عبدالرحمن الناصر، بانی الزهراء اختصاص دارد. در نهایت کتاب با ذکر کوتاه و ناقصی از دوره حکمرانی خلفای اموی اندلس و اشاره مختصری به دوران حکومت بنی حمود که آنها را فاطمیین نامیده خاتمه می‌یابد (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۳-۴۱). وی بیشتر مطالب خود را به نقل از کتاب احمد رازی آورده و از دیگرانی همچون ابن حیان و ابن نظام سود برده است (همو، ۱۹۵۶: ۱۰-۱۱، ۱۳، ۲۶، ۳۱، ۲۷). ابن غالب گاه متناسب با موضوع شعرهایی نیز آورده است (برای نمونه نک: همو، ۱۹۵۶: ۳۳، ۳۷؛ برای اطلاع بیشتر از ابن غالب و کتابش نک: جلیلی، ۱۳۷۰، ۴/۳۵۲-۳۵۴).

### تقسیمات جغرافیایی - اداری در اندلس

تقسیمات جغرافیایی - اداری در اندلس ریشه در تقسیمات اداری رومیان دارد و اساس آن همان‌طور که جغرافی‌نگاران اندلس از آن یاد کرده‌اند به تقسیمات کنستانتین باز می‌گردد که بر اساس آن اسپانیا به عنوان ایالتی در بخش غربی امپراتوری روم به شش استان تقسیم می‌شد که جغرافی‌نگاران مسلمان همچون ابن دلانی بدان اشاره کرده‌اند: بر اساس گزارش وی اندلس بر اساس تقسیمات کنستانتین (قسطنطین) به شش جزء تقسیم می‌شود: سه جزء که از قرطاجنه حلفا (لورقه<sup>۱۳</sup>) شروع می‌شود و در ادامه دو شهر بلنسیه و شاطبه<sup>۱۴</sup> تا منتهی الیه

13. Lorca

14. Xativa/Jativa

غرب ادامه دارد و بدان اندلس ادنی (نزدیک) می گویند و سه جزء دیگر با نام اندلس اقصی (دور) از اوریوله تا سرقسطه و سرزمین‌های اطراف آن است. وی در ادامه به تقسیم‌بندی دیگری اشاره می‌کند که بر پایه تقسیمات کنستانتین نیست و بر اساس آن اندلس به دو جزء اندلس شرقی و غربی تقسیم می‌شود. مبنای این تقسیم‌بندی جهت جریان رودخانه‌هاست یعنی آن قسمت که رودخانه‌هایش به طرف غرب جاری است را اندلس غربی و بخشی را که رودخانه‌هایش به سمت مشرق است اندلس شرقی می‌خوانند (ابن دلثی، ۱۹۶۵: ۲۰). بکری نیز بر اساس تقسیمات کنستانتین اندلس را به شش جزء تقسیم کرده است. وی بدون اشاره به نام هر یک از اجزا تنها به ذکر شهرهای آن جزء و حدود آن پرداخته و در سه مورد نیز به مرکز این اجزاء اشاره کرده است. همچنین گاه برای شهری توابعی نیز برشمرده است (بکری، ۱۹۹۲: ۸۹۱/۲-۸۹۳). برای نمونه او در جزء ششم می‌گوید که مرکز این جزء شهر اشبیلیه است و سپس شهرهایی همچون لبله، قرطبه، قرمونه<sup>۱۵</sup> و ... برای این جزء برمی‌شمارد و در ضمن نام بردن از شهر قبره اشاره می‌کند که قبره توابعی نیز دارد (همو، ۱۹۹۲: ۸۹۳/۲). نکته قابل توجه در تقسیمات بکری این است که اساس این تقسیمات بر پای شهر گذاشته شده است. شهرهایی که محدوده یک جزء را مشخص می‌کنند، مرکز یک جزء اند و برای خود توابع دارند و این همان معنای واقعی شهر در تقسیمات اندلس است. (نک: ادامه مقاله)

### مدینه (شهر)

اصطلاح شهر در منابع جغرافیای اسلامی شرق جهان اسلام به صورت واژه‌های مختلفی همچون مدینه، بلد، قصبه، مصر به کار رفته است (برای نمونه نک: مقدسی، ۱۹۰۶: ۷۶، ۸۳، ۱۱۷-۱۱۸؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۹۸/۵؛ بکری، ۱۹۹۲: ۷۱۳/۲)، در این میان اصطلاح مدینه رواج بیشتری نسبت به دیگر مترادف‌های خود دارد و در تقسیمات جغرافیایی - اداری مسلمانان در دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول معادل شهر امروزی و معنای دوم

معادل شهر مرکزی و پایتخت. مدینه در معنای دومش به صورت‌های "المدینه، مدینه العظمی، مدینه الکبری و اعظم المدینه" نیز دیده می‌شود (برای نمونه نک: ابن حوقل، ۱۹۶۷: ۱/۱۱۱، ۲/۴۱۴، یعقوبی، ۱۸۹۲: ۲۷۳).

#### مدینه در معنای شهر

مدینه در معنای خاص آن یعنی شهر واحدی بود که معمولاً از سه بخش کهن دژ/قهندژ، شارستان/شهرستان و ربض تشکیل و بر اساس وسعت و جمعیتش به سه گروه شهر بزرگ، کوچک و متوسط تقسیم می‌شد. شهرها واحدهای کوچک و زیر مجموعه یک کشور و کوره به شمار می‌آمدند، چه به طور کلی هر کشور به چند کوره تقسیم می‌شد و هر کوره خود به چند رُستاق و هر رُستاق خود زیر مجموعه‌های کوچکتری داشت که همان قریه یا دیه است. شهرها زیر مجموعه کوره‌ها قرار می‌گرفتند. در این میان در هر کوره بزرگترین و مهمترین شهر مرکز یک کوره و از میان آنها مهمترین شهر مرکز/پایتخت یک کشور تعیین می‌شد (برای اطلاع از این تقسیم بندی ها نک: امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۶۰، ۱۷۴-۱۸۴).

اما معنای مدینه در اندلس فارغ از معنای کلی شهر معنای مهم‌تری نیز داشته که در تقسیمات ابن غالب کاملاً مشهود است. وی در ضمن تقسیمات اندلس به کوره همچون کوره البیره، جِیان<sup>۱۶</sup>، بَلَنَسِیَه و ... به شهرهای طَرکونه<sup>۱۷</sup>، لارده<sup>۱۸</sup>، بَرِطَانِیَه، اَشَقَه، تِیْلَه، سَرَقُسطَه، مدینه سالم<sup>۱۹</sup>، سَنَتَبْرِیَه<sup>۲۰</sup>، طَلِیْطَلَه<sup>۲۱</sup>، قلعه رِبَاح<sup>۲۲</sup>، مدینه قلعه اُورِیْط و فَرِیْش<sup>۲۳</sup> اشاره می‌کند که به عنوان واحدی بزرگ در نظر گرفته شده‌اند که خود زیر مجموعه‌های کوچکتری از خود داشته‌اند. این معنا از شهر با آنچه در شرق جهان اسلام به کار می‌رود بسیار متفاوت است.

16. Jaén

17. Tarragona

18. Lérida/ Lleida

19. Medinaceli

20. Santaver.

21. Toledo

22. Calatrava/kalatarva

23. Firrish/ firrich

ابن غالب در ذیل هر شهر ابتدا محدوده و فاصله آن را با کوره یا شهر قبل مشخص می‌کند و سپس به وصف آن شهر و موقعیتش از نظر کشاورزی و صنعتی می‌پردازد و در انتها برای هر شهر شهرهای دیگر، حصن/قلعه و نیز شماری اقلیم برمی‌شمرد (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۶-۲۱). داشتن حصن با توجه به اینکه این شهرها به جز فریش در ثغور شمالی و شمال غربی واقع شده و همواره درگیر با حکومت‌های مسیحی اندلس بودند امری طبیعی است، اما اینکه چندین شهر و اقلیم تابع شهر باشند نشان از این است مدینه در اینجا فارغ از معنای رایج آن واحدی بزرگ در تقسیمات جغرافیایی - اداری اندلس و مترادف با معنای کوره است، شاهد این مدعا گزارشی از ابن حوقل است که به گفته وی در اندلس شهرهایی وجود دارد که به لحاظ جایگاه و خراج و مرتبه والیان و قاضیان بر یکدیگر فزونی دارند. همه شهرهای آن آباد و شامل رستاق‌های پهناورند که به حد کوره می‌رسند (ابن حوقل، ۱۹۶۷: ۱/۱۱۶؛ نیز نک: بکری، ۱۹۹۲: ۸۹۱/۲-۸۹۳)، و شاید از همین روست که جغرافی‌نگاران شرق جهان اسلام بیش از کوره از شهرهای اندلس نام برده‌اند که توابع داشته (برای نمونه نک: اصطخری، ۱۹۲۷: ۴۱-۴۳؛ ابن حوقل، ۱/۱۹۶۷: ۱۱۶-۱۱۷) و گاه در وصف شهری آن را کوره نیز خوانده و برای آن شهر و حصون و اقلیم ذکر کرده‌اند (برای نمونه نک: بکری، ۱۹۹۲: ۹۰۲/۲، ۹۰۵). کاربرد مدینه در این معنا ریشه در تقسیمات رومی و سپس گوتی اندلس دارد، چرا که شهر اساس سازمان اداری - سیاسی رومیها و به تبع آن گوت‌ها را تشکیل می‌داد. شهر در نظر رومیها صرفاً یک شهر نبود، بلکه حومه‌ای داشت که تابع آن بود و همان جایگاه شهر را داشت. در واقع هیچ ناحیه‌ای نبود که تابع شهر نباشد و هرگاه نام شهری برده می‌شد توابع آن نیز منظور بود (مونس، ۱۴۰۵: ۵۴۷-۵۵۲) و چه بسا پیرو همین امر شهرهایی که در منطقه ثغور قرار داشتند و به مسیحیان نزدیکتر بودند الگوی قدیم خود را حفظ کرده و در تقسیمات خود اساس کار را همچنان بر مبنای شهر باقی گذاشتند.

#### مدینه در معنای مرکز و پایتخت

شهرهای حاکم‌نشین و در کل اصلی‌ترین شهر و مرکز یک واحد بزرگتر همچون کشور، کوره

و جُند در آثار جغرافی‌نگاران همچون ابن دلّائی و ابن غالب بسیار اهمیت دارد و آنان برای مشخص کردن این شهرها و اهمیت‌شان نسبت به شهرهای دیگر از اصطلاحات مختلفی استفاده کرده‌اند که این اصطلاحات در آثار جغرافی‌نگاران شرق جهان اسلام نیز رایج بوده است. از آن جمله است: اُمّ و جمع آن: اُمّهات (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۷، ۲۶)، حاضِرَه (همو، ۱۹۵۶: ۱۴، ۲۲، ۲۵)، دارالمُلک (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۹۵؛ ابن غالب، ۲۶)، قاعِدَه (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱، ۴، ۱۰، ۱۷؛ ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۹، ۲۳، ۲۶)، قَصَبات (مفرد قصبه) (ابن غالب، ۱۹۵۶: ص ۳۸) و کُرسی (همانجا).

#### کوره و زیر مجموعه‌های آن

اصطلاح دیگری که در تقسیم‌بندی این دو کتاب وجود دارد اصطلاح کوره است. ابن دلّائی در بخشی از کتابش که در دسترس ماست از ده کوره بلاد تُدمیر، بَلَنَسِیَه، سَرَقُسطَه، البیره، اِشِبیلیه، لَبَلَه، شَدونَه، الجزیره، باجَه<sup>۲۴</sup> و وشقَه<sup>۲۵</sup> و ابن غالب از ۱۵ کوره قَبْرَه<sup>۲۶</sup>، اِلبیره، جِیّان، تُدمیر، بَلَنَسِیَه، مارده<sup>۲۷</sup>، باجَه، لَبَلَه<sup>۲۸</sup>، قَرْمونَه<sup>۲۹</sup>، اِشِبیلیه، مورور<sup>۳۰</sup>، شَدونَه<sup>۳۱</sup>، جزیره الخضرَاء، رَیَه<sup>۳۲</sup> و اِسْتَجَه<sup>۳۳</sup> نام می‌برد.

کوره معرَب خوره در تقسیمات شرق جهان اسلام واحدی کلان و زیر مجموعه کشور بود که شاید بتوان آن را با اغماض معادل اصطلاح امروزی استان دانست. هسته نخستین یک کوره اغلب شهری بود که یک یا چند رستاق (برای اطلاع از رستاق نک: امینی کاشانی و

- 
24. Beja
  25. Huesca
  26. Cabra/ Kabra
  27. Mérida
  28. Niebla
  29. Carmona
  30. Morón
  31. Medina-Sidonia
  32. Rio
  33. Écija

رودگر، (۱۳۹۱: ۷۳-۸۳). و دیه را بدان می‌پیوستند. این شهر گاه چنان اهمیت می‌یافت که هم نام خود را بر کل کوره می‌گسترانند هم به عنوان مرکز کوره برگزیده می‌شد (برای نمونه از کوره و زیرمجموعه های آن نک: بلاذری، ۱۲۸۰: ۳۱۸؛ اصطخری، ۱۹۲۷: ۹۷-۹۸؛ برای اطلاع بیشتر نک: امینی کاشانی و رودگر، ۱۳۹۳: ۴۸-۵۹). کوره در اندلس نیز تقریباً همان معنای کوره در شرق جهان اسلام داشت، شاید علت این مساله این باشد که کوره‌هایی که ابن دلّائی و ابن غالب از آنان نام برده‌اند در جنوب و جنوب غربی اندلس قرار داشتند که این مناطق نسبت به سرحدات شمالی بیشتر تحت نفوذ مسلمانان بوده‌اند (نک: مونس، ۱۴۰۵: ۵۷۷). کوره در اندلس یعنی بزرگترین واحد جغرافیایی - اداری پس از کشور که یک مرکز و زیرمجموعه‌هایی داشت. از میان شهرها یک شهر که از همه اهمیت بیشتری داشت مرکز کوره بود، مثلاً شهر شَریش مرکز کوره شدونه و اَرشُدونه مرکز رَیّه بود (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۲۵) و شهر بلنسیه مرکز کوره بلنسیه بود که این کوره نام خود را نیز از این شهر وام گرفته بود (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱۷). اما تفاوت کوره در شرق جهان اسلام با اندلس در زیرمجموعه‌های آن است، چنانکه در شرق جهان اسلام زیرمجموعه‌های کوره اغلب شامل شهر، رستاق و دیه‌اند در حالیکه کوره در اندلس علاوه بر شهر مرکزی و شهرهای دیگر، دو واحد اقلیم و جزء نیز دارد، چنانکه ابن دلّائی، در وصف کوره بلنسیه، از شهر بلنسیه به عنوان مرکز کوره یاد می‌کند و شاطبه، دانیه و جزیره شقر را از دیگر شهرهای این کوره برمی‌شمارد و علاوه بر ذکر قلعه‌ها/ حصون به واحدهای کوچکتری با نام اقلیم و جزء اشاره می‌کند؛ فی المثل برای بلنسیه ۱۰ اقلیم و ۱۳ جزء برمی‌شمارد(همو، ۱۹۶۵: ۱۷-۲۰).

### اقلیم

اقلیم در شرق جهان اسلام واحدی بزرگ به شمار می‌آید که در دو معنا به کار رفته‌است: ۱. هر یک از پاره‌های هفتگانه زمین بر اساس تقسیمات ایرانیان که ربع مسکون را به هفت اقلیم یا کشور تقسیم می‌کردند (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱/۲۳-۳۲) و دوم به معنای هر سرزمینی

که شهر و دیه داشته باشد مثلا اقلیم فارس، اقلیم خراسان، اقلیم شام و... (همو، ۱۹۹۵: ۱/ ۲۶؛ برای نمونه بیشتر نک: ابن حوقل، ۱۹۶۷: ۲/ ۴۱۸-۴۱۹، اصطخری، ۱۹۲۷: ۳-۴) اما معنای اقلیم و کاربرد آن در اندلس بسیار متفاوت بود. درباره معنای اقلیم در این سرزمین دو گزارش وجود دارد. مقدسی در این باره نوشته است: "من از برخی دانایان ایشان درباره رستاق-ها و شهرهای پیرامون قرطبه که بدان نسبت داده می‌شوند پرسیدم، آن اندلسی گفت. ما رستاق را «اقلیم» می‌خوانیم، اقلیم‌ها و شهرهای پیرامون قرطبه سیزده تا هستند" (مقدسی، ۱۹۰۶: ۲۲۲). یاقوت حموی نیز ذیل وصف معنای اقلیم می‌نویسد: اصطلاح ویژه اندلسیان است که ایشان هر دیه بزرگ پرجمعیت را اقلیم خوانند و این اصطلاح را جز خواص ایشان کسی نمی‌داند و معنای اقلیم در اینجا همان است که از حمزه اصفهانی نقل کردم. پس هر گاه يك اندلسی بگوید: من از فلان اقلیم هستم مقصود وی شهر یا رستاقی است که در آن ساکن است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱/ ۲۴). بر اساس این دو گزارش به نظر می‌رسد اقلیم به معنای رستاق واحدی کوچکتر از کوره و خود شامل چندین دیه یا قریه بوده است. تقسیماتی که ابن دلثی در کتابش از اقلیم آورده با گفته مقدسی و یاقوت حموی مطابقت دارد. وی در وصف قرطبه از اقلیم ۱۵ گانه آن همچون اقلیم مُدَوَّر، اقلیم قَصَب، اقلیم لوره، اقلیم صَدَف و... نام می‌برد و در ذیل هر اقلیم از شمار دیه‌های آن و نیز مجموع مالیاتی را که دیه‌های زیرمجموعه آن اقلیم گرفته می‌شود برمی‌شمارد (ابن دلثی، ۱۹۶۵: ۱۲۴-۱۲۷). برای نمونه اقلیم بنی مسره شامل ۱۷ دیه یا قریه است که مالیات این دیه‌ها از محصول گندم ۱۱۷ مدی { ... } قفیز و از جو ۲۴۵ مدی و سه قفیز است، هر چند بیشترین کاربرد اقلیم در معنای رستاق برای اندلس بوده است، اما برخی جغرافی‌نگاران دیگر این معنا را برای سایر بلاد نیز به کار برده‌اند، فی‌المثل ابن خردادبه برای کوره‌های شام اقلیم‌هایی برشمرده که گویا منظور وی نیز از اقلیم در این روایت‌ها رستاق بوده باشد (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۷۵-۷۶، ۷۷). از میان پژوهشگرانی که معنای اقلیم را در اندلس بررسی کرده‌اند حسین مونس است که وی اقلیم در اندلس را تنها به معنای روستای بزرگ یا شهر و حومه متصل بدان دانسته، هیچ اشاره‌ای به رستاق و معنای



آن نکرده است. همچنین وی معتقد است که حدود اقلیم‌ها پیش از مسلمانان مشخص بوده و مسلمانان آنها را آنچنان که بود حتی با نام‌های قدیمشان پذیرفتند و تنها در مواردی با توجه به استقرار قبایل عرب و بربر، برخی اقلیم‌ها نامهای جدیدی گرفتند (مونس، ۱۴۰۵: ۵۷۹، ۵۸۵).

### جزء

ابن دلثی در تقسیماتی که در کتابش دارد به واحد جغرافیایی - اداری دیگری با نام جزء اشاره کرده و بدون توضیحی خاص، آنها را بعد از اقلیم‌ها آورده است. برای مثال وی برای اقلیم بلنسیه ۱۳ جزء همچون جزء ساحل، جزء براکانه و جزء مدینه التراب آورده است (ابن دلثی، ۱۹۶۵: ۲۰، ۹۰، ۹۲). جالب آنکه ابن غالب به واحدی به نام جزء اشاره نکرده است.

درباره جزء می‌توان دو نظریه مطرح کرد. اول آنکه جزء جمع آن اجزاء واحدی خرد و زیرمجموعه یک واحد بزرگتر از خود همچون اقلیم بوده است، شاهد این مدعا اشاره‌های خود ابن دلثی است که در بخش‌هایی از کتابش دیه یا حصنی را جزء خوانده است. وی در وصف اقلیم البیره از حصن شانت أفلیج به عنوان یکی از اجزای این اقلیم نام برده (همو، ۱۹۶۵: ۹۲) و یا در جایی دیگر از جزء باغه با عنوان دیه باغه یاد کرده است (همو، ۱۹۶۵: ۹۳).

معنای دیگر جزء را می‌توان از دو گزارش یاقوت حموی برداشت کرد. وی در بحث از قلعه رباح در اندلس اشاره می‌کند که این شهر چندین دیه و ناحیه دارد که آنها را اجزاء می‌گویند و در ادامه می‌نویسد؛ اجزاء چنانکه در معنای اقلیم از دیدگاه اندلسیان گفتیم، جایگزین اقلیم‌اند و از جمله اجزای این شهر جزء بکرین و جزء لخمین‌اند (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۳/۲۳) و در جای دیگر در وصف رمل الجزء می‌گوید که رمل الجزء بین شحر و یرین است و تا آن دو ماه راه است و توده‌ای از قبایل یمن و مُعد در آن فرود آیند و آن را بدین جهت جزء

خوانند که در ایام بهار شتران در آن به چرا می‌پردازند (همو، ۱۹۹۵: ۱۳۲/۲). حسین مونس بر اساس این دو گزارش یا قوت حموی و با توجه به اینکه اجزایی که ابن دلّائی نام برده همگی در مناطق پرمرتع که طوایف عرب در آنجا ساکن بوده‌اند قرار داشته بدین نتیجه رسیده است که اجزاء احتمالاً زمین‌هایی بوده‌اند مخصوص شتران و چهارپایان که مشمول قوانین اسلامی در مورد مراتع و چراگاه‌ها هستند و متعلق به تمام مردم‌اند و مالیاتی بر آنها بسته نمی‌شود (مونس، ۱۴۰۵: ۵۸۶-۵۸۷).

در مجموع می‌توان گفت اصطلاح جزء اگر به عنوان زیر مجموعه اقلیم از یک کوره خاص به کار رود به معنای واحدی خرد یعنی دیه یا حصن است. اما اگر اقلیم زیرمجموعه یک شهر قرار بگیرد به معنای زمین‌هایی برای چرای شتران و دیگر چهارپایان است.

#### واحدهای جغرافیایی - اداری دیگر:

واحدهایی که در بالا نام برده و توضیح داده شد اساس تقسیمات جغرافیایی - اداری اندلس را بر مبنای آثار ابن دلّائی و ابن غالب تشکیل می‌دادند. اما در لابه لای آثار آنان اصطلاحات دیگری نیز یافت می‌شود که اشاره‌ای هرچند کوتاه بدانها چندان خالی از فایده نیست:

**بلده، بُلْدان و بِلاد:** اصطلاح رایج برای شهر در آثار ابن دلّائی و ابن غالب "مدینه" است که در جای جای آثار آنان دیده می‌شود. اما در کنار اصطلاح مدینه، اصطلاح بِلْدَه مونث واژه بَلْد نیز به معنای مطلق شهر به کار رفته است، چنانکه ابن غالب در ذیل کوره البیره از شهر باغّه به عنوان بِلْدَه‌ای آباد و پر درخت یاد کرده است (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۴). ابن دلّائی نیز از دو اصطلاح بُلْدان و بِلاد یاد کرده است. وی اصطلاح بُلْدان (جمع بلد) را در همان معنای رایج آن یعنی مطلق شهر به کار برده و شهر سَرْقُسْطَه را در زمره بهترین شهرهای (بلدان) کوره سرقسطه دانسته است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۲۲). در جای دیگر از کوره تدمیر با نام بلاد تدمیر یاد کرده (همو، ۱۹۶۵: ۱) که بلاد در اینجا نه به معنای جمع واژه بلد (یعنی: شهرها) بلکه واحدی بزرگتر معادل کوره است.

**ثغر و جمع آن ثغور:** این اصلاح بر تمام مرزها و سرحدات سرزمین‌های اسلامی با غیرمسلمانان در شرق و غرب جهان اسلام اطلاق می‌شد که در اندلس شامل مرزهای شهرهای اسلامی با پادشاهان مسیحی شمال اسپانیا بود که به سه بخش ثغر اعلی به مرکزیت سرقسطه در شمال شرقی اسپانیا، ثغر وسطا به مرکزیت مدینه سالم و بعد طلیطله در شمال و شمال غرب و ثغر سفلا به مرکزیت قوریه در جنوب غربی اندلس تقسیم می‌شد (برای اطلاع بیشتر از ثغر نک: امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۸). ابن غالب از شهر بربشتر و ابن دلّائی از شهر سرقسطه به عنوان ثغر یاد کرده‌اند (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۲۴، ۴۴، ۴۶؛ ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۷).

**جُند:** ابن دلّائی تنها یکبار از این اصطلاح استفاده کرده و مدینه لبله را از شهرهای جند حمص دانسته است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱۱۰). سابقه استفاده از جند در اندلس به پس از سال ۱۲۵ هـ بازمی‌رسد که ابوالخطار حسام بن ضرار پس از کشته شدن بلج قشیری در ۱۲۴ هـ از شام با سپاهیانش به اندلس آمد و امور را به دست گرفت. وی سپاهیان شامی و همراهانشان را بر اساس تقسیمات شام به پنج جند دمشق، حمص، اردن، فلسطین و قنسرین در اندلس اسکان داد؛ بدین ترتیب که، مردمانی از دمشق را در «البیره» اسکان داد و آن‌جا را «دمشق» نامید و مردمان حمص را در «اشبیلیه» ساکن کرد و آن‌جا را «حمص» خواند. مردمانی از اردن را در شهر «ریّه» اقامت داد و آن‌جا را «اردن» نام گذارد و مردم فلسطین را در شهر «شدونه» جای داد و نام فلسطین را بر آن نهاد. مردم قنسرین را در شهر «جیان» مقیم کرد و آن‌جا را «قنسرین» خواند (ابن قوطیه، ۱۴۱۰: ۴۳-۴۴؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۳۸/۱). تفاوت اجناد شام با اجناد اندلس در این است که هر یک از جندهای شام شامل چندین کوره بودند، در حالیکه جندهای اندلس فقط یک کوره داشتند. این اجناد تا اواسط قرن چهارم هـ از شریان‌های قدرت نظامی در اندلس بودند (یعقوبی، ۱۸۹۲: ۳۲۷، بلاذری، ۱۲۸۰: ۱۳۸؛ مونس، ۱۴۰۵: ۵۵۶).

**حصن:** حصن در اصطلاح واحدی معادل قلعه و استحکامات نظامی در برابر حمله- های دشمن است. شهرهای مرزی اندلس نیز اغلب برای دفاع از حملات مسیحیان یک یا چند حصن داشته‌اند که به کرات در دو کتاب ابن دلّائی و ابن غالب به چشم می‌خورد (برای نمونه نک: ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹-۲۰). برخی از این حصن‌ها به مرور کارکرد نظامی خود را از دست داده و به دیه یا قلعه - شهری کوچک تبدیل می‌شدند، چنانکه ابن دلّائی در کوره و شقه به حصن بیطره شیل اشاره می‌کند که مسجد جامع داشته و پرجمعیت بوده است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۵۵-۵۶).

**حوز و جمع آن احواز:** این اصطلاح به معنای توابع و اعمال است. ابن غالب احواز را به معنای توابع و اعمال یک کوره که هم مرز کوره دیگر باشد گرفته است. به گفته وی کوره البیره به احواز کوره جیان می‌رسد و این احواز زمین‌هایی بسیار نیکو و سرسبزاند که در آنها انواع میوه کشت می‌شود (ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۵، نیز نک: همو، ۱۹۶۵: ۱۶، ۱۴، ۱۸، ۱۷؛ ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱۰۹، ۱۱۱).

**عَمَل:** اصطلاحی است که امروزه می‌توان معادل توابع یک ناحیه دانست. کاربرد اعمال در تمام سرزمین‌ها یکسان نبود و می‌توانست زیرمجموعه واحدهای مختلفی باشد (برای اطلاع بیشتر از ناحیه نک: امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۴)، اما بر اساس گزارش ابن دلّائی (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱۸) که شهر شاطبه را از اعمال شهر بلنسیه دانسته باید گفت در اینجا شاطبه زیر مجموعه شهر بزرگتر از خود بلنسیه بود و به احتمال تأمین امنیت شاطبه بر عهده بلنسیه بود و نیز مالیات آن به بلنسیه پرداخت می‌شد.

**فَحْص:** این اصطلاح نیز بیشتر در غرب جهان اسلام به کار می‌رفت و به معنای هر زمین قابل سکونت بود که در آن امکان کشت و زرع وجود داشته باشد (امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۶-۱۳۷). ابن دلّائی و ابن غالب هر دو به این اصطلاح اشاره کرده‌اند و فحص‌ها را زیرمجموعه‌ای از شهرها دانسته‌اند (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۲، ۱۰، ۱۹-۲۰، ۳۹-۴۰؛ ابن غالب، ۱۹۵۶: ۱۴).

قریه: قریه در بیشتر متون اسلامی به معنای دیه/ده است. قریه اغلب به عنوان کوچکترین واحد جغرافیایی - اداری می‌توانست زیرمجموعه واحد‌های بزرگتر همچون کوره و شهر باشد (برای نمونه نک: ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۱، ۸، ۹۰، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۰).

**معاقل (مفرد: معقل):** این اصطلاح بیشتر در غرب جهان اسلام رایج بود و تقریباً معادل همان حصن است با این تفاوت که معقل یک مکان بارودار بود که جان پناه کشاورزان به شمار می‌آمد و آنان هنگام حملات مسیحیان بدانجا پناه می‌بردند (مونس، ۱۴۰۵: ۵۹۰؛ امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۸۶-۱۸۷). ابن دلّائی در ذیل کوره وشقه یکبار از این اصطلاح استفاده کرده است و ظاهراً معقل را بی هیچ تفاوتی همان حصن دانسته است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۵۵؛ نیز نک: ابن غالب، ۱۹۵۶: ص ۳۸).

**ناحیه:** ناحیه اصطلاح‌واره‌ای است عام برای اشاره به واحد‌های جغرافیایی خرد و کلان (برای اطلاع بیشتر از ناحیه نک: امینی کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۹۱-۱۹۶). ابن دلّائی در دو جا به ناحیه لورقه و نیز ناحیه اشبیلیه اشاره می‌کند که در هر دو مورد مراد از ناحیه همان کوره است (ابن دلّائی، ۱۹۶۵: ۲، ۹۸).

#### نتیجه

درباره واحد‌های جغرافیایی - اداری اندلس، اثری که این نظام تقسیماتی را به صورت جزء به جزء با ذکر تحولات آن در طول دوره‌های مختلف بیان کند وجود ندارد، از این رو تنها راه شناخت این تقسیمات و اصطلاحات آن بررسی آثار جغرافیایی همچون آثار ابن دلّائی و ابن غالب است. در مجموع می‌توان گفت که اصطلاحات جغرافیایی - اداری به شکل متداول آن در شرق جهان اسلام به اندلس راه یافت؛ اما این اصطلاحات گاه از نظر معنایی و نوع کاربردش متفاوت با معادل‌هایش در شرق جهان اسلام بود، چه اندلسیان در نظام تقسیماتشان علاوه بر مسلمانان از نظام تقسیماتی رومیها و گوت‌ها هم استفاده کردند، چنانکه نظام تقسیماتی آنان به ویژه در سرحدات شمالی اندلس کاملاً وامدار رومیها و گوت‌هاست.

همچون اصطلاح مدینه که جز معنای خود به عنوان مطلق شهر، در معنای کلی تر مترادف با واحد بزرگتری چون کوره به کار رفته است. مناطق مرکزی و جنوبی نیز که بیشتر تحت نفوذ مسلمانان بودند در نظام تقسیماتی خود به شرق بیشتر تمایل داشتند، فی‌المثل بزرگترین واحد جغرافیایی - اداری در این مناطق همچون شرق کوره بود. به هر روی بر اساس آثار ابن دلانی و ابن غالب فارق از اصطلاحات مشابه با شرق جهان اسلام، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت: بزرگترین واحد جغرافیایی در اندلس کوره و یا مدینه (شهر) معادل کوره بوده است که هر کدام شهری به عنوان مرکز و این مراکز به نوبه خود شهر، حصون و توابعی داشته‌اند. هر کوره یا شهر مهم نیز به اجزای کوچکتری با نام اقلیم تقسیم می‌شد و در نهایت کوچکترین واحد جغرافیایی جزء نام داشت.

## کتابنامه

- ابن بشکوال (۱۴۱۰). الصلة. به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره و بیروت: دارالکتاب المصری و دارالکتاب اللبنانی.
- ابن حوقل (۱۹۶۷)، صورة الارض، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن: بریل.
- ابن خرداذبه (۱۸۸۹). المسالك و الممالک، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن: بریل.
- ابن خلدون (۱۴۰۸). تاریخ ابن خلدون. به کوشش سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- ابن دلانی (۱۹۶۵). ترصیع الاخبار و تنویع الاثار و البستان فی غرائب البلدان و المسالك الی جمیع الممالک. به کوشش عبدالعزیز اهوائی، مادرید: معهد الدراسات الاسلامیه.
- ابن سعید (بی تا). المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره: دارالمعارف.
- ابن غالب (۱۹۵۶). نص اندلسی جدید قطعه من کتاب فرحة الانفس فی تاریخ الاندلس، به کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره: مطبعه مصریه.
- ابن قوطیه (۱۴۱۰). تاریخ افتتاح الاندلس. به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره و بیروت، دارالکتاب المصری و دارالکتاب اللبنانی.
- اصطخری (۱۹۲۷). المسالك و الممالک. به کوشش م. ی. دخویه، لیدن: بریل.
- امینی کاشانی، الهام (۱۳۹۴). فرهنگنامه اصطلاحات اماکن عام تقسیمات جغرافیایی بر پایه آثار کلاسیک جغرافیایی جهان اسلام. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- امینی کاشانی، الهام و رودگر، قنبرعلی (۱۳۹۳ش). جایگاه کوره در نظام تقسیمات جغرافیایی - اداری مسلمانان تا سده هفتم هجری قمری. مطالعات تاریخ اسلام، ۶ (۲۱)، ۴۷-۶۰.
- امینی کاشانی، الهام و رودگر، قنبرعلی (۱۳۹۱ش). بررسی واژه‌شناختی و معناشناختی روستا و رستاق در دوره اسلامی تا سده هفتم هجری. تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۶، ۷۳-۸۶.
- بکری (۱۹۹۲م). المسالك و الممالک. به کوشش ادریان فان لیوفن و اندری فیروی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- بلاذری (۱۲۸۰). فتوح البلدان، قاهره: شرکه طبع الکتب العربیه.
- جلیلی، مهدی (۱۳۷۰). «ابن غالب». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رفیعی، علی (۱۳۷۴ش). «ابن دلانی». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- صادقى، مسعود و اشكوارى، محمدجعفر (١٣٩٣). احمد بن عمر العذرى (٣٩٣-٤٧٨ ق): نخستين جغرافى دان عجايب نگار اندلسى، مطالعات تاريخ اسلام، ٦ (٢٠)، ٥٧-٧٨.
- مقدسى (١٩٠٦ م). احسن التقاسيم فى معرفه الاقاليم. ليدن: بريلى.
- مقرى، احمد بن محمد (١٤٠٨). نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب. به كوشش احسان عباس، بيروت: دارصادر.
- مونس، حسين (١٤٠٥). فجر الاندلس دراسه فى تاريخ الاندلس من الفتح الاسلامى الى قيام الدوله الامويه (٧١١-٧٥٦ م). جده: دارالسعوديه.
- ياقوت حموى (١٩٩٥ م). معجم البلدان. بيروت: دارصادر.
- يعقوبى، احمد بن اسحاق ابى يعقوب (١٨٩٢ م). البلدان. ليدن: بريلى.



## تأسیس مدارس و نسبت آن با مساجد و خانه‌های دانشمندان:

### نقد دیدگاه‌های مقدسی و شلّبی<sup>۱</sup>

ایمان اربابی

کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

مهدی معتمدی<sup>۲</sup>

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

حمیدرضا ثنائی

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

### چکیده

در این مقاله دو دیدگاه جاافتاده درباره‌ی چرایی و چگونگی بنیاد نهاد «مدرسه»، مهم‌ترین نهاد آموزشی در تمدن اسلامی، بازخوانی، ارزیابی و نقد شده است. برپایه‌ی همین دو دیدگاه، غالب محققان ریشه‌ی تأسیس مدرسه‌ها را در نهادهایی همچون مساجد، خان‌ها و مانند آن جستجو کرده‌اند که تا پیش از تأسیس مدارس عهده دار فعالیت‌های آموزشی بودند. بنابر دیدگاه جورج مقدسی مدارس، محصول ادغام دو نهاد مسجد و خان بودند؛ از نظر او مدرسه وجه آموزشی را از مسجد و جنبه‌ی سکونت را از خان اقتباس کرده است. در دیدگاه احمد شلّبی، حلقه‌های درس بی‌شمار و مزاحمت ضروری برخاسته از درس و مطالعه مانع از توجه شایسته به نیایش در مساجد بود؛ شلّبی این را عامل اصلی انتقال آموزش از مسجد به مدرسه دانسته است. این مقاله با ارائه‌ی شواهدی تازه و دیدگاهی نو این مدعا را پی‌گرفته که مدارس بیشتر شکل تغییر یافته‌ی خانه‌ی عالمان بوده است تا مساجد. گزارش‌های موجود از نخستین مدارس افزون بر این که دو دیدگاه رایج را تایید نمی‌کند، نشان می‌دهد که مدارس نخستین - که اغلب به نام عالمان نامگذاری شده بودند - در موارد قابل توجهی محل سکونت استاد بود و نه شاگردان. در نتیجه می‌توان گفت که شکل‌گیری نخستین مدارس، ریشه در آموزش در منازل دانشمندان داشته است.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ آموزش اسلامی، مسجد، خان، مدرسه، خانه‌ی دانشمندان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mmojtahedi@um.ac.ir

## مقدمه

طی قرون متمادی، آموزش مسلمانان در مراکز مختلفی مانند مکاتب، مساجد و سایر مکان‌ها صورت می‌گرفت. اما در این میان مرکزی به نام مدرسه که آن را از پدیده‌های قرن چهارم هجری دانسته‌اند (غنیمه، ۱۳۹۴: ۱۰۶) حائز اهمیت ویژه است و از لحاظ تمدنی جوامع اسلامی را وارد دوره‌ای جدید نمود.

کلمه «المدرّس» که به جایگاه تدریس اطلاق می‌گردد از ماده «دَرَس» اشتقاق یافته است و چنین است کلمه مدرّس یعنی جایی که در آن درس خوانند و خانه‌ای که در آن قرآن خوانند و مدرّس‌الیهود کسی است که به تدریس کتاب‌های ایشان می‌پردازد؛ و مدرّس جایگاه درس یهود می‌باشد. این کلمه برجایی که در آن قرآن خوانده می‌شد نیز اطلاق می‌گردد و مدرّس به معنی مکتب‌خانه هم آمده است. (غنیمه، ۱۳۹۴: ۱۰۲) در برخی از کتب لغت از مدرسه به عنوان خانه‌ای جهت آموزش گروهی یا عمومی و یا تخصصی یاد شده که به دو نوع مدارس دولتی (رسمی) و مدارس خصوصی (غیر رسمی) تقسیم می‌شده است. (معلوف، ۲۰۰۰: ۴۵۸)<sup>۳</sup>

با وجود آنکه مدرسه از پدیده‌های نیمه دوم سده سوم یا نیمه اول سده چهارم هجری است اما این پدیده در حقیقت محصول گام‌هایی بود که تا پیش از این سده برداشته شده بود. به بیان بهتر می‌توان اذعان داشت که مدرسه نتیجه تمامی مظاهر تعلیمات اسلامی پیش از خود از جمله خانه‌های دانشمندان بود که برخی از ویژگی‌های آن در این نهاد محفوظ ماند. همچنین تأسیس کتابخانه در مدارس که به اقتباس از دارالعلم‌ها صورت گرفت از دیگر مظاهر تعلیمات اسلامی است. در واقع، مدرسه پاسخی به نیاز برای ایجاد فعالیت‌های آموزشی سازمان‌یافته‌تر و مستقل از مسجد و جبران کاستی‌های موجود در مراکز آموزشی پیشین بود.

۳. در برخی موارد به تعداد کل دانش‌آموزان و معلمان حاضر در آن خانه نیز مدرسه گفته می‌شود. همچنین به گروهی از متفکران، دانشمندان، نویسندگان یا هنرمندانی که یک جهت فکری خاص داشتند اطلاق می‌شده است. (معلوف، ۲۰۰۰: ۴۵۸-۴۵۹) لازم به ذکر است که این دو تعریف ناظر به کاربرد معاصر کلمه مدرسه است.

این نهاد جدید به صورت مؤسساتی مخصوص نشر علم و توجه به حال طلاب در زمینه تأمین مسکن، گسترش دامنه علم و رسیدگی به وضعیت دانشجویان تأسیس گردید.

باید توجه داشت که مراکز آموزش خصوصی در تکوین آن دسته از مدارس که در قرن پنجم هجری با سبک و سیاق جدید تأسیس گردید تأثیر قابل توجهی داشت. این مراکز خصوصی آموزشی که می‌توان آنها را به عنوان نخستین مدارس اسلامی قلمداد کرد به همت عالمان و بعضاً حاکمان در برخی از شهرها راه اندازی شدند. کلمه مدرسه تقریباً از نیمه دوم سده سوم یا نیمه اول سده چهارم هجری در فرهنگ مسلمانان رایج گردید و تا پیش از این تاریخ گزارشی از استعمال آن در خصوص سایر مراکز آموزشی در منابع مشاهده نمی‌شود. به همین منظور در این پژوهش ضمن پرداختن به موضوع مورد بحث، گزارش‌هایی درباره تاریخ تأسیس این مراکز آموزش خصوصی و فعالیت استادان آنها نیز بیان شده است.

هدف نخست از تدوین این مقاله، پاسخ به این پرسش است که: مدارس چگونه تأسیس شدند؟ برای یافتن پاسخ درست، ابتدا به دو نگاه رایج و مشهور که با هدف پاسخگویی به این پرسش از سوی دو پژوهشگر معاصر، جورج مقدسی و احمد شلّبی مطرح شده می‌پردازیم. با نقد و ارزیابی این دو نگاه، مشخص می‌شود که هیچ شاهد قطعی برای تبدیل مستقیم مساجد به مدارس یا مزاحمت‌های برخاسته از تدریس در مساجد به‌عنوان علت شکل‌گیری مدارس ارائه نشده است و استدلال‌های ناظر به دیدگاه‌های آنان بدون استناد به متون کهن و صرفاً حدسیات این مؤلفان است.

هدف پسین، ارائه نظریه جایگزین است که با پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که: نقش خانه‌عالمان در فرایند تأسیس مدارس چه بود؟ جهت پاسخ به این پرسش ضمن ارائه گزارش‌های متعدد منابع، با چشم‌پوشی از موارد استثناء، می‌توان این نگاه را مطرح و تقویت کرد که از سویی تسمیه بسیاری از مدارس به نام یک عالم، دلیل و شاهدهی بر این باشد که این مدارس احتمالاً یا خانه‌عالمان بوده‌اند و به مرور زمان تغییر کاربری پیدا کرده و به‌عنوان

یک نهاد جدید با نام مدرسه به حیات علمی خود ادامه داده‌اند و یا از ابتدا برای آن عالم تاسیس شده و ساخت آن هیچ نسبتی با مسجد نداشته است.

### دو دیدگاه درباره تاسیس مدارس

آنچه پژوهشگران را معمولاً درباره مدارس دچار خطا نموده است مربوط به تأسیس این مراکز آموزشی است. در این باره نظریات متعددی بیان شده است که همگی در این که تاسیس مدارس مبتنی بر کارکرد و محدودیت‌های مساجد بوده‌اند همداستان هستند.

#### ۱. دیدگاه جورج مقدسی

یکی از مشهورترین نظرات متعلق به جورج مقدسی است. او که مدرسه را نمونه تمام عیار نهاد آموزشی مسلمانان دانسته است، معتقد است مدرسه به معنای دقیق کلمه محصول گسترش طبیعی دو نهاد است: مسجد، که نقش مرکز آموزش فقه را داشت و خان مجاور آن، که در حکم محل اسکان فراگیران فقه بود. سیر تکاملی این دانشکده در سه مرحله صورت گرفته است: مسجد < مجموع مسجد - خان > مدرسه (Makdisi, 1981: 27-28).

مسجدی این سیر تکامل را پشت سر می‌گذاشت که تدریس فقه موضوع اصلی آن بود. از آنجاکه دوره فقه مقدماتی در مسجد معمولاً به مدت چهار سال به طول می‌انجامید و برای اقامت دانشجویان فقه که از خارج شهر می‌آمدند، مکانی نیاز بود، از دل آن، مجتمع مسجد - خان گسترش یافت. از مجتمع مسجد - خان تا مدرسه، تنها یک گام ساده باقی بود. تفاوت اصلی بین مرحله دوم و سوم این سیر تکاملی، باید در جایگاه حقوقی مسجد و مدرسه دیده شود. هر دو نهاد، مبتنی بر قانون وقف بود. زمانی که مسجد وقف می‌شد، از تصرف واقف خارج می‌شد. گفته می‌شود این نوع وقف را «وقف تحریر» یا «وقف آزاد شده» می‌خواندند. براین اساس، رابطه بین وقف و واقف آن، به روابط موجود بین برده و ارباب، پس از آزادی برده توسط ارباب وی، تشبیه شده است که از حقوق خود نسبت به او دست می‌کشد.

مدرسه، برخلاف مسجد، چنان‌که واقف می‌خواست، به صورت دائمی تحت سرپرستی وی و فرزندان وی قرار می‌گرفت (Makdisi, 1981: 27-28).

## ۲. دیدگاه احمد شلّبی

شلّبی معتقد است از روزگار پدیداری اسلام تعداد دانش‌پژوهان کم‌کم روبه‌افزایش نهاده است و به دنبال آن شمار حلقه‌های درس نیز فزونی گرفته است. عقیده بر آن است که حلقه‌های درس بی‌شمار و مزاحمت ضروری برخاسته از درس و مطالعه، مانع از توجه شایسته به پرستش و نیایش گشته است. با وجود اینکه مساجد هم‌چون «الازهر» تقریباً به طور خاص به تدریس اختصاص یافته است و جز نماز جمعه در آن نمازی برگزار نمی‌شد، اما این راه‌حل و راهگشای مسئله نبود، چرا که مسجدها در اصل برای پرستش ساخته شده بودند و پرستش در هر صورت نمی‌بایست تعطیل شود. گذشته از آن، تدریس‌ها و بررسی‌ها گسترده‌تری یافتند و موضوع‌های تازه‌ای چون بحث‌ها و مناظره‌ها پا به عرصه نهادند. چنین موضوع‌هایی نمی‌توانست به‌گونه‌ای بسنده و شایسته در مسجد که هر کسی باید آرام و با احترام باشد، برگزار گردد. در چنین شرایطی انتقال از مسجد به مدرسه طبیعی بود. به عقیده شلّبی تفکیک مسجد و مدرسه از لحاظ ماهیت علمی - عبادی آن کاری دشوار بود. (شلّبی، ۱۳۷۰: ۹۸-۹۹).

## زمان پریشی در کاربرد واژه مدرسه

پیش از پرداختن به گزارش‌های تأسیس نخستین مدارس، لازم است به یکی از آسیب‌های موجود در این زمینه اشاره شود. برخی از پژوهشگرانی که به این حوزه از تمدن اسلامی پرداخته‌اند، کلمه مدرسه را به هرگونه مرکز آموزشی، حتی مساجد نیز اطلاق کرده‌اند. برای مثال هنگام صحبت در خصوص امویان اندلس به مدارس این منطقه نیز اشاره می‌کنند در صورتی که در این دوره تاریخی (۱۳۸-۴۲۲ه) هیچ‌گونه مدرسه و نظام آموزش مدرسه‌ای در اندلس وجود نداشت. اولین مدرسی که در این منطقه پدید آمد حدود سیصد سال پس از آن و در زمان حکومت بنی نصر در غرناطه بوده است (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۹۴). با بررسی

دقیق‌تر آن چه ناجی معروف به عنوان مدرسه اسماعیل بن احمد بن اسد بن سامان (د. ۲۹۵هـ) در بخارا یاد کرده است مشخص می‌شود که او در فهم لفظ مدرسه در قرن سوم دچار اشتباه شده است. ریشه این اشتباه در استفاده او از منبعی متاخر یعنی اثر وامبری است (معروف، ۱۳۹۳ب: ۸). این اثر نیز بدون ارجاع به منبعی، عبارت مدرسه «Medresses» را برای توصیف مکتب علمی بخارا در عصر اسماعیل سامانی به کار برده است (Vambery, 1873: 69). به نظر می‌رسد ناجی معروف افزون بر عدم استناد به منبعی متقدم، در فهم لفظ مدرسه نیز دچار لغزش شده است. او به جای معنای جریان فکری رایج و غالب در یک منطقه جغرافیایی یا مجموعه‌ای از اندیشمندان با رویکردی واحد (معلوف، ۲۰۰۰: ۴۵۸) که امروزه در فارسی برای تبیین آن از واژه «مکتب» استفاده می‌شود، واژه مدرسه را به معنای نهاد علمی و مکان آموزشی تصور کرده است.

از برخی متون کهن نیز ممکن است چنین برداشت شود که نویسندگان مایل به گسترش مفهوم مدرسه بوده‌اند. برای نمونه، مقریزی در مقدمه بحث از مدارس مصر، می‌کوشد تاریخی کهن‌تر برای آن تبیین کند لذا پس از اشاره به عصر رسول خدا (ص) و آنچه «دارالقرآء» می‌نامد، از تمایل معتضد عباسی (خلافت: ۲۷۹-۲۸۹ق: زامباور، ۲۵۳۶: ۳) برای ساخت مجموعه‌ای آموزشی در کنار قصر خبر می‌دهد (مقریزی، ۱۹۹/۴). با این همه مقریزی تصریح می‌کند نخستین مدارس را اهل نیشابور چهارصد سال پس از هجرت بنیان نهاده‌اند (همانجا).

توجه به این نکته لازم است که هنگام بحث در باب تاریخ مدارس اسلامی از عباراتی که دلالت‌های عمومی و نامحدود دارند پرهیز کنیم چرا که برخی از نویسندگان عادت دارند به تصور عصر خود، در نگارش گزارش‌های تاریخی، کلمه مدرسه را به هرگونه مؤسسه علمی اطلاق کنند. به عنوان مثال: حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵هـ) از مسجدی به نام ابواسحاق ابراهیم بن محمود مالکی قطان (د. ۲۹۹هـ) در محله میان‌دهینه نیشابور یاد کرده و وی را واپسین مدرس فقه مالکی در نیشابور دانسته است. در این گزارش، مسجد ابواسحاق در آن محله

به واسطه تدریس ابواسحاق قطان «مدرسه» نیز خوانده شده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). نباید فراموش کرد که این متن موجود و منسوب به حاکم نیشابوری، روایت و تلخیصی است که در حدود قرن هشتم هجری به دست خلیفه نیشابوری (زنده در تبریز به سال ۷۱۷هـ) به انجام رسیده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، مقدمه تاریخ نیشابور، ۴۴ و ۴۵). از مقایسه متن خلیفه نیشابوری<sup>۴</sup> با نقل سمعانی<sup>۵</sup> (د. ۵۶۲ق.) (سمعانی، ۱۳۸۲، ۱۲/۴۹) می‌توان به چند نکته رسید. نخست تفاوت «میان دهیه» با «میان دهینه» که احتمال تصحیف در نقل سمعانی قطعی است زیرا هم در کتاب دیگرش از حضور ابوسعید ریوندی در مسجد «میان دهی» یاد کرده است. (سمعانی، ۱۴۱۷، من معجم الشیوخ، ۸۳۴). از سوی دیگر به نظر می‌رسد متن سمعانی که دوره زندگی او مقدم بر خلیفه نیشابوری است، وفاداری بیشتری به متن حاکم نیشابوری دارد. بر این اساس تفاوت جایگاه کلمه مدرسه در دو نقل می‌تواند قابل تامل باشد. یکی در میان متن به صورت «مدرسته» و دیگری در انتها به صورت «المدرسة». اگر با فرض پیشگفته، عبارت سمعانی معتبرتر باشد، در عبارات «... للمالکیه مدرس، وکان یدرس فقه مالک بتلك المدرسة» در توالی سه واژه مدرّس، یدرّس و مدرسة این احتمال مطرح می‌شود که کلمه مدرسة به معنای لغوی از ریشه د - ر - س به کار رفته و نه معنای اصطلاحی آن. آنچه بی‌تردید نشان می‌دهد که سمعانی کلمه مدرسه را از جانب خود بر این گزارش افزوده، متنی کهن‌تر یعنی الاکمال ابن ماکولا (د. ۴۵۷ق.) است که شاید منبع او بوده است. در گزارش او راجع به قطان واژه مدرسه به کار نرفته است<sup>۶</sup> (ابن ماکولا، ۱۳۸۱-۱۳۸۶:

۴. «ابراهیم بن محمود بن حمزة الفقیه، ابواسحاق المالکی المعروف بالقطان. و مسجده و مدرسته المعروف ب «میان دهیه» و لم یکن بعده للمالکیة بنیسا بور مدرّس.»

۵. «و ابواسحاق ابراهیم بن محمود بن حمزة الفقیه القطان المالکی، کان بنیسا بور یسکن مسجد میان دهینه، ولم یکن بنیسا بور بعده للمالکیة مدرّس، وکان یدرس فقه مالک بتلك المدرسة...»

۶. «و ابراهیم ابن محمود بن حمزة أبو إسحاق الفقیه المالکی، یعرف بالقطان، لم یکن بعده للمالکیة مدرس بنیسا بور، تفقه علی عبد الله بن عبد الحکم، وسمع أباً عبید الله ابن أخی ابن وهب ویونس بن عبد الأعلى وقبلهم أحمد بن منیع ومحمد بن رافع، توفي سنة تسع وتسعين ومائتين.»

۳۹۵/۶) و جالب این که با بررسی کل کتاب حتی یک بار هم واژه مدرسه دیده نشد. گفتنی است منبع تاریخ مدینه دمشق راجع به قطان هم کتاب الاکمال بوده است<sup>۷</sup> (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۷).

سمعانی (د. ۵۶۲ق) و ابن ابی الوفا (د. ۷۷۵ق)، به نقل از حاکم نیشابوری، از تدریس ابو بکر محمد بن احمد بن علی بن شاهویه (د. ۳۶۱ق) در مدرسه‌ای منسوب به ابوحفص فقیه یاد کرده‌اند. (سمعانی، ۱۳۸۲، ۸/۴۶؛ ابن ابی الوفا، بی تا: ۳/۴۹-۵۰). با این حال، این انتساب محل تامل است، زیرا ابن ابی الوفا و دیگر مورخان، در شرح حال احمد بن حفص معروف به ابوحفص کبیر (۱۵۰-۲۱۷ق) و فرزندش محمد بن احمد ملقب به ابوحفص صغیر (د. ۲۶ق)، ذکری از این مدرسه به میان نیاورده‌اند. (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۰۸؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ۱۰/۱۵۹-۱۵۷؛ ابن ابی الوفا، بی تا: ۱/۱۶۶، ۳/۲۹، ۴/۶۲) با توجه به عدم ذکر این مدرسه در منابع دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که تنها منبع سماعی و ابن ابی الوفا در این خصوص، گزارش حاکم نیشابوری بوده است. در واقع، اگر ابوحفص کبیر یا پسرش صاحب این مدرسه بودند، بی‌تردید مورخان در شرح حال آنها به این موضوع اشاره می‌کردند. بنابراین، انتساب این مدرسه به ابوحفص فقیه، با توجه به منابع موجود، قابل تردید است. این فرض با گزارش ابن ابی الوفا از تداوم فعالیت این مدرسه تا نیمه اول قرن هفتم هجری و تدریس صدرالدین احمد بن مسعود صاعدی (متوفی ۶۶۵ق) - از نوادگان ابوحفص کبیر - در آن، تقویت می‌شود. با توجه به اینکه تدریس این افراد در این نهاد آموزشی به بعد از قرن چهارم بازمی‌گردد و ابن ابی الوفا در شرح حال ابوحفص کبیر و پسرش، به این مدرسه در سده سوم اشاره‌ای نمی‌کند، می‌توان احتمال داد که این نهاد آموزشی، با تعریف مدرسه در معنای اصطلاحی آن متفاوت بوده است.

ابن اسفندیار (زنده در ۶۱۳ه) درباره ناصر کبیر (۲۳۰-۳۰۴ه) به فضل، علم و زهد و کرامات او اشاره کرده و این که مردم گیل و دیلم به مذهب او اعتقاد داشتند. وی در ادامه از

۷. «قرأت علی أبي محمد السلمی عن أبي نصر ماکولا...».



مدرسه و دارالکتبی با اوقافی آباد در آمل و مزار متبرک ناصر کبیر در این شهر یاد کرده است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۹۷). همچنین در گزارشی دیگر ذکر کرده است که داعی صغیر (د. ۳۱۶هـ) حاکم زیدی طبرستان در مدت حکمرانی خود بر آمل به عدل و داد معروف بود و به علما و اندیشمندان توجه خاصی داشت و مدرسه و خانقاهی در این منطقه بنا کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۸۶).

برخی از معاصران از دو نهاد یادکرده‌اند و یکی را با نام دارالسنّة صبغی و دیگری را دارالحديث بسطامی خوانده‌اند (معروف، ۱۳۹۳: ب: ۹). سبکی از دارالسنّة ابوبکر احمد بن اسحاق صبغی یاد کرده (سبکی، بی تا: ۱۵۹/۴) اما به نقل از عبدالغافر فارسی (د. ۵۲۹هـ) آن را مدرسه هم نامیده است. این همان مکانی است که ابوعبدالرحمن عبدالله فرزند ابوبکر بن اسحاق صبغی بعد از فوت پدرش در آن می‌نشست و فتوا می‌داد. حاکم نیشابوری از او حدیث شنیده و گفته که ما نزد او در مدرسه پدرش جمع می‌شدیم (سمعانی، ۱۳۸۲: ۸/۲۷۸)<sup>۸</sup>. این همان مکانی است که ابوبکر بستی مدتی در آن جلسات املاء داشت (فارسی، ۱۴۰۳، ۱۱۱).

جامی، شاعر و عارف نامدار قرن نهم هجری، از مدرسه‌ای در بوزجان به روزگار ابوذر بوزجانی یاد می‌کند. ابوذر بوزجانی، عارف صاحب کرامات، مورد توجه سبکتکین (د. ۳۸۷ق)، پدر سلطان محمود غزنوی، بود و سبکتکین به دیدار او می‌رفت. این نشان می‌دهد که این نهاد آموزشی در قرن چهارم هجری دایر بوده است. (جامی، ۱۸۵۸: ۴۰۵) جالب توجه است که ابوذر بوزجانی، طلاب ساکن در این مدرسه را «اولیاء» می‌خواند و داستان گفتگوی او با خادم مدرسه و اخبار او از گرسنگی طلاب (نک: جامی، ۱۸۵۸: ۴۰۵)، نشان

۸. این که در الانساب سمانی تاریخ فوت عبدالله صبغی سال ۳۰۵هـ ذکر شده است باید تصحیف باشد زیرا او بعد از فوت پدرش در ۳۴۲هـ (سمعانی، ۱۳۸۲: ۸/۲۷۶)، زنده بوده و تدریس می‌کرده و حاکم نیشابوری (متولد ۳۲۱هـ) هم عصر او بوده، وی را درک کرده و از او حدیث شنیده است. از آنجا که درگذشت حاکم ۴۰۵هـ (سبکی، ۱۴۱۳: ۴/۱۶۱) بوده است این احتمال وجود دارد که سال مرگ عبدالله صبغی هم ۴۰۵هـ بوده که در الانساب به ۳۰۵هـ تصحیف شده است.

می دهد که این نهاد بیشتر شبیه خانقاه بوده است تا مدرسه به معنای متعارف آن که مکانی برای فراگیری علوم رایج در آن زمان بود.

از لحاظ زمانی، استفاده از واژه مدرسه در عصر حیات مؤلفان این متون امری عادی و طبیعی بوده است. عنوان مدرسه در این قرون تقریباً شناخته شده است زیرا تأسیس مراکز آموزش رسمی تحت عنوان مدرسه رواج یافته بود. واضح است که دانشمندان قرن چهارم تا نهم مانند حاکم نیشابوری، سمعانی، فارسی، ابن اسفندیار، ابن ابی الوفا و جامی گزارش‌ها را مبتنی بر درک خود ارائه داده‌اند. تسری این عنوان به مرکزی آموزشی در اوایل قرن چهارم بدون پشتوانه‌ای از گزارش‌های قابل اتکا، امریست که در پذیرش آن باید احتیاط کرد.

#### بازخوانی گزارش‌های تأسیس نخستین مدارس

خواججه نظام الملک نخستین وزیری بود که با موافقت سلطان وقت در برخی از شهرها و بلاد اسلامی مدرسه دایر کرد. اداره این مدارس از نظم خاصی برخوردار بود؛ حجره‌های متعدد برای اقامت شبانه مدرسان و طلاب، برقراری خوراک روزانه و مستمری ماهانه، اختصاص این مدرسه به شافعی مذهب‌بان، تعیین متولی، کتابدار، دربان، خدمتکار و مدرس براساس شرایط مندرج در وقفنامه مدرسه، حضور استاد با لباس مخصوص در کلاس درس، برگزاری کلاس‌ها در ساعتی معین بدیع و بی سابقه بود و این نوآوری‌ها سبب شد تا چنین پنداشته شود که مدرسه به معنی اصطلاحی خود باید از چنین شرایطی برخوردار باشد و از همین رو، خواججه نظام الملک را نخستین بانی مدارس و نظامیه بغداد را نخستین مدرسه در جهان اسلام معرفی کردند (کسایی، ۱۳۶۳: ۷۶-۷۷). این که برخی از مورخان و تذکره‌نویسان مسلمان، خواججه نظام الملک را بنیان‌گذار نخستین مدرسه در جهان اسلام می‌دانستند (ابن خلکان، بی تا: ۱۲۹/۲) می‌تواند ناشی از عدم دقت آنان باشد. سبکی به مخالفت با این نظر پرداخت و برای صحت مدعای خویش به تعدادی از مدارس خراسان و به طور خاص نیشابور اشاره کرد

(سبکی، بی تا: ۴ / ۳۱۴). وی به درستی، خواجه نظام الملک را به عنوان اولین برقرارکننده مستمری برای طلاب معرفی کرده ولی درباره این که پیش از نظامیه‌ها نیز این روش وجود داشته اظهار بی اطلاعی کرده و بیشتر بر این نظر است که این امری بی سابقه بوده است (کسایی، ۱۳۶۳: ۷۵). کسایی به ذکر علل انتساب نخستین مدارس به نظام الملک با تکیه بر دیدگاه بیشتر تذکره نویسان پرداخته است. به اذعان او تأسیس نخستین مدارس خواه توسط دانشمندان مسلمان و خواه از سوی پادشاه، خلفا و سایر ارکان دولت، همگی جنبه خصوصی داشته است نه دولتی. دوم آنکه تعداد آنها محدود و برای تدریس یک دانشمند و یا فقیه و استفاده معدودی از طلاب دایر می شده است. سوم آنکه مستمری مدرسان و طلاب هم اگر سابقه داشته باشد، تقریباً نادر و استثنایی بوده و از محل هزینه‌های شخصی و موقوفات خصوصی افراد خیرخواه تأمین می شده است (کسایی، ۱۳۶۳: ۷۶).

از آنجا که سال تأسیس مدرسه نظامیه نیشابور در حدود سال ۴۵۶ هجری<sup>۹</sup> به عنوان نقطه عطفی در تثبیت مدارس به عنوان نهادی جدید در کنار سایر مراکز آموزشی بود، ملاک ما برای ارائه فهرستی از نخستین مدارس جهان اسلام<sup>۱۰</sup> تا پیش از تأسیس این مدرسه دولتی است. به عبارت دیگر، اگر بتوان تاریخ مدارس را به دو دوره پیش از نظامیه‌ها و پس از نظامیه‌ها تقسیم کرد، حدود یک قرن و نیم تاریخ مدارس پیش از نظامیه می تواند ملاک مناسبی برای ارزیابی نظریات رایج در باب تأسیس مدارس باشد. از آنجا که تاریخ دقیق تأسیس برخی از این مدارس مشخص نیست، لذا تاریخ تأسیس آنها به پیش از وفات عالمانی که مدارس به آنها نسبت داده شده یا در این مدارس تدریس کرده‌اند باز می گردد. این فهرست که در دو

۹. برای بررسی نظرات مختلف درباره سال تأسیس مدرسه نظامیه نیشابور نک ادامه مقاله.

۱۰. لازم به ذکر است که برخی از پژوهش‌ها در زمینه تاریخ مدارس بعضی از مدارسی را که در این مقاله آمده‌اند را معرفی نکرده‌اند و داده‌های آن‌ها درباره برخی از مدارس نیز ناقص یا نادرست است. قس: معروف، مدارس قبل النظامیه، ۲۵-۶۱؛ اسماعیلی، «زمینه‌ها و عوامل پیدایش نخستین مدارس در خراسان»، ۵-۸؛ اسماعیلی، «پانزده مدرسه نا شناخته در خراسان (سده‌های چهارم تا ششم هجری)»، ۶۵-۷۴؛ ثنائی، «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده‌های ۶-۴ ق.»، ۱۳۱-۱۳۶

بخش به مدارس قرن چهارم و پنجم هجری اختصاص دارد و به مدرسه نظامیه نیشابور ختم می شود، کمک می کند تا بتوانیم نظرات مطرح شده درباره تأسیس مدارس را بازخوانی کنیم و به نظری دقیق دست یابیم.

### مدارس قرن چهارم هجری

مدارس این سده در مراحل نخست از حیات خود متشکل از خانه‌ای بود که استاد با دانشجویان خود در آنجا اجتماع می کردند و در صورتی که استاد توانایی مالی داشت غالباً از محل دارایی شخصی خود اقدام به این کار می کرد و چنانچه شخصاً قادر به انجام این کار نبود توانگران شهر به تأسیس چنین نهادی برای تدریس استاد اقدام می کردند. تاریخ تأسیس مدرسه در این مرحله به درستی معلوم نیست اما آنچه در گزارش ها ذکر شده است تصریح می کند که شهر نیشابور از دیر باز به سبقت در تأسیس مدارس خصوصی شهرت داشته است و مردم ادب دوست و دانش پرور این منطقه به تحصیل علم علاقه فراوان داشتند (غنیمه، ۱۳۹۴: ۱۱۱). در ذیل به ارائه فهرستی از مهم ترین مدارس این سده تا ابتدای قرن پنجم می پردازیم و کوشیده ایم این مدارس به ترتیب تاریخ ذکر شوند:

۱. مدرسه بیهقیه (کوی سیار) (پیش از ۳۲۴هـ)<sup>۱۱</sup>. محمد بن شعیب بیهقی (د. ۳۲۴هـ) مفتی شافعیان بود و در کوی سیار نیشابور مدرسه‌ای به نام مدرسه بیهقی یا کوی سیار بنا نهاد. وزیر ابوعلی بلعمی به او ارادت خاصی داشت و معمولاً مجالس علمی وزیر با حضور ابوالحسن بیهقی برپا می شد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۲۲۳). این مدرسه به دلایل نامعلومی در عصر محمود غزنوی (۴۲۱-۳۸۷هـ) از فعالیت بازمانده تا این که بیهقی دیگری به نام ابوالحسن علی بن حسین بیهقی (د. ۴۱۴هـ)، آن را نوسازی کرد و از دارایی شخصی مسکن و هزینه زندگی و ابزار رایگان تحصیل در اختیار استادان و دانشجویان این مدرسه قرار داد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۲۴۲).

۱۱. ناجی معروف در تاریخ تأسیس این مدرسه دچار اشتباه شده و آن را به سال ۴۰۸ ق دانسته است (معروف، ۱۳۹۳: ۴۰).

۲. **مدرسه فارجک (پیش از ۳۲۵هـ.)**. به گزارش مؤلف تاریخ بخاری در ماه رجب سال ۳۲۵هـ در روزگار امیر نصر بن احمد بن اسماعیل سامانی در شهر بخارا آتش سوزی ایجاد شد که در این حادثه مدرسه «فارجک» در محله بکار در آتش سوخت (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۳۱).

۳. **مدرسه ابوالولید نیشابوری (مدرسه حسان قرشی) (نیمه نخست سده ۴هـ.)**. ابوالولید حسان بن محمد نیشابوری (۲۷۷-۳۴۹هـ) از فقها و بزرگان عصر خود در خراسان به مدرسه و خانه خود پای بند بود (سمعانی، ۱۳۸۲: ۳۷۱/۱۰؛ سبکی، بی تا: ۲۲۶/۳).

۴. **مدرسه ابواسحاق بسطامی رئیس (پیش از ۳۳۰هـ.)**. حاکم نیشابوری ضمن شرح حال ابواسحاق ابراهیم بن محمد رئیس بسطامی<sup>۱۲</sup> از سکونت او در محله باغ الرازیین نیشابور سخن گفته است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۳۴). وی افزوده است که در این محله، مدرسه و خانه او قرار داشته و تصریح می‌کند این بنا را برای اهل حدیث ساخته است. متن عربی عبارت اخیر - یعنی «بها مدرسته و داره التي بناها لأهل الحدیث» - حاوی نکته مهمی است که نیاز به دقت دارد. «التي» و ضمیر «ها» پس از کلمه «دار» آمده که مؤنث مجازی است. از آنجا که هر دو به صورت مفرد آمده و نه تثنیه، می‌توان این طور نتیجه گرفت که از نظر نویسنده، مدرسه و دار هر دو یک مکان بوده است.<sup>۱۳</sup> این که برخی از معاصرین چنین پنداشته‌اند که این خانه شامل حجره‌های رایگان برای سکونت دانشجویان و اهل علم بوده است (ناجی، ۱۳۸۷: ۴۶) از گزارش متون کهن قابل اثبات نیست و به نظر می‌رسد تنها سخن از آموزش است نه سکونت.

۱۲. این بسطامی برای ما ناشناخته است و تنها منبعی که از او یاد کرده همین تلخیص تاریخ حاکم است. از آن جا که حاکم او را در طبقه ششم کتاب خود جای داده (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۳۴) پس وی را درک نکرده است. (ثنائی، ۱۳۹۱: ۳۰۵). می‌دانیم که حاکم نیشابوری متولد سال ۳۲۱هـ است و نخستین سماع او در سال ۳۳۰هـ رخ داده است. (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۴) بنابراین، مرگ بسطامی پیش از سال ۳۳۰ق خواهد بود.

۱۳. این نتیجه مبتنی بر این فرض است که حاکم نیشابوری کلمه مدرسه را از جانب خود به گزارش نیافزوده باشد.

۵. مدرسه حدّاد (پیش از ۳۳۶ق). حسن بن یعقوب بن یوسف نیشابوری معروف به حدّاد (د. ۳۳۶ق) یکی از زاهدان و صوفیان برجسته‌ای بود که در خارج از شهر نیشابور خانقاهی داشت. این مکان دست کم از اوایل قرن چهارم هجری به عنوان محلی برای تجمع زاهدان و صوفیان مورد استفاده قرار می‌گرفته است. (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۵۹) به نظر می‌رسد این خانقاه همان مکانی باشد که فارسی از مرکز آموزشی پیوسته به آن به نام مدرسه حدّاد یاد کرده است. به گزارش او، ابوالعباس صوفی که در خدمت محمود صوفی بود سال‌ها خدمتگزار فقرا در این مدرسه بوده است. (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶)

۶. مدرسه کولارتکین (پیش از ۳۴۸ه).<sup>۱۴</sup> این مدرسه توسط «قدر خان جبرئیل بن عمر بن طغرل خان» که نامش طغرل بیگ و تخلصش کولارتکین بود به روزگار امارتش بر بخارا ساخته شد. بنای این مدرسه در نزدیکی بازار بقالان بود و در ساخت آن اموال بسیاری خرج شد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۲۰).

۷. مدرسه ابن حبان بستی (پیش از ۳۵۴ه). ابوحاتم محمد بن حبان بستی (د. ۳۵۴ه) در سال ۳۳۷ه در محله باب الرازیین نیشابور خانقاهی بنا کرد؛ سپس در سال ۳۴۰ه نیشابور را ترک کرد و به وطن خود شهر بست بازگشت. پیکرش را در نزدیکی خانه‌اش که بعدها به عنوان مدرسه‌ای برای شاگردانش، فقها و محدثان ساکن در آنجا اختصاص یافته بود، به خاک سپردند. گویا این مدرسه خصوصاً مواجیبی نیز داشت و کتابخانه آن در دست فردی معتمد قرار داشته که کتاب‌ها را بدون آنکه حق خروج آن‌ها از کتابخانه به فراگیران داده شود، جهت استتساح در اختیار طلاب جویای علم قرار می‌دادند (سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۲۵/۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۵۲-۲۵۴).

۸. مدرسه قراتکین اسپهبدی (مدرسه کنار مسجد رجاء) (حدود اوایل سده ۴ه). به گزارش ابن فندق، قراتکین اسپهبدی، پدر منصور قراتکین که در سپاه سامانی خدمت می‌کرد،

۱۴. این مدرسه در مقاله پانزده مدرسه ناشناخته در خراسان (سده‌های چهارم تا ششم هجری) به اشتباه «کالارتکین» خوانده شده است. (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۶۵)

در کنار مسجد رجاء، مدرسه‌ای برای امام یوسف بن جعفر نیشابوری ساخت (ابن‌فندق، ۱۴۰۰: ۱۴۶).

۹. مدرسه احمد بن حسن عتبی (حدود نیمه نخست سده ۴ق). نقل است در دوران امارت «امیر رشید» عبدالملک بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل (د. ۳۴۳-۳۵۰ق)، وزیر او، احمد بن حسن بن عتبی<sup>۱۵</sup> که نویسنده کتاب یمینی است<sup>۱۶</sup> و آرامگاهش در محله دروازه منصور، در جوار گرمابه خان واقع شده است؛ در مقابل مدرسه، مسجدی بسیار زیبا بنا کرد، به گونه‌ای که آن مکان به واسطه این مسجد، جلوه‌ای خاص یافت. (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۶-۳۷) از آنجا که مؤلف تاریخ بخارا توضیح بیشتری در خصوص نام و مکان این مدرسه ارائه نمی‌دهد؛ این مدرسه برای ما ناشناخته باقی مانده است.

۱۰. مدرسه ابن فورک (پیش از ۳۷۷هـ). در گزارشی آمده است که حاکم نیشابوری به همراه گروهی از عالمان نیشابور نزد امیر ناصرالدوله، ابوالحسن محمد بن ابراهیم (د. ۳۷۷هـ) (زامباور، ۲۵۳۶: ۳۱۰) رفتند و از وی تقاضا کردند که نامه‌ای به ابن فورک اصفهانی (د. ۴۰۶هـ) بنویسد و او را به نیشابور دعوت کند و پس از آنکه به نیشابور آمد، خانه

---

۱۵. محمد رضا ناجی در کتاب خود ضمن صفحات ۱۹۳ تا ۱۹۷ از این وزیر با نام ابوجعفر احمد بن حسین عتبی یاد کرده است اما از این مدرسه در شرح احوالات او گزارشی ذکر نکرده است. (ناجی، تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، ۱۹۳-۱۹۷) همچنین در صفحات ۳۳۳ تا ۳۳۵ هنگام شرح گزارش مدارس بخارا از این مدرسه در این منطقه گزارشی ذکر نمی‌کند. (ناجی، تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، ۳۳۳-۳۳۵)

۱۶. همانطور که در شرح و تعلیقات کتاب تاریخ بخارا آمده است؛ اینکه عتبی وزیر و مؤلف تاریخ یمینی یک نفر پنداشته شده‌اند، اشتباهی آشکار است. مؤلف تاریخ یمینی، محمد بن عبدالجبار است که اگرچه به عتبی شهرت دارد، اما با عتبی وزیر متفاوت است. این اشتباه به احتمال قوی از مترجم کتاب ابونصر محمد بن نصر قباوی ناشی می‌شود که در اصل تاریخ نرشخی دخل و تصرف کرده و مطالبی را به آن افزوده یا از آن کاسته است. زیرا نرشخی مدتی پیش از مؤلف تاریخ یمینی می‌زیسته و در تاریخ ۳۳۲ که تاریخ خود را نوشته، نامی از محمود یمین الدوله و تاریخ یمینی نبوده است تا نام مؤلف تاریخ یمینی را ذکر کند. (مدرس رضوی، تعلیقات بر تاریخ بخارا، ۲۱۵). برای توضیحات بیشتر نک: نرشخی، تاریخ بخارا، ۲۱۵-۲۱۶.

۱۷. ناجی معروف به اشتباه تاریخ تأسیس این مدرسه را سال ۴۰۶ق ذکر کرده است. (معروف، ۱۳۹۳: ۳۸) در مقاله «زمینه‌ها و عوامل پیدایش نخستین مدارس در خراسان»، نیز این اشتباه تکرار شده است. (اسماعیلی، ۱۳۸۷: ۸). حسین زاده (۱۳۸۸: ۹۵) که این مدرسه را نخستین مدرسه دانسته و تأسیس آن را به خود ابن فورک و نه ناصر الدوله نسبت داده است.

و مدرسه‌ای از خانقاه ابوالحسن بوشنجی برای او بنا نهادند (سبکی، بی تا: ۱۲۸/۴). از متن سبکی که به نقل از حاکم نیشابوری است چنین برداشت می‌شود که خانه و مدرسه در کنار هم یا چه بسا هر دو یک مکان بوده‌اند. ابن عماد حنبلی (۱۴۰۶: ۴۲/۵) به نقل از اسنوی (۱۴۲۲: ۱۲۷/۲) نام ناصرالدوله سیمجوری را حذف کرده و با فعل مجهول از ساخت مدرسه یاد کرده است. مشخص نیست که چرا برخی از معاصران با ارجاع به ابن عماد، بنای مدرسه را به خود ابن فورک نسبت داده‌اند (نک. حسین زاده، ۱۳۸۸: ۹۵).

۱۱. ابو جعفر محمد بن احمد سلیطی نیشابوری (پیش از ۳۸۱ق). ابو جعفر محمد بن احمد بن ابی الحسن محمد سلیطی نیشابوری (د. ۳۸۱ق) یکی از محدثان برجسته نیشابور و از خاندانی اهل حدیث بود و از چهره‌های تأثیرگذار در ترویج این علم بود. او مؤسس مدرسه‌ای بود که به نظر می‌رسد به طور خاص برای آموزش طلاب حدیث تأسیس شده بود. حاکم نیشابوری گزیده‌ای از احادیث سلیطی را گردآوری کرده است. پیکر سلیطی در قبه‌ای که در مجاورت این مدرسه ساخته بود، به خاک سپرده شد. (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۹۴/۷-۱۹۵).

۱۲. مدرسه الحمشادی (پیش از ۳۸۸ق). ابو منصور محمد بن عبدالله حمشادی (۳۱۶-۳۸۸ه) از عابدان و زاهدان مسجد و مدرسه‌ای داشته است (سبکی، بی تا: ۱۸۰/۳).

۱۳. مدرسه دقاقیه (مدرسه قشیری) (۳۹۱ه). ابوعلی دقاق نیشابوری (د. ۴۰۵ه) ملقب به ابوعلی نحوی (در باره او نک: فارسی، ۱۳۸۴: ۳) در سال ۳۹۱ه که دخترش حُرّه چشم به جهان گشود، این مدرسه را بنا نهاد و از آنجا که حره به همسری ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ه) درآمد (فارسی، ۱۴۰۳: ۶۳۶)، اداره این مدرسه بعدها بدو واگذار شد و به تدریج به مدرسه قشیری<sup>۱۸</sup> تغییر نام داد (نک: سبکی، بی تا: ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹).

۱۸. ناجی معروف به اشتباه مدرسه قشیری را مدرسه ای جدا تلقی کرده است. (معروف، ۱۳۹۳: ۵۵)؛ در مقاله «زمینه‌ها و عوامل پیدایش نخستین مدارس در خراسان»، نیز این اشتباه مشهود است. (اسماعیلی، ۱۳۸۷: ۸)



۱۴. مدرسه ابو علی سمرقندی (نیمه دوم سده ۴ه). حسن بن داود بن رضوان ابوعلی سمرقندی (د. ۳۹۵ه) از فقها و اندیشمندان برجسته سمرقند بود که پس از رحله علمی خود، در نیشابور اقامت گزید و مدرسه‌ای بنا نهاد و پنج سال به تدریس پرداخت (فارسی، ۱۳۸۴: ۸).

۱۵. مدرسه ابوصالح تبانی (پیش از ۴۰۰ق). هنگامی که محمود غزنوی، سپهسالار سامانیان در نیشابور بود، به یکی از فقهای حنفی به نام ابوصالح تبانی (د. ۴۰۰ق) دستور داد تا در سال ۳۸۵ق به غزنه برود و رهبری حنفیان آن شهر را برعهده گیرد. این شیخ که از خاندان برجسته تبانیان بود به غزنه رفت و در مدرسه‌ای نزدیک در بُستیان که دست کم تا زمان ابوالفضل بیهقی پا برجا بود به تدریس پرداخت. (بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۰۸)

۱۶. مدرسه سعیدیه/صاعديه<sup>۱۹</sup> (اواخر سده ۴ه). نصر بن ناصر الدین ابی منصور سبکتکین (د. ۴۱۲ه) برادر سلطان محمود و والی خراسان مدرسه سعیدیه را برای قاضی ابوالعلاء صاعد (د. ۴۳۲ه) بنا کرد (فارسی، ۱۳۸۴: ۳۹۷؛ فارسی، ۱۴۰۳: ۷۰۷؛ عتبی، ۱۴۲۴ه: ۴۳۵-۴۳۷) قاضی امام ابوالعلاء صاعد در سال ۴۰۲ه هنگامی که برای دومین بار به حج می رفت ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن عمرو زیادی را به تدریس در مدرسه‌اش گماشت (فارسی، ۱۴۰۳: ۴۳۸). تدریس در این مدرسه حدود یک قرن در خاندان صاعديه باقی ماند و ریاست آن نسل اندر نسل به فرزندان و نوادگان ابوالعلاء منتقل شد. (فارسی، ۱۳۸۴: ۳۷۲، ۱۳۳).

۱۷. مدرسه امام ابوذر محمد بن محمد مطوعی نیشابوری (پیش از ۴۰۱ه). براساس نقل منابع تاریخی ابوالقاسم عمرو برای ابوذر محمد بن محمد مُطَوَّعی نیشابوری (د. ۴۰۱ه)، در محله شادراه مدرسه‌ای بنا نهاد و این مدرسه تا مدتی به حیات علمی خود ادامه داد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۳۰۷).

۱۹. ناجی معروف به اشتباه این مدرسه را مدرسه‌ای جداگانه تلقی کرده است (معروف، ۱۳۹۳: ۲۸، ۳۰)

۱۸. مدرسه سهل صعلوکی (نیمه دوم سده ۵۴ه). ابوالطیب سهل بن محمد بن سلیمان صعلوکی (د. ۵۴۰ه) از فقهای شافعی برجسته نیشابور ملقب به شمس الاسلام (سبکی، بی تا: ۳۹۳/۴) که عبدالغافر فارسی ضمن سخن درباره محمد بن یحیی مزگی (د. ۴۷۴ه) مدرسه‌ای را به نام وی پیوند زده است (فارسی، ۱۴۰۳: ۶۱).

### مدارس تا نیمه قرن پنجم هجری

روند شکل‌گیری مدارس خصوصی در نیمه اول سده پنجم همچنان تداوم داشت. نیمه این سده سرآغاز تحولی نوین در تاریخ علمی و وظایف آموزشی مدارس محسوب می‌شود. مدرسه که تا آن زمان از جمله پدیده‌های نهضت علمی مردم و بخش خصوصی به شمار می‌آمد و از سوی حاکمان وقت توجه زیادی به آن مبذول نمی‌شد؛ زیر حمایت و توجه دولت قرار گرفت. از این تاریخ مدارس اسلامی به صورت پایگاه مهمی جهت بسط و اشاعه افکار مذاهب اهل سنت درآمد (غنیمه، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

از آنجا که هدف این پژوهش معرفی نخستین مدارس اسلامی است در این قسمت به ارائه فهرستی اجمالی از مهم‌ترین مدارس تا نیمه قرن پنجم که نظام الملک طوسی اقدام به تأسیس نظامیه نیشابور کرد می‌پردازیم. اگر چه مدارس قرن چهارم برای تبیین نگاه این پژوهش کافی است، به این ترتیب شواهد بیشتری در اختیار محققان قرار می‌گیرد.

۱. مدرسه ابوعثمان صابونی (نیمه نخست سده ۵۵ه). کهن‌ترین گزارش درباره این مدرسه در شرح سفر ابوالحسین شبلی پوشنگی به نیشابور در سال ۴۰۵ه آمده است. (فارسی، ۱۴۰۳: ۴۳۲).

۲. مدرسه ابوالحسن قطان (پیش از ۵۴۰ه). او سال‌ها به تدریس و خطبه‌خوانی در مسجد جامع قدیم پرداخت و در مدرسه‌ای که به او منسوب بود و در بازار حصرین قرار داشت املا می‌کرد (فارسی، ۱۳۸۴: ۲۸۷).

۳. مدرسه ابوسعید خرگوشی (پیش از ۴۰۷هـ). او در محله خود خرگوش مدرسه‌ای بنا نهاد و کتابخانه‌ای بزرگ و موقوفات خاص به آن اختصاص داد (فارسی، ۱۳۸۴: ۲۲۰؛ ابن قاضی شهیه، ۱۴۲۴: ۳۳۹).
۴. مدرسه ابن طیب (۴۱۰هـ). خواجه ابوالقاسم عمرو برای علی بن عبدالله نیشابوری معروف به ابن طیب، در محله اسفیریس سبزوار مدرسه‌ای ساخت. (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۲۶۰). ساخت این مدرسه در سال ۴۱۰هـ (یا قوت حموی، ۱۹۹۳: ۱۷۸۱/۴) یا ۴۱۸هـ رخ داد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۲۶۰).
۵. مدرسه ابوالحسن علی بن محمد حنّانی (پیش از ۴۱۶هـ). خواجه ابوالقاسم عمرو در محله نوکوی سبزوار مدرسه‌ای برای ابوالحسن حنّانی (د. ۴۱۶هـ) بنا نهاد و در همان مدرسه نیز به خاک سپرده شد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۲۸۷).
۶. مدرسه ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف نیشابوری (حدوداً اوایل سده ۵هـ). خواجه ابوالقاسم عمرو در بیهق مدرسه‌ای برای عبدالعزیز نیشابوری ساخت (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۱۴۶، ۲۷۲).
۷. مدرسه ابواسحاق اسفراینی (پیش از ۴۱۸هـ). او پس از مدتی اقامت در عراق، عازم موطنش نیشابور شد و در آنجا مدرسه‌ای بی نظیر برای او ساخته شد (سبکی، بی تا: ۲۵۷/۴؛ صفدی، ۱۴۰۱: ۱۰۵/۶).
۸. مدرسه خواجه ابوبکر کرامی (پیش از ۴۲۱هـ). مدرسه ابوبکر کرامی به دستور سلطان محمود غزنوی (۳۸۷-۴۲۱هـ) برای محمد بن اسحاق مَحْمَشاد کرامی در شط الوادی بنا شد (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۳).
۹. مدرسه گرگان (پیش از ۴۲۲هـ). ابن اسفندیار از تدریس سیدابوطالب یحیی بن حسین (۳۴۰-۴۲۲هـ) در مدرسه گرگان خبر داده است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۰۱).
۱۰. مدرسه احمد ثعالبی (پیش از ۴۲۷هـ). او مدرسه‌ای داشته است که ابوجعفر شاماتی (د. ۴۷۴هـ) در آن به خاک سپرده شده است (فارسی، ۱۴۰۳: ۶۹).

۱۱. مدرسه ابوعثمان زعفرانی (پیش از ۴۲۷هـ). او در نیشابور مدرسه‌ای داشت که پس از وفات در آنجا به خاک سپرده شد (فارسی، ۱۳۸۴: ۸۸).
۱۲. مدرسه ابو صادق خفاف پریابادی (پیش از ۴۲۸هـ). او از محدثان نیشابور بود و مدرسه‌ای داشت که حسکانی بر او در مدرسه‌اش قرائت کرده بود (فارسی، ۱۴۰۳: ۵۲۸).
۱۳. مدرسه ابوبکر بُشتی (پیش از ۴۲۹هـ). او فقیه برجسته شافعی بود که در کوی مسیب نیشابور و در ورودی خانه‌اش مدرسه‌ای ساخت و بخشی از مالش را وقف آن کرد (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱؛ سبکی، بی تا: ۸۰/۴).
۱۴. مدرسه ابوسعید بسطامی (پیش از ۴۳۰هـ). او از شاگردان ابو احمد حافظ و صاحب مدرسه‌ای بوده است (فارسی، ۱۳۸۴: ۳۱).
۱۵. مدرسه سلطان (حدود ۴۳۷هـ). ناصر خسرو در گزارش ورود خود به نیشابور در حدود سال ۴۳۷هـ از ساخت مدرسه‌ای به دستور طغرل بیک (۴۵۵-۴۲۹هـ) در نزدیکی بازار سراجان این شهر خبر داده است (ناصر خسرو، بی تا: ۴).
۱۶. مدرسه مرست (نیمه نخست سده ۵هـ). سبکی در شرح حال قفال کبیر شاشی (د. ۳۶۵هـ)، به مدرسه مرست<sup>۲۰</sup> اشاره کرده است (سبکی، بی تا: ۲۰۰/۳). تاریخ این مدرسه به ابوطاهر زراد مربوط است. از آنجا که ابونصر کلاباذی (۳۶۰-۳۹۸هـ) استاد ابوطاهر زراد بوده (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۱/۱۷۹) و با توجه به اینکه زراد بین سال‌های ۴۵۱ تا ۴۶۰هـ از دنیا رفته است (ذهبی، ۱۴۲۴: ۱۰/۱۳۳)، نمی‌توان حضور زراد در مدرسه مرست را به قبل از حدود سال ۴۰۰هـ مربوط دانست.
۱۷. مدرسه ابوالنضر سالم قُرشی نیشابوری (نیمه نخست سده ۵هـ). او در نیشابور صاحب مدرسه‌ای بود (فارسی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

۲۰. مرست یکی از روستاهای پنجگانه پنج ده بوده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ۱۰۶/۵).

۱۸. مدرسه کوی زنبیل فروشان (اوایل سده ۵هـ). حسنک وزیر در سال ۴۱۴ هـ پس از بازگشت از حج به دستور سلطان محمود غزنوی برای ابوصادق تَبَّانی مدرسه‌ای در کوی زنبیل فروشان نیشابور ساخت (بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۸).
۱۹. مدرسه ابوعلی عَلُّوی (حدود نیمه نخست سده ۵هـ). او در نیشابور مدرسه‌ای ساخته بود که پسرش ابوالقاسم عَلُّوی ابیوردی (۴۱۸-۴۹۷هـ) در آن به تدریس می‌پرداخت (فارسی، ۱۳۸۴: ۳۰۴).
۲۰. مدرسه ابومحمد حامد بن احمد طحیری (دست کم از اوایل سده ۵هـ). او در محله باب العزرة نیشابور مدرسه‌ای داشت که تولیت آن برعهده عمر بن محمد حامدی (د. ۵۱۶هـ) و احتمالاً پدرش، ابوبکر محمد بن حسن حامدی بوده است (فارسی، ۱۴۰۳: ۳۲۳؛ رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۶۷، ۱۷۴-۱۷۳).
۲۱. مدرسه کَرَّامیه تُونیه (حدود نیمه اول سده ۵هـ). در حدود نیمه نخست سده ۵هـ کَرَّامیان تُونیه (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۲۴/۱) نیشابور مدرسه‌ای داشتند که گلخن حمام بود (ابن ابی الوفا، بی تا: ۵۵۶/۲).
۲۲. مدرسه ابوسعید استرآبادی (پیش از ۴۴۰هـ). او در نیشابور مدرسه‌ای برای شافعیان ساخت (سبکی، بی تا: ۲۹۳/۴).
۲۳. مدرسه سوری/ سیوری (پیش از ۴۴۱هـ). از کهن‌ترین گزارشها درباره این مدرسه ضمن شرح حال ابوبکر بیهقی (۳۸۴-۴۵۸هـ) آمده است (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۲۸).
۲۴. مدرسه ابوالحسن متوئی (پیش از ۴۴۴هـ). او مدرسه‌ای در نیشابور داشت که در آن سکونت گزیده و تدریس می‌کرد (فارسی، ۱۳۸۴: ۲۸۸).
۲۵. مدرسه خواجه امیرک (پیش از ۴۴۸هـ). او در غزنه مدرسه‌ای بنا کرد (ابن فندق، ۱۴۰۰: ۱۶۸).

۲۶. مدرسه حمزة بن غاضرة اسدی بغدادی (پیش از ۴۵۰هـ).<sup>۲۱</sup> او به پوشنگ عزیمت کرد و در آن جا مدرسه‌ای برای وی ساخته شد (باخرزی، ۱۴۱۴: ۳۹۹/۱).
۲۷. مدرسه ابو منصور بیشکی (پیش از ۴۵۳هـ). یاقوت حموی، او را صاحب مدرسه دانسته است (یاقوت حموی، ۱۹۹۳: ۲۹۶/۱).
۲۸. مدرسه مشطی (نیمه نخست سده ۵هـ). ابوسعید مقری شاماتی (د. ۴۵۴هـ) در مدرسه مشطی مجلس املاء داشته است (فارسی، ۱۴۰۳: ۱۱۷).
۲۹. مدرسه ابو نصر خدای سرخسی (پیش از ۴۵۴هـ). او در سرخس مدرسه‌ای داشت (فارسی، ۱۴۰۳: ۳۵۶).
۳۰. نظامیه نیشابور (۴۵۶هـ). برخلاف نظر ناجی معروف که تاریخ تأسیس این مدرسه را سال ۴۵۰هـ می‌داند (معروف، ۱۳۹۳ الف، ۴۱؛ معروف، ۱۳۹۳ اب، ۴۹)، از آنجا که گفته شده جوینی قریب به ۳۰ سال تدریس در نظامیه نیشابور را بر عهده داشت (ابن خلکان، بی تا: ۱۶۸/۳؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۵) و در ۲۵ ربیع الآخر ۴۷۸هـ از دنیا رفته است (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۵) به نظر می‌رسد تأسیس نظامیه را می‌توان ۳۰ سال قبل آن یعنی حدود ۴۴۸هـ دانست. با این حال کسائی با ارائه شواهدی به درستی سال تأسیس آن را ۴۵۶هـ دانسته است (کسائی، ۱۳۶۳: ۸۹). مهمترین دلیل این است که سال ۴۴۸هـ یا ۴۵۰هـ مقارن قدرت عمیدالملک کندی (مقتول در ۴۵۷هـ) (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۹۲/۱۶ و ۹۳) است در حالی که به تصریح منابع پس از قدرت یافتن نظام الملک در سال ۴۵۶ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۸۶/۱۶) بود که نظامیه نیشابور برای جوینی ساخته شد (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۷۰/۵). در نتیجه او تا فوتش حدود ۲۲ سال در نظامیه تدریس کرده است.

۲۱. این گزارش در متن باخرزی به صورت: «... بنیت فیها مدرسه برسمه...» آمده است در صورتی که صفدی با احتمال تحریف واژه «رسمه» در این منبع آن را به صورت: «... و بنیت فیها مدرسه باسمه...» آورده است. (صفدی، ۱۴۰۱: ۱۳/۱۸۳). ناجی معروف نیز از این اشتباه تأثیر پذیرفته و گزارش باخرزی را ملاک قرار داده است. (معروف، ۱۳۹۳: ۴۹).

### تحلیل گزارش‌های تأسیس نخستین مدارس

از نظر چهارچوب مفهومی باید به این نکته اشاره کرد که عوامل مختلفی در نام‌گذاری نهادها از جمله مدارس نقش داشته است. برخی از نویسندگان، رسم معمول نام‌گذاری مدارس را چنین برشمرده‌اند: ۱- به نام سازنده آنها باشد. مانند: مدرسه نظامیه، منسوب به وزیر نظام الملک، مدرسه مستنصریه منسوب به خلیفه عباسی مستنصر بالله، و مدرسه نوریه منسوب به نورالدین محمود زنگی. ۲- گاهی به مکانی یا محله‌ای که در آن قرار داشتند نسبت داده می‌شدند، مثل مدرسه درب‌القیار، مدرسه سوق‌العمید، و مدرسه بین‌الدربین. ۳- گاهی نیز به دانشمندی منتسب می‌شدند که مدرسه برای او و به افتخارش ساخته شده بود، مثل مدرسه جیلی. ۴- و گاهی مدارس به استادی مشهور نسبت داده می‌شدند که در آنها تدریس می‌کرد مانند، مدرسه ابن‌الخل. (معروف، ۱۳۸۵، ۱۹).

از میان مدارس که از نظر گذشت، ۳۵ مدرسه به اسم عالم نسبت داده شده، ۷ مدرسه به مکان مدرسه اشاره دارند که از آنها، ۱ مدرسه با نام عالم (بیهقیه) و یک مدرسه به نام یک مذهب (کرامیه) نیز شناخته شده است. سرانجام ۵ مدرسه به نام سازنده آنها منتسب شده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت ۳۶ مدرسه به نام عالم و ۱۱ مدرسه به نام مکان یا سازنده آن نامگذاری شده است. به بیان دیگر طی کمتر از ۱۵۰ سال، سه چهارم مدارس که از سوی مسلمانان ساخته شده به نام یک عالم یا فقیه بوده است.

با نظر به شواهد ذکرشده، آشکار است که هیچ گزارشی از پیوستگی تأسیس این مدارس با مساجد خبر نمی‌دهد و با این وصف، نظر شلّبی و مقدسی نادرست می‌نماید. به عبارت ساده‌تر، مدارس مانند مدرسه ابن‌حبان و مدرسه دقاقیه که با نام عالمان مشهور شده‌اند و از پیوند آنان با منازل حکایت می‌کنند، این حقیقت را به ذهن متبادر می‌سازند که مدارس در اصل خانه‌ عالمان بوده‌اند. چنانکه گذشت، از میان ۷ مدرسه منتسب به مکان یا شهری خاص، ۱ مدرسه با نام عالم ذکر شده‌اند؛ با وجود این، نبود گزارشی حاکی از انتساب ۶ مدرسه دیگر به نام برخی عالمان ناقض آن نیست که این مدارس برای تدریس استادی برجسته

برپا شده بوده‌اند. همچنین این فرضیه برای ۵ مدرسه‌ای نیز که به نام سازنده آنها که غالباً حکمرانان و سلاطین بوده‌اند مطرح است. جالب توجه است که در میان مدارس مورد بررسی، حدود ۱۹ مدرسه به شافعیان تعلق داشته است. علاوه بر این، ۴ مدرسه توسط عالمان حنفی مذهب ساخته شده بود یا سازندگان آنها به این فرقه تمایل داشتند. با این حال، کمبود اطلاعات در خصوص مدرسان یا سازندگان مدارس دیگر، مانع از طبقه‌بندی دقیق مذهبی آنها شد. با وجود این، بررسی شواهد و گزارش‌های موجود در مورد این مدارس، نشان از تأثیر قابل توجه هر یک از فرق مذهبی در تأسیس آنها دارد و شمار مدارس مرتبط با هر فرقه، بیانگر میزان نفوذ آن مذهب در روند تأسیس مدارس است. تحلیل شواهد و آمارهای موجود حاکی از آن است که روند تأسیس مدارس شافعی در منطقه خراسان، به ویژه نیشابور، عمدتاً توسط عالمان دینی و به صورت خصوصی صورت پذیرفته است. در مقابل، مدارس حنفی در این منطقه بیشتر مرهون حمایت‌های مالی و سیاسی سلاطین بوده و با هدف ترویج و گسترش مذهب حنفی تأسیس شده‌اند. این یافته‌ها زمینه‌ساز بحث‌های عمیق‌تری در مورد نقش مذاهب در شکل‌گیری نظام آموزشی آن دوران خواهد بود.<sup>۲۲</sup>

### نقد دو دیدگاه در باب تأسیس مدارس

با بررسی منابعی که به گزارش تأسیس نخستین مدارس پرداخته‌اند می‌بینیم که هیچ‌گونه جزئیاتی که دو نظر رایج را تأیید کند ارائه نمی‌دهند. در هیچ‌کدام از این گزارش‌ها شواهدی در تأیید دیدگاه شلبی و ذکر علل انتقال آموزش به این نهادها نیامده است. در برخی موارد جایگاه علمی استاد را علت تأسیس نهادی جهت تدریس وی برشمرده‌اند.<sup>۲۳</sup> همچنین در

---

۲۲. برای نمونه نک. ثنایی، «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده‌های ۶-۴ق.» .  
۲۳. برای نمونه: مدرسه قراتکین اسپهبدی (مدرسه کنار مسجد رجا)، مدرسه ابن فورک، مدرسه سعیدیه/صاعديه، مدرسه امام ابوذر محمد بن محمد مطوعی نیشابوری، مدرسه ابوالحسن علی بن محمد حنانی، مدرسه ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف نیشابوری، مدرسه اسفراینی، مدرسه خواجه ابوبکر کزازی، مدرسه کوی زنبیل فروشان، مدرسه حمزه بن غاضره اسدی بغدادی.



هیچ یک از این گزارش‌ها شاهدهی بر وجود سکونتگاه در مدارس نخستین نیامده است و در موارد نادر نیز به سکونت استاد اشاره دارد که این بنا به هدف تدریس وی ساخته شده چراکه استاد به آن شهر نقل مکان کرده است و یا محل سکونت خانه استاد بوده که در آن تدریس نیز می‌کرده است. با بررسی دقیق‌تر این گزارش‌ها به ضعف دیدگاه‌های این پژوهشگران و دلایل قوّت نگاه این پژوهش نزدیک‌تر می‌شویم.

### ارزیابی دیدگاه احمد شَلَبی

چنانچه پیشتر بیان شد شَلَبی حلقه‌های درس بی‌شمار و مزاحمت ضروری برخاسته از درس و مطالعه را مانع از توجه شایسته به پرستش و نیایش دانسته است. به عقیده او موضوع‌هایی چون بحث و مناظره نمی‌توانست به‌گونه‌ای بسنده و شایسته در مسجد که هر کسی باید آرام و با احترام باشد، برگزار گردد. برای تبیین دیدگاه شَلَبی که انتقال از مسجد به مدرسه را در چنین شرایطی طبیعی دانسته لازم است تا نگاهی به ساعات برگزاری جلسات آموزشی و محتوای آموزشی در مساجد بیندازیم.

### نگاهی به ساعت و محتوای آموزش در مساجد

مسجدها از دیر باز مکانی برای پرستش، قضاوت و دیگر امور بوده است. اوج کارکرد های عبادی این نهاد در ساعات نماز بود. آنچه تاکیدش حائز اهمیت می‌نماید بهره‌وری از آن برای مقاصد فرهنگی است. شواهد موجود حاکی از این است که در دوره پیش از مدارس، آموزشی که در مساجد انجام می‌شد تابع اوقات نماز بوده است. معمولاً زمان برگزاری کلاس‌ها به تصمیم استادان بستگی داشت. برخی از آنها در بامدادان زود و چه بسا در مواردی پیش از نماز صبح برگزار می‌شد. دور دوم کلاس‌ها تا نیمروز ادامه می‌یافت. سومین دوره از زمان برگزاری کلاس بعد یا اندکی پیش از نماز ظهر آغاز می‌شد و تا نماز عصر و گاه تا غروب به طول می‌انجامید. امکان داشت دور سوم کلاس‌ها گاهی به دو قسمت تقسیم شود. در برخی

موارد نیز از برگزاری کلاس‌ها در ابتدای شب یاد شده است؛ این کلاس‌ها احتمالاً منظم نبوده است. (احمد، ۱۳۸۴: ۱۴۰، ۲۰۷)

گزارش‌ها از عدم تداخل زمانی میان کارکردهای عبادی مساجد با کارکردهای آموزشی آنها حکایت دارند. چرا که اگر این تداخل سبب مزاحمت در عبادت بود در همان قرون اول انگیزه تأسیس نهاد مستقل آموزشی را در مسلمانان تقویت می‌کرد. از سوی دیگر شلبي به این مهم توجه نداشته است که علوم کلام، جدل و مناظره از قرون اولیه وجود داشته است و توسط معتزله در مسجد جامع بصره پایه‌ریزی شد و در قرن سوم به اوج خود رسید. در حقیقت هدف اصلی تدریس در مساجد پیرامون مباحث فقهی بوده است و حلقه‌های درسی اکثراً به این علم تعلق داشته نه سایر علوم. از آنجا که گزارش تأسیس نخستین مدارس به اوایل سده چهارم می‌رسد می‌توان دریافت که دیدگاه شلبي در انگیزه تأسیس مدارس و انتقال آموزش به این نهاد، بسیار ضعیف است چرا که لزوم گذشت چهار قرن تا دریافت تراحم میان عبادت و آموزش کمی غیر منطقی است. نباید فراموش کرد در حالی که نظر شلبي بر چالش‌های عملی برگزاری آموزش در مساجد تاکید می‌کند، توضیح روشنی در مورد فرایندی که طی آن مدارس به عنوان نهادهای متمایزی پدیدار شدند، ارائه نمی‌دهد.

### ارزیابی دیدگاه جورج مقدسی

همانطور که پیش‌تر بیان شد مقدسی مدرسه را نمونه تمام عیار نهاد آموزشی مسلمانان دانسته است. او معتقد است مدرسه به معنای دقیق کلمه محصول گسترش طبیعی دو نهاد است: مسجد، که نقش مرکز آموزش فقه را داشت و خان مجاور آن، که در حکم محل اسکان فراگیران فقه بود. برای ارزیابی نظریه مقدسی لازم است به مفهوم خان و سکونت در نخستین مدارس نگاهی بیندازیم.

### مفهوم خان

لغتنامه‌های کهن واژه خان را مترادف الفُنْدُق آورده‌اند که در زبان اهل شام به عنوان مکانی جهت سکونت مسافران در راه‌ها و شهرها بوده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ه: ۲۶۱/۵)؛

ازهری، ۱۴۲۱هـ: ۳۰۶/۹؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴هـ: ۱۰۲/۶). این مکان در سده‌های میانه کاربردهای فراوانی داشته است. در برخی موارد به عنوان کاروانسرا و مکانی جهت اقامت مسافران به کار می‌رفته (تنوخی، ۱۳۹۱هـ: ۹۷/۱) و گاهی نیز به عنوان انبار یا مرکزی تجاری با مغازه‌های متعدد استفاده می‌شده است (بغدادی، ۱۴۱۷هـ: ۱۳۳/۱۶؛ تنوخی، ۱۳۹۱هـ: ۹۹/۲).

شکل‌گیری مدارس از طریق تجمیع خان و مسجد تنها به جورج مقدسی اختصاص دارد و سایر پژوهشگران (برای نمونه احمد، ۱۳۸۴: ۳۴۶-۳۴۷) تحت تأثیر دیدگاه او از این نظر یاد کرده‌اند. مقدسی انگیزه ایجاد بافت مسجد و خان را مدت زمان تحصیل دروس فقه مقدماتی که معمولاً چهار سال به طول می‌انجامید و عدم وجود سکونتگاه برای دانشجویانی که از خارج شهر می‌آمدند می‌داند. وجود خان به عنوان یک نهاد مستقل از مسجد که مقدسی در ذکر برخی از کارکردهای آن به اقامت طلاب در آنجا اشاره کرد است (Makdisi, 1981: 23,30) نشان دهنده آن است که سکونت در مسجد رواج نداشته است. گزارش سکونت ابوزکریا تبریزی در گلدسته جامع دمشق (احمد، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸) حاکی از عدم وجود مکانی مستقل برای اقامت در مساجد است.

#### عدم اشاره به سکونت در مدارس نخستین

مقدسی لازمه تشکیل نهاد مدرسه را داشتن مکانی جهت سکونت فراگیران علوم می‌داند. چنانچه در بخش‌های قبل اشاره شد در گزارش‌های مربوط به مدارس قرن چهارم هیچ شاهدی بر سکونت در این نهاد به چشم نمی‌خورد. در موارد استثنا نیز به سکونت استاد در مدرسه اشاره دارد نه سکونت طلاب. از این شواهد می‌توان دریافت که مقدسی در طرح دیدگاه خود تحت تأثیر مدارس نظامیه قرار گرفته است. چرا که در بخش‌های قبل، از وجود سکونتگاه و مستمری ماهانه در این مدارس صحبت شد. او در ادامه مباحثش به عدم داشتن ابتکار در تأسیس شبکه‌های گسترده آموزشی توسط نظام الملک اشاره می‌کند و این‌که وی در این امر

به تکمیل نهادی موفق که پیش تر وجود داشت پرداخته است (Makdesi, 1981: 32). طرح این مسئله از سوی مقدسی خود گواه بر این حقیقت است که حرکت های اینچنینی تا پیش از تأسیس مدارس وجود داشته است؛ اما این اقدامات اکثراً توسط مردم و به صورت داوطلبانه بوده است. می توان اینگونه تصور کرد که نظام الملک اولین فردی بود که مجموعه ای کامل از نهادهای آموزشی که تا پیش از این تاریخ هر کدام کارکردهای مخصوص به خود را داشتند به شکل یکپارچه درآورد. وضع قوانین خاص و حمایت دولت از این مدارس سبب منظم ساختن نهاد جدید بود. اینک ترکیبی که نهادهای آموزشی پیشین از آن بهره ای نداشتند یعنی محل سکونت و مستمری طلاب، علتی بود تا تأسیس نخستین مدارس اسلامی به نظام الملک نسبت داده شود.

گفتنی است که آنچه مقدسی (1981: 33) درباره استفتاء از تقی الدین سبکی (د. ۷۵۶هـ) آورده است، یکسره به بحث دیگری مربوط می شود و آن مدرسه ای است که با تأسیس مسجدی در آن، به مجتمع مدرسه و مسجد تبدیل شده است. در آن دوره، یعنی قرن هشتم هجری این سوال مطرح شده بود که آیا همچنان این بنا می تواند به عنوان سکونتگاه دانشجویان مورد استفاده قرار گیرد؟ «الْمَدْرَسَةُ هَلْ تَسْتَمِرُّ سَكَنًا بَعْدَ صَيْرُورَتِهَا مَدْرَسَةً وَمَسْجِدًا؟». البته پاسخ منفی بود و به حرمت استفاده از مسجد به عنوان محل اسکان اشاره داشت (سبکی، ۱۴۱۲هـ: ۹۹/۲).

#### تمایز مسجد و مدرسه

ناجی معروف بر آن است که بنای مدارس از مساجد مجزا و تفکیک شده بوده است و برای صحت ادعای خود دو دلیل به این شرح ارائه کرده است: ۱- این مدارس محل دفن مؤسس، خاندان او و برخی از عالمان بوده است که چنین چیزی در مورد مساجد معمول نبوده است. وی با استناد به منابع، شواهدی از دفن افراد در مدرسه را ذکر کرده است. ۲- تصریح منابع بر

جدا بودن محل مدرسه از مسجد. او شواهد متعددی را برای تایید این مطلب ارائه داده که در آن‌ها به مکان دقیق مدرسه اشاره شده است (معروف، ۱۳۹۳: ب: ۱۶-۱۷).

این دیدگاه نیز نشان می‌دهد که ارتباطی میان بنای مسجد و مدرسه وجود نداشته و به نظریه‌های شلّبی و مقدسی اشاره‌ای نمی‌کند. در نتیجه گامی در تقویت فرضیه این پژوهش است زیرا مستقل بودن بنای مدرسه از مسجد نخستین گام برای تبیین منشاء تأسیس مدارس خواهد بود.

### آموزش در خانه‌ عالمان و فرضیه‌ای برای تأسیس مدارس

حال که تمایز میان مسجد و مدرسه مشخص شد و نمی‌توان رابطه‌ای مستقیم میان نخستین مدارس با مساجد تبیین کرد، این سوال مطرح می‌شود که آیا فرضیه‌ای جایگزین وجود دارد؟ دیدیم که در منابع تاریخی گزارشی مبنی بر تغییر کاربری و یا تبدیل مسجد، دارالعلم‌ها و یا سایر مکان‌های آموزشی به مدرسه در دست نداریم؛ اما در مورد منازل عالمان گزارش‌های متعددی به چشم می‌خورد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود و این باور را قوت می‌دهد که در ابتدا مدارس همان خانه‌های عالمان بودند که توسط خودشان یا فرد دیگری به مدرسه تبدیل شده‌اند. از بررسی گزارش‌های موجود می‌توان به این نتیجه رسید که دانشمندانی بنا به دلایل مختلف همچون مسائل سیاسی، اعتقادات مذهبی، تدریس در شاخه علمی خاص یا بیماری، قادر به تدریس در مراکز آموزش رسمی نبودند و لذا در خانه‌های خود به تدریس محتوای درسی به طلاب اقدام می‌کردند. برای اینکه تصویر روشنی از فرضیه فوق داشته باشیم لازم است به صورت مختصر درباره نقش خانه عالمان در آموزش گزارش‌هایی ذکر شود.<sup>۲۴</sup>

پیش از تأسیس مساجد، منازل شخصی به صورت مراکزی جهت نشر معارف اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. سنت استفاده از منازل شخصی برای اهداف علمی-تربیتی به صدر اسلام باز می‌گردد. پیامبر اکرم (ص) در خانه ارقم به نشر معارف دینی و تربیت

---

۲۴. شرح تفصیلی این بحث در مقاله دیگری در دست نگارش است.

اصحاب می‌پرداخت (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۲۲۴/۳). جالب آنکه این روش حتی پس از بنای مساجد نیز تداوم یافت. در طول حیات ائمه اطهار نیز به علت شرایط سیاسی حاکم بر جامعه تعلیم در مراکز رسمی آموزشی همچون مساجد امکان پذیر نبود. در این شرایط ایشان به تعلیم در منازل شخصی و تربیت شاگردان پراختند. در طی سده‌های بعد نیز این کانون آموزشی جایگاه خود را حفظ کرد و در کنار سایر مراکز علمی به رسالت خود ادامه داد.

در واقع خانه‌های علما و اندیشمندان پیش از پیدایش مراکز آموزش رسمی، اولین و مهم‌ترین مراکز آموزشی بوده‌اند که طالبان علم جهت کسب معرفت و تلمذ نزد استاد در آنجا حاضر می‌شدند. البته این خانه‌ها جایگاه و اهمیت خود را حتی پس از تأسیس مراکز آموزش رسمی نیز حفظ نمودند. آموزش در این مراکز گاه به صورت خصوصی و انفرادی صورت می‌گرفت که این مهم بیشتر مخصوص آموزش بانوان بود که از حضور در مراکز آموزش رسمی محروم مانده بودند و گاه به صورت جمعی اتفاق می‌افتاد. اغلب، علومی در خانه‌های علما تدریس می‌شد که شرایط آموزش آنها در مراکز آموزش رسمی وجود نداشت؛ مانند علوم مذهبی شیعیان که جایی برای آموزش آنها در مدارس دولتی و بیشتر مساجدی که تحت نظر اهل سنت بودند وجود نداشت. علوم تجربی و نظری مانند ستاره‌شناسی، ریاضیات و یا فلسفه که مورد مخالفت شمار زیادی از علمای دین بودند نیز در شمار این دسته از علوم محسوب می‌شدند.

در منابع تاریخی شواهدی از فعالیت‌های آموزشی گسترده و رفت و آمد طلاب به خانه اندیشمندان ذکر شده است. خطیب بغدادی ضمن بیان احوالات سلیمان بن مهران اعمش (د. ۱۴۸هـ) او را از جمله اندیشمندانی دانسته است که منزل وی در کوفه محل رفت و آمد طلاب و مرکز یادگیری بوده است (بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۴/۹). فراء (د. ۲۰۷هـ) ادیب مشهور، از جمله افرادی بود که نشست‌های ویژه‌ای در آستانه و داخل منزلش برگزار می‌کرد و شاگردانش به حضور وی می‌رسیدند و از او بهره‌مند می‌شدند (همان، ۱۴/۱۵۵-۱۵۸).

ابوبکر مروزی (د. ۲۱۰هـ) - یکی از فقهای برجسته حنفی - در منزل خود مجالس علمی برگزار می‌کرد و یارانش نزد وی جمع می‌شدند (همان، ۷۱/۶).

خانه برخی علما از چنان اعتبار و اهمیتی برخوردار بود که در منابع تأکید فراوانی بر آنها نموده‌اند مانند خانه محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سلمی سمرقندی (د. نیمه سده چهارم) ابونضر معروف به عیاشی، که انبوه رفت و آمد طلاب به این مکان آن را به یکی از کانون‌های برجسته آموزش تشیع تبدیل کرده بود. عیاشی در آغاز سنی مذهب بود و احادیث اهل سنت را می‌شنید. او سپس مستبصر و شیعه شد. بر اساس نقل منابع تاریخی وی صاحب تألیفات متعددی است که تعداد آنها به بیش از دویست اثر می‌رسد و باقی مانده میراث پدرش را که سیصد هزار دینار بود صرف علم و حدیث کرد. نکته حائز اهمیت اینکه طبق فهرست نجاشی، کارهایی که در خانه او انجام می‌شد از قبیل رونویسی، پیشخوانی، قرائت و تفسیر را به فعالیت‌هایی که در مسجد انجام می‌شد تشبیه کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۰؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۲۳۷/۱۸).

عبدالرحمن بن محمد بن احمد بن بالویه ابومحمد مزکی (۵۴۱۰هـ)، به اصرار مشایخ در خانه‌اش مجالس آموزشی برپا کرده بود و به مدت یک سال یا کمتر محتوای آموزشی را بر فراگیران املاء می‌کرد (فارسی، ۱۴۰۳: ۴۷۱). نکته حائز اهمیت اینکه در برخی از منابع اذعان شده است که ابن بالویه این خانه را به مدرسه‌ای تبدیل نموده بود که در آن مجالس املا برپا می‌شد (فاجالو، ۱۴۲۱: پاورقی ۲۸۴).

این روند همچنان ادامه داشت و برای نمونه ابن ابی الوفا در شرح حال عبدالله بن محمد بن سعد الله، ابومحمد بغدادی<sup>۲۵</sup> (د. ۵۸۴هـ) از تدریس وی در مدرسه حنفیان قاهره - که به سیوفیه مشهور بود - یاد کرده است (ابن ابی الوفا، بی تا: ۲/۳۳۴). آنچه در این میان

---

۲۵. در متن تاریخ مدینه دمشق «أربع مائة» به عنوان تاریخ درگذشت بغدادی حنفی (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۲/۱۸۸-۱۸۹) درست به نظر نمی‌رسد و خود مصحح در پانویس تصریح کرده که این عبارت در چاپهای پیشین نبوده است. لذا آنچه در الجواهر المصنفة في طبقات الحنفية آمده درست است.

اهمیت دارد تصریح منابع بر این واقعیت است که بنای این مدرسه در اصل خانه عباس وزیر خلیفه الظافر (خلافت ۵۴۴-۵۴۹ هـ) بوده است. این خانه پیش از تبدیل شدن به مدرسه حنفیان، به دار یونس (ابن خلکان، بی تا: ۱/ ۲۳۷) و دار مأمون ابن بطائیحی (همان، ۳/ ۴۹۳) نیز معروف بوده است. ابن خلکان در گزارش خود تصریح کرده است که این خانه به روزگار وی به مدرسه‌ای برای حنفیان قاهره تبدیل شده بود که با نام سیوفیه شناخته می شد (همانجا).

#### نتیجه

تاسیس مدرسه به عنوان یکی از پدیده‌های نیمه دوم سده سوم یا نیمه اول سده چهارم هجری نقطه عطفی در تاریخ آموزش مسلمانان محسوب می شود. فرضیاتی راجع به علت تأسیس مدارس وجود دارد که از جمله آن‌ها نظر دو پژوهشگر مطرح در تاریخ آموزش مسلمانان یعنی احمد شلبی و جورج مقدسی، امروزه مورد تردید جدی است. به عقیده شلبی حلقه‌های درس بی‌شمار و مزاحمت برخاسته از درس و مطالعه، مانع از توجه شایسته به امور عبادی بود. همچنین او معتقد است بحث و مناظره نمی‌توانست به گونه‌ای شایسته در مسجد - که باید آرامش آن لحاظ می‌شد - برگزار گردد. این در حالی است که بررسی‌ها نشان می‌دهد، ساعات برگزاری جلسات آموزشی در مساجد تابع اوقات نماز بود و تداخلی از این نظر با امور عبادی وجود نداشت. از سوی دیگر محتوای دروس که اغلب فقهی بود، مانعی برای برگزاری جلسات آموزشی در مساجد، پیش روی خود نداشت و گرنه نیازی به گذشت چهار قرن نبود تا این تداخل به تأسیس نهادی جایگزین منجر شود. مقدسی مدرسه را محصول گسترش طبیعی دو نهاد دانسته است. یکی مسجد، که نقش مرکز آموزش فقه را داشت و دیگری خان، که در حکم محل اسکان فراگیران فقه بود. با بررسی‌های صورت گرفته می‌توان دریافت، خان نهادی مستقل از مسجد بود که کارکردهای متعددی داشت. یکی از آن‌ها محل سکونت افراد مختلف از جمله طلاب بود و نشان دهنده آن است که سکونت در مسجد رواج



نداشته است. از آن سو با بررسی گزارش‌های موجود دربارهٔ مدارس از قرن چهارم تا نیمه قرن پنجم نیز به عدم وجود مکانی جهت اقامت طلاب در مدارس پی می‌بریم. به نظر می‌رسد مقدسی که لازمهٔ تأسیس مدرسه را داشتن مکانی جهت سکونت دانسته، تحت تأثیر مدارس نظامیه قرار گرفته است که بعدها تاسیس شد و دارای سکونتگاه بوده‌اند.

می‌دانیم که از اوایل تاریخ اسلام شواهدی از تدریس عالمان در خانه به دلایل مختلف وجود دارد. تحلیل گزارش‌های موجود از نخستین مدارس نیز فرضیهٔ ارتباط تأسیس مدارس بر پایهٔ رخدادهای آموزش در منازل علما را مطرح می‌کند. این فرضیه از آنجا قوت می‌گیرد که در منابع تاریخی هیچ شواهدی بر انتقال آموزش از مساجد به مدارس دیده نمی‌شود. با بررسی بیش از ۴۰ مدرسه از اوایل قرن چهارم تا نیمهٔ قرن پنجم هیچ اشاره‌ای مبنی بر وقوع رخدادی یا شرایط خاصی که لزوم خروج از مسجد و تأسیس نهادی به نام مدرسه را نشان دهد وجود ندارد. از طرف دیگر شاهدیم که تقریباً تمامی این مدارس یا از سوی عالمان تأسیس و وقف آموزش شده یا برای تدریس عالم و در مواردی حتی سکونت او از سوی بانی مدرسه ساخته شده است. در نتیجه نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین مکان آموزشی به مدارس می‌تواند همان خانهٔ عالمان باشد.

## کتابنامه

- ابن ابی الوفا، عبدالقادر بن محمد (بی تا). الجواهر المضيئه في طبقات الحنفية، [بی جا]: مؤسسة الرسالة.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: کلاله خاور.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۱۴۲۱ق). کتاب الطبقات الكبير، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). تاریخ مدينة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمائل أو اجتاز بنواحيها من واردیها و أهلها، به کوشش علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن عماد، عبدالحی بن احمد (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، به کوشش محمود ارناووط، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن قاضی شهیه، ابو بکر بن احمد (۱۴۲۴ق). مناقب الإمام الشافعی و طبقات أصحابه، به کوشش عبدالعزیز فیاض حرفوش، دمشق: دار البشائر.
- ابن ماکولا، علی بن هبة الله (۱۳۸۱-۱۳۸۶ه). الإكمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف والمختلف فی الأسماء والکنی والأنسب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی (۱۴۰۰). تاریخ بیهقی، به کوشش سلمان ساکت، تهران: میراث مکتوب.
- احمد، منیرالدین (۱۳۸۴). نهاد آموزش اسلامی: پایگاه اجتماعی دانشمندان مسلمان در پرتو تاریخ بغداد، ترجمه محمدحسین ساکت، تهران: نگاه معاصر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- اسماعیلی، قربانعلی (۱۳۸۶). «پانزده مدرسه ناشناخته در خراسان (سده های چهارم تا ششم هجری)»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۶، پاییز و زمستان.
- اسماعیلی، قربانعلی (۱۳۸۷). «زمینه ها و عوامل پیدایش نخستین مدارس در خراسان»، پژوهش نامه تاریخ، ش ۵.
- اسنوی، عبد الرحیم بن حسن (۱۴۲۲ق). طبقات الشافعية، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت: دارالکتب العلمية.

- باخرزی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق). دمیة القصر و عصرة أهل العصر، به کوشش محمد تونجی، لبنان: دار الجیل.
- بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۸۳). تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- تنوخی، محسن بن علی (۱۳۹۱ق). نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة، به کوشش عبود شالجبی، [بی جا]: [بی نا].
- ثنائی، حمیدرضا (۱۳۹۱). وضع علمی و آموزشی نیشابور در سده های ۳-۷ق با تأکید بر زمینه های اقتصادی، رساله دکتری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- ثنائی، حمیدرضا (۱۳۹۵). «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده های ۶-۴ق.»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۲۵، صص. ۱۱۷-۱۴۴.
- جامی، عبد الرحمن (۱۸۵۸م). نفحات الأنس. به کوشش ولیام ناسولیس، کلکته، مطبعه لیبی.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۷۵). تاریخ نیشابور، ترجمه و اضافات محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- حسین زاده شانه چی، حسین (۱۳۸۸). تاریخ آموزش در اسلام، قم: جامعه المصطفی ص العالمية.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، [بی جا]، [بی نا].
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء. تحقیق مجموعة من المحققین بإشراف شیخ شعیب أرناؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق). تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۵). «چند نسخه خطی باقی مانده از یک مدرسه کرامیة نیشابور»، آینه میراث، ش. ۳۲، بهار، صص. ۱۶۷-۱۷۷.
- زامباور، ادوارد فن (۲۵۳۶). نسب نامه خلفا و شهریاران و سیر تاریخی حوادث اسلام، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: ختیا.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۴۱۳ق). طبقات الشافعیة الكبرى، به کوشش محمود محمد طناحی، قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
- سبکی، علی بن عبد الکافی (۱۴۱۲ق). فتاوی السبکی، به کوشش حسام الدین قدسی، بیروت: دار

الجيل.

سمعانی، عبد الکریم بن محمد (۱۴۱۷ق). المنتخب من معجم شیوخ السمعانی، به کوشش موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض: دار عالم الكتب.

سمعانی، عبد الکریم بن محمد (۱۳۸۲ق). الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

شلی، احمد (۱۳۷۰). تاریخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسین ساکت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۱۵ق). الملل و النحل، به کوشش علی حسن فاعور، لبنان: دار المعرفة.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، به کوشش محمد حسن آل یاسین، لبنان: عالم الكتب.

صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱ق). الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتر، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.

عتبی، محمد بن عبد الجبار (۱۴۲۴ق). الیمنی فی شرح أخبار السلطان یمین الدولة و امین الملة محمود الغزنوي، به کوشش احسان ذنون ثامری، لبنان: دار الطليعة للطباعة و النشر.

غنیمة، [محمد] عبدالرحیم (۱۳۹۴). تاریخ دانشگاه های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسائی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

فاجالو، محمد (۱۴۲۱ق). الحياة العلمية فی نيسابور خلال الفترة (۲۹۰- ۵۴۸/۹۰۱- ۱۱۵۳م)، پایان- نامه کارشناسی ارشد، مکه: جامعة ام القرى.

فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل (۱۳۸۴). المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، به کوشش محمد کاظم محمودی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل (۱۴۰۳ق). المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، انتخاب ابواسحاق ابراهيم بن محمد صريفيني، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العين، به کوشش مهدی مخزومی، قم: مؤسسة دار الهجرة.

کسائی، نورالله (۱۳۶۳). مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آنها، تهران: امیرکبیر.

مدرس رضوی (۱۳۶۳). تعليقات بر تاريخ بخارا. نک.: نرشخی.

معروف، ناجی (۱۳۸۵ق). نشأة المدارس المستقلة فی الاسلام، عراق: مطبعة الازهر.

- معروف، ناجی (۱۳۹۳ الف). علماء التّظامیات و مدارس المشرق الاسلامی، بغداد: مطبعة الارشاد.
- معروف، ناجی (۱۳۹۳ ب). مدارس قبل النظامیه، عراق: مطبعة المجمع العلمی العراقی.
- معلوف، لويس (۲۰۰۰). المنجد في اللغة العربية المعاصرة، لبنان: دار المشرق.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و الآثار، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ناجی، محمدرضا (۱۳۷۸). تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان. تهران: مجمع علمی تمدن، تاریخ و فرهنگ سامانیان.
- ناجی، محمدرضا (۱۳۸۷). اصطلاح‌نامه نظام آموزشی در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- ناصر خسرو (بی تا). سفرنامه، به کوشش محمود غنی زاده سلماسی، تهران: کتابفروشی محمودی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نرشخی، محمد بن جعفر (۱۳۶۳). تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی تهران: توس.
- یاقوت حموی (۱۹۹۳). ارشاد الاریب الی معرفة الادیب (معجم الادباء)، به کوشش احسان عباس، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵). معجم البلدان، بیروت: دار صادر.

Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press.

Vámbéry, Arminius (1873), *History of Bokhara from the Earliest Period Down to the Present*, London: Henry S. King & Company.



## صلاح‌الدین ایوبی در تاریخ خیال مسیحی - لاتینی قرون وسطی<sup>۱</sup>

زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

ایمان فخری جوشانی<sup>۳</sup>

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ عمومی جهان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

### چکیده

صلاح‌الدین ایوبی یگانه سلطان مسلمانی است که در «تخیل قرون وسطایی اروپایی» بازپردازی و در تاریخ خیال جهان مسیحی - لاتینی آن دوران بازابداع شد. به نظر می‌رسد آنچه از وی در ادبیات حاوی خاطره جمعی اروپایی‌ها پس از قرن ۱۳ میلادی تا آغاز عصر روشنگری، «بازنمایی» می‌شود، نه در قلمروی واقعیت بلکه در قلمروی «خیال و تخیل» است. این مقاله با معناکاوی تاریخی روایت‌های موجود در متون ادبی و وقایع‌نگارانه قرون وسطی اروپا، روند تحول بازنمایی تصویر صلاح‌الدین در خیال اروپایی در دوران قرون وسطی و تبیین مبانی دگرگونی معنایی آن در تاریخ تخیل اروپایی را مساله مقاله در نظر گرفته است. مبنای نظری نوشتار پیش‌رو ایده «خیال در تاریخ» پل ریکور و «تاریخ تخیل قرون وسطایی» ژاک لوگوف است. با وام گرفتن این مفاهیم، بازابداع ابژه صلاح‌الدین با در نظر گرفتن زمینه و زمانه متون ادبی و وقایع‌نگارانه قرون وسطی اروپایی نشان داده شد و این نتیجه حاصل شد که در تاریخ خیال جهان مسیحی - لاتینی قرون وسطی، صلاح‌الدین از «دیگری» (ساراسن ضد مسیح) به یکی از «ما» (شوالیه مسیحی) تبدیل شده است.

**کلیدواژه‌ها:** صلاح‌الدین ایوبی، خاطره جمعی، تاریخ خیال، تاریخ‌نگاری و ادبیات مسیحی، قرون وسطی، جنگ‌های صلیبی.

۱ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): z\_siamian@sbu.ac.ir و zohairsiamian@yahoo.com

۳. رایانامه: imanfakhrijoshani@gmail.com

## مقدمه

«جنگ‌های صلیبی»، به مثابه یکی از مهم‌ترین رویدادهای تاریخی در روابط شرق اسلامی و غرب مسیحی، از اهمیت ویژه‌ای در بازنمایی تاریخی و فرهنگی برخوردار است. در این رویداد تاریخی، با وجود دلالت‌های معنایی خاص، شخصیت‌های درگیر در آن به گونه‌ای متمایز در حافظه تاریخی و جمعی دو تمدن بازتولید شده است. در حافظه تاریخی و جمعی مسلمانان، جنگ‌های صلیبی - علی‌رغم گستردگی و تداوم آن - چندان برجسته جلوه نمی‌کرد و همین مسئله بر نگرش و نگارش آنها درباره این موضوع تأثیرگذار بود. این در حالی است که در جهان مسیحیت، همین رویداد نقطه عطفی تعیین‌کننده در تاریخ اروپای قرون وسطی محسوب می‌شد. از میان شخصیت‌های کلیدی این دوره، صلاح‌الدین ایوبی جایگاهی ویژه به عنوان یکی از بازیگران اصلی و تأثیرگذار این صحنه تاریخی دارد.

در منابع اسلامی به خصوص برای اهل سنت، سلطان ایوبی عمدتاً به عنوان ادامه‌دهنده راه جهادی نورالدین زنگی و فاتح اورشلیم و همچنین به خاطر برانداختن خلافت فاطمیان در مصر شناخته می‌شود، حال آنکه در جهان مسیحیت لاتینی، تصویر «سلطان کافر ساراسن‌ها» متأثر از «نظام تخیل مسیحی قرون وسطی» و با بازویرایش روایت‌های منابع متقدم‌تر مسیحی در منابع متاخرتر مسیحی، دستخوش تحولات معنایی قابل توجهی گردید و نگاه و روایت‌هایی بدیع و جدیدی از وی در آثار منظوم و منثور مسیحی جهان قرون وسطایی پدید آمد.

این مقاله بر آن است علاوه بر بررسی تصاویر سلطان ایوبی در آثار مسیحی - لاتینی قرون وسطی، روند تحول تصویر صلاح‌الدین ایوبی در متون مسیحی - لاتینی قرون وسطی را با تمرکز بر مفاهیم «تاریخ خیال» مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. پرسش اصلی پژوهش آن است که چگونه شخصیت صلاح‌الدین از «دشمن اهریمنی» (دیگری؛ Other) به «شوالیه‌ای نجیب» (ما؛ Us) در خیال قرون وسطایی اروپایی بدل شد. در این مطالعه، با تکیه بر رویکردهای نظری پل ریکور درباره «تخیل تاریخی» و ژاک لوگوف در حوزه «تاریخ خیال»



و با بهره‌گیری از «روش‌شناسی تلفیقی» کنراد هیرشلر (نقد ادبی و نقد تاریخی)، منابع وقایع‌نگارانه و ادبی لاتینی مقارن با دوره‌زندگانی صلاح‌الدین و پس از آن دوران، مورد تحلیل تاریخی-ادبی قرار گرفتند. آنچه این مطالعه را واجد اهمیت می‌سازد، بررسی روایت‌هایی است که پیش از عصر روشنگری، در قلمرو تخیل اروپایی قرون وسطی درباره‌صلاح‌الدین شکل گرفته‌اند. این روایت‌ها، اگرچه از منظر تاریخ‌نگاری مدرن «اسطوره‌ای» تلقی می‌شوند، اما به‌مثابه بخشی از واقعیت تخیلی آن دوران، درک عمیق‌تری از مناسبات فرهنگی و تاریخی میان تمدن‌های اسلامی و مسیحی فراهم می‌آورند.

در باب سوانح احوال و زندگانی صلاح‌الدین ایوبی در ادبیات غربی و اسلامی آثار واقع‌گرایانه بی‌شماری به رشته تحریر درآمدند. چراکه نام و شخصیت صلاح‌الدین با پدیده جنگ‌های صلیبی به عنوان رخدادی مهم در تاریخ قرون میانی جهان پیشامدرن در هم تنیده شده است. «صلاح‌الدین و سقوط پادشاهی اورشلیم» نوشته استنلی لین - پول (۱۸۹۸)، «صلاح‌الدین ایوبی» نوشته سعید عاشور (۱۹۶۵)، همیلتون گیپ در «زندگانی صلاح‌الدین» (۱۹۷۳)، «صلاح‌الدین» نوشته آندرو اس. ارنکوتز (۱۹۷۲)، «صلاح‌الدین؛ قهرمان اسلام» جفری هیندلی (۱۹۷۶)، «صلاح‌الدین» اثر جکسون و لیونز (۱۹۸۴)، «صلاح‌الدین در مصر» از یاکوف لو (۱۹۹۹)، «صلاح‌الدین» جان دانپورت (۲۰۰۳)، «صلاح‌الدین» از جان مان (۲۰۱۶)، «صلاح‌الدین و احیای مذهب اهل سنت» (۲۰۱۴) و «صلاح‌الدین» (۲۰۱۰) اثر عبدالرحمن عزام، آن ماری اد در «صلاح‌الدین» (۲۰۱۱)، «صلاح‌الدین؛ شاهزاده نجیب جهان اسلام» نوشته دین استنلی (۲۰۰۲)، «صلاح‌الدین، موحدون و بنی غانیه» از عمر باج (۲۰۱۵)، دیوید نیکول در «صلاح‌الدین و ساراسن‌ها» (۱۹۸۶) و «صلاح‌الدین» (۲۰۱۱)، «صلاح‌الدین» طارق علی (۲۰۱۵)، شهناز حسین در «قهرمانان مسلمان جنگ‌های صلیبی؛ صلاح‌الدین و نورالدین» (۱۹۹۸) و «زندگانی و اسطوره صلاح‌الدین» اثر جانانان فیلیس<sup>۴</sup> (۲۰۱۹) از جمله نویسندگان و پژوهشگرانی بودند که

آثاری تاریخ نگارانه ای را به زندگانی سلطان ایوبی اختصاص دادند اما رویکرد «تاریخ خیال» را برای تبیین تصویر صلاح‌الدین مبنای اصلی کار خود قرار نداده‌اند و از همان چشم انداز تمایز واقعیت و اسطوره و افسانه به ادبیات لاتینی و تاریخ نگاری مسیحی قرون وسطی پرداخته‌اند تا واقعیت تاریخ جنگ های صلیبی را با محوریت عملکرد صلاح‌الدین بازسازی کنند. از میان افراد مزبور، افرادی همچون جان مان در «صلاح‌الدین، اسطوره و امپراتوری اسلام»<sup>۵</sup> و جانانان فیلیپس در «زندگانی و اسطوره سلطان صلاح‌الدین»<sup>۶</sup> و همچنین مارگارت جوب در «اسطوره صلاح‌الدین در ادبیات و تاریخ نگاری غربی» ضمن پرداختن به زندگانی سلطان، تصویر وی در منابع غربی را واری کرده‌اند اما از مفاهیم نظری و روش شناسی تاریخ خیال به شیوه مقاله حاضر استفاده نکرده‌اند. افزون بر کتب، می‌توان به مقالاتی همچون مقاله کارول هیلنبرند<sup>۷</sup>، مقاله جان تولان<sup>۸</sup>، مقاله ساموئل انگلند<sup>۹</sup>، و حتی مقاله تازه منتشر شده جانانان فیلیپس<sup>۱۰</sup> نام برد که به واکاوی روایت‌های اروپایی از صلاح‌الدین و ابعاد واقعی و غیرواقعی این روایت‌ها در تاریخ نگاری غرب پرداخته‌اند اما بر مبنای «تاریخ خیال و تخیل» به این روایت‌ها متمرکز نشده‌اند. هرچند یافته‌های همه این مقالات و کتاب‌ها در مقاله حاضر مدنظر قرار گرفته است اما با توجه به استفاده از منابع لاتینی و نیز رویکرد نظری

---

H. A. R. Gibb, Stanley Lane - Poole, Yaacov Lev, John Davenport, John Man, Andrew S. Ehrenkreutz, Anne - Marie Edde, Geoffrey Hindley, Diane Stanley, Amar S. Baadj, Jackson & Lyons, David Nicolle, and Jonathan Philips.

5. Man, J. (2015). *Saladin: The Life, the Legend and the Islamic Empire*. United Kingdom: Bantam Press.

6. Phillips, J. P. (2019). *The Life and Legend of the Sultan Saladin*. United Kingdom: Yale University Press.

7. Hillenbrand, C. (2022). The Evolution of the Saladin Legend in the West. In *Islam and the Crusades: Collected Essays* (pp. 149–164). Edinburgh University Press;

این مقاله تحت عنوان «سیر تحول افسانه صلاح‌الدین ایوبی در غرب» ترجمه شده است.

8. Tolan, J. V. (1996). Mirror of chivalry: Salah al-Din in the medieval European imagination. *American University in Cairo Press*. 7-38.

9. England, S. (2018). An Ayyubid Renaissance: Saladin, from Knighthood to Nahḍa. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 38, 37–61.

10. Phillips, J. (2024). The changing reputation of Saladin in the Latin West, c. 1170 to c. 1220. *Crusades*, 23(1), 83–108.

و تبیینی مقاله، به زبان فارسی مقاله حاضر واجد نوآوری است. از میان تحقیقات عربی نزدیک به رویکرد مقاله حاضر می‌توان از این آثار یاد کرد: کتاب «صلاح‌الدین ایوبی: قهرمان شرق و اسطوره غرب» از الحسینی الحسی معدی (۲۰۱۳)، مقاله «نمایشنامه تاریخی عربی و لشکرکشی صلاح‌الدین ایوبی به بیت‌المقدس» نوشته یحیی سلیم عیسی البشتاوی (۲۰۱۴)، مقاله «بازپس‌گیری بیت‌المقدس به رهبری صلاح‌الدین ایوبی: بین روایات تاریخی و اشعار منظوم» نوشته آمنه سلیمان البدوی (۲۰۱۳) از جمله آثار مرتبط به زبان عربی هستند. در کتاب‌ها و مقالات فارسی و ترجمه‌های صورت گرفته به این زبان محققانی مانند عبدالله ناصر طاهری (۱۳۹۲ و ۱۳۹۴ ش.) و حتی ترجمه اثر امین معلوف (۱۳۹۷ ش.)، گرچه به زندگانی و حیات سیاسی و شخصی صلاح‌الدین پرداخته شده است اما این آثار یا به ادبیات لاتینی توجه نداشته‌اند و یا کلیت جنگ‌های صلیبی را بازسازی واقع‌نمایانه کرده‌اند، بنابراین به صورت مبنایی با مقاله حاضر متفاوتند. شاید تنها متن فارسی که به چگونگی شکل‌گیری «افسانه صلاح‌الدین» در ادبیات اروپایی پرداخته است، جستار نویسنده افغان مقیم آمریکا، حفیظ‌الله نادری (۱۴۰۱ ش.) دانست که البته تمرکز اصلی اش به تحول نگرش به صلاح‌الدین در دوران مدرن و جهان اسلامی معاصر است. هرچند جستار وی که مخاطب عمومی را در نظر داشته است، براساس همان الگوی مقاله هیلنبرند درباره اسطوره صلاح‌الدین است که به فارسی نیز ترجمه شده است.

در باب «تاریخ خیال و تخیل» در قرون وسطی که خود حوزه جدیدی در مطالعات تاریخ فرهنگی و تاریخ ذهنیت است، برجسته‌ترین اثری که به رشته تحریر درآمده، اثر ژاک لوگوف «تخیل قرون وسطی»<sup>۱۱</sup> (۱۹۸۵) است که به تخیل و کارکرد و کاربست آن در اروپای قرون وسطی پرداخته است. افزون بر این اثر، وی در دیگر اثرش «قهرمانان و شگفتی‌های قرون وسطی»<sup>۱۲</sup> (۲۰۰۵) نیز با تکیه بر دیدگاهی که در اثر نخست در باب نوزایی مجدد خیال

11. *L'Imaginaire médiéval*

12. *Héros et merveilles du Moyen Âge*;

این اثر در فارسی با عنوان «تاریخ خیال؛ قهرمانان و شگفتی‌ها در اروپای قرون وسطی» ترجمه شده است.

قرون وسطایی بیان کرده بود، به خلق قهرمانان و شگفتی‌ها در این دوره تاریخی پرداخته است. علاوه بر ژاک لوگوف، افزون بر تاریخ خیال و تخیل در قرون وسطی، آثار چندی دیگری به تصویر مسلمانان در خیال غربی پرداخته‌اند که می‌توان به «ساراسن؛ اسلام در خیال اروپاییان قرون وسطی»<sup>۱۳</sup> نوشته جان تولان، و «مسلمانان در خیال غربی»<sup>۱۴</sup> از سوفیا رز آرخانا و آثار متعدد دیگر اشاره کرد.

### حافظه، تخیل و بازنمایی

مفهوم «حافظه» به عنوان یک چارچوب نظری برای توصیف مجموعه‌ای از فرآیندها به کار می‌رود که از طریق آن افراد، گروه‌ها و جوامع قادرند آنچه را که به واسطه عوامل مختلفی مانند فاصله، تروما و گذر زمان محو شده است، دوباره در ذهن خود بازخوانی کنند و به یاد آورند. این فرآیندها به طور کلی شامل مکانیزم‌های پیچیده‌ای هستند که به ساخت و نظم‌دهی به تجربیات گذشته کمک می‌کنند. در میان این فرآیندها، می‌توان به «خودزیستی» اشاره کرد که در واقع بازتابی از هویت فردی و جمعی است، و این امکان را فراهم می‌آورد که افراد به تجربه‌های خود معنا ببخشند و آن‌ها را در قالبی ساختارمند به یاد آورند. همچنین، مکانیسم‌های نمونیک یا یادیار<sup>۱۵</sup>، شامل استراتژی‌هایی هستند که نه تنها بازفراخوانی مستقیم اطلاعات را امکان‌پذیر می‌سازند، بلکه به فرآیندهای بازسازی و بازآفرینی گذشته کمک می‌کنند. این فرآیندها اغلب بر اساس باورها و نگرش‌های اجتماعی فرد یا جامعه مرتب می‌شوند و مستقیماً تحت تأثیر بافت فرهنگی و تاریخی قرار دارند. (Geary, 2012: 230-247; Cassidy-Welch & Lester, 2017: 620-626)

در قرون وسطی مردمان عموماً درکی فیزیولوژیک از حافظه براساس «سنت آگوستینی»

13. Tolan, J. V. (2002). *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. United Kingdom: Columbia University Press.

14. Arjana, S. R. (2015). *Muslims in the Western Imagination*. Kiribati: Oxford University Press.

15. Mnemonic Mechanism

داشتند. (Cassidy-Welch & Lester, 2014: 226) بنابراین حافظه تنها محل انباشتی از رویدادها نبود، بلکه مکانی بود که در آن خاطرات فردی و جمعی به نوعی تجلی از حضور خدا مبدل می‌شدند. افزون بر این چنین اعتقادی نیز وجود داشت که حافظه جمعی مسیحیان، «روایت نجات الهی» را در طول تاریخ بازتولید می‌کند. این رویکرد به حافظه، پیوند عمیقی میان تجربیات فردی و جمعی ایجاد می‌کند و آن را به ابزاری برای درک تاریخ نجات و هویت مذهبی تبدیل می‌کند. بدین جهت است که افرادی همچون ژاک لوگوف نشان می‌دهند که «حافظه جمعی» در این دوره عمدتاً شفاهی و مبتنی بر سنت‌های کلیسایی - که تاریخ‌نگاری‌ها و وقایع‌نگاری‌ها را نیز در برمی‌گرفت - بوده است لذا براساس این گزاره‌ها جوامع آن زمان هویت خود را از طریق روایت‌های مشترک، اسطوره‌ها و انگاره‌های خیالین و سنت‌های مکتوب و شفاهی بازتولید می‌کردند. (Le Goff, 1996; 68-80)

موريس هولباخ، جامعه‌شناس و فیلسوف، مفهوم «حافظه جمعی» را مطرح کرد. او معتقد بود که حافظه جمعی توسط زمینه‌های اجتماعی تداوم می‌یابد و آنچه که به یاد سپرده و به یاد آورده می‌شود، خدمت‌گزار نیازهای گروه‌های اجتماعی است. هولباخ نشان داد که حافظه پیوندهای مهمی میان مذهب، فرهنگ و جهان مقدس ایجاد می‌کند. (Cassidy-Welch & Lester, 2014: 226-227) هرچند از دیدگاه پاتریک گیری، حافظه جامعه قرون وسطی به واسطه آنچه بر آنها رفته یا شاهد آن به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بود، درگیر دو پرسش «چه چیزی را به فراموشی بسپاریم» و «چه چیزی دارای ارزش به یادآوردن نیست» شده بود؛ بنابراین از نظر گیری چنین برداشت می‌شود که حافظه جامعه در آن ایام مبتنی بر فراموشی بود. (Geary, 2012: 230-247) بر این مبنا، حافظه جمعی تصاویر زنده یا روایت‌شده از رویداد، اشخاص و اشیای مادی و معنوی را متناسب با زمینه تاریخی و معنای ذهنی جامعه حذف یا حفظ می‌کرد. حال ممکن بود در این فرایند، تصاویر موجود از واقعیت تاریخی فاصله گرفته و با کمک «خیال و تخیل»، منطبق با مسائل زندگی روزمره و مسائل هویتی بازتعریف شوند. (Le Goff, 1996; 68-80)

مداخله «خیال و تخیل» در روایت تاریخی، موضوعی نوآورانه و کمتر شناخته شده است. تخیل معمولاً با بهره‌گیری از مجازها و آرایه‌های ادبی به بازسازی رویدادهای غیرواقعی می‌پردازد. اگرچه تاریخ خود نیز از طریق زبان و نوشتار منتقل می‌شود، اما اغلب مورخان و متفکران تاریخی، ارزش چندانی برای نقش تخیل در بازنمایی رویدادها قائل نبوده و همواره بر ثبت عینی وقایع مبتنی بر اسناد معتبر تمرکز داشته‌اند. پل ریکور، فیلسوف هرمنوتیک، برخلاف رویکرد سنتی مورخان که تاریخ را صرفاً بر اساس اسناد عینی می‌نگریستند، اهمیت خاصی برای «تخیل زبانی» و نقش آن در روایت‌های تاریخی قائل می‌شد. ریکور معتقد بود که تمایز اصلی میان تاریخ و ادبیات در «دعوی ارجاعی»<sup>۱۶</sup> آنها نهفته است. (غیائی و مازیار، ۱۴۰۰؛ ۱۱۹-۱۲۰) در حالی که هر دو از روایت مشترکی برخوردارند، تاریخ با تکیه بر ارجاع منتهی به واقعیت به بازسازی واقعیت گذشته می‌پردازد که وی آن را «قصدمندی تاریخی»<sup>۱۷</sup> می‌خواند. افزون بر این، برخلاف مورخان پوزیتیویستی، ریکور بر سند به عنوان پشتوانه واقعی تکیه می‌کند و سند تاریخی را نوعی ابداع<sup>۱۸</sup> می‌داند. بدین جهت است مفهوم «رد و نشان»<sup>۱۹</sup> را به جای سند پیشنهاد می‌دهد، چراکه این مفهوم هم پویایی ارجاع به گذشته و هم خلاقیت مؤلف در بازسازی تاریخی را نشان می‌دهد. (غیائی و مازیار، ۱۴۰۰؛ ۱۱۹-۱۲۰؛ ریکور، ۱۳۷۴)

ریکور بر این باور است که به دلیل عدم شفافیت زبان، «تخیل» نقش مهمی در بازنمایی تاریخی دارد. او «بازنمایی»<sup>۲۰</sup> را - که همان رد و نشان تاریخی است - فرآیندی پیچیده می‌داند که هم در سطح معنا و هم در سطح ارجاع عمل می‌کند و هدف اصلی آن دستیابی به تصویری از گذشته است. بنابراین، نوشتار تاریخی نوعی بازنمایی است. این بازنمایی فرآیندی پیچیده و فعال است که واقعیت تاریخی را بازسازی می‌کند و آنچه که در این فرآیند

---

16. Referential Claim  
 17. Historical Intentionality  
 18. Invention  
 19. Trace  
 20. Representation

اهمیت دارد، بدست‌آمدن تصویری از گذشته است. مفهوم «نماینده‌گی» از دیگر مفاهیم کلیدی ریکور است که به معنای حفظ گذشته‌ای است که از میان رفته اما در ردپاهای تاریخی همچنان باقی مانده است. او تأکید دارد که تخیل نه تنها به بازسازی تاریخ کمک می‌کند، بلکه می‌تواند کارکردهای جدیدی نیز به آن ببخشد (غیائی و مازیار، ۱۴۰۰؛ ۱۲۰-۱۲۱؛ هال، ۱۳۹۳؛ ۴۷-۵۰).

افزون بر ریکور، ژاک لوگوف، مورخ مکتب آنال، نیز در آثار خویش به مبحث «تخیل در تاریخ قرون وسطی» پرداخته است که بنا به گفته او خود حوزه جدیدی از تاریخ است. از دیدگاه او، «حوزه تخیل» شمولی از تمام بازنمایی‌هایی است که فراتر از محدودیت‌های تجربی و منطقی موجود قرار دارد. هر فرهنگ و جامعه خیال منحصر به خود را دارد و مرز بین واقعیت و خیال متغیر است، اما محدوده این مرز همواره مبتنی بر تجربه انسانی است. از منظر لوگوف، خیال بخشی از حوزه «بازنمایی» است که فراتر از تصاویر ذهنی بوده و خلاق و شاعرانه است. خیال از قلمری بازنمایی بیرون می‌رود و فانتزی نیز آن را فراتر از این حوزه می‌برد. بدین ترتیب می‌تواند افسانه‌ها و اسطوره‌ها را تولید و پیروراند که خود نشان از رؤیاهای و آمال یک جامعه در یک مقطع خاص تاریخی می‌دهد. افزون بر این او معتقد است که «تاریخ خیال»، تاریخ آفرینش تصاویری است که جامعه را به فکر و عمل وامی‌دارد و از ذهنیت و فرهنگ موجود نشأت می‌گیرد. به نقل از لوگوف طی قرن گذشته، مورخانی همچون ژان کلود اشمیت<sup>۲۱</sup> بر این باور بوده‌اند که تصاویر قرون وسطایی نه تنها شامل اشیای مجازی، بلکه تصاویر زبانی، ذهنی، رؤیاهای و تخیلات نیز می‌شود؛ بنابراین مفهوم جدید تصویر از منظر تاریخ‌دانان کاملاً با مفاهیم واژه *Imago* در قرون وسطی مطابقت دارد. (لوگوف، ۱۳۹۹؛ ۱۱-۱۳؛ ۴۷-۲۸؛ Le Goff, 1992; 28-47)

همانطور که حفیظ الله نادری می‌گوید اروپای قرون وسطی دوره ساخت و پرداخت بسیاری از افسانه‌ها و اسطوره‌ها خیالین برپایه خاطره موجود است، جایی که تخیل می‌تواند

21. Jean Claude Schmitt

بر تصاویر پیشین اذهان جامعه سوار شود، باعث ظهور تصاویری جدید شده یا به بازتعریف معانی و تصاویر تثبیت شده منجر شود. شگفتی‌ها، پدیده‌ها و افراد بسیاری در قرون وسطی وارد این چرخه شده و تحول یافتند؛ افرادی تاریخی همچون شارلمان و ال‌سید و افرادی نیمه‌افسانه‌ای همچون آرتور شاه و رولان. گرچه صلاح‌الدین ایوبی در ادبیات و خیال قرون وسطی نتوانست جا پای اشخاص مزبور گذارد و حضور و تأثیرگذاری همچون آنها داشته باشد اما ذهن قرون وسطی به واسطه آن چیزی که از او دید یا در خاطره خویش داشت، او را در خیال خویش تغییر و تحول داد و به شکل خواستنی خود درآورد تا او را بازابداع و از نو تعریف کند.

### صلاح‌الدین در روایت‌های مسیحی-لاتینی قرون وسطی

الگوی روش‌شناسی مورد بررسی تصویر و روایت‌های تاریخی و ادبی در این نوشتار برای درک چگونگی بازنمایی صلاح‌الدین ایوبی و روند تحول آن نیازمند به بررسی بافت اجتماعی و فکری اثر و همچنین عوامل متنی همچون عناوین، بخش‌های پایانی و پیرنگ<sup>۲۲</sup> هر روایت خواهد بود تا با واریسی آنها بتوان به طرح‌واره‌های موجود که به تشریح شخصیت و روند تحول تصویر سلطان ایوبی در متون و روایت‌های غربی به عنوان یک کلان روایت پرداخت. (هیرشلمر، ۱۳۹۵؛ ۳-۶)

۱. صلاح‌الدین در روایت‌های مقارن جنگ‌های صلیبی: نماد آزمون مسیحانه در

#### مشیت الهی

نخستین روایتی که از صلاح‌الدین ایوبی که مقارن با زندگانی وی به رشته تحریر درآمده است، روایت ویلیام صوری در تاریخ جامع و برجسته وی با عنوان هیستوریا روم این پارتیبوس گستاروم<sup>۲۳</sup> است. این اثر که تنها منبع کامل و جامع در رابطه با قرن ۶ هـ. - ۱۲ م.

22. Plot

23. *Historia Rerum in Partibus Gestarum*



دولت‌های صلیبی به محوریت پادشاهی اورشلیم تا آخرین دهه قبل از فتح اورشلیم به دست صلاح‌الدین است که توسط یک مسیحی آن سو دریاها<sup>۲۴</sup> و در زمانه آشفته منازعات داخلی و قدرت‌گیری صلاح‌الدین ایوبی نوشته شده است. (Edbury & Rowe, 1991; 13-22)

ویلیام نخست صلاح‌الدین را پس از به قدرت رسیدن در مصر پس از مرگ عمویش را «مردی بسیار زیرک، شجاع، بسیار باشهامت و کریم» (William of Tyre, 1943; 356-359) یا «مردی که از سلاله مردمانی متواضع و فروتن اما دون پایه» توصیف می‌کند و او را بخاطر «شجاعتش در جنگ، فراست و ذکاوتش در امور نظامی و سیاسی، و سخاوت بیکرانش» به کرات می‌ستاید؛ اما بی‌درنگ بخاطر «طمع صلاح‌الدین به قدرت و قتل خلیفه [فاطمی] مصر»، «اسراف و تبذیر ثروت مصر و خالی کردن خزانه‌اش» و همچنین «خیانت و ناسپاسی به ارباب زنگی خود» به باد انتقاد می‌گیرد و بر او خرده می‌گیرد: (William of Tyre, 1943; 359 & 404-405; Phillips, 2024; 83-108)

«... در آغاز حکومتش هنگامی که برای بیعت با خلیفه به دیدار او رفته بود، مولای خویش را چو بدستی بزرگی که در دست داشت، بر زمین انداخت و او را کشت و سپس همه پسران خلیفه را به قتل رساند تا تحت فرماندهی هیچ سلطه دیگری بالاتر از خود نباشد و بتواند هم به عنوان خلیفه و هم به عنوان سلطان حکومت کند. ...»

«... برخلاف بیعتی که با سرور و حاکم خویش انجام داده بود، صلاح‌الدین بر همه شهرهای آن سرزمین [سوریه] استیلا یافت... او در آن هنگام آشکارا با نوعی مبارزه طلبی علیه قوانین انسانی، از ارباب قانونی خود سرپیچی نمود و تمامی کمک‌های آن شاه جوان [زنگی] را نادیده گرفت. ...»

اما با قدرت‌گیری افسارگسیخته صلاح‌الدین در مصر و شامات، افزون بر تحسین برخی

---

24 Outremer (/ˈuːtəmeɪ/);

از نظر واژه‌شناسی، واژه فرانسوی اوتر-مر (آن سوی دریا)، مشتق از اوتر (outr)؛ آن سو (و مر mer)؛ دریا (است). از نظر تاریخی، به دولت‌های صلیبی تأسیس شده در اراضی مقدس و شام و مسیحیانی که پس از نخستین جنگ صلیبی در قلمروی این دولت‌ها مستقر شدند، اشاره دارد.

محاسن و انتقاد از برخی اعمال، به مرور «ترس» نیز وارد روایت ویلیام صوری می‌شود و جذبه ترس وی را وادار می‌سازد تا امید به اقدامی مشترک و محکم برای مقابله با سلطان ایوبی از سمت مسیحیان و صلیبیون داشته باشد (William of Tyre, 1943; 405-408) اما آغاز منازعات داخلی سبب می‌شود وی ناامیدانه از نجات قلمروی صلیبی در مقابل صلاح‌الدین از نگارش دست بکشد و عازم غرب شود. هرچند وی شکست احتمالی مسیحیان را در شرق نه بخاطر شخص صلاح‌الدین بلکه بخاطر «خطاها و گناهان خود مسیحیان و صلیبیون حاضر در اراضی مقدس» می‌داند. بنابراین در نگرش صفحات پایانی ویلیام صوری می‌توان به نوعی «طرحواره شکست»<sup>۲۵</sup> را در روایت وی مشاهده کرد. (Edbury & Rowe, 1991; 83-84)

شاید چنین به نظر برسد که روایت ویلیام صوری از صلاح‌الدین ایوبی، علی‌رغم ظاهر بی‌طرفانه، متأثر از وابستگی‌های وی به جبهه اشراف پادشاهی اورشلیم باشد. این گروه که عمدتاً از نسل اروپاییان مهاجر و مستقرشده در قلمروهای صلیبی در آن سوی دریاها بودند، «سیاست هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» را در برابر رویکرد تهاجمی جبهه دربار پادشاهی که مبتنی بر «تداوم جنبش صلیبی علیه ساراسن‌ها در اراضی مقدس» بود، دنبال می‌کردند. تحلیل انتقادی اثر مزبور نشان می‌دهد که روایت ویلیام صوری از صلاح‌الدین، استراتژی برای بازنمایی دشمن در قالب شخصیتی قابل احترام (عادی‌سازی دشمن در برابر سیاه‌نمایی جبهه مخالف) بوده است.

با اتمام کار و روایت ویلیام صوری و سقوط اورشلیم و آغاز جنگ صلیبی سوم (۵۸۵ هـ. - ۱۱۸۹ م.)، می‌توان تمامی روایت‌های موجود در آثار تاریخی، ادبی و مذهبی در صفحات اروپا را در دو پارادایم بخش‌بندی کرد؛ نخست آثار و روایت‌هایی که متأثر ذهنیت «خودمقصر‌پنداری»، حوادث پیش‌آمده را تنبیه و تعذیبی می‌دانند که خداوند با کمک عامل خارجی (چوب الهی) بخاطر خطاها و اعمال اشتباه گذشته مسیحیان برای آنها در نظر گرفته

است. دومین دسته نیز آثار و روایت‌هایی هستند که با «فاجعه‌سازی» حوادث رخ داده و با کمک نگرش و آموزه‌های «آخرازمانی»، صلاح‌الدین را به عنوان عامل اصلی و نقش اول این شرایط بحرانی می‌دانند و به تصویر می‌کشند.

اما پیش از پرداختن به این پارادایم‌ها و روایت‌های پدیده آمده متأثر از آنها، ابتدا باید به شعری ناشناخته<sup>۲۶</sup> به زبان لاتین اشاره کرد که در حدود سال ۱۱۸۵ تا ۱۱۸۷ م. در فرانسه و یا انگلستان نوشته شده است. این شعر کوتاه و مختصر عمدتاً بر به قدرت رسیدن صلاح‌الدین در آن سوی دریاها به عنوان «ظالم و جبار» و «فرزند زنازاده و نامشروع» و «غلام و برده نورالدین زنگی و شاخه‌ای منحرف از خاندان نورالدین» تمرکز دارد که با «اغواگری و توطئه» توانست نورالدین و یودکس بابلون<sup>۲۷</sup> را به قتل برساند و قدرت را در دست بگیرد و علیه فرانک‌ها شمشیر در دست بگیرد. (Jubb, 2000; 6; Phillips, 2024; 83-108)

اهمیت این شعر از این جهت است که سعی داشته تا خلأیی که در رابطه با تبار و نخستین ایام زندگانی صلاح‌الدین پیش از رسیدن به قدرت مصر را براساس خیال خود یا روایت‌های شفاهی موجود، پر کند. گرچه در روایت آثار بعدی، تنها یک منبع، ایتیناریوم رجیس ریکاردی<sup>۲۸</sup>، تقریباً بدین شکل به تبار و نخستین ایام زندگانی صلاح‌الدین پرداخته است. (Richard de Templo, 1997; 23-27) اما تاریک بودن بخش نخستین زندگانی صلاح‌الدین در اذهان غربی‌ها و همچنین اشارات چنین منابعی به «فرزند نامشروع یا تبار منحرف و ناشناخته» وی، سبب شد تا این عنصر در روایت‌های قرون بعدی در خدمت و

---

۲۶. هیچ اطلاعاتی در رابطه با این شعر از جمله مؤلف آن باقی نمانده است. با این حال این شعر در اواخر قرن ۱۹ توسط مورخ فرانسوی، گاستون پاریس (Gaston Paris)، مجدداً کشف شد و پاریس از این شعر اثر خویش «لا لژاند د سالادین» (*La légende de Saladin*) بهره برد. پاریس معتقد است که این شعر پیش از شروع کارزار صلیبی جدید نوشته و منتشر شده باشد چراکه اشاره‌ای به سقوط اورشلیم و سایر شهرهای اراضی مقدس توسط به دست صلاح‌الدین نمی‌کند.

27. Judex of Babylon; همان العاضد خلیفه فاطمی

28. *Itinerarium Regis Ricardi*

کمک خیال اروپاییان در بیاید و از آن در پروسه تبدیل «دیگری» به «خودی» بهره جویند. در اروپای قرون وسطی، مفهوم «اراده و مشیت الهی»<sup>۲۹</sup> و پیوند آن با «جنبش صلیبی»، بر تفسیر حوادث جنگ‌های صلیبی تأثیرگذار بود. پس از شکست مسیحیان در نبرد حطین و سقوط اورشلیم، پاپ در فرمان آنودیتا تر مندلی<sup>۳۰</sup>، ضمن اذعان به رسوخ شیطان در صفوف مسیحیان، صلاح‌الدین را تنها ابزاری برای «تنبیه مسیحیان در چارچوب اراده خداوند» معرفی کرد؛ (Smith, 2018; 63-101) بنابراین در طر حواره پاپ و دستگاه پاپی، صلاح‌الدین نقش دوم و اندک را در درامای «گناه و توبه» بازی می‌کرد و تلاشی برای «دیوسازی و شیطان‌سازی» وی از جانب آنها صورت نگرفت. (Phillips, 2024; 83-108) هر چند تمامی افراد مرتبط و نزدیک با دستگاه پاپ چنین رویکردی را در پیش نگرفتند.

پیتر بلویی<sup>۳۱</sup>، متکلم و کشیش فرانسوی، و یواخیم فیوره<sup>۳۲</sup>، اسقف و مؤسس فرقه رهبانی سن جیوانی، از جمله افرادی بودن که در روایت خود از صلاح‌الدین از طر حواره متفاوتی در قیاس با ویلیام صوری و پاپ بهره جستند. پیتر بلویی در رساله پاسیو رجینالدی<sup>۳۳</sup> خود، صلاح‌الدین را در مقام «دیو شیطانی» در مقابل رونود شاتیون<sup>۳۴</sup> «قدیس شهید» قرار می‌دهد و او را «سگ بابلونی، فرزند ضلالت و تباهی» و «فاحشه بابلون و مست از خون شهیدان» می‌خواند. اما مهم توصیف پیتر بلویی از سلطان ایوبی در رساله خویش، «ضدمسیح و دجال»<sup>۳۵</sup> خواندن او است. (Rubenstein, 2019; 172-175) افزون بر پیتر بلویی، یواخیم فیوره از مسئله «صلاح‌الدین دجال و آخرالزمان» استفاده می‌کند، چه بسا با شدت و نگرانی بیشتری از پیتر بلویی. از منظر فیوره، پیامبر اسلام و صلاح‌الدین ایوبی نقش کلیدی

29. Will of God

30. *Audita tremendi*

31. Peter of Blois

32. Joachim of Fiore

33. *Passio Reginaldi*

۳۴. ارباب صلیبی ماوراء اردن که در منابع اسلامی با نام‌واره ازنات یا ریش قرمز شناخته می‌شود.

35. Antichrist

در شرایط آخرالزمانی داشتند. به نحوی که سلطان ایوبی یکی از «هفت سر هیولای آخرالزمانی» در نگاره مشهور اوست. (Rubenstein, 2019; 181-207)

آنچه در وهله نخست از روایت این افراد باید بدان اذعان کرد، فضای روحی آشفته جهان غرب و بار روانی سنگین بر اذهان مسیحیان پس از آگاهی از اخبار سقوط اورشلیم است. این مسئله نشان از یک «آشفته‌گی آخرالزمانی» می‌داد و از نظر آنها از دست رفتن صلیب مقدس توسط صلاح‌الدین با از دست رفتن تابوت عهد<sup>۳۶</sup> قابل مقایسه است. (Cassidy, 2017; 619-627)

به همین جهت است افرادی همچون پیتربلوی و یواخیم فیوره ضمن عامل اصلی خواندن سلطان ایوبی، برای استهزای وی از الفاظی همچون لفظ «ضدمسیح و دجال» بهره می‌جویند. هرچند این نگرش به مرور در مقابل دیگر روایت‌ها و پارادایم‌ها از سلطان در غرب رنگ باخت به نحوی که با وجود تأثیرپذیری دانه‌آلیگیری از فیوره، دانه متأثر از روایت و تصاویر رایج از سلطان ایوبی در قرون بعد صلاح‌الدین را در اثر به تصویر می‌کشد.

در موج سوم جنگ‌های صلیبی، نویسندگان انگلیسی، فرانسوی و آلمانی که به نگارش تواریخ مرتبط به این رویداد ست زدند، عمدتاً با صلاح‌الدین ایوبی از طریق گزارش‌ها و نامه‌ها و آثاری پیشین‌ان آشنا شده بودند. بدین خاطر نگاه این مؤلفان به سلطان ایوبی عموماً منفی بود، با این حال، برخی روایت‌های آنها که حاصل مشاهدات عینی بود، حاوی تصاویری بدیع از صلاح‌الدین بود که بعدها در بازتعریف شخصیت او در غرب مؤثر واقع شد.

کرونیکن تیره سانکت<sup>۳۷</sup> از نخستین‌ها گزارش از نویسنده‌ای مجهول نام پس از هیستوریا ویلیام صوری است و به نوعی پاداریم ویلیام را در اثر خویش ادامه داده است؛ او صلاح‌الدین

36. The Ark of the Covenant

۳۷. عنوان کامل این اثر لیبوس د'اگسپوناچیونه تیره سانگته پر سالادینوم است؛

*Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum* (also called the *Chronicon terrae sanctae*)

را در نگاهی کلی «جباری مغرور و جاه طلب با ذهنیتی شیطانی» (Anonymous, 2019; 181 & 129-113) می خواند که که با هر شیوه‌ای همچون حيله، زبان بازی و تطمیع در صدد آن است که به اهداف شوم خود از جمله پاک کردن مسیحیان و نام مسیحیت برسد. (Brewer, 2024; 44-56) هر چند با وجود اشاره چندین باره به رذایل و اعمال خصمانه سلطان، این گزارش برای نخستین بار به «رحم و مروت» صلاح‌الدین ایوبی نسبت به محاصره‌شوندگان و اسیران در اشکلون، عکا و اورشلیم اشاره می‌کند که از نظر نویسنده امری «غیرعادی و خارق‌العاده» است: (Anonymous, 2019; 179-181)

«... پادشاه دمشق پس از مشاهده جان بر کفی اهالی آن شهر، بدان‌ها وعده حفظ کیش، تضمین جان و حفاظت از آنها را داد و گفت: به تمامی افرادی که تحت لوای دولت من هستند، بدانند و هوشیار باشند که اهالی عکا مسمول رحمت من شده‌اند و اگر ساراسنی به جان یا مال آنها تعرض کند، به جهت خوار شمردن فرمان من، به مرگی وحشتناک دچار خواهد شد. (...»

به نظر می‌رسد که نویسنده رویکرد صلاح‌الدین در برابر شهرهای محاصره شده را نوعی حيله و راهبرد سیاسی می‌داند. (Phillips, 2024; 83-108) با وجود ضعف‌های نظامی نیروهای مسلمان که توسط برخی مورخان مانند ابن اثیر تأیید شده، صلاح‌الدین برخلاف انتظار مسیحیان صلیبی، از کشتار دشمنان خودداری کرد و رویکردی انسانی در فتح شهرها اتخاذ نمود. این رفتار و کنش خود منجر به شکل‌گیری تصویری متفاوت از یک رهبر نظامی مسلمان در قیاس با سایرین شد. (معلوف، ۱۳۹۷؛ ۲۷۴-۲۷۸)

افزون بر این اثر، آثار دیگری همچون ایتینراریوم رجیس ریکاردی، اثر ریچارد دِ تِمپلو<sup>۳۸</sup> که مقارن با کرونیکن تیره سانگته به رشته تحریر درآمدند، نیز بر این موضوع به شکل‌های مختلف صحنه گذاشتند و آن را تأیید کردند. این اثر برخلاف سایر آثار وقایع‌نگارانه، روایت خود را با صلاح‌الدین آغاز می‌کند که مردی «فرصت طلب و جاه طلب»، «بی‌وفا به عهد و پیمان

خویش» و «موهن به مقدسات مسیحیان» بود که توانست با «اذن الهی» و بخاطر «اعمال و گناهان مسیحیان شرق» علیه فرانک‌های آن سوی دریا بشورد و آنها را شکست دهد. (Richard de Templo, 1997; 27-297) افزون بر این، ریچارد د تمپلو به تبار و نسب صلاح‌الدین و همچنین نخستین ایام زندگانی وی می‌پردازد. بنا بر روایت این اثر، صلاح‌الدین از مردمانی به نام میرمورائوس<sup>۳۹</sup> بود که توانست از طریق «قوادی» در جوانی به جایگاه برجسته‌ای در شهر دمشق برسد و به مرور توانست قدرت را در دمشق و بابلین<sup>۴۰</sup> و حتی هند را تصاحب کند. (Richard de Templo, 1997; 23-27) اما آنچه در روایت این ریچارد د تمپلو باید توجه نمود، اشاره وی به «شوالیه شدن و پوشیدن جامه آنان» توسط صلاح‌الدین ایوبی است که خود مبدل به یکی از شالوده و سنگ‌بنای تصویر خیالین صلاح‌الدین آثار وقایع‌نگارانه و ادبی قرون بعدی شد: (Richard de Templo, 1997; 27; Phillips, 2024; 83-108)

«با گذر ایام، او [صلاح‌الدین] به سنی رسید که قوت بازوانش ایجاب می‌کرد که منصب شوالیه را برعهده گیرد. بدین سان در قامت یکی از نامزدان این منصب به نزد انفرید تورون، شاهزاده برحسته فلسطین، شتافت و کمر بند شوالیه‌گری را مطابق با آیین فرانک‌ها از او دریافت کرد. ...»

اما پیش از پرداختن به مسئله «شوالیه شدن و شوالیه‌گری صلاح‌الدین»، آنچه که در روایت آثاری همچون یعنی استوریه د لا گِر سان<sup>۴۱</sup> از وقایع‌نگار نورمنی آمبرواز<sup>۴۲</sup> برجسته است، تغییر بازیگر نقش «دشمن اصلی» در اذهان اروپاییان درگیر جنگ صلیبی سوم است.

39. Mirmuraenus

۴۰. منظور نویسنده از بابلین، دژی است در حاشیه رود نیل و در نزدیکی قاهره قرار دارد که به دستور ترازان در قرن ۲ میلادی ساخته شد نه شهر باستانی در میان‌رودان که با توجه به این می‌توان منظور وی را تمامی ولایت مصر دانست.

41. *L'Estoire de la Guerre Sainte*;

این اثر منظوم در برخی روایات و بخش‌ها (به‌خصوص تاریخ مراحل نخستین محاصره عکا) با اثر ایتینارایوم رجیس ریکاردی تشابهاتی دارد.

42. Ambroise

همانطور که پیشتر بیان شد، صلاح‌الدین از منظر مسیحیان شرق و غرب نخست در قامت جلوه انسانی عذاب و غضب الهی<sup>۴۳</sup> بود اما در روایت‌های مقارن با جنگ صلیبی سوم، بخاطر ناکامی صلیبیون در رسیدن هدف اصلی خویش که بازپس‌گیری اورشلیم بود، جایگاه خود را به عنوان دشمن و طرف متخاصم به اشخاص دیگر واگذار کرد یا از شدت عدو بودن وی در روایت‌ها کاسته شد. به نحوی که هر نویسنده و وقایع‌نگار با توجه به وابستگی‌های خود به یکی از رهبران جنگ صلیبی، دیگری را در قامت عامل اصلی ناکامی و دشمن اصلی می‌دید نه صلاح‌الدین ایوبی. (Ambroise, 1897; 122-425؛ Tolan, 1996; 17-)

(18)

بنابراین جایگاه و موقعیت صلاح‌الدین در روایت‌ها متأثر از پروپاگاندا انگلیسی و فرانسوی طی جنگ صلیبی سوم تغییر کرد. آثار فرانسوی همچون *گستا فیلیبی آگوستی*<sup>۴۴</sup> اثر ریگورد بجز روایت اندک از آنچه که در شرق و در هنگامه محاصره عکا به وقوع پیوسته، به نوعی از سلطان ایوبی «رویگردانی و بی‌تفاوتی» کرده و تمام تمرکز خود را معطوف ریچارد و نقد اعمال او طی جنگ صلیبی کرده‌اند.<sup>۴۵</sup> (Rigord, 2022; 125-127) در مقابل اما گرچه روایت آثاری همچون اثر منظوم *آمبرواز انگشت اتهام* را به سوی فیلیپ و فرانسوی‌ها دراز می‌کنند اما برخلاف روایت فرانسوی‌ها، روایت‌های انگلیسی نسبت به صلاح‌الدین و برادرش *سیف‌الدین العادل*<sup>۴۶</sup> بی‌توجهی نکرده و سعی بر «برجسته کردن» گام‌به‌گام آنها در چه هنگامه نبرد (اشاره به شرافت و نجابت وی) و چه در هنگامه صلح (اجازه زیارت به مسیحیان و واگذاری کلیساهای آنها به اسقفان لاتینی پس از پایان یافتن جنگ)

43. Divine wrath

44. *Gesta Philippi Augusti*

۴۵. هرچند این نگاه صرفاً در روایت مقارن با جنگ صلیبی سوم قابل مشاهده است و در آثار بعدی چنین نگاهی به سلطان ایوبی مشاهده نمی‌شود.

۴۶. در روایت *آمبرواز*، از *سیف‌الدین العادل* به واسطه ارتباطات و مناسباتی که با ریچارد طی مذاکرات طرفین برقرار کرده، تصویر برجسته و مثبت‌تری در قیاس با صلاح‌الدین دیده می‌شود.



می‌کنند. (Tolan, 1996; 21-22; Ambroise, 1897; 213-214)

به نظر می‌رسد این برجسته‌سازی در کنار متهم کردن فرانسوی‌ها به خیانت و پشت کردن به آرمان صلیبی‌گری توسط وقایع نگاران انگلو-نورمن بیشتر از جهت «تلطیف و توجیه کردن ناکامی» ریچارد در هدف اصلی جنگ صلیبی، بازپس‌گیری اورشلیم، است. (Tolan, 1996; 19) هرچند این مسئله بدین معنا نیست که روایت اینچنین آثاری فارغ از هرگونه نگاه منفی نسبت به صلاح‌الدین هستند بلکه این آثار با پی‌گیری «پروپاگاندا ی جنگ»، ضمن برجسته کردن دشمن، سعی بر سیاه نشان دادن آن نیز هستند تا یک «دوگانگی» را در تاریخ روایی خویش پدید آورند. (Phillips, 2019; 317-318)

روایت‌های تاریخی از صلاح‌الدین و ریچارد شیردل فراتر از ذکر خصوصیات سلحشورانه آنها و در دوگانگی صلاح‌الدین-ریچارد بود. در واقع در زمان شکل‌گیری تصویر خیالی صلاح‌الدین در غرب، بسیاری از روایت‌ها از دل داستان‌های مرتبط با ریچارد نشأت گرفته بودند. چراکه ریچارد در انگلستان و فرانسه به عنوان «پادشاه سلحشور مسیحی» شناخته می‌شد و مبدل به نمادی در دو سرزمین مزبور با فرهنگ مشترک آنژوین<sup>۴۷</sup> شده بود.<sup>۴۸</sup> افزون بر این، وقایع‌نگاران مسیحی قرون وسطی، از جمله ژان د ژوانویل<sup>۴۹</sup>، با پذیرفتن ایده «پادشاه نمونه مسیحی»، ریچارد را معیاری برای سنجش سایر پادشاهان می‌دانستند. بدین جهت ناکامی ریچارد در جنگ صلیبی سوم باعث شد صلاح‌الدین در روایت‌های انگلو-نورمنی برجسته شود و جایگاه خود را در انگلستان و فرانسه تثبیت و تضمین کند. (Joinville and Villehardouin, 2008; 285)

ایجاد این دوگانگی، بنا به نظر شیوون بلای کلکن<sup>۵۰</sup>، تلاشی برای توضیح و توصیف «خود» بود تا از هویت خویش صیانت و محافظت کنند چراکه در آن ایام فرانسوی‌ها و

47. Angevin

۴۸. برای اطلاعات بیشتر نک.:

Gillingham, J. (1979). *Richard the Lionheart*. United Kingdom: Times Books.

49. Jean de Joinville

50. Siobhain Bly Calkin

انگلیسی خود را طریق و دریچه «دیگری» تعریف می‌کردند. بنابراین ناکامی ریچارد با آن جایگاهش در مقابل صلاح‌الدین و همچنین اهمیت صیانت هویت خویش سبب شده است تا اهالی انگلستان و فرانسه درصدد تغییر تصویر صلاح‌الدین مطابق با ایده‌آل‌های بریابند تا بتوانند هویت خود را تعریف و از آن محافظت کنند. (Jubb, 2000; 222-225) هرچند به نظر می‌رسد این مسئله را بایستی در کنار دیگر دلایل شکل‌گیری و پدید آمدن تصاویر خیالین از سلطان ایوبی در نظر گرفت.

افزون بر روایت‌های آنگلو- نورمن‌ها و فرانسوی‌ها، آلمانی‌ها و نویسندگان حاضر در امپراتوری مقدس روم نیز دست به نگارش وقایع سرزمین‌های آن سوی دریا و همچنین لشکرکشی سوم صلیبی زدند. این روایت‌ها، برخلاف همتایان فرانسوی و انگلیسی، از منظری دورتر و بر اساس گزارش‌های شاهان عینی و از همه مهم‌تر از منظر طرف درگیر اصلی آنها یعنی امپراتوری بیزانس و ترکان سلجوقی نگاشته شده‌اند. با این حال آثاری همچون هیستوریا دِ اِکسپدیتیونه فریدریچی ایْمپراتوریس<sup>۵۱</sup> و آرنولدی کرونیکا اسلاوروم<sup>۵۲</sup> براساس اخبار و گزارش رسیده از شرق و با ادامه پارادایم «تنبیه مسیحیان با صلاح‌الدین ایوبی»، سلطان ایوبی را «دشمنی خبیث، فرصت‌طلب و مغرور» معرفی می‌کنند. (Anonymous, 2016; 136-141; Loud, 2019; 132-161; Brewer, 2024; 44-56) نکته شایان توجه در روایات آلمانی‌ها، ترسیم روابط پیچیده میان صلاح‌الدین، بیزانس و صلیبیون - که می‌توان آن را همکاری شرقی‌ها در برابر غربی‌ها خواند - است. دلیل این رویکرد، اختلافات میان جهان مسیحیت لاتینی و یونانی و درگیری‌های آلمانی‌ها با امپراتوری بیزانس و سلاجقه روم در حین جنگ صلیبی سوم و حتی پیش از آن بوده است. (Anonymous, 2016; 144-145 & 147)

## ۲. صلاح‌الدین ایوبی در روایت‌های پسین صلیبی: تخیل سلحشورانه

51. *Historia de expeditione Friderici imperatoris*

52. *Arnoldi Chronica Slavorum*

با پایان جنگ صلیبی سوم و بازگشت صلیبیون به اروپا و مرگ صلاح‌الدین ایوبی، روایت‌ها از حوادث سرزمین‌های آن سوی دریا و شخص سلطان ایوبی در صفحات غربی ادامه پیدا کرد. گرچه پارادایم رایج «صلاح‌الدین ضد مسیح و مسیحیت»<sup>۵۳</sup> و «مشیت و عذاب الهی» در آثار مقارن با جنگ صلیبی سوم در برخی آثار بعد از این رویداد ادامه پیدا کرد اما ناکامی مسیحیان در بازپس‌گیری اورشلیم و همچنین تداوم خاطره تلخ شکست مسیحیان در برابر صلاح‌الدین در اذهان سبب شد تا تلاشی ذهنی - خواسته یا ناخواسته - برای تلیطف «خاطره جمعی» موجود و یا توجیه شکست و ناکامی مسیحیان در برابر سلطان ایوبی در آثار وقایع‌نگارانه و ادبی با بهره‌جستن از روایت‌های پیشین و تصاویر موجود از صلاح‌الدین در اروپا صورت گیرد.

افزون بر مسئله «دوگانگی ریچارد - صلاح‌الدین»، صلاح‌الدین در زمان جنگ‌های صلیبی، همزمان با اوج‌گیری «شوالیه‌گری و سلحشوری»<sup>۵۴</sup> و ادبیات حماسی - عاشقانه حول شوالیه‌ها و قهرمانان در اروپای مسیحی می‌زیست. مفهوم شوالیه‌گری پیچیده و چندوجهی است که به راحتی قابل تعریف نیست و می‌تواند نمایانگر آرمان، سلوک، پیشه، سنت، موقعیت اجتماعی یا حتی یک جهان‌بینی باشد.<sup>۵۵</sup> (Bale, 2019; 146) هرچند مسیحیان لاتینی از تصویری آرمانی و خیالی از شوالیه‌ها استفاده می‌کردند که عمدتاً برگرفته از افسانه و ادبیات بود. (لوگوف، ۱۳۹۹؛ ۷۳-۸۴) بدین جهت «شوالیه‌گری و سلحشوری» همان مسئله‌ای بود که اروپاییان مسیحی از قرن ۱۳ م. به بعد برای آرام‌ساختن ذهن خود بخاطر

---

۵۳. برای نمونه می‌توان به اثر لهستانی کرونیکا پولورونوم (*Chronica Polonorum*) اشاره کرد که در آن از اصطلاح تازه «سالادینیستاس» (*Saladinistas*) برای توصیف دشمنان دین مسیحیت و لزوم مبارزه با آنها استفاده می‌کند.

54. Chivalry

۵۵. هم در منابع قرون وسطی و هم در منابع جدید، شوالیه‌گری می‌تواند نمایانگر یک آرمان، یک سلوک، یک پیشه، یک سنت و مبانی رفتار برای شوالیه‌ها، یک نهاد، یک موقعیت اجتماعی یا عادت اشرافانه، و حتی یک ذهنیت یا جهان‌بینی مشترک باشد.

خاطرات تلخ شکست‌ها و ناکامی‌ها بدان نیاز داشتند و از آن در روایت‌های پسین خود از سلطان ایوبی بهره بردند. چراکه برخی محاسن و ویژگی‌های رفتاری صلاح‌الدین که توسط وقایع‌نگاران پیشین در آثار مختلف منعکس شده بود، با کدهای اخلاقی شوالیه‌های اروپایی همسو بود و تطابق داشت. (Tolan, 1996; 25-26)

پس از ویلیام صوری و پایان یافتن روایت وی در اثر خویش، بسیاری نویسندگان لاتینی و فرانسوی در شرق و غرب درصدد تکمیل و ادامه کار او برآمدند. خروجی تلاش این افراد انتشار ذیل‌هایی بسیاری به زبان لاتینی و فرانسوی<sup>۶</sup> در قرن ۱۳ م. همچون وقایع‌نامه ارنول بود که در نسخ خود از وقایع‌نامه‌ها افرادی که در شرق لاتینی می‌زیستند، بهره برده بودند. این ذیل‌ها همچون ویلیام صوری نیروهای داخلی را عامل اضمحلال و سقوط پادشاهی و اورشلیم می‌دانستند، اما برخلاف روایت‌گری ویلیام صوری از سلطان ایوبی، به نظر می‌رسد تصویر ذیل‌ها از صلاح‌الدین تلطیف‌تر و بر برخی رفتار «زاهدانه، سخاوتمندانه، متواضعانه و جوانمردانه» سلطان در برابر شکست‌خوردگان و شهرهای محاصره شده از جمله اورشلیم تأکید بیشتری شده است: (Morgan, 1981; 63; Phillips, 2019; 317-318; Edbury, 2016; 59-65)

«... او به تمامی افسران خویش در دستور داد در تمامی شهر اعلان کنند که فقیران شهر می‌بایست شهر [اورشلیم] را ترک کنند. ... این عمل، دستگیری و صدقه‌ای بود که صلاح‌الدین در حق فقیران بیشماری انجام داد. ...»

افزون بر ذکر این محاسن و فضایل، در ذیل‌ها به مسئله تمایلات صلاح‌الدین به «رسوم فرانک‌ها و آداب شوالیه‌گری» در حین پناهنده شدن یک شوالیه به دربار او اشاره می‌کند که پیشتر تنها در ایتینارایوم رجیس ریکاردی روایتی مشابه در باب تمایلات سلطان به شوالیه‌گری ذکر شده است: (Morgan, 1981; 50)

«... [صلاح‌الدین] خواهرزاده خویش را بدو سپرد و از او خواست تا او را به شیوه فرانک‌ها

و همچنین آداب و اخلاق خوب آموزش دهد...»

آنچه که در رابطه با این اثر و آثار مشابه با آن باید بدان اشاره کرد، آن است که برخلاف سایر منابع که نوشته وقایع‌نگاران اروپایی، آثار از این دست توسط مهاجران لاتینی مستقر شده در شرق (پولین<sup>۵۷</sup>) نوشته شده‌اند که نگاهی متفاوت نسبت به ساراسن‌ها یا مسلمانان دارند؛ با اینکه ساراسن‌ها دشمن اصلی آنها بودند اما نفرت منابع غربی دور (از منظر جغرافیایی) نسبت به مسلمانان در آثار آنها دیده نمی‌شود که متأثر تجربه هم‌زیستی آنها در یک جغرافیای مشترک بود.<sup>۵۸</sup> این رویه در آثار افرادی همچون ژاک دو ویتری، هیستوریا اورینتالیس<sup>۵۹</sup>، نیز ادامه یا تأثیر گذاشت. ژاک دو ویتری در قیاس با سلف وقایع‌نگار خود، تصویر مثبت‌تری از سلطان ایوبی ارائه کرده است و بر فضایل وی بیش از پیش صحنه گذاشته است که نشان تحول تصویر وی در اذهان و به نوبه آن در خاطره جمعی مسیحیان لاتینی دارد: (De Vitry, 2008; 94)

«... صلاح‌الدین مردی حکیم و دوراندیشی به شمار می‌رفت و از توانمندی و موهبت ویژه نظامی برخوردار بود و در عین حال نه تنها در میان سراقنه بلکه در میان مسیحیان نیز به کرم و بخشش شهرت داشت...»

با تغییر مسیر و اهداف جنبش صلیبی، دیگر جریان و موجی به میزان و برجستگی جنگ صلیبی سوم در اروپا بجز جنگ صلیبی هفتم به وقوع نپیوست. تاریخ‌نگاری جنگ‌های صلیبی در اراضی مقدس نیز متأثر از این مسئله به مرور در حال رنگ باختن بود و به نوبه آن نیز از تعداد آثار وقایع‌نگارانه مرتبط با شرق لاتینی و دولت‌های صلیبی آن سوی دریا کاسته شد و تمامی آثار پدیده آمده نیز روایت بدیع و جدیدی ارائه نکردند.

با این حال ژان د ژوانویل دست به نگارش یکی از مهم‌ترین آثار مقارن با آخرین ایام

57. Poulain

۵۸. برای کسب اطلاعات بیشتر در این رابطه، نک.:

*The French of Outremer: Communities and Communications in the Crusading Mediterranean.* (2018). United States: Fordham University Press.

59. *Historia Orientalis*

جنگ‌های صلیبی در اراضی مقدس، وی د سن لویی<sup>۶۰</sup>، زد که تاریخ پادشاهی لویی نهم، پادشاه فرانسه از جمله جنگ صلیبی وی در سال ۶۴۷ هـ. - ۱۲۴۹ م. که خود شاهد و ناظر آن بود، است. پیشتر در باب مسئله ریچارد به عنوان پادشاه ایده‌آل مسیحی در اثر ژان د ژوانویل پرداخته شد. اما در باب صلاح‌الدین، این اثر تصویر شکل‌گرفته و تحول‌یافته از سلطان ایوبی در اروپای مسیحی و لاتینی را آشکار کرد. به‌نحوی سلطان ایوبی برای مسیحیان مبدل به شخصیتی اسوه و نمونه شده است که ترازویی است برای سنجش رفتار همگان حتی ساراسن‌های مسلمانان و نوادگان وی: (Joinville and Villehardouin, 2008; 227)

«... از آن رفیق ساراسن خواستم که به آنها بگوید که عملشان کریمانه نیست، چون با تعالیم صلاح‌الدین منافات دارد. او گفته بود هرگز روا نیست مردی را که نان و نمکتان را با او نصف کرده‌اید، به قتل برسانید. ...»

روایت‌های روایت‌های اینچنین در آثار وقایع‌نگارانه و برجسته‌قرون وسطی در نیمه قرن ۱۳ م. نشان می‌دهد که تصویر صلاح‌الدین ایوبی در میان مسیحیان لاتینی دستخوش تحول شده است. با پایان جنگ‌های صلیبی و سقوط به مرور دولت‌های مسیحی در آن سوی دریاها، اروپای مسیحی برای تلطیف و کاستن تلخی خاطره شکست و ناکامی خویش کوشید تا تصویر صلاح‌الدین را از «دیگری» به شکل خواستنی خود تبدیل کند. این تغییر بیشتر در «تخیل و خیال قرون وسطی» رخ داد تا بازآبداعی این شخصیت برای آنها معنادار شود. (Phillips, 2019; 317-318) بدین ترتیب با کمک تخیل، تصویر خیالی با محوریت سه موضوع «شوالیه‌گری و سلحشوری»، «مسیحی و اروپایی» و «رمانس و عاشقانه» حول شخصیت صلاح‌الدین در آثار مسیحی به‌خصوص ادبی طی قرن ۱۳ و ۱۴ م. پدید آمد. آنچه که می‌توان آن را «اسطوره صلاح‌الدین» نامید.

۳. صلاح‌الدین در روایت‌های خیالی شوالیه‌گری اروپایی پس از جنگ‌های صلیبی  
در قرن ۱۳ میلادی، در سراسر اروپای غربی به‌ویژه فرانسه و انگلستان، نویسندگان با استفاده

از مفهوم سلحشوری و شوالیه‌گری، افسانه‌های و داستان‌های خیالی خویش را با بهره‌جستن از روایت تاریخی موجود به وجود می‌آوردند. همانطور که پیشتر بیان شد، تصاویر و به نوبه آن دیدگاه‌های زیاد اما متضادی از صلاح‌الدین در آثار غربی وجود دارد اما او در همه این تصاویر با آرمان سلحشوری و شوالیه‌گری مطابقت دارد. نمونه بارز این مسئله «ساراسن و کافر بودن» سلطان ایوبی است به نحوی که بسیاری از روایات به رشد و تربیت شرقی و اسلامی صلاح‌الدین معترف هستند اما بازهم او را آرمان سلحشوری تطبیق می‌دهند.

نخستین و البته مهم‌ترین اثری که از ایده صلاح‌الدین سلحشور و شوالیه بهره می‌برد، اثری منظوم است متعلق نخستین دهه‌های قرن ۱۳ میلادی با عنوان *اُردِن دِ شِوالیر*<sup>۶۱</sup> که به مسئله سلحشوری، جوانمردی و شوالیه‌گری در فرانسه و دیگر نقاط اروپا پرداخته است. داستان این شعر بدین ترتیب است که هیو سوم طبریه، طی نبردی اسیر صلاح‌الدین، پادشاه ساراسن‌ها، می‌شود و صلاح‌الدین در صدد فراگیری رسوم شوالیه‌گری و اجرای آیین رسم شمشیر<sup>۶۲</sup> از اسیر فرانکی خویش است. در آخر نیز صلاح‌الدین به وی کمک می‌کند تا هزینه فدیه خود را از طریق قرض تهیه کند تا بتواند آزادی خود را به دست آورد: (House, 1918; 170)

«... هیو، با ایمانی که به خدای کیش خویش داری، / مدیونی که مرا آگاه سازی / چرا که من مشتاقم راه درست را دریابم / و اراده و قریحه آن را دارم که به درستی بیاموزم / که چگونه شوالیه‌ها برگزیده می‌شوند ...»

با این حال این روایت با تأکید بر «کافر بودن» وی با بیا گزاره «فرقه مقدس شوالیه‌گری هرگز مشمول تو نخواهد شد بخاطر ایمانی که به شریعت شیطنی داری» (House, 1918; 170-171) بر مسلمان بودن و زیست اسلامی وی تأکید می‌کند. هرچند در روایت دیگری در اثر استوار دِ اوتر مَرِ ات دِ لانسانس سالهادین<sup>۶۳</sup> که مرتبط با بحث سلحشوری صلاح‌الدین

---

61. *Ordene de chevalerie*

62. *Accolade*

63. *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin;*

است، برخلاف روایت آوردن هیو پس از اصرارهای صلاح‌الدین متقاعد شده و چنان تحت تأثیر شخصیت و محاسن وی قرار می‌گیرد که نمی‌تواند مانع خویش شود و بی‌درنگ آیین ضربت شمشیر را بجا آورده و صلاح‌الدین را شوالیه می‌کند. (Jubb, 1990; 72); (Phillips, 2019; 320-321) با این حال به مرور، همان هنگام که تصویر صلاح‌الدین در تاریخ تخیل سلحشورانه در حال پرورش است، ایمان راسخ صلاح‌الدین به اسلام به مرور به ارادت و تحسین پنهانی مسیحیت و حتی در ادامه تغییر کیش به مسیحیت تبدیل می‌شود.

در قرن ۱۳ میلادی، صلاح‌الدین برای غربی‌ها خارج از جامعه و حلقه «خودمانی» آنها بود. با این حال فارغ از زمینه‌هایی که صلاح‌الدین در آن فهم می‌شد، زندگی او از نظر غربی‌ها ارزش ثبت داشت؛ بنابراین آنها می‌بایست اعمال یا شخصیت صلاح‌الدین را توجیه می‌کردند. افزون بر این در این دوره، غربی‌ها درصدد تعریف هویت خود از طریق «دیگری» بودند، بدین طریق با استفاده از عنصر «دیگری» به تدریج صلاح‌الدین را با ویژگی‌های یک شخص در تخیل اروپایی خود بازسازی کردند. این روند خود نشان‌دهنده چگونگی تعریف و بازتعریف «دیگری» در تاریخ اروپایی است. این مسئله با دیدن تصویر بعدی که از صلاح‌الدین در تاریخ تخیل اروپایی در غرب شکل گرفت قابل فهم است: جایی که سلطان صلاح‌الدین، عنصر اصلی یک اروپایی یعنی «مسیحی بودن» را دریافت می‌کند. (Jubb, 2000; 222-225)

افزون بر سلحشوری و شوالیه‌گری صلاح‌الدین ایوبی، تصویر کمتر رایج‌تر و شناخته‌تری در اروپای مسیحی پدید آمدند که او را به عنوان یک شخص مسیحی یا اردتمند به کیش مسیحیت توصیف می‌کنند. این روایت «بیگانه بافضلیت» را کنار گذاشته و او را نه به عنوان دیگری بلکه یکی از خودی‌ها تعریف و عرضه می‌کند. افزون بر این با برای تکمیل کردن تصویر در حال شکل‌گیری از سلطان ایوبی، صلاح‌الدین به مرور وارد شجره‌نامه‌های اروپایی

---

این اثر که نام نویسنده یا نویسندگان نامشخص است، توسط مارگارت جوب (Margaret Jubb) جمع‌آوری و منتشر شده است.



می‌شود. به نحوی روایت‌هایی در آثاری همچون *لا فی د کومت د پونتیو*<sup>۶۴</sup> حول تبار او در غرب پدید می‌آید که او را از نوادگان خاندان فرانسوی پونتیو بوده است که بیشتر عمر خویش در اروپا گذرانده است و بارها به اروپا سفر کرده است چراکه این شخص با این فضایل و محاسن نمی‌توانست بیگانه و برای «دیگران» باشد. (Phillips, Jubb, 1990; 64-89).  
به نظر می‌رسد این متن با بهره جستن از برخی روایات پیشین در رابطه با نسب و شجره، روایت بدیعی از صلاح‌الدین ارائه کرده است هرچند نمی‌توان نقش خیال را در این مسئله کتمان کرد. افزون بر این تصویر برخلاف اسطوره پیشین اندکی دیرتر و در اواخر قرن ۱۳ میلادی ظاهر می‌شود که خود نشان از تحول تصویر او در غرب می‌دهد. (Hillenbrand, 2022; 149-164)

وجود شگفت‌انگیز بودن برقراری پیوند و گرایش‌هایی، همانطور که پیشتر نیز بیان شد، تلاش اروپا برای تبدیل صلاح‌الدین به یکی از خودشان، تنها به ایجاد تبار اروپایی محدود نماند. در این رابطه استوار د اوتر م ر ات د لا نسانس سالهادین نخستین و مهم‌ترین تلاش برای برقراری ارتباط صلاح‌الدین و مسیحیت با ذکر «داستان اخلاقی و تمثیلی سه حلقه» در غرب است.<sup>۶۵</sup> در این داستان، صلاح‌الدین در بستر مرگ، «رهبران بزرگ سه دین مشهور آن زمان در خاور نزدیک را فراخواند تا در باب شایستگی دین خویش به بحث پردازند، چراکه درصدد آن بود که بداند کدام شریعت بهترین است». در ادامه این داستان، پس از گفتگو میان بزرگان ادیان به نظر می‌رسد که مسیحیت به عنوان دین برتر انتخاب شده باشد چراکه صلاح‌الدین در وصیت‌نامه خویش بیشتر بخش از ثروت خود را به مسیحیان اختصاص می‌دهد. (Jubb, Hillenbrand, 2022; 149-164; 1990; 133-139 & 235)

64. *La fille du comte de Ponthieu*

65. «داستان سه حلقه» ریشه در روایت‌های متعلق به قرن ۹ تا ۱۱ میلادی در اروپا دارد که به شیوه‌های مختلف و در آثار مختلف بیان شده است. اما به طور می‌توان گفت که در این داستان تلاشی است برای نشان دادن برتری دین مسیحیت از دو دین ابراهیمی دیگر یعنی یهودیت و اسلام. این داستان در رابطه با اسطوره صلاح‌الدین در غرب، به کرات در آثار مختلف در دوره‌های مختلف بیان شده است.

دیگر اثر مرتبط با تصویر مسیحی صلاح‌الدین، اثری به نظم و به زبان فرانسوی قدیم به نام لُپاس سالادین<sup>۶۶</sup> است. آن چیزی که در این شعر در رابطه با اسطوره صلاح‌الدین شایسته مورد توجه است، سفر سلطان به اروپا با همراهی هیو طبریه است که بعدها صلاح‌الدین را شوالیه کرد. با نظر به این اثر می‌توان گفت که در تاریخ تخیل اروپایی قرون وسطایی، روایت این شعر از سفر صلاح‌الدین نشان‌دهنده اشتیاق صلاح‌الدین به فراگرفتن سبک و سنن زندگی مسیحیان است، چراکه نویسنده به نقل از صلاح‌الدین در هنگامه سفرش می‌گوید که «شوقی وافر برای فراگیری تمامی جهان مسیحیت دارم». (Jubb, 2000; 115)

به مرور بسیاری از روایات تاریخ خیال غربی فراتر رفته و مدعی می‌شوند که سلطان درکی از ارزش‌های مسیحیت و مسیحیان داشت. برخی روایت‌های این تاریخ خیالین ادعا می‌کنند که در برخی از نقاط زندگانی صلاح‌الدین، او نهانی و در خفا به مسیحیت گرویده است. به نظر می‌رسد این مدعا نیز تنها برای توجیه شکست و ناکامی مسیحیان در مقابل وی باشد. روایت و داستان گرویدن صلاح‌الدین به مسیحیت در آخرین صفحات کتاب استوار د اوترمر و همچنین داستان مینسترل رنس<sup>۶۷</sup> آورده می‌شود که در هر دو سلطان آستانه مرگ به گرویدن خود اقرار می‌کند اما این موضوع توسط یکی از «ملازمان شریر» سلطان پنهان باقی می‌ماند. (Phillips, 2019; 322; Jubb, 1990; 325-330) افزون بر این بنا به آن چیزی که توسط استوار در این تاریخ خیالین ثبت گردیده است، طی ملاقات صلاح‌الدین با فرانسیس آسیزی، سلطان خود را در مقابل وی می‌افکند و پس از آن توسط قدیس در آنجا غسل تعمید داده می‌شود. (Jubb, 2000; 101-103) مینسترل نیز به ماجرای تعمید صلاح‌الدین می‌پردازد و مدعی می‌شود که صلاح‌الدین: (Anonymous, 1876; 211-212)

«... زمانی که دریافت در بستر مرگ قرار دارد، ظرف آبی را طلب کرد. ... و صلاح‌الدین با دست راستش صلیبی را بر روی ظرف کشید. ... سپس آب را بر سر و روی و بدنش خویش

66. *Le Pas Saladin*

67. *Recits d'un menestrel de Reims*

ریخت و زیر لب کلماتی را به زبان فرانسوی بیان داشت که ما متوجه معانی آنها نشدیم. آن چیزی که من توانستم برداشت کنم، آن بود که او خودش را غسل تعمید داده است. ...»

این روایت در متون بسیاری در اواخر قرن ۱۳ میلادی نیز پدیدار گشت که به نظر می‌رسد چرخش معنایی بزرگی است برای تغییر سلطان از «بیگانه مسلمان» به «شوالیه مسیحی» که در تاریخ تخیل اروپای غربی و مسیحی اتفاق افتاده است. این مسئله خود لایه دیگری را در تخیل اروپاییان مسیحی قرون وسطی نشان می‌دهد که توضیح می‌داد که چرا خدای مسیحیان اجازه سقوط اورشلیم را داده است که در واقع درسی اخلاقی برای امت مسیح نیز بود. در جامعه‌ای که عدالت، مبارزه‌ای میان معصیت و ثواب بود، پیروزی از آن کسی می‌شد که خداوند او را انتخاب کرده است که این پاسخی قابل درک برای مسیحیان قرون وسطی بود.

آخرین روایت خیالی که در باب صلاح‌الدین ایوبی در تاریخ تخیل اروپای غربی قرون وسطی پدید آمد، نه در رابطه با ریچارد بلکه در ارتباط با مادرش، الینور آکتین<sup>۶۸</sup> است. جایی که الینور طی حضور در اراضی مقدس در هنگامه دومین جنگ صلیبی وارد «رابطه عاشقانه» یک طرفه با صلاح‌الدین جوان می‌شود. یکی از آثار برجسته مرتبط با رابطه الینور و صلاح‌الدین، روایت مینسترل رنس است که پیشتر بدان پرداخته شد. (Phillips, 2019; 321)

در این داستان، صلاح‌الدین به عنوان «پاگانی نجیب و سلحشور» به تصویر کشیده شده که درصدد دیدار با الینور است. به نظر می‌رسد مینسترل با ذکر این روایت درصدد آن است که نام الینور را بیش از پیش تیره کند؛ چراکه در بسیاری از آثار مسیحی لاتینی الینور زنی بسیار شیطانی توصیف شده است. با این حال این داستان همچون تاریخ خیالین تبار اروپایی صلاح‌الدین، بدون هیچ پشتوانه تاریخی است چراکه طی حضور الینور در اراضی مقدس در کارزار صلیبی دوم، صلاح‌الدین کودکی ۹ یا ۱۰ ساله بیش نبوده است. (Tolan, 1996; 30; Hillenbrand, 2022; 149-164; Phillips, 2019; 321)

68. Eleanor of Aquitaine

وجه منفی الینور در فرانسه و انگلستان، الینور را عامل اصلی شکست صلیبیون طی جنگ صلیبی دوم می خوانند: (Anonymous, 1876; 4)

«... زمانی که صلاح الدین دریافت که [پادشاه فرانسه] ضعیف و مردد است، چندین بار پیشنهاد نبرد مستقیم را داد اما پادشاه از دیگری مستقیم امتناع کرد. هنگامی که الینور ضعف پادشاه به عینه دید و از زبان مردان، خوبی، قدرت و درک و سخاوت صلاح الدین را شنید، شور و شوق نسبت به او در دل خویش احساس کرد و از طریق ملازمان خود، سلام خویش را بدو رساند. ...»

در این روایت گرچه صلاح الدین بار دیگر به عنوان «دیگری» توصیف شده است اما باید توجه داشت که سلطان به چیزی بیشتری مبدل گشته و رخت بازیگر نقش اصلی داستان‌ها را بر تن کرده است. این مسئله خود گواه آن است که او در اروپای قرون وسطی، در تاریخ خیالی مسیحیان پذیرفته شده به نحوی که حتی دیگر «بیگانه» نیست.

#### ۴. صلاح الدین در تاریخ خیال رنسانسی: دیگری نقاد

هرچند با آغاز قرن ۱۴ م. و آغاز دوره رنسانس و نوزایی به محوریت ایتالیا، تصویر خیالین صلاح الدین در آثار نویسندگان برجسته همچون دانته آلیگیری، فرانچسکو پترارک و جووانی بوکاچو همچنان حضور داشت و در کنار قهرمانان اروپایی همچون شاه آرتور و ژولیوس سزار قرار گرفت (نادری، همان). با این حال، تصاویر مرتبط با «مسیحی بودن» یا «داشتن تبار اروپایی» مرتبط با او کمرنگ شد و صلاح الدین بار دیگر به عنوان «دیگری» (کافر و بیگانه) بازنمایی گردید. این تحول نشان‌دهنده دگرگونی در تاریخ تخیل اروپایی درباره صلاح الدین است که همچنان با واقعیت تاریخی او متفاوت بوده و متأثر از ایده‌های عقل باورانه اومانستی دوره متقدم رنسانس است. (Phillips, 2019; 322)

دانته در دیوینا کمدیا<sup>۶۹</sup> صلاح الدین ایوبی را مجزا از سایرین در طبقه نخست اینفرونو یا همان دوزخ قرار داده است، جایی که محل «قهرمانان و بزرگان» همچون سقراط، افلاطون،

اقلیدس و جالینوس است که غسل تعمید را در طول حیات خویش دریافت نکرده‌اند بدین خاطر نمی‌توانستند در بهشت حضور داشته باشند: <sup>۷۰</sup>(Dante, 1867; 53-54)

«... درست در فراروی من، ارواح بسیار نامداران را نشانم دادند که هنوز خویشتن را از دیدارشان غرق شوق می‌یابم. ... و در کناری دور از دیگران، صلاح‌الدین را دیدم. ...»  
افزون بر این، دانتی در دیگر اثر خویش، *کُنویویو*<sup>۷۱</sup>، بار دیگر جایگاهی به سلطان ایوبی در کتاب چهارم که به موضوع «اشرافیت» پرداخته است، اختصاص و او را هم‌رتبه افرادی همچون اسکندر قرار می‌دهد و از خوانندگان اثر می‌خواهد که زندگی شرافتمدانه‌ای همچون صلاح‌الدین در پیش گیرند. (Dante, 2022)

پترارک نیز در شعر «پیروزی شهرت» در دیوان *تریونفی*<sup>۷۲</sup> خود، به صلاح‌الدین اشاره می‌کند و او را «قدرتمند و تنها افتخار سرزمینش» می‌خواند. (Petrarch, 2020) بوکاچیو نیز با علم به روایت‌های خیالی و اسطوره‌شکل‌گرفته از وی، در دو داستان در *دکامرون*<sup>۷۳</sup>، به صلاح‌الدین به عنوان شخصیت اصلی داستان می‌پردازد. داستان نخست برگرفته از همون «داستان سه حلقه» است اما با این تفاوت که تنها حقانیت را به دین مسیحیت نمی‌دهد و در عوض به حقانیت هر دین اشاره می‌کند. (Boccaccio, 2022; 44-47)

روایت جدید بوکاچیو از این داستان در تاریخ تخیل اروپایی، نشان از نفوذ اندیشه‌های اومانیستی در بازاندیشی در تاریخ تخیل دوره میانه قرون وسطی دارد چراکه بجای پاسخ متعصبانه و عجولانه در دفاع از مسیحیت، نویسنده پاسخی سنجیده‌تر و مستدل‌تر و همسو با ایده‌های عقل‌باورانه اومانیستی به پرسش مذهبی ارائه می‌دهد. در دومین داستان نیز با بهره بردن از روایت خیالی موجود از سلطان ساراسن‌ها، به سفر صلاح‌الدین به اروپا می‌پردازد.

---

۷۰. آن چیزی که در روایت دانتی سبب استثناء شدن صلاح‌الدین از سایرین مسلمانان می‌شود، حضور پیامبر اسلام در طبقه هشتم و در اعماق دوزخ و در میان نفاق‌افکنان است و دلیل آن «نفاق و تفرقه‌ای» است که در جهان مسیحیت انداخته بود

71. *Convivio*

72. *Trionfi*

73. *Decameron*

پردازد. (Boccaccio, 2022; 707-714) اما در این داستان بوکاچیو، صلاح‌الدین تحت تأثیر آنچه که در اروپا می‌بینید قرار نمی‌گیرد چراکه مسیحیان را «مردمی خمود، ناکنش‌ور و بی‌علاقه» می‌داند. این روایت خود نشان از نفوذ تنش موجود میان اندیشه‌های اومانیزم سکولار و دین مسیحی کلیسایی رایج در قرون وسطی می‌دهد که بوکاچیو به زبان صلاح‌الدین آن را بیان می‌کند.

روایت‌های سه نویسنده برجسته دوره رنسانس یعنی دانته آلیگیری، پترارک و جووانی بوکاچیو از صلاح‌الدین ایوبی، نه تنها روایت‌های خیالی و اسطوره‌ای شکل گرفته حول این شخصیت را که در قرن ۱۳ میلادی شکل گرفته بودند، ادامه داد، بلکه با تغییر اسطوره‌های موجود بنا به اقتضائات دوره رنسانس و اومانیزم، آنها را برای دوره‌های بعدی حفظ کرد. (Hillenbrand, 2022; 149-164) در حالی که قرون وسطی و موضوعات مرتبط با آن همچون جنگ‌های صلیبی، شوالیه‌گری و سلحشوری در دوره روشنگری آماج نقد و حملات روشنفکران و نویسندگان آن دوره قرار گرفت، اما تأثیر و خروجی کار نویسندگان دوره رنسانس که همان ارائه تصویر متناسب با روحیات و ذهن دوره روشنگری (شک‌گرایی و تسامح دینی) بود، سبب شد تا نگاه مثبت به صلاح‌الدین در ادبیات و آثار نویسندگان دوره روشنگری همچون گوتهولد افرایم لسینگ<sup>۷۴</sup> و ولتر ادامه پیدا کند. به نحوی که ولتر بوجود نگاه و قلم تندش نسبت به جنگ‌های صلیبی، صلاح‌الدین را مردی خوشنام و شایسته، قهرمان و فیلسوف می‌خواند (Tolan, 1996; 7; Phillips, 2019; 322-323).

### نتیجه

تاریخ برهم‌کنش جهان اسلام و مسیحیت بدون فهم تاریخ جنگ‌های صلیبی نابسنده، و فهم تاریخ جنگ‌های صلیبی بدون شناخت صلاح‌الدین ایوبی ناممکن است. با این همه این رخداد در کلاف پیچیده روایی از ادبیات پیشامدرن به ما رسیده است که جهان خیالین قرون

میانه را نشان می‌دهد. با توجه به اینکه دریافت ما از گذشته به میانجی متون صورت می‌پذیرد، اینکه روایت‌هایی که گذشته را نمایندگی می‌کنند بر مبنای کدام رویکرد واکاوی کنیم اهمیت می‌یابد. به خصوص که بررسی روندهای ثبت و ضبط رخدادهایی که در برهمکنش دو جهان فرهنگی و دینی اتفاق افتاده است و تحلیل روایت زندگی چهره‌های اثرگذار تاریخی نظیر صلاح‌الدین ایوبی در نقاط عطف و بزنگاه‌های تاریخی در مرزهای تنش و تفاهم بین دو قلمرو فرهنگی، برای فهم گذشته از منظر تاریخ حافظه جمعی، تاریخ خاطره و تاریخ خیال امری ضروری به نظر می‌رسد. چرا که درک ما از گذشته نه بر اساس واقعیت‌های عینی بلکه بر مبنای ادراکی که از معنای گذشته داریم شکل می‌گیرد و کنش‌های اکتونی ما را می‌سازد. در مقاله حاضر تحت تاثیر ایده‌های ریکور و لوگوف درباره تخیل تاریخی و تاریخ خیال، روایت‌های اروپایی قرون وسطی از صلاح‌الدین از منظر تاریخ خیال بررسی شد. از همین روی، در این پژوهش، بازنمایی چهره صلاح‌الدین ایوبی در سنت ادبی و تاریخ‌نگاری جهان مسیحیت به‌طور مجزا بررسی شده‌است. چهره صلاح‌الدین در ادبیات مسیحی - لاتینی روندی متفاوت از جهان اسلامی پیمود. او در وقایع‌نگاری‌های مسیحیان ابتدا در هیأت اهریمنی آخرالزمانی که بر ملوک اراضی مقدس چیره شده‌است، ظاهر می‌شود. با این حال، دیری نمی‌پاید که او به دشمنی محترم و متصف به صفات سلحشوری، جوانمردی و شوالیه‌گری در تاریخ تخیل اروپایی تبدیل می‌شود. این تحول راه را برای گسترش جایگاه صلاح‌الدین در تاریخ خیال اروپای قرون وسطای اروپا هموار می‌کند، به طوری که تنها بعد از حدود یک قرن، در تاریخ خیال اروپایی، به سلحشوری ستوده با تباراروپایی بدل می‌شود و این چنین از «دیگری» به «خودی» تبدیل می‌گردد. رنسانس اما پایان «صلاح‌الدین خودی» در ادبیات مسیحی بود. از آن پس، صلاح‌الدین دوباره به جایگاه دشمن و غیریت نقل مکان می‌کند، دشمنی که باز هم ستوده و محترم است هرچند در جهان مدرن غربی و اسلامی تغییر جایگاه می‌دهد.

## کتابنامه

- ریکور، پل (۱۳۷۴). تاریخ، خاطره، فراموشی. مجله گفتگو (۸).  
غیاثی، ندا، و مازیار، امیر (۱۴۰۱). نقش سازنده تخیل در تاریخ از منظر پل ریکور. فلسفه، ۲۰(۱)، ۱۱۷-۱۳۲.
- فخری جوشانی، ایمان (۱۴۰۲). بازنمایی شخصیت صلاح‌الدین ایوبی در تاریخ‌نگاری اسلامی و مسیحی قرون میانه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی.
- لوگوف، ژاک (۱۳۹۹). تاریخ خیال؛ قهرمانان و شگفتی‌های در اروپای قرون وسطی. ترجمه آندیا عبائی و مریم عباس بیگی. تهران: روزنه.
- معلوف، امین (۱۳۹۷). جنگ‌های صلیبی به روایت اعراب. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نی.
- نادری، حفیظ الله (۱۴۰۱). صلاح‌الدین ایوبی: چگونگی شکل‌گیری یک افسانه.  
<https://nebesht.com/saladin-mythology>
- هال، استوارت (۱۳۹۳). معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی. ترجمه احمد گل‌محمدی. تهران: نشر نی.
- هیرشلر، کنراد (۱۳۹۵). تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه: مولف در مقام کنشگر. ترجمه زهیر صیامیان گرجی. تهران: سمت.
- Ambroise (1897). *L'Estoire de la guerre sainte*. Ed. Gaston Paris. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6517331f.r>.
- Anonymous (1876). *Récits d'un ménestrel de Reims au treizième siècle*. Renouard (Paris). *ibliothèque nationale de France*.
- Anonymous, *Historia de expeditione Friderici imperatoris*. Translated and edited by Loud, G. A. (2016). *The Crusade of Frederick Barbarossa; The History of the Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts*. Taylor & Francis.
- Arnold of Lübeck, *Arnoldi Chronica Slavorum*. Translated and edited by Loud, G. A. (2019). *The Chronicle of Arnold of Lübeck*. United Kingdom: Taylor & Francis.
- Anonymous, *Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum* (*Chronicon terrae sanctae*). Translated and edited by; Kane, James H. (2019). *The Conquest of the Holy Land by Ṣalāḥ al-Dīn: A Critical Edition and Translation of the Anonymous Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*. Routledge.
- Brewer, Keagan. (2024). 'And they did not trust in God': claims of atheism and polytheism in Catholic responses to Saladin's conquest of Jerusalem in 1187. *Crusades*, 23(1), 44-56.
- Dante Alighieri. *Convivio*. (2022, gennaio 11). Wikisource, La biblioteca libera. Retrieved 04:44, settembre 10, 2023 from [//it.wikisource.org/w/index.php?title=Convivio&oldid=2884911](https://it.wikisource.org/w/index.php?title=Convivio&oldid=2884911).



- Dante Alighieri. *Divine Comedy* (Longfellow 1867). (2021, February 26). In Wikisource. Retrieved 04:42, September 10, 2023, from [https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Divine\\_Comedy\\_\(Longfellow\\_1867\)&oldid=10960846](https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Divine_Comedy_(Longfellow_1867)&oldid=10960846),
- Edbury, P. W. (1998). *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade: Sources in Translation*. London: Ashgate.
- Edbury, P. W. Rowe and John G. (1991). *William of Tyre: Historian of the Latin East*. Cambridge University Press.
- Francesco Petrarca. Trionfi. (2020, aprile 2). Wikisource, La biblioteca libera. Retrieved 04:45, settembre 10, 2023 from [//it.wikisource.org/w/index.php?title=Trionfi&oldid=2565982](https://it.wikisource.org/w/index.php?title=Trionfi&oldid=2565982).
- Geary, P. J., Curta, F., & Spinei, C. (2012). *Writing history: identity, conflict, and memory in the Middle Ages*. Editura Academiei Române; Muzeul Brăilei, Editura Istros.
- Giovanni Boccaccio. Decameron. (2022, maggio 9). Wikisource, La biblioteca libera. Retrieved 04:42, settembre 10, 2023 from [//it.wikisource.org/w/index.php?title=Decameron&oldid=2982838](https://it.wikisource.org/w/index.php?title=Decameron&oldid=2982838).
- House, Roy Temple (1918). *L'Ordene de chevalerie; an Old French Poem: Text, with Introduction and Notes* (PhD dissertation). University of Chicago.
- Jacques de Vitry (2008). *Historia Orientalis*. ed. Jean Donnadieu. Turnhout: Brepols.
- Jubb, Margaret (1990). *Estoires d'Outremer*. London: University of London.
- Jubb, Margaret (2000). *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography*. United States: Edwin Mellen Press.
- Le Goff, J. (1992). *The Medieval Imagination*. United Kingdom: University of Chicago Press.
- Le Goff, J. (1996). *History and Memory*. United States: Columbia University Press.
- Megan Cassidy-Welch & Anne E. Lester (2014). "Memory and interpretation: new approaches to the study of the crusades", *Journal of Medieval History*, 40:3, 225-236, DOI: 10.1080/03044181.2014.916892.
- Megan Cassidy-Welch (2017). "Before trauma: the crusades, medieval memory and violence", *Continuum*, 31:5, 619-627,
- Morgan, M. R. (1981). *La Continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*. France: Librairie orientale-iste P. Geuthner.
- Phillips, J. P. (2019). *The Life and Legend of the Sultan Saladin*. United Kingdom: Yale University Press.
- Phillips, J. P. (2024). *The changing reputation of Saladin in the Latin West, c. 1170 to c. 1220*. *Crusades*, 23(1), 83–108.
- Richard de Templo (1864). *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*. Ed. William Stubbs. United Kingdom: Longman.
- Richard de Templo, *Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi*. Translated and edited by Nicholson H. J., Stubbs, W. (1997). *Chronicle of the Third*

- Crusade: A Translation of the Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi*. United Kingdom: Ashgate.
- Rigord, Gesta Philippi Augusti. Translated and edited by Field, Larry F. (2022) *The Deeds of Philip Augustus: An English Translation of Rigord's "Gesta Philippi Augusti"*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rubenstein, J. (2019). *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*. United States: Oxford University Press.
- Smith, T. W. (2018). Audita Tremendi and the Call for the Third Crusade Reconsidered, 1187–1188. *Viator*, 49(3), 63–101.
- Tolan, J. V. (1996). *Mirror of chivalry: Salah al-Din in the medieval European imagination*. American University in Cairo Press. 7-38.
- Villehardouin, G. de., Joinville, J. (2008). *Chronicles of the Crusades*. Penguin Books Limited.
- William of Tyre (1943). *A History of Deeds Done Beyond the Sea Vol II*. trans. Emily A. Bab-cock and A.C. Krey. New York: Columbia University Press.

## ساخت‌وساز در مکه و مدینه و راه‌های حج: فعالیت‌های عمرانی ممالیک، ایلخانان، و دیگران در بستر حج (قرون هفتم و هشتم هجری)<sup>۱</sup>

سیده سعیده عقیلی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران

مهدی عبادی

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

### چکیده

در قرن‌های هفتم و هشتم هجری، ایلخانان، ممالیک و دیگران، با هدف حفظ سیادت بر دارالاسلام و کسب مشروعیت دینی به ساخت‌وساز در راه‌های حج و در حجاز روی آوردند. ممالیک پس از احیای خلافت عباسی در قاهره، در پی انتساب لقب خادم الحرمین الشریفین به خودشان، توجه فراوانی به مکه و مدینه نشان دادند. در آغاز سلاطین مملوکی با توجه به این دعوی که حجاز بخشی از قلمرو آنها محسوب می‌شود، از فعالیت‌های عمرانی حکام مناطق دیگر جهان اسلام ممانعت به عمل می‌آوردند و بازسازی مسجدالحرام و مسجدالنبی، ایجاد تسهیلات رفاهی در حجاز و مسیرهای منتهی به حج و اسکان حج گزاران از طریق اختصاص موقوفه‌ها را به صورت اختصاصی به انجام رساندند. پس از اسلام‌پذیری ایلخانان ایران، آنها نیز تلاش کردند از ظرفیت مشروعیت‌بخشی حج به نفع خود استفاده نمایند. در پی این تحول، تلاش برای تسهیل در امر حج‌گزاری مسلمانان مناطق شرقی جهان اسلام و توجه به مسائل و امور حجاز به‌عنوان بخشی از سیاست دولت ایلخانان درآمد. در واقع از این زمان به بعد، رقابت سیاسی و تقابل نظامی مملوکی - ایلخانی، حداقل در حجاز با محوریت حج و حج‌گذاری چهره متفاوتی به خود گرفت که حاصل آن افزایش سازندگی و فعالیت‌های عمرانی-تمدنی در مکه و مدینه بود.

**کلیدواژه‌ها:** عصر ایلخانی - مملوکی، حج‌گزاری، عمران حجاز، مکه، مدینه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۳

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

## مقدمه

فریضه حج و اهمیت امر حج‌گذاری بر مسلمانان، به واسطه نیاز آن به امکانات و تسهیلات لازم، همواره و در اغلب ادوار تاریخی زمینه مطلوبی را برای فعالیت‌های عمرانی-تمدنی در سرزمین حجاز، مکه و مدینه فراهم کرده است. از این رو، مسلمانان پیوسته توجه ویژه‌ای به انجام فعالیت‌های عمرانی مورد نیاز حجاج و به ویژه در حجاز داشتند. در واقع در کنار ابعاد عبادی مناسب حج، توجه به حج‌گذاری مسلمانان در ادوار مختلف از این جهت نیز می‌تواند حائز اهمیت و توجه باشد که جلوه‌گاه بخشی از مظاهر تمدن اسلامی در قالب بناها و ایجاد تاسیسات مورد نیاز حجاج است به ویژه اینکه بخش قابل توجهی از این بناها عمدتاً با مشارکت مسلمانان مناطق مختلف جهان اسلام از جمله حاکمان مسلمان ساخته شده‌اند. شهرهای مکه و مدینه، به واسطه تقدس‌شان نزد مسلمانان اهمیت خاصی داشتند و هر ساله در زمان حج میعادگاه شمار زیادی از مسلمین از سراسر جهان اسلام بود و به همین دلیل نیز ایجاد امکانات و تسهیلات مناسب در اولویت عموم مسلمانان بالخصوص حکام جوامع اسلامی قرار می‌گرفت. از آنجا که حضور تعداد کثیری از مسلمانان در ایام حج‌گزاری الزاماتی از نظر امکانات اقتضا می‌کرد، به‌ناگزیر باید این امکانات و تسهیلات لازم حداقلی ایجاد می‌گردید. با توجه به اینکه مرکزیت قدرت سیاسی از همان سده نخست هجری به بعد از حجاز به مناطق دیگر جهان اسلام منتقل گردید، بازسازی و توسعه مسجدالحرام و مسجدالنبی و بنای سایر سازه‌ها و ساختمان‌های در این دو شهر و حجاز اغلب با حمایت و مساعدت دولت‌های قدرتمند و البته مسلط بر حجاز صورت می‌گرفت. نکته مهم در این میان این است که در بسیاری از ادوار تاریخی بنای ابنیه در حجاز افزون بر اینکه بخش مهمی از معماری و فعالیت‌های عمرانی مذهبی مسلمانان در سرزمین وحی را به نمایش می‌گذارد در عین حال، می‌تواند آشکارا نمایانگر همکاری جوامع اسلامی در برپایی فریضه حج و تعاملات فرهنگی-تمدنی مسلمانان در بستر حج در ادوار مختلف را نشان دهد. در قرون هفتم و هشتم هجری نیز با توجه به اوضاع حاکم بر جهان اسلام، مساعی و کوشش همه

جانبه مسلمانان شرق و غرب جهان اسلام برای ایجاد و بنای سازه‌ها، ابنیه و تاسیسات مختلف با هدف تسهیل‌گری در برگزاری حج و ارائه خدمات به حجاج استمرار پیدا کرد. پژوهش حاضر با تکیه بر منابع تاریخی با رویکرد توصیفی-تحلیلی به ترسیم کم و کیف فعالیت‌های عمرانی-تمدنی حاکمان و مسلمانان غیر حجازی در بستر حج می‌پردازد و اهمیت حج در سیاست حاکمان مسلمان در این دوره، وضعیت راههای حج و مساعی مسلمانان برای ایجاد تاسیسات در طول این راه‌ها و فعالیت‌های عمرانی در حجاز و شهرهای مکه و مدینه را تبیین می‌کند.

### پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با فعالیت‌های عمرانی-تمدنی مسلمانان غیرحجازی در حجاز را می‌توان از نظر موضوعی به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول مطالعات مربوط به فعالیت‌های عمرانی مسلمانان قلمرو ممالیک در حجاز است؛ فوزیه حسین مطر (۱۴۰۶ق) در رساله دکتری خود تحت عنوان تاریخ عماره المسجد الحرام من العصر العباسی الثانی حتی العصر العثماني (مطر، ۱۴۰۶: ۴۶-۸۳) و محمد هزاع الشهري (۲۰۰۱ق) در عماره مسجد النبوی منذ نشائه حتی نهاییه العصر المملوکی (شهری، ۲۰۰۱: ۱۸۵-۲۶۴) به بررسی تحولات و تغییرات معماری مسجدالحرام تا پایان عصر ممالیک پرداخته‌اند. آمنه حسین محمد علی جلال (۱۴۰۷ق) در پایان نامه‌ای با عنوان طرق الحج و مرافق فی الحجاز فی العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸ هـ) به صورت گذرا به ارائه اطلاعات تاریخی در خصوص مسیرهای منتهی به حج، خدمات عمومی، مدارس و رباط‌های حجاز در عصر مملوکان پرداخته است (جلال، ۱۴۰۷: ۱۴-۱۳۱ و ۳۷۸-۴۲۰). احمد هاشم احمد بدریشی (۱۴۲۱ق) نیز در اوقاف الحرمین الشریفین فی العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸/۱۵۱۷-۱۲۵۰) ضمن مباحث خود از ابنیه‌های ساخته شده در حرمین اطلاعاتی درباره تعدادی از مدارس، رباط‌ها و سازه‌های آبی مکه و مدینه ارائه می‌دهد (بدریشی، ۱۴۲۱: ۹۵-۱۰۴ و ۲۵۴-۲۶۰).

عبدالرحمن مدیرس المدیرس (۱۴۲۲ق) در المدینه المنوره فی العصر المملوکی (۹۲۳-۱۵۱۷/۶۴۸-۱۲۵۰) ضمن بررسی مراکز آموزشی، به مدارس و رباطها در مدینه در روزگار عثمانی اشاره دارد (المدیرس، ۱۴۲۲: ۲۵۰-۲۵۶). همچنین عباس بصیری (۱۴۰۰ش) در اوضاع فرهنگی و اجتماعی حرمین شریفین در دوره ممالیک (۹۲۳-۶۴۸ق) در بخش «نهاد وقف در حجاز دوره مملوکی»، به بررسی برخی مدارس، رباطها و معماری حرمین پرداخته که بخش قابل توجهی از اطلاعات ارائه شده در این کتاب متکی بر مطالعات عربی پیشین است (بصیری، ۱۴۰۰: ۱۲۶-۱۴۳ و ۱۶۰-۱۷۳). دسته دوم مطالعات مرتبط با موضوع پژوهش حاضر نیز آثاری هستند که صرفاً در ارتباط با بخشی از بناهای تاریخی در حرمین شریفین در قرون ۷ و ۸ هجری چون رباطها، مدارس و راه‌های حج به نگارش درآمده‌اند. در خصوص رباطها ریچارد مرتل<sup>۳</sup> (۱۹۹۸م) در مطالعه خود تحت عنوان «رباط‌های مکه در دوران میانه: مطالعه توصیفی بر اساس منابع مکتوب» رباط‌های مکه در قرون ۴ تا ۷ هجری را بررسی کرده است (Mortel, 1998: 29-50). همچنین حسین عبدالعزیز حسین شافعی (۱۴۱۶ق) در فصل دوم پایان نامه خود با نام الرباط فی مکه المکرمة منذ البدایات و حتی نهایه العصر المملوکی، با در پیش گرفتن شیوه سالشمارانه، رباط‌های عصر ممالیک را معرفی می‌کند (شافعی، ۱۴۱۶: ۶۴-۱۲۶). در مقاله «جایگاه و کارکرد فرهنگی-تمدنی رباط‌های حجاز در ایام حج (قرون ۷-۸ هجری)» نگاشته سیده سعیده عقیلی و دیگران (۱۴۰۱ش) به بررسی بنیان و واقفان رباط‌های حجاز و نقش رباطها در تجدید حیات فرهنگی و تمدنی حجاز پرداخته است (عقیلی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۲۲-۱۳۰). طارق بن عبدالله بن عبدالقادر حجار (۱۴۲۲ق) در المدارس الوقفیه فی المدینه المنوره نیز به صورت گذرا به معرفی مدارس مدینه و بنیان آنها در قرون ۷ و ۸ هجری می‌پردازد (حجار، ۱۴۲۲: ۱۰۶-۱۱۰) و علی بن علی حسین احمد (۱۴۳۷ق) در المدرسه الشهابیه و اثرها الحضاری فی المدینه المنوره خلال

3. Richard Mortel, "Ribāṭs in Mecca during the medieval period: a descriptive study based on literary sources".

العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸ق) به صورت اختصاصی بر واقفان، ساختار و موقوفات مدرسه شهبایه تمرکز دارد (احمد، ۱۴۳۷: ۷-۲۰). در پژوهش‌های مرتبط با راه‌های حج در قرون ۷ و ۸ هجری نیز اغلب به بررسی منازل و تغییر مسیرهای حج پرداخته می‌شود و صرفاً اطلاعات اندک و گذرایی در خصوص فعالیت‌های عمرانی مسلمانان در حجاز ارائه می‌شود؛ از جمله این آثار می‌توان به طریق الحج الحلبی فی العصر المملوکی كما وصفه ابن جابر الاندلسی فی قصیده الرائیة احمد فوزی الهلیب (الهلیب، ۱۴۲۶: ۱۲۹-۱۵۳)، طریق الحج المصری فی العصور الوسطی الاسلامیه عیذاب-جده نوشته الهام محمد هاشم الدجانی (الدجانی، ۲۰۱۰: ۷۶-۷۹)، راه حج به قلم رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۸۹: ۲۷۵-۲۹۶)، «تأثیر سیاست‌های ایلخانان بر جا به جایی مسیرهای زمینی و دریایی حج در جهان اسلام» پژوهش علی بحرانی پور (بحرانی پور، ۱۳۸۹: ۶-۱۴) دروب الحج الی الحرمین الشریفین فی العصور الوسطی احمد بن هاشم البدریشی (۱۴۳۶ق) (البدریشی، ۱۴۳۶: ۱۲-۴۲) و راه‌های حج نوشته منصور داداش نژاد و کامرا محمد حسینی (۱۴۰۰ش) اشاره کرد.

### جایگاه حج در سیاست ورزی حاکمان مسلمان (قرون اول تا هفتم هجری)

از دوران اولیه اسلامی برگزاری مناسک حج و اهمیت آن برای حاکمان مسلمان اعم از خلفا و سلاطین و وجه دینی آن فراتر یافته و ابعاد سیاسی نیز پیدا کرده بود به گونه‌ای که به تدریج این تصور و ذهنیت نزد مسلمانان پدید آمد که تسلط بر شهرهای مقدم مکه و مدینه (حرمین شریفین) می‌تواند از الزامات یک حکومت اسلامی مشروع باشد. با توجه به اینکه تسلط بر این بخش مهم از جهان اسلام اغلب برای بیش از یک دولت و حکومت ممکن نبود، حج‌گزاری و مشارکت در برگزاری مناسک حج به انحای مختلف اهمیت زیادی برای حاکمان مسلمان مناطق و نواحی مختلف جهان اسلام یافت (نک: ادامه). بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ه) با آگاهی از اهمیت مشروعیت‌بخشی حج، در برگزاری مناسک حج کوشش زیادی از خود نشان می‌دادند. برگزاری حج برای امویان تا بدان حد اهمیت داشت که حتی در برهه‌ای که

زبیریان (۶۴-۷۳هـ) بر حجاز و مکه تسلط داشتند، عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶هـ) سعی نمود حجاج شامی را به حج‌گزاری در مسجد قُبة الصَّخره در قدس ترغیب نماید (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۹؛ امرایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۹۲-۱۹۵). با این اوصاف، پس از تسلط دگربارهٔ امویان بر حجاز، امویان با صرف هزینه‌های گزاف بازسازی و توسعه عمرانی در مکه، مدینه و مسیرهای منتهی به این شهرها به ویژه مسیر حج شام به حجاز را در دستور کار خود قرار دادند (Petersen, 1994: 49). در این دوره احداث و تعمیر جاده‌ها، ایجاد امکاناتی برای عبور از گردنه‌های صعب‌العبور، نصب میل و حفر چاه‌های آب با هدف سهولت تردد حجاج انجام گرفت (طراوه، ۱۴۲۳: ۱۸۵-۲۰۰؛ الصلابی، ۱۴۲۹: ۷۲). گسترش فیزیکی محدوده مسجدالحرام با خرید خانه‌های واقع در پیرامون کعبه که در دوران تسلط زبیریان بر مکه مدنظر بود (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۲۷۷/۳-۲۷۹)، در دوران عبدالملک بن مروان نیز ادامه یافت و با الحاق زمین‌های بیوت اطراف آن تکمیل شد (الشهری، ۱۴۲۳: ۲۹۸-۳۰۳). در دوران حکومت ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶هـ) تغییرات گسترده‌ای در مسجدالنبی با احداث محراب مسجد نبوی، مناره‌ها و ابواب مختلف پدید آمد (الصلابی، ۱۴۲۹: ۷۳). این در حالی بود که به موازات این اقدامات، سازماندهی حج‌گزاری توسط امویان علاوه بر استمرار منصب امیرالحاجی<sup>۴</sup> منجر به ایجاد مشاغل خدماتی چون عمال الطیب، غلمان کعبه و عمال المصاییح در مکه شده بود (العتیبی، ۱۴۲۳: ۱۸۹-۱۹۱).

عباسیان در دوران بسط و گسترش نهضت خود بر ضد امویان از ایام حج جهت ارتباط با مسلمانان اقصی نقاط جهان اسلام استفاده کردند و با حضور مبلغان، داعیان و انجام فعالیت‌های سازمان یافته تحت پوشش حج از ظرفیت این اجتماع عظیم برای اهداف سیاسی

---

۴. در دورهٔ امویان با توجه به اهمیت منصب امیرالحاج، اغلب این منصب در اختیار نزدیکان، اعوان و انصار حاکمان اموی قرار می‌گرفت و به واسطه جایگاهی که امراء حاج نزد حجاج داشتند اقدامات آنها در تحقق اهداف امویان در تثبیت خلافت و ولایت عهدی امویان نقش مهمی ایفا می‌کرد (الغیث، ۱۴۲۰، ۲۹۳-۳۰۶)



خود به خوبی بهره گرفتند (دوغان، ۱۳۸۹: ۳۳). عباسیان پس از تأسیس دولت در ۱۳۲هـ نیز با هدف بهره‌برداری‌های بیشتر و مؤثرتر از بستر حج بنفع دولت خودشان، تا نیمه قرن ۴هجری اغلب امرای حج را از خاندان خود یعنی بنی عباس منصوب می‌کردند (سلیمی، ۱۳۹۴: ۱۰۹). با ظهور دولت‌های قدرتمند و تسلط آنها بر عراق، شرایط در این خصوص دگرگونه شد تا جایی که با قدرت یافتن بویه‌یان (۳۳۴-۴۷۷هـ) امیرالحاج توسط آنها تعیین و حتی به علویان واگذار گردید (ذهابی، ۱۳۹۸: ۱۱۲-۱۰۸). علاوه بر ضعف عباسیان، تسلط فاطمیان بر حجاز از نیمه دوم قرن چهارم هجری موجب شد تا آنها به مانند دوران پیشین نتوانند از مناسک حج به نفع خود استفاده نمایند و به تعبیری چنین جایگاهی را به رقبای فاطمیان خود واگذار نمایند (نک. صادقی، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۴۰؛ سامانی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۴). نکته مهم دیگر درباره حج‌گذاری دوره عباسیان این است که با تغییر پایتخت دولت اسلامی از شام به عراق توسط عباسیان اهمیت راه حج عراقی افزایش فزاینده‌ای یافت و به عنوان مسیر اصلی حج‌گذاری مطرح گردید (المعلم، ۲۰۱۱: ۴۵-۵۹). از این رو، در دوره تاریخی موسوم به عصر اول عباسی اقدامات متعددی برای ارتقاء این راه مهم مواصلاتی عراق به حجاز انجام گرفت تا جایی که منصب مشخصی تحت عنوان منصب عمل الحرمین برای نظارت بر فعالیت‌های مد نظر دولت در طول این راه از طریق بغداد و کوفه تا مکه و مدینه تعیین شد که وظیفه نظارت بر امر نشانه‌گذاری، اندازه‌گیری دقیق و ایجاد توقف‌گاه‌های برید را عهده‌دار بود (موحدی نیا، ۱۳۹۰: ۹۲؛ الهامی، ۲۰۱۳: ۳۵۹-۳۶۰؛ کریمی، ۱۳۹۶: ۷۷). به تدریج و با سستی گرفتن قدرت عباسیان و به واسطه شورش‌های مکرر بدویان و کاهش امنیت حجاج، منصب عمل الحرمین که وظیفه تامین امنیت کاروان‌های حجاج، راه‌های حج و حرمین را بر عهده داشت به طاهریان (۲۵۹-۲۰۶هـ) و صفاریان (۲۴۷-۳۹۴هـ) واگذار شد (سامانی، ۱۳۹۳: ۷۳-۷۵). تسلط آل بویه بر بغداد شرایط را تغییر داد. آل بویه تامین امنیت راه‌های حج و فراهم نمودن رفاه و آبادانی مسیر حجاج را در اولویت قرار دادند (سامانی، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۵؛ موسوی مقدم تربتی، ۱۳۹۸: ۹۲). علاوه بر آل بویه، این مهم به

غزنویان (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۴۰) و سلجوقیان (غفرانی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۱۲۷) واگذار شد. در مناطق غرب جهان اسلام نیز فاطمیان تامین امنیت کاروان های حج و فراهم نمودن تسهیلات و امکانات حجاج را بر عهده داشتند (نک. عبادی و عباسی، ۱۳۹۹: ۱۷۱) با این اوصاف، در یک نگاه کلی، با قدرت گیری حاکمان مسلمانان در ۶ قرن نخست هر یک از آنها در حد توان در جهت تسهیل در امر حج گزاری با هدف کسب مشروعیت سیاسی کوشیده‌اند.

توسعه حرمین شریفین در دوران خلفای نخستین عباسی با درپیش گرفتن سیاست از میان بردن و نابودی آثار امویان در حجاز آغاز شد. گسترش مسجدالحرام و مسجد النبی به واسطه شمار فراوان حجاج و آبرسانی در ایام حج گزاری با احیای چشمه‌های دوران امویان توسط منصور (حک ۱۵۸-۱۳۶ه) و مهدی (حک ۱۶۹-۱۵۸ه) بود (موحدی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۸-۶۹؛ منشاوی، ۲۰۲۲: ۴۲۱). این اقدامات از سوی هارون الرشید (حک ۱۹۳-۱۷۰ه) و همسرش زبیده خاتون (د. ۲۱۶ه) با ایجاد شبکه آبرسانی و کانالهای آبی ادامه پیدا کرد (سعد الراشد، ۱۴۱۴: ۵۱-۵۰؛ عانده، ۱۴۴۰: ۴۰۶-۴۱۱). مسأله کمبود آب و خطر تشنگی به عنوان بحران ایام حج گزاری عامل مهم استمرار ساخت و سازهای مرتبط به آبرسانی به حجاج با وجود تغییر شرایط و فقدان شرایط عدم حضور خلفای عصر دوم عباسی در مناسک حج شد. در دوران خلافت خلفای عباسی این دوره مانند متوکل (حک ۲۴۷-۲۳۲ه)، معتز (حک ۲۵۵-۲۵۲ه)، مهدی (حک ۲۵۶-۲۵۵ه) و معتمد (حک ۲۷۸-۲۵۶ه) بازسازی چشمه های داخل حرم، عرفات و سقاخانه‌ها به انجام رسید (صالح کمال، ۱۴۰۸: ۲۱۰؛ منشاوی، ۲۰۲۲: ۶۷). با این اوصاف، با قدرت یافتن حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل در قلمرو عباسیان و رقابت آنها با بنی عباس در زمینه فعالیت‌های عمرانی، که پیش از این منحصر به خلفا و وابستگان‌شان بود، بدان‌ها واگذار شد (الخرابشه، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۶). شاید بتوان گفت که اوج رقابت‌ها برای انجام فعالیت‌های عمرانی زمان سلجوقیان-فاطمیان بود که در خصوص آبرسانی، ارسال پرده کعبه، لغو مالیات‌های حج (مکوس و خفارات) و تخصیص هدایا به

مجاوران نمایان شد (الزهرانی، ۱۴۰۴: ۳۹۱-۳۹۷؛ منشاوی، ۲۰۲۲: ۴۰۸-۴۱۱). در واقع، بررسی فعالیت‌های عمرانی مسلمانان در حجاز در این ادوار پیشین و منتهی به قرن هفتم هجری بیانگر این مهم است که عمده این فعالیت‌ها در مکه و مدینه توسط حاکمان صورت گرفته است، با این ملاحظه که افزون بر باورمندی و پایبندی دینی حکام این اقدامات با اهداف سیاسی و مشروعیت خواهانه به انجام می‌رسید.

### اهمیت سیاسی و فرهنگی حج در سده‌های ۷ و ۸ هجری

حج به‌عنوان یک فریضه عبادی برای مسلمانان، اگرچه در تاریخ اسلام و ادوار تاریخی اهمیت شایانی داشته، اما بنا بر عوامل مختلف تاریخی در قرن هفتم و هشتم هجری، هم از منظر سیاسی و هم فرهنگی ابعاد متفاوت و جدیدی پیدا کرد. بنابر سنتی دیرینه در این دوره زمانی نیز در ماه ذی‌الحجه هر سال مناسک حج در مکه برگزار می‌شد و از این رو، تعداد قابل توجهی از مسلمانان از سراسر سرزمین‌های اسلامی در حجاز و شهر مکه گرد می‌آمدند. اگرچه به‌جای آوردن فریضه‌ای دینی، دلیل اصلی و اساس این گردهمایی بزرگ و باشکوه بود، اما حضور مسلمانان از طیف‌های مختلف اجتماعی زمینه مناسبی را برای تبادلات فرهنگی و تمدنی مسلمانان مناطق مختلف دور و نزدیک دارالاسلام فراهم می‌کرد. با توجه به مشکلاتی عدیده که جهان اسلام در این دوره به ویژه در نتیجه تسلط مغولان بر بخش وسیعی از سرزمین‌های اسلامی مواجه شده بود، ایام حج‌گزاری در قرون مذکور تقریباً از معدود فرصت‌های پیش روی مسلمانان نواحی مختلف بود که طی آن می‌توانستند در کنار یکدیگر حضور داشته باشند و در یک فضای نسبتاً مسالمت‌آمیز، به آشنایی با همدیگر و تبادل فکر و اندیشه پردازند (السنیدی، ۱۴۲۶: ۴۱-۴۵). این ویژگی‌ها، برای این فرضیه دینی، ابعاد و کارکردهای فرهنگی و اجتماعی منحصر به فردی را فراهم می‌آورد تا جایی که در بررسی تحولات و مناسبات تمدنی مسلمانان در این ادوار نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

در تاریخ حج‌گزاری مسلمانان یورش مغولان و تسلط آنها بر بخش‌های مهمی از جهان اسلام به ویژه شرق آن و بر انداختن دولت عباسیان را می‌توان به مثابه نقطه عطف تاریخی مهمی در نظر گرفت (نک. ابن وردی، ۱۴۱۶: ۱۸۹/۲). در شرایطی که به واسطه تسلط قدرت‌های متخاصم بر سرزمین‌های اسلامی در شرق و غرب آن، مناسبات فرهنگی-تمدنی مسلمانان با همدیگر به شکل بی‌سابقه‌ای و در مقایسه با ادوار پیشین با موانع و چالش‌های بزرگی مواجه شده بود، حج به واسطه کارکرد چند وجهی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی-تمدنی آن تا حدود زیادی از گسستگی تبادلات فرهنگی بین مسلمانان شرق و غرب جهان اسلام، به ویژه مراکز تمدنی فعال آن در این زمان ممانعت به عمل آورد که از نظر جغرافیایی با همدیگر فاصله داشتند (معتوق، ۱۴۲۱: ۲۱۹-۲۲۰؛ بدر، ۱۴۲۴: ۶۷-۷۴؛ نجفی، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۷). باید توجه داشت در شرایط تاریخی دشواری که به دلیل درگیری‌های نظامی و رقابت‌های سیاسی در این دوره مناسبات و پیوستگی‌های فرهنگی و تاریخی پیشین مسلمانان با موانع جدی روبرو شده بود، مناسک حج، حتی اگر به صورت نمادین بوده باشد، همچنان امکان و احساس وحدت و یگانگی در امت اسلامی در آن روزگاران را میسر می‌ساخت (ابن حجر، ۱۴۱۴: ۸۴/۴؛ مقریزی، ۱۴۲۳: ۴۳۶/۳-۴۳۷؛ یونینی، ۱۴۲۸: ۱۳۴۴). این مهم بدین معنی بود که به‌رغم همه مشکلات هنوز حج و حج‌گزاری کارکردهای سیاسی و فرهنگی ادوار پیشین را در دوران آشفته این سده‌ها نیز به خوبی ایفا می‌کرد و از منظر جلب توجه مسلمانان به مشروعیت و حقانیت سیاسی مد نظر آنها حائز اهمیت ویژه‌ای بود. در چنین شرایطی بود که حاکمان مسلمان نیز با عنایت به همین ابعاد حج و البته کارکرد سیاسی آن برای آن‌ها، سعی داشتند به شکل فعالانه‌ای در برگزاری مناسک حج و ایجاد تسهیلات لازم برای حضور حجاج قلمرو خود در حجاز مشارکت نمایند (نک. جدول شماره ۱). از این رو، می‌توان گفت که حاکمان و دولت‌های مسلمان، فارغ از نسبت قدرت خود با سرزمین حجاز، کوشش کردند نقش تعیین‌کننده‌ای در برگزاری مناسک حج ایفا نمایند.

سنت‌های تاریخی و فرهنگی حج‌گذاری مسلمانان که شاید بتوان از آن تحت عنوان فرهنگ حج‌گذاری یاد کرد، به دنبال خود خرده فرهنگ‌های دیگری را هم ایجاد کرده بود که در فرایند تبادلات فرهنگی مسلمانان نواحی مختلف در قرون ۷ و ۸ هجری نیز نقش مهمی را ایفا می‌کردند. سنت مجاورت و فرهنگ سکونت در سرزمین وحی بستر و زمینه سکونت حجاج از مناطق مختلف در حرمین و حجاز را فراهم می‌آورد (السنیدی، ۱۴۲۶: ۲۵؛ بصیری، ۱۴۰۰: ۲۰۶-۲۱۲؛ سید سالکی و دیگران، ۱۴۰۲، ۶۷-۶۸). در پرتو این سنت، در این دو قرن حلقه‌های درسی متعددی در مدارس (سخاوی، ۱۴۱۴: ۲۹/۱، ۴۲۴؛ ۸۱/۲، ۵۶۲)، رباط‌ها (یعقوب، ۱۴۱۸: ۱۰۲/۲؛ مقریزی، ۱۴۲۷: ۲۸۲/۵) و نیز در حرم مقدس مکه و مدینه یعنی مسجدالحرام و مسجدالنبی (ابن فهد، ۱۴۰۳: ۱۶۱/۳؛ سخاوی، ۱۴۱۴: ۱/، ۵۹، ۳۷۸: ۴۸/۲-۴۹-۱۱۲-۱۱۴؛ ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۶۹-۷۰) تشکیل گردید که در عین حال بستر مطلوبی را برای گسترش فعالیت‌های علمی و آموزشی در حجاز فراهم می‌نمود (المزینی، ۲۰۰۳: ۱۱۴-۱۱۶). در نتیجه این شرایط در این دوره خاندان‌های علمی پرشماری در حجاز پدیدار شدند که از مناطق مختلف راهی حجاز شده بودند؛ نکته مهم اینکه قرار گرفتن شخصیت‌ها و خاندان‌های علمی مسلمانان در سرزمین حجاز، که اصل هر کدام از آن‌ها به سرزمینی خاص از جغرافیای وسیع جهان اسلام می‌رسید، می‌تواند به مثابه نمادی از استمرار پیوند فرهنگی مسلمانان با محوریت حج و حرمین شریفین مد نظر قرار گیرد (الجابری، ۱۴۱۳: ۱۶۳-۲۱۸؛ البدنه، ۱۴۲۵: ۱۲۰-۱۳۱). با توجه به اینکه ایلخانان از دوره غازان‌خان محمود (حک. ۷۰۳-۶۹۴هـ) اسلام را پذیرفتند، به زودی حج و حج‌گذاری نیز به محلی برای رقابت سیاسی حاکمان ایلخانی و ممالیک حاکم بر مصر و شام و نیز حجاز تبدیل شد به گونه‌ای که در نتیجه این رقابت جدید، حکام ایلخانی و مملوکی در صدد بودند با ارسال عطایا و هدایایی به مجاوران نظر آن‌ها به سوی خود جلب نمایند (ابن ظهیر، ۱۴۲۳: ۱۰۶؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۱۷۱/۳؛ فاسی، ۱۴۲۸: ۴۱۹/۲). در سایه چنین شرایطی و نیز حمایت‌های مادی و معنوی بود که مکه، مدینه و سرزمین حجاز به مرکزی مهم برای تالیفات فقهی و ادبی

مبدل شد که شاید بتوان گفت نقطه اوج آن در سفرنامه‌ها و رحله‌های حجاج مناطق غربی نمود یافت (رمضان احمد، ۲۰۱۵: ۳۱۹-۳۲۱؛ یوسف نواب، ۱۴۱۷؛ ۹۷-۱۴۰؛ تازی، ۱۴۲۶: ۵۸-۱۶۹؛ همدانی، ۲۰۱۳: ۱۹۲-۲۰۷).

### فعالیت های عمرانی و تمدنی در حجاز

توجه خاص حاکمان مسلمان در غرب و نیز شرق طی قرون ۷ و ۸ هجری به حجاز با هدف اشاعه و تثبیت ادعای سیادت و برتری بر سایرین، بستر مناسبی را برای گسترش فعالیت‌های عمرانی و تمدنی در این سرزمین فراهم آورد. به طور کلی می‌توان گفت که این فعالیت‌ها در چند بخش مشخص مختلف متمرکز بودند. بخش اول بازسازی‌های مسجدالحرام و مسجدالنبی بود. ممالیک با همکاری شرفا به صورت انحصاری با صرف هزینه‌های بسیار (بدر، ۱۴۲۴: ۴۹-۵۱)، ارسال تجهیزات و تدارکات به بازسازی حرمین شریفین پرداختند (ابن فهد، ۱۴۲۶: ۱۸۵/۳). در دوران ناصر محمد بن قلاوون (حک ۷۴۱-۷۰۹ هـ) در چند مرحله مسجدالحرام، مقام ابراهیم، اطراف مطاف، حجر اسماعیل، کف، ابواب و ستون‌های اطراف کعبه بازسازی و نوسازی شدند (ابن حجر، ۱۴۱۴: ۱۳۶/۳؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۶۸۵-۶۸۶/۳). در دوره ملک اشرف شعبان (حک ۷۷۸-۷۶۴ هـ) نیز اقدامات مشابهی با تجدید بنای مقامات اربعه، تعمیر منبر و مفروش کردن کف مسجدالحرام با مرمر سفید پی گرفته شد (کردی، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۵؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۲۸۱/۳ و ۳۱۲). حریق سال ۶۵۴ هجری در مسجدالنبی خسارات بسیاری به بار آورد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۱۸۰/۲۳؛ سمهودی، ۲۰۰۶: ۱۵/۲-۲۰) و به دنبال آن بازسازی همه جانبه‌ای در دستور کار قرار گرفت که از این زمان تا ۶۶۳ هجری به طول انجامید.<sup>۵</sup> با این اوصاف، بازسازی مسجدالنبی و زدودن آثار

۵. پس از وقوع این آتش سوزی در سال ۶۵۵ هجری مستعصم عباسی با همراهی ملک مظفر یوسف بن عمر رسولی و ملک منصور علی بن آیبک به صورت مشارکتی تصمیم به بازسازی حجره شریف نبوی و پیرامون آن گرفتند با مرگ خلیفه عباسی حکام مملوکی و بنی رسول ادامه این تعمیرات را بر عهده داشتند. (سمهودی، ۲۰۰۶، ۱۵۴-۱۵۵)

حریق توسط بیبرس (حک. ۶۷۶-۶۵۸هـ) تکمیل گردید که با ارسال عدّه و عدّه از مصر برای انجام این مهم کمر همت بست (سخاوی، ۱۴۱۴: ۲/۴۸۳؛ سمهودی، ۲۰۰۶: ۲/۱۵۵). این تغییرات تا زمان ناصر محمد قلاوون با تجدید بنای رواق بالای روضه شریفه و مناره باب السلام محفوظ ماند (ابن فرحون، بی تا: ۳۸؛ ادفوی شافعی، ۱۹۶۶: ۲/۸۵). ملک ناصر حسن بن قلاوون (حک. ۷۵۲-۷۴۸هـ) و ملک اشرف شعبان نیز بازسازی‌های گنبد مسجدالنبی را ادامه دادند (سمهودی، ۲۰۰۶: ۲/۱۵۸؛ الجزیری، ۱۴۲۹: ۳/۴۵۱). نکته قابل توجه در این میان این است که در شرایطی که حاکمان مملوکی تلاش زیادی برای به انجام رساندن بازسازی‌های حرمین شریفین به انجام می‌رساندند در عین حال به واسطه این که حجاز را بخشی از قلمرو دولت خویش می‌دانستند، با آگاهی از وجه مشروعیت بخشی اقدامات مذکور، تلاش داشتند از انجام فعالیت‌های مشابه و مشارکت حاکمان سایر نواحی جهان اسلام در این مهم ممانعت به عمل آوردند.

بخش دوم فعالیت‌های عمرانی-تمدنی حکام مسلمان با محوریت حج طی قرون ۷ و ۸ هجری در قالب اقدامات مربوط به نگهداری، پاسبانی و بازسازی مسیرهای حج بود که به واسطه ماهیت و گستردگی شان مستلزم همکاری مسلمانان جوامع شرق و غرب جهان اسلام بود. طی این دوره در بین مسیرهای چهار گانه حج،<sup>۶</sup> حجاج از مسیرهای واقع در مناطق

۶. در قرون ۷ و ۸ هجری راه عراقی و شامی (دمشق) به عنوان مسیر حجاج مناطق شرقی، راه مصری و شامی به عنوان مسیر حجاج مناطق غربی و راه یمن (تعز) به عنوان مسیر حج مسلمانان جنوب حجاز مورد استفاده قرار می‌گرفت (جلال، ۱۴۰۷: ۱۳-۳). مسیر حجاج شرقی یا همان راه عراقی از بغداد تا مکه بود و منازل آن عبات بودند از: بغداد، نجف، قادسیه، عذیب، مناره القرون، لوره، کوفه، واقصه، عقبه الشیطان، هیشمین، زماله، ذات تنانیر، مشقوق، برکه المرجوم، ثعلبیه، زرود، أجفر، فید، وادی الکروش، جبل المخروق، سمیره، حاجر، قاروره، نقره، عسیله، وادی عروس، مدینه، وادی صفراء، وادی سمک، بدر، خلیص، عسفان، بطن مّر و مکه (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۴۱۷-۴۱۶). حجاج شامی دو مسیر مختلف برای رهسپار شدن به حجاز و حج پیش رو داشتند؛ مسیر اول، جاده داخلی (طریق تبوک) از دمشق آغاز و سپس به معان، مدینه و مکه مکرمه منتهی می‌شد (الحشاش، ۱۴۳۷، ۱۰۹-۱۰۰). در سال ۶۸۴ هجری ابن رشد اندلسی از این راه به حج مشرف شد و منازل آن یعنی دمشق، بصری، الازرق، جفارالمعظم، تبوک، العلا، طیه، الصفراء، رابع، خلیص و مکه را توصیف کرده است (ابن رشید، ۱۴۲۴: ۲۴۵-۲۴۶). ابن بطوطه نیز در حج

غربی جهان اسلام، به واسطه دوری از تنش‌های مناطق شرقی برای تردد بیشتر استفاده می‌کردند (بکر، ۱۴۰۱: ۷۹-۸۰؛ سلامه، ۲۰۱۸: ۳۷۰؛ جعفریان، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۳). طی دو سده پیشین عمدتاً مسیر دریایی قوص-عیذاب-جده توسط حجاج مورد استفاده قرار می‌گرفت،<sup>۷</sup> اما با تلاش بیبرس مسیر زمینی جایگزین این مسیر دریایی شد و به دنبال آن ضمن کاسته شدن از اهمیت مسیر دریایی مذکور، منازل مسیره‌های زمینی رونق گرفت (الجزیری، ۱۴۲۹: ۱/۴۰۰-۴۰۲؛ ۲/۱۳۷۰-۱۳۷۱ و ۱۲۳۳؛ ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۸). حکام مملوکی در مسیر حج مصری علاوه بر ایجاد تمهیدات عبور از گردنه‌ها و سنگ فرش کردن راه، امکانات و تاسیساتی از قبیل قلعه‌ها (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۴)، چاه‌ها (سیوطی، ۱۴۱۸: ۲/۲۶۶؛ الجزیری، ۱۴۲۹: ۲/۱۳۲۹) برکه‌ها (سخاوی، ۱۴۱۲: ۶/۲۰۶؛ فاسی، ۱۴۱۹: ۱/۲۸۹؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۳/۱۸۱؛ مالکی مکی، ۱۴۲۴: ۲/۶۲۹؛ مکی، ۱۴۳۰: ۲/۳۶۸-۳۶۹) ایجاد می‌کردند تا حجاج با برخورداری امکانات رفاهی مورد نیاز در این مسیر تردد نمایند. با این احوال، شرایط در این زمینه برای حجاج مناطق شرقی جهان اسلام متفاوت بود. ارسال و اعزام قافله‌های حج‌گزاری با حمایت و یاری دولت‌ها، ارسال محمول و کاروان‌های حجاج، به دلیل تسلط مغولان از حدود اواسط قرن هفتم هجری متوقف شده بود و تا سال ۶۶۶ هجری قافله‌ای به صورت رسمی از این نواحی و عراق برای حج ارسال

---

سال ۷۲۷ هجری منازل دیگری در طریق شامات به حجاز برشمرده که عبارت بودند از: دمشق، الکسوه، صنمین، زرعه، بصری، برکه زیزه، اللجون، حصن الکرک، عقبه ایله، معان، صوان، ذات الحج، تبوک، الاخضیر، برکه المعظم، بئرالحجر، العلاء، وادی العطاس، هدیه و مدینه، وادی العقیق، الرّوحاء، الصفراء، البزواء، رایغ، الخلیص، عسفان، بطن مرّ و مکه (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۳-۳۴۹ و ۳۶۴-۳۶۶). عبدری نیز منازل مسیر حج زمینی مصری (قاهره مکه) یا منازل حجاج مصری را البرکه الحاج، السویس، بئر مبعوق، بئر النخل، عقبه ایله، وادی القرّ، مغارة شعیب، عیون القصب، کفافة، الوجة، اکرا، حوراء، المغیره، بنیع النخیل، الدهناء، بدر، البزواء، الحجفة، خلیص، عقبه السویق، بطن مرّ، المدرّج، مساجد عائشه، بطن ذی طوی، کداء، المغتمس و مکه عنوان کرده است (عبدری، ۱۴۲۶: ۳۳۵-۳۵۸).

۷. از زمان المستنصر بالله راه خشکی حج مصری جای خود را به مسیر دریایی داد. (عبادی و عباسی، ۱۳۹۹: ۱۷۱)



نگردید(ابن فوطی، ۱۴۲۴: ۲۵۶؛ ابن فهد، ۱۴۲۴: ۳/۵۲). افزون بر این، به دلیل بی‌توجهی‌های صورت گرفته در حفظ و نگهداری راه‌های حج، عملاً امکانات و تاسیسات مسیرهای شرقی حج (یعنی دو مسیر عراقی و مسیر شامی)، که طی ۶ قرن نخستین اسلامی مورد استفاده حجاج بود، در این زمان ویران و غیرقابل استفاده شده بودند. از این رو، در اوایل دوران تسلط مغولان، حجاج شرقی به‌ناگزیر به استفاده از راه دریایی حج (راه بیت الله العتیق) روی آوردند (صبری پاشا، ۱۴۲۴: ۲/۸۷۵؛ بحرانی پور، ۱۳۸۹: ۷). پس از پذیرش اسلام از سوی ایلخانان از دوران غازان خان (حک. ۶۹۴-۷۰۳هـ) به‌رغم شرایط خاص سیاسی و استمرار رقابت آنان با ممالیک، دولتمردان ایلخانی درصدد احیای مجدد راه زمینی عراق برآمدند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۶۸-۲۶۹؛ ابن فوطی، ۱۴۲۴: ۳۳۵) تا مسلمانان سرزمین‌های تحت امرشان برای حضور در مناسک حج مجبور به عبور از قلمرو مملوکی نباشند (رشیدالدین فضل الله، ۱۹۴۰: ۲۰۳؛ الجزیری، ۱۴۲۹: ۲/۷۹-۸۰). پس از اصلاحات خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی (د. ۷۱۸هـ) وزیر مشهور عصر ایلخانی امکاناتی نیز در مسیرهای منتهی به درب زبیده (راه حج عراقی) ایجاد شد (رشیدالدین فضل الله، ۱۳۵۸: ۱۵۹-۱۶۵). همچنین خاتون‌های ایلخانی نیز در مسیرهای حج در درون قلمرو ایلخانی موقوفاتی ایجاد کردند (بحرانی پور، ۱۳۸۹: ۱۱) ایلخانان تأمین رفاه و آب مورد نیاز حجاج، سرکوب قبایل بدوی بنی خفاجه و به‌طور کلی تأمین امنیت کاروان‌های حج را در دستور کار خود قرار دادند و برای این مهم موقوفات مختلفی را نیز در نظر گرفتند (شبانکاره-ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۶۹). به این ترتیب، حکام مملوکی و ایلخانی مساعی قابل توجهی را برای ارتقاء جایگاه راه‌های حج به‌کار گرفتند. بر این اساس، بهبود شرایط مسیرهای حج منجر به افزایش حضور و سکونت مسلمانان در حجاز شد و همین امر ایجاد بناهای با‌کارکرد خدمات رفاهی را افزایش داد و به دنبال آن چاه‌ها، چشمه‌ها، سقاخانه‌ها، وضوخانه‌ها و آبریزگاه‌هایی در طول این راه‌ها هم در شرق و هم غرب جهان اسلام ساخته شد. نکته مهمی که در بررسی اطلاعات موجود در منابع درباره امکانات ساخته شده توسط مسلمانان شرق و غرب جهان

اسلام در مسیرها و راههای منتهی به حج و نیز شهرهای مکه و مدینه جلب توجه می‌کند (نک. جدول شماره ۱)، به جزء برخی بناهای مرتبط با آبرسانی به مسافران و حجاج مانند برکه خلیص و چشمه عرفه در مکه و چاه منزله التقاء در مدینه، سایر بناها و امکانات اغلب توسط حاکمان و صاحب‌منصبان مملوکی مانند سلطان ناصر محمد قلاوون و سلطان اشرف شعبان، امیر سلاار (د. ۷۱۰هـ)، آل ملک جوکندار (د. ۷۴۷هـ)، امیر سیف الدین صرغتمش (د. ۷۵۹هـ)، امیر شیخون (د. ۷۵۸هـ) امیر جرکتر ماردینی (د. ۷۶۹هـ)، ساخته شده بودند.

#### جدول شماره ۱: سازه‌های آبی<sup>۸</sup>

نام سازه	بانی	مکان	قرن
چام ام حمام	همسر ملک منصور حاکم یمن	مکه	۷
چاه نجار	امیر شیخون و امیر جرکتر ماردینی	مکه	۸
چاه‌های عسیله	امیری مصری	مکه	۸
چاه معلاه	ام سلیمان	مکه	۸
چاه بنر آدم	امیر شیخون	مکه	۸
چشمه بازان (عرفه)	امیر چوپان	مکه	۸
چشمه زمزم	ناصر محمد قلاوون	مکه	۸
برکه خلیص	ناصر محمد قلاوون	مکه	۸
سقاخانه ست	خواهر ملک ناصر حسن	مکه	۸
سقاخانه بانو زینب	زینب بنت قاضی شهاب الدین طبری	مکه	۸
سقاخانه‌های منا، مزدلفه و عرفه	؟	مکه	۸

۸. سخاوی، ۱۴۱۲: ۲۰۶/۶؛ سیوطی، ۱۴۱۸: ۲۶۶/۲؛ ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۴۳۵/۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۶۹/۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۹۴۰: ۲۰۳؛ فاسی، ۱۴۱۹: ۲۹۰-۲۸۷؛ فاسی، ۱۴۲۸: ۵۶۲-۵۵۶؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۱۸۱/۳؛ الجزیری، ۱۴۲۹: ۱۳۲۹/۲ و ۱۲۴۹

ساخت و ساز در راه‌های حج و مکه و مدینه: فعالیت‌های عمرانی ممالیک، ایلخانان و.../۱۱۳

۸	مکه	امیر صرغتمش ناصری	وضوخانه صرغتمشیه
۸	مکه	ناصر محمد قلاوون	وضوخانه ناصریه
۸	مکه	ملک اشرف شعبان	وضوخانه اشرف شعبان
۸	مکه	محمد بن قلاوون	آبریزگاه ملک ناصر قلاوون
۸	مکه	ملک نائب السلطنه مصر	آبریزگاه ملک
۸	مکه	امیر صرغتمش	آبریزگاه امیر صرغتمش
۸	مکه	ملک اشرف شعبان	آبریزگاه ملک اشرف شعبان
۸	مکه	ام سلیمان	آبریزگاه ام سلیمان (مخصوص بانوان)
۸	مدینه	ایرانیان	چاه منزله التقاء
۸	راه حج مصری	امیر آل ملک جوکندار	چاه‌های نبط
۸	راه حج مصری	امیر آل ملک جوکندار	چاه عجرود
۸	راه حج مصری	امیر سلاّر	برکه‌های نخل
۸	راه حج مصری	آل ملک جوکندار	چاه ایله
۸	راه حج عراقی	امیر چوپان	برکه خلیص

بخش دیگری از فعالیت‌های عمرانی در حجاز طی قرون ۷ و ۸ هجری ایجاد ابنیه و تسهیلات مرتبط با اسکان حجاج در حرمین بود. از این رو، از قرن هفتم هجری به بعد و به تدریج تعداد مدارس و رباط‌های حجاز افزایش پیدا کرد که عمدتاً برای سکونت مجاوران مورد استفاده قرار می‌گرفتند (نک: جدول شماره ۲). مدارس و رباط‌ها علاوه بر کارکردهای مختص خود، در ایام حج جهت سکونت حجاج نیز مورد استفاده قرار گرفتند، ضمن آنکه در

کنار این مهم، به مراکز تبادل فرهنگی و تمدنی ارتباط حجاج و مسلمانان اقصی نقاط جهان اسلام تبدیل شدند. در مکه مدارس ساخته شده منحصر به بنی رسول<sup>۹</sup> مدارس مجاهدیه، افضلیه و منصوریه (فاسی، ۱۴۱۹: ۱/۲۸۰ و ۱۸/۲) و مدارس دارالعجله و اشراف اداره ممالیک (فاسی، ۱۴۱۸: ۱۲۲؛ مالکی مکی، ۱۴۲۴: ۲/۲۲۲؛ مکی، ۱۴۳۰: ۲/۳۷۷) بودند. اما در مدینه با وجود مدارسی نظیر مدرسه شیرازی (سخاوی، ۱۴۱۴: ۱/۹۳-۹۴؛ ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۱/۱۰۷ و ۱۳۰) و چوپانیه (سخاوی، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۴: ۲/۲۲۴؛ ابن وردی، ۱۴۱۶: ۲/۲۸۱؛ فاسی، ۱۴۱۹: ۳/۲۹۱-۲۹۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۰-۱۰۹) مشارکت مسلمانان مناطق شرقی جهان اسلام در بنای این مدارس مشهود بود. به نظر می‌رسد افزون بر ایجاد یادمان، ایجاد امکانات جهت رفاه حال حجاج، به ویژه کسانی که با بانیان مذهب مشترکاتی داشتند، از جمله اهداف مد نظر حکام بود. در این دوران وجود مدارس مختص مذاهب مختلف مانند مدرسه امیر ارغون نائب السلطنه مصر (فاسی، ۱۴۲۸: ۱/۵۳۹) مختص حنفیان، مدرسه مجاهدیه سلطان مجاهد علی بن داود رسولی ویژه شافعیان (همان)، مدرسه اشرف اداره ابن حداد مهدوی برای مالکیان (همان) و مدارسی که توسط حکومت زیدی مذهب یمن ساخته شد بستری مناسب برای اجتماع پیروان این مذاهب از سراسر قلمرو اسلامی در ایام حج‌گزاری را فراهم کرد. لازم به ذکر است که اعمال نظر حکومت‌ها در اداره مدارس<sup>۱۰</sup> و حتی تایید مدرسان<sup>۱۱</sup> آنها می‌تواند بازتابی از قدرتشان بین

۹. حکومت بنی‌رسول از سال ۶۲۶ هجری با فرمانروایی ملک منصور نورالدین عمر بن علی بن رسول (حک. ۶۴۷-۶۲۶ ه) در یمن آغاز شد. حکام بنی‌رسول بالاخص ملک مظفر یوسف بن عمر (حک. ۶۹۴-۶۴۷ ه) در امور سیاسی و عمرانی حجاز دخالت داشتند. این حکومت پس از ۲۳۲ سال در ۸۵۸ هجری توسط بنی طاهر منقرض شد (مجهول، ۱۴۰۵، ۱۹؛ هدیل، ۱۴۲۸، ۱۶-۲۳)

۱۰. نمونه قابل ذکر در خصوص مدارس حکومتی مدارس منصوریه، مجاهدیه، و افضلیه توسط بنی رسول بود که به صورت یکسان اداره می‌شد (فاسی، ۱۴۱۹: ۱/۲۸۰؛ همو، ۱۴۲۸: ۱/۵۳۹).

۱۱. از جمله مدارسی که مدرسان آن جهت تدریس علوم دینی ملزم به اخذ تائیدیه از قاضی القضاة مصر و سلطان مملوکی بودند مدرسه شهابیه در مدینه بود (ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۹۳).

مسلمانان حج‌گزار باشد. حجاج صاحب فضل و عالم با حضور و سکونت در این مدارس با استفاده از امکانات علمی چون کتابخانه‌ها و گنجینه‌های ارزشمند کتاب‌ها که برخی از این آثار توسط نویسندگانشان به مدارس اهدا شده بود (سخاوی، ۱۴۱۴: ۷۰/۱؛ فاسی، ۱۴۱۹: ۲۲۲/۶؛ ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۱۰۰-۱۰۷) و علمای برجسته جامعه علمی متشکل از علمای شرق و غرب جهان اسلام در حجاز پویایی حرمین را رعم زدند (سخاوی، ۱۴۱۴: ۲۹/۱، ۵۹، ۱۲۷: ۸۱/۲، ۳۵۷، ۵۶۲).

#### جدول شماره ۲: مدرسه‌ها<sup>۱۲</sup>

نام مدرسه	بانی	مکان	قرن
مدرسه دارالعجله	امیر ارغون بن عبدالله ناصری ۷۲۰	مکه	۷
مدرسه مجاهدیه	سلطان مجاهد علی بن داود ۷۳۹	مکه	۸
مدرسه اشرف ادارسه	عبدالحق بن عبدالرحمن بن مهدوی (ابن حداد)	مکه	۷
مدرسه افضلیه	ملک افضل بن ملک مجاهد ۷۷۰	مکه	۷
مدرسه منصوریه	بنی رسول	مکه	۷
مدرسه شهابیه	ملک مظفر شهاب الدین بن ایوب بن شاذی	مدینه	۷
مدرسه شیرازیه	بازسازی ابراهیم الریان رومی	مدینه	۷
مدرسه یازکوجیه	یازکوج امیر شام	مدینه	۷
مدرسه ارکوجیه	؟	مدینه	۷

۱۲. فاسی، ۱۴۱۸: ۱۲۲؛ همو ۱۴۱۹: ۲۸۱/۱-۲۸۰؛ همو، ۱۴۲۸: ۵۴۲/۱، ۵۳۹؛ کردی، ۱۴۲۰: ۴۲۵/۱؛ مالکی مکی، ۱۴۲۴: ۶۲۲/۲؛ مکی، ۱۴۳۰: ۳۷۷/۲؛ دیار بکری، بی تا: ۴۲۵/۱.

مدرسه الازکجیه	؟	مدینه	
مدرسه چوپانیه	امیر چوپان ۷۲۴	مدینه	۸
مدرسه غیاثیه	ملک منصور غیاث الدین ابن مظفر اعظم شاه صاحب بنگال	مدینه	۸

رباط‌های حجاز نیز به‌عنوان مراکز رفاهی در ایام حج مورد استفاده قرار می‌گرفتند و به همین منظور نیز واقفان پرشماری از علما، امرا، سلاطین، تجار، فقها، بانوان و بزرگان رباط‌های پرشماری را در مکه ساخته بودند (عقیلی و دیگران: ۱۴۰۲: ۱۲۲-۱۲۴). بیشتر رباط‌های ساخته شده در مکه در قرون ۷ و ۸ هجری توسط مسلمانان قلمرو غربی جهان اسلام بنا شده بودند. مسلمانان مناطق شرقی آن نیز با بنیان نهادن رباط‌هایی مانند العباس (فاسی، ۱۴۱۹: ۲۷۸/۱)، الشرابی (فاسی، ۱۴۱۹: ۲۸۱/۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۴۷۷/۱؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۶۶۲/۳)، شاه شجاع مظفری (فاسی، ۱۴۱۹: ۲۸۳/۱) و العز (فاسی، ۱۴۱۸: ۱۲۵) در این مهم مشارکت داشتند. هر چند که اطلاعات کمتری درباره رباط‌های مدینه در این دو قرن در مقایسه با رباط‌های مکه و نیز بنیان و واقفان آنها در منابع به‌چشم می‌خورد، اما نقش مسلمانان مناطق شرقی جهان اسلام در بنای رباط‌های مدینه پررنگ‌تر است و رباط‌های السعیدی، ریحان الهندی (سخاوی، ۱۴۱۴: ۳۴۷ و ۳۵۲؛ ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۶۲)، شیرازی (سخاوی، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۱)، تستری (سخاوی، ۱۴۱۴: ۲۹۷/۱، ۳۵۸/۲ و ۴۷۵) و مراغی (ابن قاضی شهبه، ۱۴۱۸: ۷۴/۲؛ ابن فرحون، ۱۴۲۷: ۱۴۹-۱۵۰) توسط آنها بنامند؛ در این میان، نقش حاکمان مملوکی نیز با بنای رباط الماردانی در مدینه توسط یاقوت المظفر الماردانی والی مملوکی این شهر جلوه‌گری می‌کرد (کعکی، ۱۴۱۹: ۱۶۰/۲-۱۶۱/۳؛ ۴۰۳/۳). با این اوصاف، به طور کلی می‌توان گفت که حیات تمدنی حجاز در قرون هفتم و هشتم هجری برخلاف ادوار پیشین رونق قابل توجهی یافته بود و در شرایطی که آشفتگی‌ها و ناآرامی‌های زیادی بر نواحی مختلف جهان اسلام حاکم شده بود، این منطقه به واسطه دوری

ساخت و ساز در راه‌های حج و مکه و مدینه: فعالیت‌های عمرانی ممالیک، ایلخانان و.../۱۱۷

از کانون این درگیری‌های سیاسی و نظامی، اغلب شرایط آرام و مساعدی را برای توسعه عمرانی داشت.

### جدول شماره ۳: رباط‌ها<sup>۱۳</sup>

نام رباط	بانی	مکان	قرن
رباط التمیمی	ابوالعباس (ابوجعفر) احمد بن ابراهیم بن عبدالملک بن مطرف القنجیری تمیمی	مکه	۷
رباط الخوزی	الاقرامرز بن محمود بن قرامرز الافزری	مکه	۷
رباط البانیسی	امیر فخرالدین ایاز بن عبدالله البانیسی	مکه	۷
رباط الکاملی	امیر فخر الدین عثمان بن قول الکاملی	مکه	۷
رباط کلاله	ابوالقاسم بن کلاله الطیبی	مکه	۷
رباط الشرابی	اقبال بن عبدالله الشرابی	مکه	۷
رباط الشهابی	الشهاب ریحان	مکه	۷
رباط ابن غنائم	بهاء الدین محمد بن علی	مکه	۷
رباط العباس	ملک منصور حسام الدین لاجین (بازسازی توسط ناصر محمد بن قلاوون)	مکه	۷
رباط شاه شجاع مظفری	غیاث الدین محمد بن اسحاق ابرقوهی شیرازی	مکه	۷
رباط موفق=المغاربه	قاضی الموفق ابوالحسن علی بن ابی القاسم عبدالوهاب الاسکندری	مکه	۷

۱۳. اطلاعات جدول برگرفته از: صفدی، ۱۴۰۱: ۱۹/۵۰۳-۵۰۴؛ فاسی، ۱۴۱۸: ۱۲۵؛ همو، ۱۴۱۹: ۱/۲۸۱-۲۸۳، ۲۷۸/۳، ۲۱۵/۵، ۲۸۴-۲۸۵؛ همو، ۱۴۲۸: ۱/۳۸۲، ۵۴۲، ۵۴۸، ۳۵۸/۲؛ ابن فهد، ۱۴۲۱: ۱/۶۵۰؛ همو، ۱۴۲۶: ۳/۷۱۶؛ مالکی مکی، ۱۴۲۴: ۲/۶۲۷؛ مقریزی، ۱۴۲۷: ۱/۳۱۵؛ مکی، ۱۴۳۰: ۲/۳۸۹.

۷	مکه	زینب بنت عمر بن الکندی	رباط زینب الدمشقی
۷	مکه	تاج النساء رستم ابی الرجاء بن محمد الاصفهانی	رباط بنت التاج
۷	مکه	جمعی از بانوان خیر	رباط الساحه
۷	مدینه	؟	رباط شیرازی
۷	مدینه	؟	رباط دکاله=مغاربه
۷	مکه	ابراهیم بن محمد بن ابراهیم الاصبهانی	رباط العز
۷	مکه	جمال الدین محمد بن فرج بن بعلجد	رباط ابن بعلجد
۸	مکه	ام سلیمان	رباط ام سلیمان
۸	مکه	بنت قاضی شهاب الدین احمد بن محمد طبری	رباط ام الحسین
۸	مدینه	یاقوت المظفر الماردانی	رباط الماردانی
۸	مدینه	شهاب الدین السعیدی	رباط السعیدی
۸	مدینه	محمد بن عبدالله بن قاسم الکمال ابوالفضل الشهرزوری	رباط السبیل
۸	مدینه	صفی الدین ابوبکر بن حمد بن محمد بی ابی بکر بن العاقل السلامی	رباط السلامی



### مشروعیت‌خواهی، رقابت‌های سیاسی و حج‌گزاری

دولت‌های مملوکی و ایلخانی، به‌مانند دولت‌های مسلمان پیش از خود، از ظرفیت‌های مشروعیت‌بخشی حج و جلب توجه عموم مسلمانان از قبیل مشارکت در حج‌گزاری آگاهی داشتند. از این رو، این حکومت‌ها در تلاش بودند تا هر یک به شیوه‌ای از امر حج‌گزاری بهره برداری‌های سیاسی خود را داشته باشند. ممالیک پس از احیای خلافت عباسی در سال ۶۵۹ هجری در قاهره، با مستمسک قرار دادن تایید حکومت‌شان از المستنصر بالله (حک. ۶۶۱-۶۵۹ ه) و اطلاق القابی مانند لقب صاحب الدیار المصریة والبلاد الشامیة و الدیار البکرية والحجازیة و الیمینیة و الفراتیة برای بیبرس در پی اشاعه توفیق و برتری خود بر حاکمان رقیب بودند (ابن کثیر، بی تا: ۲۳۱/۱۳-۲۳۲؛ سیوطی، ۱۴۱۷: ۵۴۶-۵۶۳). نکته جالب توجه در این لقب نسبتاً طولانی اعطاء شده از سوی خلیفه عباسی قاهره، اشاره اشتغال قلمرو سلاطین مملوکی بر سرزمین حجاز است که اهمیت این منطقه به دلیل قرار گرفتن شهرهای مکه و مدینه از منظر ممالیک را نشان می‌دهد (ابن فرات، ۱۹۷۰: ۳۴۹/۹-۳۵۰؛ ابن حجر ۱۴۱۴، ۱۳۶/۳؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۸۱/۳، ۱۸۵، ۶۸۶). حاکمان ممالیک به این مهم نیز بسنده نکردند و سعی داشتند تا با لقب خادم الحرمین الشریفین خود را خدمتگزار شهرهای مکه و مدینه و در اصل خادم حجاج بیت‌الله و زائران پیامبر (ص) نشان دهند و حتی بر روی مسکوکات نیز آن را ضرب نمایند. این اقدامات نشان دهنده تلاش برای تثبیت مشروعیت سلطنت و اقتدار سلاطینی داشت که در اصل غلامانی زر خرید بودند و نظارت و برگزاری مناسک حج را وظیفه دینی و الهی برای خود بیان می‌داشتند (الباشا، ۱۴۰۹: ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۵۹، ۲۶۸-۲۷۰، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۴۴). از این رو، اقداماتی همچون ارسال کاروان‌های حج (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۵۹/۹؛ ابن کثیر، بی تا: ۷۷/۱۴)، انتصاب امیرالحاج‌ها و تامین امنیت حجاج (فاسی، ۱۴۱۹: ۲۲۹/۴؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۲۵/۳، ۴۸، ۹۰، ۹۹، ۱۳۹)، ارسال محمل و پرده کعبه و مسجدالنبی (سخاوی، ۱۴۱۴: ۳۴/۱؛ ابن فهد، ۱۴۲۴: ۸۷/۳، ۲۲۰، ۲۸۰؛ مکی، ۱۴۳۰: ۴۳۶/۱؛ سمهودی، ۲۰۰۶: ۲/۱۳۸-۱۴۰)، حضور حکام در مناسک

حج (ابن فهد، ۱۴۲۶: ۶۸۳/۳؛ فاسی، ۱۴۲۸: ۴۲۱/۲)، ارسال عطایای ویژه و فراوان در ایام برگزاری حج و مسیرهای منتهی به حجاز (فاسی، ۱۴۲۸: ۱۹/۲ و ۴۲۵)، ابطال مکوس (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۵۹/۹؛ فاسی، ۱۴۲۸: ۴۲۹/۲)، ذکر نام و دعا بر منابر مکه و مدینه (فاسی، ۱۴۲۸: ۴۱۵/۲) با هدف ارتقاء جایگاه ممالیک نزد حجاج و اشاعه تلقی از سلاطین این سلسله به عنوان متولی اصلی برگزاری مراسم حج انجام می‌گرفت. سلاطین مملوک با هدف تثبیت و تحکیم قدرت خود در حجاز، افزون بر ایفای نقش در ایام حج‌گزاری، و نیز نظارت بر امور حرمین شریفین حتی در انتصاب شرفا نقش مهمی ایفا می‌کردند (فاسی، ۱۴۲۸: ۳۶۴/۲-۳۶۵).

سلاطین و حاکمان مملوکی، تا پیش از پذیرش دین اسلام از سوی ایلخانان، به امور حج را راهبری می‌کردند اما با مسلمان شدن غازان خان در ۶۹۴ هجری رقیب و مدعی قدرتمندی در این زمینه برای آنها پدیدار شد (ذهبی، ۱۴۰۹: ۳۸/۵۲-۳۷؛ سیوطی، ۱۴۱۷: ۵۶۸؛ بناکتی، ۱۳۴۸: ۴۵۴-۴۵۵). در واقع با گروش ایلخانان به اسلام، به تدریج رقابت‌های سیاسی و نظامی به رویارویی در عرصه‌های فرهنگی و تمدنی از جمله با محوریت حج و حج‌گزاری مبدل گردید (فاسی، ۱۴۱۹: ۳۴۶/۱؛ ابن فهد، ۱۴۲۶: ۱۹۲/۳) و سلاطین مغول از همان زمان که اسلام آوردند درصدد برآمدند تا فرمانروایی آنها در مکه نیز به رسمیت شناخته شود (بارتولد، ۱۳۵۸: ۵۰) در این میان، کوشش‌های هدفمند غازان خان برای ایجاد امکانات و تسهیلاتی در امر حج‌گزاری موجب شد تا نام ایلخانان در ایام حج بر سر زبان حجاج نیز افتد (رحمتی، ۱۴۰۲: ۶۱-۶۲) و تا جایی که با برپایی کاروان حج، ارسال پرده کعبه، انتصاب امیرالحجاج و انعام برای روسای قبایل عرب در حجاز توجه زیادی را متوجه دولت نومسلمان ایلخانی کرد (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۶۹/۲؛ وصاف‌الحضره، ۱۳۸۸: ۲۵/۴). توجه ایلخانان به حجاز و تلاش برای مشارکت در برگزاری حج بعد از غازان خان نیز ادامه پیدا کرد تا جایی که می‌توان گفت تا حدودی به سیاست ثابت ایلخانان تبدیل شده بود، امری که در زمان سلطنت ابوسعید بهادر خان (حک. ۷۳۶-۷۱۶هـ) به اوج رسید. در این دوره

دولت ایلخانی با هدف اعمال هر چه بیشتر نفوذ در حجاز سعی نمود حتی در امور و اداره حرمین شریفین دخالت نمایند و برای این منظور ایلخانان درصدد حمایت از حمیضه<sup>۱۴</sup> در مقابل رمیثه (د. ۷۶۲هـ) برآمدند که مورد حمایت مملوکان بود (ابن حجر، ۱۴۱۴: ۷۹/۲- ۸۱؛ مالکی مکی، ۱۴۲۴: ۷۵۰/۲؛ مکی، ۱۴۳۰: ۱۷۳-۱۷۴). با دست یابی حمیضه در سال ۷۱۷هجری بر مکه برای نخستین بار خطبه به نام ایلخانان خوانده شد (فاسی، ۱۴۲۸: ۳۶۲/۲؛ همو، ۱۴۱۹: ۴۴۵/۳-۴۴۶). هر چند به واسطه اهمیت موضوع در سال ۷۱۷هجری سلطان ناصر قلاوون مملوکی شخصا در مراسم حج حضور یافت تا ضمن واگذاری امارت به رمیثه جایگاه مملوکان را درحجاز تثبیت کند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴۹۰/۵؛ ابوالفداء، ۱۴۱۷: ۴۲۱/۲). پس از این وقایع مذاکرات صلح بین ایلخانان و ممالیک انجام شد که از مهمترین مفاد آن برگزاری مراسم حج، برپایی قوافل حج عراقی، حضور محمل ایلخانی پس از محمل و رایت مملوکی و ذکر نام ایلخانان پس از ممالیک در خطبه، تضمین امنیت حجاج بود (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۹۰/۲؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴۹۲/۵-۴۹۵). پس از این معاهده افراد متنفذ وابسته به دستگاه ایلخانی با اهدای هدایای ذی قیمت و ایجاد بناهای عام المنفعه در صدد بسط و گسترش نفوذ ایلخانان در حجاز و بین حجاج بودند (ابن ظهیر، ۱۴۲۳: ۱۰۶؛ ابن فهد، ۱۴۲۴: ۱۶۱/۳؛ فاسی، ۱۴۲۸: ۱۹۷/۱؛ الجزیری، ۱۴۲۹: ۶۲۳/۱-۶۲۴).

#### نتیجه

اهمیت فراگیر عبادی حج و حج‌گزاری برای مسلمانان، موجب شده بود همواره حاکمان مسلمان با درپیش گرفتن اهداف سیاسی به ویژه مقوله مشروعیت‌خواهی درصدد مشارکت در برگزاری و فراهم آوردن امکانات لازم برای این مهم برآیند. در قرن‌های هفتم و هشتم

---

۱۴. حمیضه از خاندان آل ابی نُمی (امرای سادات حسنی حاکم بر مکه در قرن هفتم هجری) امیر مکه در سال‌های ۷۱۴ تا ۷۱۸ هجری بود که به واسطه درگیری با برادرش رمیثه که به طور متناوب هفت بار امارت مکه را بر عهده گرفت، با حمایت ایلخانان مدتی حکومت را به دست گیرد (نک: السباعی، ۱۳۸۵، ۳۲۵-۳۳۰).

هجری، سرزمین حجاز و دو شهر مقدس مکه و مدینه در کانون توجه دو دولت مهم و رقیب، ممالیک و ایلخانان قرار گرفت. در رقابت برای ساخت و ساز و فعالیت‌های عمرانی در حجاز ممالیک به سبب تسلط سیاسی بر این سرزمین دست بالاتری داشتند. در شرایطی که سلاطین مملوکی برای تثبیت برتری و سیادت خود بر سایر حاکمان مسلمان به فعالیت‌های عمرانی گسترده و پر شمار در حجاز می‌پرداختند تا شهرت آنها توسط حجاج در سراسر جهان اسلام بر سر زبانها جاری شود، ایلخانان سعی داشتند به‌رغم حضور و نفوذ حداقلی خود در حجاز در فعالیت‌های عمرانی و تمدنی حجاز مشارکت کنند. حاصل این رقابت حاکمان مسلمان غیر حجازی در این سرزمین منجر و منتهی به فعالیت‌های عمرانی در مسجدالحرام و مسجدالنبی، ایجاد امکانات آبرسانی به حجاج در قالب چشمه‌ها، چاه‌ها، برکه‌ها، وضوخانه‌ها و سبیل‌ها در طول مسیرهای حج و راه‌های منتهی به حجاز و مکه و مدینه، ایجاد امکانات اسکان در ایام حج‌گذاری به شکل رباط‌ها، مدارس و ارسال هدایا در سرزمین حجاز و نیز شهرهای مکه و مدینه طی قرون هفتم و هشتم هجری قابل بررسی است. بر این اساس می‌توان گفت که حج‌گزاری در این مقطع از تاریخ اسلام حج نقش تعیین‌کننده‌ای فعالیت‌های عمرانی و تمدنی حجاز، به ویژه توسط مسلمانان و حاکمان غیر حجازی داشت.

## کتابنامه

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). رحلة ابن بطوطه، تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار، ج ۱ و ۲، رباط: آكاديمية المملكة المغربية.
- ابن تغری بردی، یوسف (۱۳۹۲). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ج ۹، قاهره: الموسسه المصريه العامه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۴). الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة. ج ۴، ۳، ۲، بیروت: دارالجليل.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸). تاريخ ابن خلدون. ج ۵، بیروت: دارالفكر.
- ابن رشيد، ابی عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۴). رحله ابن رشيد السبتي. المملكة المغربية: منشورات وزارة الاوقاف والشئون الاسلاميه، الجز الاول.
- ابن ظهيره، محمد بن محمد (۱۴۲۳). الجامع اللطيف في فضل مكة و اهلها و بناء البيت الشريف. قاهره: مكتبه الثقافه الدينيه.
- ابن فرات، محمد بن عبدالرحيم (۱۹۷۰). تاريخ ابن فرات. ج ۹، بیروت: مكتبه المويد.
- ابن فرحون، عبدالله بن محمد (۱۴۲۷). تاريخ المدينة المنوره المسمى نصيحة المشاور و تعزية المجاور. ج ۱، قاهره: مكتبه الثقافه الدينيه.
- ابن فهد، عمر بن محمد (۱۴۲۶). اتحاف الوری باخبار ام القرى. ج ۲ و ۳، مکه مکرمه: وزاره التعليم العالي جامعه ام القرى. و جلد ۱، ۱۴۲۱
- ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد (۱۴۲۴). الحوادث الجامعه والتجارب النافعه في المائة السابعه. بیروت: دارالکتب العلميه.
- ابن قاضی شهبة، ابوبکر بن احمد (۱۴۱۸). تاريخ ابن قاضی شهبة. ج ۲، دمشق: المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربيه.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (بی تا). البدايه و النهايه. ج ۱۳، ۱۴، بیروت: دارالفكر.
- ابن وردی، عمر بن مظفر (۱۴۱۶). تاريخ ابن الوردی. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلميه.
- ابوالفداء، اسماعيل بن علی (۱۴۱۷). تاريخ ابی الفداء. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلميه.
- احمد، علی بن علی حسین (۱۴۳۷). المدرسه الشهابيه و اثرها الحضاری في المدینه المنوره خلال العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸ق). مصر: جامعه القاهره.
- امرابی، محمد و ديگران (۱۳۹۸). دلائل ساخت قبه الصخره توسط عبدالملك بن مروان. سخن تاريخ،

ش ۲.

بارتولد، و. و. (۱۳۵۸). خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان. ترجمه سیروس ایزدی، تهران: چاپخانه سپهر.

بدر، عبدالباسط عبدالرزاق (۱۴۲۴). «الحیاه الثقافیه فی المدینة فی العصر المملوکی»، نشریه المدینة المنوره، العدد ۵، جمادی الاخر.

بحرانی پور، علی (۱۳۸۹). تاثیر سیاست های ایلخانان بر جابجایی مسیرهای زمینی و دریایی حج در جهان اسلام، مطالعات تاریخ فرهنگی، ش ۲.

بصیری، عباس (۱۴۰۰). اوضاع فرهنگی و اجتماعی حرمین شریفین در دوره ممالیک (۹۲۳-۶۴۸ق)، تهران: مشعر.

بکر، سید عبدالمجید (۱۴۰۱). الملامح الجغرافیه لدروب الحجیج، جده: نهامه.

بناکتی، داود بن محمد (۱۳۴۸). تاریخ بناکتی (روضه الالباب فی معرفه و التواریخ و الانساب)، مصحح جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.

تازی، عبدالهادی (۱۴۲۶). رحله الرحلات مکه فی مائه رحله مغربیه و رحله، مکه: موسسه الفرقان الاسلامی.

جعفری، اباذر (۱۳۹۲). «حدیث شد رحال»، حج و حرمین شریفین، ج ۷، تهران: مشعر.

جعفریان، رسول؛ رفیعی، محمد حسین، ۱۳۸۶ «بازتاب راه حج در سفرنامه ابن جبیر»، ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۱۵-۱۱۴

جعفریان، رسول (۱۳۸۹). راه حج، تهران: موسسه فرهنگی هنری زیتون سبز.

جلال، آمنه حسین محمد علی (۱۴۰۷). طرق الحج و مرافق فی الحجاز فی العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸ق)، رساله مقدمه لنیل درجه الدكتوراه، جامعه ام القرى.

حجار، طارق بن عبدالله بن عبدالقادر (۱۴۲۲). المدارس الوقفیه فی المدینة المنوره، المکه المکرمة: جامعه ام القرى.

داداش نژاد، منصور، محمد حسینی، کامران (۱۴۰۰). راه های حج. دانشنامه حج و حرمین شریفین، ج ۸، تهران: مشعر.

دوغان، اسرا (۱۳۸۹). تاریخ حج گزاری ایرانیان، تهران: مشعر.

دیار بکری، حسین بن محمد (بی تا). تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس. ج ۱، بیروت: موسسه شعبان.

ساخت‌وساز در راه‌های حج و مکه و مدینه: فعالیت‌های عمرانی مالیک، ایلخانان و.../۱۲۵

---

ذهابی، مجتبی، کرمعلی، اکرم (۱۳۹۸). وضعیت نهاد و امارت حج در دوره خلافت عباسیان. روزگاران، ش ۱۴.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. ج ۵۲، لبنان: دارالکتب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴). سیر اعلام النبلاء. ج ۲۳، بیروت: موسسه الرساله.

رحمتی، محسن (۱۴۰۲). جایگاه و اهمیت بقیه در نزد ایلخانان. پژوهشنامه حج و زیارت، ش ۲۰. رمضان احمد، احمد (۲۰۱۵). الرّحله و الرّحاله المسلمون، جده: دارالبيان العربی للطباعة والنشر والتوزيع.

سامانی، سید محمود (۱۳۹۳). مناسبات ایرانیان با حجاز در دوره های مختلف تاریخ اسلامی، تهران: مشعر.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۴). التحفة اللطيفة فی تاریخ المدينة الشریفة، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۲). الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، ج ۶، بیروت: دارالجيل. سعدالراشد، سعید عبدالعزیز (۱۴۱۴). درب زبیده، طریق الحج من الکوفه الی مکه المکرمة، الرياض: دارالوطن للنشر والاعلام المملكة العربیة السعودیة.

سلامه، احلام رجب (۲۰۱۸). طریق الحج المصری من القاهره الی عقبه ایله منذ نشأته حتی اندثاره (۱۳۰۳-۲۱هـ)، العدد الثالث والثلاثون، المجله العلمیه بکلیه الآداب.

سلیمی، زهرا (۱۳۹۴). گونه شناسی جایگاه خاندان عباسی در ساخت قدرت خلافت عباسی تا روی کار آمدن آل بویه، تهران: دانشگاه الزهرا.

سمهودی، علی بن عبدالله (۲۰۰۶). وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۷). تاریخ الخلفاء، بیروت: دار صادر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۸). حسن المحاضرة فی اخبار مصر وقاهرة، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شافعی، حسین عبدالعزیز حسین (۱۴۱۶). الرباط فی مکه المکرمة منذ البدايات و حتی نهایه العصر المملوکی، مقدمه لنیل درجه الماجستير، المملكة العربیة السعودیة: جامعه ام القرى.

شبانکاره ای، محمد بن علی (۱۳۸۱). مجمع الانساب، ج ۲، تهران: امیر کبیر.

صادقی، مقصود علی (۱۳۹۳). «مساله راه حج در مناسبات حکومت های شرق و غرب ایران (از غزنویان

- تاصفویه»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، ش ۸. صالح کمال، سلیمان (۱۴۰۸). «اماره الحج فی العصر العباسی من سنه ۲۴۷-۱۳۲»، رساله مقدمه لنیل درجه الماجستر، مکه المکرمه: جامعه ام القرى.
- صبری پاشا، ایوب (۱۴۲۴). موسوعه الحرمین الشریفین و الجزیره العرب، قاهره: ج ۲، دارالآفاق العربیه. صفدی، خلیل بن ایبک (۱۳۸۱). الوافی بالوفیات، ج ۱۹، بیروت: دارالنشر فرانشتاینر.
- طراوه، حجازی حسن علی (۱۴۲۳). مظاهر الاهتمام بالحج و الحرمین الشریفین فی العصر الاموی، قاهره: مکتبه زهراء الشرق.
- عائده، محمد عبید (۱۴۴۰). «الدور السیاسی و الاجتماعی للسیده زبیده زوج الخلیفه العباسی هارون الرشید»، آداب الرافدین، العدد ۷۷.
- عبادی، مهدی و عباسی، مرتضی (۱۳۹۹). «امنیت حج در دوره حکومت فاطمیان از تصرف مصر تا پایان دولت المستنصر بالله (۴۸۷-۳۵۲)»، پژوهشنامه حج و زیارت، سال پنجم، ش ۱.
- عبدالرزاق سمرقندی، عبدالرزاق بن اسحاق (۱۳۷۲). مطلع السعیدین و مجمع البحرین، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علون انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عقیلی، سیده سعیده و دیگران (۱۴۰۱). «جایگاه و کارکرد فرهنگی-تمدنی رباط های حجاز در ایام حج (قرون ۸-۷هـ)»، مطالعات تاریخ فرهنگی، ش ۵۴.
- غفرانی و دیگران (۱۳۹۵). «موانع و مشکلات سفر حج ایرانیان در روزگار سلجوقیان»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۲۲.
- فاسی، محمد بن احمد (۱۴۱۹). العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاسی، محمد بن احمد (۱۴۱۸). الزهور القتطفه من تاریخ مکه المشرفه، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- فاسی، محمد بن احمد (۱۴۲۸). شفا الغرام باخبار البلد الحرام، ج ۱ و ۲، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- کردی، محمد طاهر (۱۴۲۰). التاريخ القویم لمکه و بیت الله الکریم، ج ۵، ۱، بیروت: دارالخضر.
- کریمی، شکوفه (۱۳۹۶). حج در عصر دوم عباسی (۲۳۲-۳۳۴)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره).
- کعکی، عبدالعزیز (۱۴۱۹). معالم المدینة المنورة بین العمارة والتاریخ، ج ۲، ۳، بیروت: دار والمکتبه الهلال.



- جعفری، اباذر، (۱۳۹۲). «حدیث شد رحال»، حج و حرمین شریفین، ج ۷، تهران: مشعر.
- الاحمدی، سمر عبدالله (۲۰۲۲). «اسهامات اهل العراق في مكة و المشاعر المقدسة العلمية و العمرانية و الخيرية من خلال كتاب العقد الثمين في تاريخ البلد الامين»، تاريخ اسلامي، كليه آداب، قسم العلوم الاجتماعيه، جامعه الطائف، العدد التاسع و العشرون.
- الباشا، حسن (۱۴۰۹). الالقاب الاسلاميه في التاريخ و الوثائق والآثار، قاهره: الدارالفنيه للنشر و التوزيع.
- البدریشی، احمد بن هاشم (۱۴۳۶). دروب الحج الى الحرمین الشریفین فی العصور الوسطی، قاهره: جامعه القاهرة.
- البدریشی، احمد بن هاشم (۱۴۲۱). اوقاف الحرمین الشریفین فی العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸هـ). رسالة مقدمة لنیل درجه الدكتوراه فی التاريخ الاسلامی، جامعه ام القرى.
- البدنه، خلود عبدالباقي ابراهيم (۱۴۲۵)، الاسر العلمية في مكة المكرمة و اثرها على الحياه العلمية والعملية خلال العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸هـ/۱۵۱۷-۱۲۵۰م). مكة المكرمة: جامعه ام القرى.
- الزهراني، حنيف الله يحيى (۱۴۰۴). النفقات و اداراتها في الدولة العباسية (۳۳۴-۱۳۲)، رساله مقدمه لنيل درجه الدكتوراه، جامعه ام القرى.
- الجابري، خالد محسن حسان (۱۴۱۳). الحياه العلمية في الحجاز خلال العصر المملوکی، رساله لنيل درجة الماجستير، جامعه ام القرى.
- الجزيري، عبدالقادر بن محمد بن عبدالقادر (۱۴۲۹). الدرر الفرائد المنظمة في اخبار الحاج و طريق مكة المعظمة، ج ۱، ۲، الرياض: داراليمامة للبحث و الترجمة.
- الحشاش، عبداللطيف شاكر، ۱۴۳۷، الحج الشامى في العصر المملوکی (۹۲۳-۶۴۸ هجرى)، رساله الماجستير، جامعه الاسلامى غزه.
- الخرابشه، سليمان (۱۳۸۵). رقابت عباسيان و فاطميان در سيادت بر حرمين شريفين (قرن پنجم و ششم هجرى)، ترجمه رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- السباعی، احمد (۱۳۸۵). تاريخ مكة از آغاز تا پايان دولت شرفای مكة (۱۳۴۴ق)، ترجمه رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- السنيدي، عبدالعزيز راشد (۱۴۲۶). المجاورون في مكة و اثرهم في الحياه العلمية، مكة المكرمة: عاصمه الثقافيه الاسلاميه.
- الشهرى، محمد (۲۰۰۱). عماره مسجد النبوى منذ انشائه حتى نهايه العصر المملوکی، قاهره: مكتبه القاهرة للكتاب.

- الشهرى، عبدالله بن فراج بن صالح (١٤٢٣). مرويات خلفه عبدالملك بن مروان فى كتاب تاريخ الرسل و الملوك لمحمد بن جرير الطبرى دراسه تقديمه مقارنه، رساله لنيل الدكتوراه فى التاريخ، المملكه العربيه السعوديه: الشريعه والدراسات الاسلاميه.
- الدجاني، الهام محمد هاشم (٢٠١٠). طريق الحج المصرى فى العصور الوسطى الاسلاميه عيذاب- جده. مجله كليه الآداب، ج ٤.
- رشيد الدين فضل الله (١٣٥٨). سوانح الافكار رشيدى، تهران: انتشارات كتابخانه مركزى و مركز اسناد.
- رشيد الدين فضل الله (١٩٤٠). تاريخ مبارك غازانى، انگليس: هرتفورد، استفن اوستين.
- الصلابى، على محمد (١٤٢٩). الدوله الامويه عوامل الازدهار و تداعيات الانهيار، ج ١، بيروت: دارالمعرفه للطباعه والنشر والتوزيع.
- العبدري، ابو عبدالله محمد بن محمد (١٤٢٦). رحله العبدري، دمشق: دارالسعدالدين للطباعه و النشر و التوزيع.
- العتيبي، العنود بنت فهد بن هاجد (١٤٢٣). اداره الحجاز فى العصر الاموى، رساله الماجستير فى قسم التاريخ، رياض: جامعه الملك سعود.
- الغيث، خالد بن محمد (١٤٢٠). مرويات خلفه معاويه فى تاريخ الطبرى، الرياض: دارالاندلس الخضراء.
- المديرس، عبدالرحمن مديرس (١٤٢٢). المدينه المنوره فى العصر المملوكى (٩٢٣-١٥١٧/٦٤٨-١٢٥٠). رياض: فهرسته مكتبه الملك فهد الوطنيه.
- المزينى، عبدالرحمان بن سليمان (١٤٢٣). «الحياه العلميه فى مكه و المدينه خلال القرنين السابع و الثامن الهجريين»، مركز بحوث و دراسات مجله المدينه المنوره، العدد الثالث.
- المعلم، محمد (٢٠١١). الدرب السلطانى طريق الحج البرى العراقى القديم المسمى درب زبيده، بغداد: دارالكتب و الوثائق.
- الهامى، محمد (٢٠١٣). العباسيون الاقوياء رحله العباسيين منذ بدايه الثوره و حتى نهايه عصرهم الذهبى. قاهره: موسسه اقرء للنشر و التوزيع والترجمه.
- الهليلب، احمد فوزى (١٤٢٦). طريق الحج الحلبى فى العصر المملوكى كما وصفه ابن جابر الاندلسى فى قصيده الرائية. المدينه المنوره، العدد ١٣.
- مالكى مكى، محمد بن احمد (١٤٢٤). تحصيل المرام فى اخبار البيت الحرام و المشاعر العظام و مكه و الحرم و ولايتها الفخام. ج ٢، مكه مكرمه: مكتبه الاسدى.

- محمدزاده، رضا (۱۳۸۳). «ابن زبیر». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- معتوق، صالح یوسف (۱۴۲۱). علم الحديث في مكة المكرمة خلال العصر المملوكي (۹۲۳-۶۴۸هـ). بیروت: مؤسسة الريان.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۳). السلوك لمعرفة دول الملوك، ج ۳، قاهره: دارالکتب والوثائق القومية، الاداره المراكز العلمیه، مرکز تحقق التراث.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۷). السلوك لمعرفة دول الملوك، ج ۱، قاهره: دارالکتب والوثائق القومية، الاداره المراكز العلمیه، مرکز تحقق التراث.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۳). المقفی الكبير، ج ۳، ۵ بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- مکی، عبدالله غازی (۱۴۳۰). افادة الانام بذكر اخبار البلد الحرام. ج ۱، ۲، مکه المکرمة: مکتبه الاسدی.
- مطر، فوزیه حسین (۱۴۰۶). تاریخ عماره المسجد الحرام من العصر العباسی الثاني حتى العصر العثماني، رساله مقدمه لنیل درجه الدكتوراه، جامعه ام القرى.
- منشاوی محمد، محمد محمود (۲۰۲۲). التأثيرات الحضارية العراقية في بلاد الحجاز من مستهل القرن الرابع حتى منتصف القرن السابع، مجله کلیه آداب، جامعه بنی سويف، عدد ۶۳.
- موحدی نیا، عباس (۱۳۹۰). مراسم حج در دوره اول عباسیان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه باقر العلوم (ع).
- موسوی مقدم تربتی، مهناز (۱۳۹۸). حج گزاری ایرانیان در قرون نخستین اسلامی: از ورود اسلام به ایران تا پایان حکومت آل بویه، رساله دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد.
- نجفی، حافظ (۱۴۰۰). «سفرهای علمای مغرب به حرمین شریفین و تاثیر علمی و فرهنگی آن در مغرب (با تاکید بر اجازات علما)»، میقات حج: ش ۱۱۵.
- وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله (۱۳۸۸). تاریخ وصاف الحضرة، ج ۴، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- همدانی، کفایت الله (۲۰۱۳). الحجاز في ادب الرحلة العربي، اطروحه قدمت لنیل درجه الدكتوراه، اسلام آباد: الجامعه الوطنیه للغات الحديثه.
- یعقوب، امیل (۱۴۱۸). المعجم المفصل في اللغويين العرب، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- یونینی، موسی بن محمد (۱۴۲۸). ذیل مرآة الزمان. ابوظبی: هیئة ابوظبی للثقافة و التراث، المجمع

الثقافی.

یوسف نواب، عواطف محمد (۱۴۱۷). الرحلات المغربیه و الاندلسیه. ریاض: مکتبه الملك فهد الوطنیه.

Mortel, Richard. (1998). Ribāṭs in Mecca during the medieval period: a descriptive study based on literary sources. *Bulletin of the school of oriental and African Studies*, vol. 61, No.1.

Petersen, Andrew. The Archaeology of the Syrian and Iraqi Hajj Routes. *World Archaeology*, vol. 26, no. 1, 1994, pp. 47-56.

## تحقیق در سایه استعمار: رویکرد زیگموند کوئل در معرفی پیامبر اسلام (ص)<sup>۱</sup>

راضیه سیروسی القار<sup>۲</sup>

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

### چکیده

زیگموند کوئل، یکی از نمایندگان برجسته رویکرد تیشیری و استعماری در مطالعات اسلامی در غرب است که با همین رویکرد، حضرت محمد(ص) را با حضرت عیسی(ع) مقایسه کرد تا اسلام را دینی دروغین، خشن و برگرفته از مسیحیت نشان دهد. این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی بدین پرسش است که کوئل با تکیه بر چه مبنا و منابعی حضرت محمد(ص) را ضد مسیح خوانده است؟ کوئل با نگارش کتاب محمد و محمدیانیم ضمن اثبات برتری مسیحیت بر اسلام بر آن بود که به نظریه ضد مسیح خواندن پیامبر اسلام(ص) جامه عمل بپوشاند. او به‌رغم بهره‌گیری از شماری منابع اسلامی، با گزینش‌های سلیقه‌ای و جهت‌دار از روایات تاریخی و ارائه تفسیری دگرگونه از آنها نخست با تکیه بر نظریه تکامل اجتماعی مدعی می‌شود که ظهور دین اسلام، محصول شرایط زیست‌محیطی و سیاسی عربستان بوده؛ و سپس در بازنمایی چهره حضرت محمد(ص) به عنوان پیام‌آور اسلام، همان ادعاها و انگاره‌های شرق‌شناسان پیشین، مانند تأثیرپذیری اسلام از آیین یهود و مسیح، جنگ‌طلبی، افسانه‌سازی و انتساب اختلالات روانی به پیامبر را تکرار می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** زیگموند کوئل، اسلام‌شناسی در غرب، اسلام‌شناسی تیشیری-استعماری، محمد(ص) در اروپا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Iran.r.sirousi@cfu.ac.ir

## مقدمه

بریتانیا، در سال ۱۸۰۶ م، پس از نبرد با هلند، استان مهم پیک<sup>۳</sup> (دماغه امید نیک) را ضمیمه متصرفات خود نمود. پیک، توقف‌گاه کشتی‌هایی بود که از اروپا به سمت مستعمرات خاور دور حرکت می‌کرد و بدین سبب، نقش مهمی در تجارت آفریقای جنوبی داشت. پس از تصرف این منطقه بود که استعمار بریتانیا در جنوب آفریقا گسترش یافت و به تدریج، اطراف پیک و ناتال<sup>۴</sup> به تصرف بریتانیا درآمد (Gilmour, 2007: 1762).

در این زمان پیوند استعمار و فعالیت‌های تبلیغی مسیحیت، بیش از هر زمان دیگری خودنمایی می‌کرد. بخصوص که احیای مسیحیت انجیلی در پایان قرن هجدهم، بسیاری از مناطق شمال اروپا را فرا گرفته بود. مسیحیت انجیلی، شاخه‌ای از مذهب پروتستان است که باورمندان به آن اعتقاد داشتند نجات، فقط در آگاهی از گناه و پذیرش انجیل عیسی مسیح است و فردی که نجات یافت، می‌بایست دیگران را نیز با حقیقت دین مسیح آشنا نماید. طبق منشوری که در انجمن به تصویب رسیده بود، مبلغین با روش‌های مختلف تبلیغ آشنا شده و از طریق ارتباط نزدیک با بومیان در نواحی شرقی، آنان را به کیش مسیحیت دعوت می‌کردند (Hourani, 1992: 28). از این پس، جوامع تبشیری مسیحیت انجیلی، آفریقای جنوبی را به عنوان مکان جدیدی برای مأموریت تبلیغی خود در نظر گرفتند. کیپ، نخستین مرکزی بود که مبلغان مسیحی در آنجا حضور یافتند و در پایان قرن نوزدهم توانستند پایگاه‌های مهمی در مناطق مختلف آفریقای جنوبی تأسیس نمایند (Gilmour, 2007: 1762).

مبلغان مسیحی، برای ارتباط با بومیان آفریقایی، به ناچار می‌بایست به مطالعه زبان‌های آفریقای جنوبی می‌پرداختند. بدین ترتیب، رابطه عمیقی بین مبلغان، استعمار و مطالعه زبان در آفریقای جنوبی به وجود آمد. تمامی فرق پروتستان، بر این موضوع تأکید داشتند که دسترسی مستقیم به ترجمه زبان محلی کتاب مقدس، یکی از مهم‌ترین پایه‌های ایمان

---

3. Cape.

4. Natal.

مسیحی به شمار می‌رود. مبلغین مسیحی، دو اقدام کلیدی را در دستور کار قرار دادند. از یک سو، کتاب مقدس را به لهجه و گویش‌های مختلف بومی ترجمه کردند و از سوی دیگر، سواد بومی را در مناطق هدف آفریقای جنوبی افزایش دادند. ترجمه کتاب مقدس، آموزش سوادآموزی، تهیه مجموعه‌ای از متون زبانی نظیر دستور زبان، فرهنگ لغت، واج‌شناسی، صرف‌شناسی، نحو، معناشناسی، آوانگاری و انتشار آهنگ‌ها، داستان‌ها و انواع دیگر روایت‌ها به زبان‌های آفریقایی، تنها بخشی از اقدامات مبلغین زبان‌شناس بود. مبلغان، معمولاً از خاطرات روزانه و مکاتبات بومیان استفاده می‌کردند تا علاوه بر مباحث زبان‌شناسی، با فرهنگ و اندیشه‌های درونی بومیان در جهت اهداف تبشیری خود آگاه شوند (ibid, 1763).

زیگموند کوئل، نمونه برجسته مبلغینی است که تحقیقات گسترده‌ای درباره زبان‌های آفریقایی به انجام رسانده است. مهارت وی در زبان‌شناسی تا بدانجا پیش رفت که روایت‌هایش از منظر ترکیب کلمات، گرامر و ساختار زبان، به مانند لهجه واقعی سیاه‌پوست است و به هیچ وجه مانند سخنی نیست که فردی خارج از این قوم گفته باشد. وی، درباره روش یادگیری زبان‌های بومی بیان می‌کند: «من از بومیان آفریقایی می‌خواستم تا هر چیزی را که دوست دارند، به زبان خودشان به من بگویند تا من آن را کلمه به کلمه بنویسم. به تدریج نسخه‌ای حدود ۸۰۰ صفحه را جمع‌آوری کردم که منبع موثقی برای بررسی دستور زبان بود. بالطبع، این روش، بهترین راهکار برای آموزش زبان جدید و توسعه نیافته است» (koelle: 1854, vi).

چنین روشی، علاوه بر یادگیری زبان بومی، خواننده را تا حدود زیادی با دنیای درونی و افکار سیاه‌پوستان آشنا می‌کند. بدین طریق، کوئل به روشنی وظیفه تبشیری خود را به انجام رساند و در آخرین سال‌های زندگی خود، کتاب «محمد و محمدیانیم» را نوشت. وی، هدف خود را از تألیف کتاب، اثبات برتری مسیحیت بر اسلام عنوان می‌کند: (koelle: 1889, vii).

### پیشینه تحقیق

شهرت کوئل به عنوان زبان‌شناس سبب شده که هویت وی به عنوان مبلغ مسیحی کمتر مورد توجه قرار گیرد. این امر، در حالی است که در قرن نوزدهم، زبان‌شناسی و مطالعه زبان‌های آفریقایی، در خدمت وظیفه تبشیری قرار گرفت. نتیجه آن مطالعات زبان‌شناسانه در آخرین اثرش «محمد و محمدیانیزم»<sup>۵</sup>، کاملاً نمایان است. با این همه نویسندگان بعدی که به زندگی و آثار کوئل پرداخته‌اند، نه به این کتاب، بلکه به اندیشه‌های کوئل به عنوان یکی از مبلغان مبرز مسیحی اشاره کرده‌اند. سموئیل زویمر، نویسنده آمریکایی و مبلغ مذهبی در بصره، بحرین، عربستان و آسیای صغیر، از نظرات کوئل در موارد متعدد استفاده کرده و به تکرار و تأیید آن پرداخته است (نک. Thomas, 2020: 444, Zwemer, 1912: 2/124). هری جانستون، مدیر پیشگام استعمار بریتانیا، در کتابی زندگی‌نامه خود فعالیت‌های تبشیری کوئل در کلیسای انگلستان را توصیف کرده است (Johnston, 1923: 413). یوجین استاک، نویسنده کتاب تاریخ انجمن کلیسا، با رویکرد ستایش فعالیت‌های کوئل از وی به عنوان مبلغی سخت‌کوش یاد می‌کند که با سختی تمام با خانواده‌های ترک مسلمان در قسطنطنیه ارتباط برقرار کرده و به تألیف کتاب‌هایی در رد عقاید مسلمانان و تبلیغ مسیحیت به زبان ترکی پرداخت<sup>۶</sup>، ولی بعد از مدتی، دولت وقت دستور به توقیف کتاب‌ها داد. سفیر بریتانیا، به سلطان قسطنطنیه اولتیماتوم داد و بدین سبب، تمامی کتابهای کوئل به وی برگردانده شد. وظیفه تبلیغی کوئل، با تألیف کتاب «محمد و محمدیانیزم» تکمیل شد و در آن سعی کرد تا با اثبات نارسایی و نقص آموزه‌های محمد (ص)، برتری مسیحیت را تقویت کند. (Stock, 1899: 3/115).

احمد غنی، در کتاب «محمد پیامبر در ادبیات فرانسوی و انگلیسی از سال ۱۶۵۰ تا زمان حاضر»، نویسندگانی که در باره پیامبر (ص) اسلام به موضع‌گیری پرداختند، در دو گروه مورد

---

5. *Mohammed and Mohammedanism.*

6. In refutation of the statement of the Koran that Jesus was not really crucified, Food for Befelection.



مطالعه قرار داده است. گروهی که به عنوان روحانی مسیحی، مأموریت‌های تبلیغی در کشورهای مسلمان‌نشین داشتند و گروه دوم که تعهد قوی مسیحی نداشته و نگاه متعادل‌تری نسبت به حضرت محمد(ص) در پیش گرفتند. غنی، کوئل را در گروه نخست نویسندگان جای داده و براین باور است که دانستن زبان‌های شرقی، به ویژه عربی، و دوره‌های اقامت در جهان اسلام، هرچند در نویسندگان مطلوب باشد، همیشه تضمین‌کننده بی‌طرفی یا همدردی با پیامبر نیست. کوئل، با این که مدتی طولانی را در کشورهای قسطنطنیه، مصر و فلسطین گذراند، اما نظر مساعدی نسبت به پیامبر نداشت (Gunny, 2015: 753). وی، شور و تعصب مسیحی در کتاب کوئل را ادامه همان شور مسیحی ویلیام مویر<sup>۷</sup> می‌داند که مانع ارزیابی صحیح شخصیت پیامبر (ص) شد (ibid, 755). نکته مهم این بود که محققان گروه نخست، با وجود آشنایی با زبان عربی، به واسطه سرسپردگی به دول استعماری و فعالیت‌های تبشیری، نتوانستند از مهارت خود به خوبی بهره بگیرند. به عبارت دیگر، این دسته از محققان، با پیش‌فرض‌های ذهنی خود، به مطالعه منابع می‌پرداختند و آنچه می‌خواستند از آن برداشت می‌کردند.

کسیا علی، محقق آمریکایی و استاد دین در دانشگاه بوستون، در کتاب «زندگی‌نامه‌های محمد»، اهمیت آرای کوئل در تحولات قرن نوزدهم میلادی را مورد بررسی قرار داده است. وی، نشان داد که کوئل در نشر تفکرات سوگیرانه نقش داشت، چرا که از نگاه کوئل، تنها در پرتو دین مسیحیت، می‌توان آیین محمد را ارزیابی کرد. بدین ترتیب، در تمام انگاره‌هایش از حضرت محمد(ص)، بر این مورد تأکید داشته است (Ali, 2014: 205).

ویلیام فیس، در کتاب «محمد و عیسی: مقایسه‌ای بین پیامبران و تعالیم آنها»، بر این تمرکز کرد که تعصب‌های فرهنگی، اغلب مانع مقایسه آشکار و صادقانه محمد(ص) و

۷. ویلیام مویر (۱۸۱۹-۱۹۰۵)، یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نویسندگان غربی است که در کسوت مبلغ، پیرامون زندگانی پیامبر اسلام(ص)، به نگارش کتبی پرداخت. مهمترین کتابش با عنوان زندگانی محمد، نخستین بار در سال ۱۸۵۸م، منتشر شد و در میان متون تولید شده غربی شهرتی بسزا پیدا کرد.

عیسی (ع) می‌شوند و به رد تفکرات سوگیرانه درباره پیامبر (ص) پرداخت. وی، بر این باور بود که کوئل، در نوشتن زندگی‌نامه پیامبر (ص) به مانند مبلغان پیش از خود، پیش‌فرض ضد مسیح خواندن آن حضرت را مد نظر داشت و تا بدانجا پیش رفت که سعی نمود چنین قالبی را در آموزه‌های دینی و رفتار فردی پیامبر (ص) نشان دهد (Phipps, 1999: 7).

کلینتون بنت، در کتاب «تصویر عصر ویکتوریا از اسلام»، که موضوع آن، نگرش و دیدگاه اسلام‌شناسان انگلیسی نسبت به اسلام در قرن نوزدهم میلادی است، تنها در یک مورد به آرای کوئل اشاره کرده و به بررسی نگرش وی پرداخته است (Bennett, 1992: 96).

یاری و ولوی، در مقاله «تأثیر تبشیر بر انگاره‌سازی اسلام‌شناسان انگلیسی‌زبان از پیامبر اسلام (ص)»، دیدگاه زیگموند کوئل درباره پیامبر (ص) را به عنوان یکی از اعضای جامعه هدف خود، بررسی کرده، اما به جزئیات آرای کوئل و رویکرد وی در معرفی حضرت محمد (ص)، نپرداخته‌اند (یاری و ولوی، ۱۳۹۸: ۲۹۵).

#### بافتار تاریخی اثرگذار بر اندیشه تبشیری کوئل

رشد استعمار در قرن نوزدهم تنها به اهداف سیاسی محدود نماند؛ بلکه یکی از مهم‌ترین بازیگران این عرصه، مبلغان پروتستان بودند. زیگموند کوئل (۱۸۲۰-۱۹۰۲)، مبلغ مسیحی با عقاید مذهبی قوی در عصر استعمار بود که با نوشتن متونی درباره پیامبر اسلام (ص)، زمینه‌های فکری هم‌مسلكانش را به تصویر کشید. وی در کلیبرون<sup>۸</sup>، آلمان متولد شد، اما بیشتر عمر خود را در لندن گذراند و تألیفاتش را به زبان انگلیسی نوشت. کوئل در همان اوان جوانی به استخدام کلیسای جامع مبلغین مذهبی درآمد و تحصیلاتش را در دانشکده ایزلینگتون<sup>۹</sup> لندن گذراند.

اسلام‌شناسان بریتانیایی معمولاً به برخی سرزمین‌های شرقی مانند هندوستان، مصر و

8 Cleebornn

9 Islington

شام سفر کرده و شماری از آنان به عنوان کارمند یا مستشار سیاسی یا نظامی در وزارت خانه امور خارجه یا وزارت مستعمرات به کار پرداختند (الزیادی، ۱۳۱). مقصد دیگر بریتانیایی‌ها، سیرالئون در غرب آفریقا بود. از قرن هفدهم بود که مبادلات تجاری بریتانیایی‌ها و از جمله تجارت برده با رؤسای قبایل سیرالئون آغاز شد و تا نیمه قرن نوزدهم ادامه یافت. پس از آن بود که انگلیسی‌ها نفوذ خود را در مناطقی از سیرالئون افزایش دادند (عرب احمدی، ۱۳۹۶: ۳۸). به دلیل همین زمینه‌های تاریخی بود که برای اولین بار، از سوی انجمن مبلغین مسیحیت به سیرالئون در سال ۱۸۴۷ فرستاده شد و در کالج فری‌تاون<sup>۱۰</sup> به تحصیل رشته زبان‌های آفریقایی پرداخت. وی طیف وسیعی از زبان‌های آفریقایی را فراگرفت و زبان عبری و عربی آموخت. مهارت وی در علم زبان‌شناسی تا جایی پیش رفت که به مقایسه زبان‌های آفریقایی پرداخت و بیش از صد زبان را شناسایی کرد که متعلق به نواحی وسیعی از غرب و مرکز آفریقا بود (Smith, walls, 2004: 4/1016). آموزش زبان عبری بهانه‌ای شد تا وظیفه تبشیری کوئل با دقت تمام انجام پذیرد و بدین سبب، در مدت پنج سال اقامت در سیرالئون، تدریس عهد عتیق به دانشجویان آفریقایی مورد توجه قرار گرفت (Tupper and others, 1904: 376).

کوئل در سال‌های ۱۸۵۵-۱۸۵۹ به مأموریت‌های تبلیغی در مصر و فلسطین فرستاده شد (ibid). در سال ۱۸۶۲ بود که به مأموریتی در قسطنطنیه رفت و مدت بیست سال با مسلمانان رفت‌وآمد داشت (Tupper and others, 1904: 376). در همین زمان بود که در جهت اهداف تبشیری خود، آخرین اثر خود به نام کتاب "محمد و محمدیانیزم"، به نگارش درآورد. همانطور که کوئل در مقدمه کتابش بیان کرده، مدت چهل سال را از نزدیک با مسلمانان از طبقات مختلف ارتباط و معاشرت داشته است. در این مدت، سعی داشت تا از طریق ارتباط صمیمانه و نزدیک با مسلمانان، به مساجد و مراکز مذهبی، اعتمادشان را جلب کرده و آنان را برای ورود به دنیای مسیحیت آماده کند. وی، بیان می‌کند: «زمانی که پست

استاد عبری و عربی را در کالج مبلغان کلیسا در خلیج فوره، نزدیک فری تاون، در ساحل غربی آفریقا داشتم، از روستای مسلمان نشین بازدید کردم و با روحانی آنجا چنان صمیمی بودم که غالباً از من دعوت می کرد تا او را تا مسجد همراهی کنم» (Koelle, 1889: ix).

### مبانی فکری کوئل در معرفی پیامبر (ص) به عنوان ضد مسیح

مقایسه مداوم حضرت محمد (ص) و حضرت مسیح (ع)، فصل مشترک متون اسلام شناسانی است که در غرب پیرامون پیامبر اسلام (ص) دست به قلم زده اند. کوئل نیز به مانند هم مسلکانش، محمد (ص) را به عنوان رقیب مسیح (ع) معرفی کرد. وی، با ادبیاتی مغرضانه عنوان می کند: «حضرت محمد (ص)، با بسیاری از اعمال خود در حقیقت دین خویش را از همان ابتدا در رویارویی با مسیحیت قرار داد. در حالی که دین مسیح به عنوان آخرین دین برای همه انسان ها شناخته می شد» (Koelle, 1889: 69).

کوئل، در نخستین صفحات کتابش، حضرت محمد (ص) را متهم می کند که به پیروانش اجازه تفکر و تأمل در مباحث دین نمی دهد. وی، در ابتدا می افزاید که مسلمانان عادت به بررسی مبانی و ادله دین خود ندارند. به آنها آموزش داده می شود که به سؤال «چرا» در مسائل دینی، توجهی نکنند و آموزه های دینی را مسلم و قطعی فرض کنند. این، در حالی است که حضرت عیسی (ع) و به تبع آن، مسیحیان به آزادی مذهبی توجه دارند. البته، ضعف کلام کوئل، در این سخن مشخص می شود که تفسیر دین مسیحیت برای مسلمانان، سبب نخواهد شد که مسیحی شوند، ولی این اقدام، سبب خواهد شد تا مسائلی را از مسیحیان بیاموزند (ibid, vii). در این قسمت، مهم ترین مبانی کوئل در پیش فرض معرفی حضرت محمد (ص) به عنوان ضد مسیح، مورد بررسی قرار می گیرد.

#### ۱. نبوت پیامبر (ص)، برخاسته از شرایط زمینه ای

در پیش فرض ساختگی کوئل، نبوت حضرت عیسی (ع)، وحیانی و الهی است، در حالی که نبوت حضرت محمد (ص)، محصول شرایط محیطی است. کوئل، در ساختاری علمی،

فرضیه خود را با گزینش داده‌های تاریخی و تفسیر دگرگونه آن، به اثبات می‌رساند. در قدم اول، سعی کوئل بر آن است تا ظهور اسلام را نتیجه جریان تاریخی حاکم بر عربستان عنوان کند. نویسنده، رویدادی تاریخی را مثال می‌زند که در آن، امپراطور روم، حاکم مسیحی را بر مکه گماشت. این رویداد باعث خشم مردم مکه شد و در نهایت به اخراج حاکم انجامید (ibid, 3). از منظر وی، احساس تحقیر ناشی از سلطه خارجی، عامل مهمی در زمینه‌سازی برای ظهور اسلام بوده است. در جای دیگر، استدلال می‌کند که جنگ‌های حبشه در یمن، آشفتگی اعراب را نسبت به سلطه خارجی افزایش داده و این احساس، زمینه را برای ظهور شخصیتی مثل پیامبر اسلام (ص) که وعده استقلال و عزت می‌داد، مساعد کرده است (ibid, 6).

تجربیات تاریخی عربستان، در کلام کوئل بهانه‌ای می‌شود تا بدان وسیله ظهور اسلام را نتیجه نبوغ و استعداد حضرت محمد (ص) از درک چنین واقعیت‌هایی برشمارد. زمانی که حمله ناموفق سپاه حبشه به مکه اتفاق افتاد، به قدرت حبشه در عربستان آسیب جدی وارد شد و امیدهای استقلال طلبانه قبایل عرب را تقویت کرد. در این قسمت از متن کوئل، حضرت محمد (ص) به عنوان فردی متفکر و محاسبه‌گر تصویر شده که با مشاهده این وقایع، آموخت برای امنیت کشورش در برابر سلطه خارجی، تنها باید روی اعراب تکیه کند (ibid, 9).

زمینه‌های مذهبی عربستان قبل از ظهور اسلام، مستمسک دیگر کوئل، برای زیر سؤال بردن نبوت حضرت محمد (ص) است. تکیه اصلی در این بخش، بر قداست کعبه قبل از ظهور اسلام قرار گرفت. قداستی که به کل منطقه اطراف آن که «حرم» یا قلمروی غیرقابل تعرض تلقی می‌شد، گسترش یافته بود و در مرز آن، همه خصومت‌ها و نبردها باید ساکت می‌شد. حضرت محمد (ص)، به عنوان فردی بادرایت و زیرک ترسیم می‌شود که حرم بت پرستان شهرش را به عنوان مکانی برای زیارت مذهبی همه پیروانش تایید کرد (ibid, 19). البته، کوئل بلافاصله سخنش را نقض می‌کند. زمانی که با توجه روایت تطهیر خانه کعبه، به وجود ۳۶۰ بت در آنجا تکیه می‌کند و آن را دلیل روحیه نسبتاً آزاد و افق گسترده مکیان

برمی‌شمارد. وی، به صراحت عنوان می‌کند که اعراب شبه‌جزیره، در صورت ستایش بت‌هایشان، حاضر به پذیرش هر آیین جدیدی در شهرشان بودند، ولی هیچ‌گاه به این سؤال پاسخ نداد که اگر حضرت محمد(ص) در پی جلب دیدگاه و نظر اعراب بود، چرا با صراحت تمام با پرستش بت‌ها به مبارزه برخاست و در این راه سختی‌های فراوانی متحمل شد، (ibid, 86).

کوئل، در قدم بعدی مدعی می‌شود که محمد(ص)، با طرح دروغین وحی و ارتباط با خدا، طرد بت‌پرستی را به طور معجزه‌آسایی به خود اختصاص داد و این، در حالی بود که یکتاپرستی در آن زمان رواج داشت. وی، عنوان می‌کند که علاوه بر گروه‌های مدافع یکتاپرستی در عربستان، مسیحیان هم با چند خدایی مخالف بوده و در بخش‌هایی از نجران و دیگر بخش‌ها ساکن بودند. کوئل، بر روایتی از ابن اسحاق، استناد می‌کند که چهار نفر از اعراب در جشن سالانه‌ای که در مکه برای قربانی بت‌ها برگزار می‌شد، از عبادت بت‌ها روی‌گردان شدند. از آن میان، ورقه بن نوفل مسیحی شد و کتاب‌های زیادی را مطالعه کرد. عثمان، به امپراتور بیزانس رفت و مسیحی شد. زید هم یهودیت و مسیحیت را نپذیرفت. با این وجود، بر یکتاپرستی باقی ماند و از خوردن گوشت حیوانات مرده و نوشیدن خون خودداری می‌کرد (ibid, 24). این در حالی است که در بسیاری از آیات قرآن، بر رسالت انبیای پیشین در دعوت مردم به خدای یگانه اشاره شده (صف، ۶؛ نساء، ۱۶۳؛ اعراف، ۱۵۷) و به اعتراف خود کوئل، حضرت محمد(ص) بدون انکار پیامبران پیشین، دین حقیقی نزد خداوند را اسلام می‌داند (ibid, 137).

کوئل، اصالت و تبار خانوادگی پیامبر(ص) را عامل مهم دیگری در نبوت آن حضرت برمی‌شمارد. وی، این امر را اشتباه بزرگی می‌داند که محمد(ص) را به عنوان مردی با تبار پایین معرفی کنیم. این در حالی است که گروهی از اسلام‌شناسان با تکیه بر عدم اصالت نسب حضرت محمد(ص)، نبوت آن حضرت را زیر سؤال برده‌اند. فورستر، حضرت محمد(ص) را متهم به فساد نژاد دانست. سخن وی، بر این فرض استوار بود که اسماعیل،

جد پیامبر (ص)، از زنی برده بود و نمی‌توانست حامل پیام الهی باشد: (Forster, 1992: 160). کوئل، به نقل از ابن‌هشام بیان می‌کند که رسول خدا از نظر نسب، هم از طرف پدر و هم از طرف مادر، نجیب‌ترین فرزندان آدم بود و به یکی از برجسته‌ترین قبایل عربستان تعلق داشت (Koelle, 1889: 28). کوئل، در داده‌ای کاملاً خلاف فورستر به نتیجه‌ای یکسان دست می‌یابد. گویا هر دو نویسنده، در هدف خود برای معرفی پیامبر (ص) به عنوان ضد مسیح، داده‌های متناقض را طوری تفسیری می‌کنند تا به هدف مشترکشان در معرفی حضرت محمد (ص) به عنوان ضد مسیح نایل آیند.

هدف کوئل در اثبات اصالت نسب پیامبر (ص)، در ادامه سخنانش مشخص می‌شود. وی، بیان می‌کند که خانواده محمد (ص)، از نفوذ سیاسی و اجتماعی بسیار قدرتمندی برخوردار بوده و نقش بارزی در مذاکره با ارتش مهاجم حبشه داشتند. با مدیریت ماهرانه عبدالمطلب، جد پیامبر (ص) بود که مکه از تصرف و غارت شهر دور نگه داشته شد. از طرف دیگر، مهمترین منافع این خانواده بر روی کعبه متمرکز بود که سرپرستی آن را به دست آورده بودند و پذیرانی زائران را برعهده داشتند. ثروت آنها از طریق مشارکت فعال در تجارت تأمین می‌شد. بخصوص که سفرهای تجاری منظم به سرزمین‌های دور، دانسته‌هایشان را در باب سرزمین‌های مجاور افزایش داد (ibid, 36). بدین طریق، با چنین چینی از روایات تاریخی، می‌خواهد خواننده را بدین امر رهنمون کند که نبوت پیامبر (ص)، در جهت تأمین منافع بنی‌هاشم بود. سفرهای تجاری، نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد تا آموزه‌های دین اسلام، نتیجه تجربیاتی فرض شود که پیامبر (ص)، در این سفرها به دست می‌آورد.

کوئل، بدین سؤال پاسخ نگفت که اگر نبوت حضرت محمد (ص) برای کسب منافع بیشتر بود، چرا در ماجرای شعب‌ابی طالب، بنی‌هاشم به خاطر دفاع از پیامبر (ص)، نه تنها منافع تجاری‌شان به خطر افتاد، بلکه به موجب تحریم‌های اقتصادی، مجبور به جیره‌بندی مواد غذایی شدند، اما با این وجود حاضر نشدند تا از حمایت همه‌جانبه حضرت محمد (ص) دست بردارند (بیهقی، ۱۴۰۵: ۳۱۵/۲). بدین ترتیب، کوئل در مقام تبشیری خود با گزینش و

ارائه دگرگونه روایات، در تحلیل شخصیت پیامبر(ص) ناکام مانده است

## ۲. تقلیدی بودن آموزه‌های اسلامی

کوئل، در نوشتار خود سعی داشته تا مسیحیت را دین راستین و حقیقی و اسلام را دین تقلیدی و مأخوذ از مسیحیت قلمداد نماید. این انگاره، سابقه طولانی در تصویرسازی نویسندگان غربی داشته و در نخستین منابع نوشته شده در قرون وسطی بازتاب یافت. کوئل، به تقلید از پیشینیان خود، مدعی می‌شود که دین اسلام، مقتبس از مسیحیت بوده و وحیانی نیست، بدین واسطه وی، فهرست مطولی از مواردی که به گمان وی، پیامبر(ص) از مسیحیان اخذ کرده، آورده است:

(۱) نسل محمد(ص) از طریق حضرت ابراهیم به آدم می‌رسد، همانطور که در مورد عیسی مسیح است.

(۲) همانطور که فرشته جبرئیل، نطفه عیسی(ع) را به سوی مریم مقدس فراخواند، نطفه محمد(ص) نیز از بهشت فراخوانده شد. در انجیل لوقا ذکر شده که فرشته جبرئیل از طرف خدا فرستاده شد... به سوی مریم باکره... و به او گفت که نترس، خداوند برای تو مطلوبی را آفرید و گفت: من در رحم تو قرار می‌گیرم و پسری برایت به ارمغان می‌آورم. در روضه‌الاحباب آمده که نور حضرت محمد(ص) از طریق عبدالله به آمنه منتقل شد و در آن شب، خدا به خزانه دار بهشت دستور داد تا دروازه‌های بهشت را به افتخار نور حضرت محمد(ص) باز کند و در آنجا، محل زندگی‌اش را در بدن آمنه گذراند: (Koelle, 1889). (253)

(۳) تولد هر دو با شکوه نور آسمانی و ظهور فرشتگان و نشانه‌هایی بر روی زمین مشخص شد. در انجیل متی آمده که وقتی عیسی(ع)، در بیت لحم به دنیا آمد، دانشمندانی از شرق به نشان ستاره دنباله‌دار به اورشلیم آمدند تا او را ببینند. عبدالرحمن بن عوف، نیز از قول پرستار آمنه نقل کرد که در هنگام تولد محمد(ص)، صدایی از دنیای غریب به گوشم رسید که می‌گفت: پروردگارت رحمت خویش را به تو نشان داد و چهره زمین را از شرق تا غرب روشن



کرد.

۴) برکت و خوشبختی بر روی سینه آنها قرار گرفته است، اما برای یکی قابل مشاهده و برای دیگری غیرقابل مشاهده بود. در انجیل لوقا ذکر شده که زنی به عیسی (ع) گفت: «پر برکت و خوشبخت رحمی است که تو را به دنیا آورده و مادری که تو شیر او را مکیده‌ای». در کتاب روضة الاحباب به نقل از ابن عباس آمده که همه موجودات، حتی پرندگان نیز برای امتیاز شیردهی پیامبر (ص) به مبارزه برخاستند و فراخوانی از همه موجودات داده شد، اما از ابتدا این افتخار برای حلیمه سعیدیه بود.

۵) محمد (ص) و عیسی (ع)، طبیعت و سرنوشت آنها به وسیله وحی خاصی شناخته شد. در انجیل لوقا آمده که مریم، پس از تولد عیسی (ع)، او را در جعبه‌ای میان چوپانان گذاشت. در آن زمان فرشته‌ای به چوپانان گفت: «نترسید، برای اینکه من شادی بزرگی را برایتان به ارمغان آورده‌ام، فردی متولد شده که همه مردم را نجات خواهد داد و او عیسی (ع) در شهر دیوید است». از عبدالمطلب روایت شده که زمان تولد حضرت محمد (ص)، در کعبه بودم و دیدم چهار نفر به سمت مقام ابراهیم رفتند. در آن هنگام، صدای عجیبی شنیدم که می‌گفت: خداوند بزرگ و متعال، حضرت محمد (ص) را به عنوان نبی انتخاب کرده و پروردگار، کعبه را به واسطه او از بت‌ها پاک خواهد کرد (ibid, 259).

۶) همانند عیسی (ع)، تولد محمد (ص) هم در پرستشگاه ملی اعلام شد. در انجیل لوقا آمده که وقتی عیسی به دنیا آمد، بر طبق قانون موسی، او را به معبد آوردند. ابن اسحاق روایت کرد که وقتی حضرت محمد (ص) متولد شد، عبدالمطلب او را در کنار کعبه برده و از خداوند تشکر کرد (ibid, 261).

۷) هر دو آنها، در دوران کودکی تحت نفوذ خاص خداوند قرار گرفتند. در انجیل لوقا ذکر شده که وقتی عیسی (ع)، رشد کرد، روحش جلا یافت و پر از خرد شد. حلیمه، اولین برخورد خود با حضرت محمد (ص) را چنین توصیف کرد: «وقتی حضرت محمد (ص) را در میان پشم سفید یافتم، بوی عطر مشک از او استشمام کردم. او را در بغل خود گرفتم و چون،

زیبایی و عدالت او را دیدم، مشتاق تر شدم، چرا که فقط از سینه راست من شیر مکید، ولی وقتی سینه چپ خود را در دهانش قرار دادم، آن را نمکید» (ibid, 262).

باید توجه داشت که وجود برخی اشتراکات بین برخی روایات تاریخی انبیای پیشین و یا آموزه‌های قرآن و اهل کتاب، حاکی از منشأ الهی واحد در بین ادیان آسمانی است. از طرف دیگر، آموزه‌های قرآنی، تفاوت‌های فراوان و جوهری با عهدین دارد (رک: اسدی، ۱۳۹۶: ۳۴-۴۰). بخصوص، اگر صرف وجود برخی درون‌مایه‌های مشترک، دلیل بر اقتباس و اتخاذ معلومات باشد، می‌توان مدعی شد که تورات، مأخوذ از قوانین حمورابی است، زیرا تورات متأخر بوده و مشترکات زیادی بین دو کتاب وجود دارد (کرمانی، ۱۳۸۶: ۱۷).

در باب تأثیر پذیری از یهود، کوئل معتقد بود که حضرت محمد (ص)، در ابتدا برای جذب یهودیان به اسلام، خود را با آنها وفق می‌دهد. بدین جهت، در سندی که اولین قانون اساسی مدینه به شمار می‌رفت، با یهودیان به عنوان هم‌پیمان رفتار کرده و آزادی عمل در دینشان را برای آنها تضمین نمود. حتی اورشلیم، قبله یهود را به رسمیت شناخت. از منظر کوئل، تمامی این اقدامات سودی نبخشید و یهودیان با پیامبر (س) همراه نشدند، بنابراین، حضرت محمد (ص)، تصمیم گرفت تا جهت قبله را به سمت کعبه گردانید (Koelle, 1889: 20). در حالی که خود در جای دیگری از متن کتابش اعتراف می‌کند که عبدالله بن سلام و مخیریق با تشخیص ویژگی‌های پیامبری در حضرت محمد (ص) مسلمان شدند (Koelle, 1889: 130).

در پاسخ می‌توان گفت که دلایل مختلفی برای تغییر جهت قبله ذکر شده است. برخی، تغییر قبله مسلمانان را عکس‌العملی در مقابل طعنه‌های یهود دانسته‌اند (طبری، ۱۳۸۷: ۱۷۳/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱)، اما مفسرین دیگری، بر آزمایش الهی تأکید کرده‌اند (زمخشری، ۲۰۳/۱). البته، نکته مغفول، این است که یهودیان پس از تغییر جهت قبله نزد پیامبر (ص) آمده و خواهان برگرداندن قبله به بیت‌المقدس شدند (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۷۲/۲؛ ابن هشام، ۶۰۷/۱). بنابراین، فرضیه همراه کردن یهودیان با پیامبر (ص) در آغازین

سالهای ورود به مدینه، مغلوب و سوگیرانه است، چرا که اگر حضرت محمد(ص)، چنین قصدی را دنبال می کرد، می بایست پیشنهاد سازشی یهودیان را می پذیرفت.

### ۳. جنگ طلبی

کوئل، در مقایسه پیامبر اسلام(ص) و حضرت عیسی(ع)، چنین وانمود کرد که عیسی(ع)، نوید بخش صلح و آرامش بود، در حالی که محمد(ص)، تنها به زور شمشیر توانست مخالفانش را سرکوب نماید و مردم را به سوی خود جذب نماید. گرچه، در دوران مکی، نمادی از خشونت و جنگ نمی یابد، ولی خشونت طلبی محمد(ص) را مربوط به زمانی می داند که به مدینه وارد شده و برای تشکیل حکومت، از نیروی زور و خشونت استفاده کرد(140, ibid).

کوئل، لشکرکشی های اولیه پیامبر(ص) در مدینه را با هدف غارتگری عنوان کرد، ولی به اذعان خود وی، با وجود تلاش های نیروهای اعزامی، عملیات جنگی ناکام ماند. تکیه اصلی وی، بر سریه نخله به رهبری عبدالله بن جحش است که نیروهای جنگی مسلمان، کالاهای تجاری را به تصرف خود درآوردند. کوئل، گرچه مخالفت صریح پیامبر(ص) و مقابله جدی با فرمانده جنگی نخله را می پذیرد، ولی با ذهن خوانی برخاسته از غرض ورزی، دلیل آن را مخالفت جامعه مدینه برای جنگ در ماههای حرام عنوان می کند(143, ibid).

کوئل، در توصیف جنگ بدر، بسیاری از داده های تاریخی چون توصیه به رعایت حال اسیران(ابن هشام، ۶۴۵/۲) و اصرار پیامبر(ص) برای گرفتن فدیة را نادیده می گیرد(طبرسی، بی تا: ۵۵۸/۴). وی، در ادعایی بدون پشتوانه، انگیزه مسلمانان را در جنگ بدر، کسب غنیمت جنگی بیان می کند(Koelle, 1889: 140)، در حالی که خود معترف است که بنا بر محاسبات عادی، پیروزی سپاه مسلمانان، بعید به نظر می رسد. اما با تفسیر به رأی سخن پیامبر(ص) در باب وعده بهشت به مسلمانی که از روی عشق به خدا تا زمان کشته شدن در جنگ پافشاری کنند، دلیل پیروزی در جنگ بدر را باور به چنین سخنانی می داند(129, ibid). این چنین انگاره ای، با غرض ورزی تمام مورد تأکید اسلام شناسان واقع شد(نک:

(Muir, 1878, 85; Irving, 1889: 51).

تفسیر به رأی و خارج کردن روایات تاریخی، از روش‌های مرسوم کونل در جهت اهداف از پیش تعیین شده خویش است؛ چنان‌که در ماجرای غزوه بنی‌نضیر، سوء قصد به جان پیامبر(ص) را بدون هیچ پشتوانه‌ی سندی، ساختگی می‌شمارد تا مسئولیت جنگ با یهودیان را کاملاً به حضرت محمد(ص) واگذار کند (Koelle, 98).

برخی از اسلام‌شناسان، به انتقاد از دیدگاهی پرداختند که اصل اساسی انتشار آموزه‌های دین اسلام را شمشیر عنوان می‌کردند. آنان با دلایل و استناداتی، نشان دادند که پیامبر(ص)، تا جایی که امکان داشت از خشونت استفاده نکرد و اصل و اساس آموزه‌های اسلامی، صلح و رحمت است. این انگاره از قرن هجدهم در منابع بازتاب یافت. در این قرن، هنری استاب، با بیان انتقادی نسبت به پیشینیانش، عنوان می‌کند که محمد(ص)، هیچ وقت از خشونت علیه مذاهب دیگر استفاده نکرد (Stubbe, 1911, 180) و پیروان یهود و مسیح و باورمندان به خداوند یگانه را اهل نجات معرفی کرد (ibid, 186). آدریانوس ریلاند، در توصیف پیامبر(ص) به عنوان فرد صلح‌طلب، عنوان می‌کند که آن حضرت، همه ایمان‌آوردگان به خدا و روز قیامت را نجات‌دهنده دانست (Reeland, 1712, 48).

در قرن نوزدهم، گودفری هیگینز، بر این عقیده اصرار ورزید که محمد(ص)، برای انتشار اصول مذهبی خود، از ابزار صلح‌آمیز استفاده می‌کرد و فصاحت در کلام و تکریم پیروان را از دلایل مهم پیروزی پیامبر(ص) برشمرد (Higgins, 1829, 15). کارلایل، بر این باور بود که محمد(ص)، آیین خود را فقط با حکمت و موعظه حسنه تبلیغ کرد و تنها زمانی دست به شمشیر برد که بت‌پرستان، برای نابودی آیین او تمامی تلاش خود را انجام دادند. وی، مسیحیان را مورد تخطئه قرار می‌دهد که چطور می‌توانند باور داشته باشند که انتشار دین اسلام به وسیله شمشیر بوده است، زیرا اگر کمی تدبیر کنند، درخواهند یافت که این نیروی دین محمد(ص) بود که این شمشیر را در جزیره‌العرب، از غلاف بیرون کرد و برق آن را در قله کوه‌های فرانسه و اسپانیا تا سمرقند ظاهر کرد، دینی که با حقیقت و راستی همراه بود و توانست

در همه عالم نمایان شود (Carlyle, 1840, 72). جان دیون پورت، با اشاره به منازعات خونین و بی‌فایده مذهبی مسیحی و قتل‌عام‌های محاکم تفتیش عقاید، عنوان می‌کند که محمد(ص) را به لحاظ اینکه دینش را به وسیله قدرت تبلیغ می‌کرد و عفو و اغماض را درباره دیگران رعایت نکرد، نمی‌توان ملامت نمود، زیرا محمد(ص)، می‌تواند ادعا کند که اگر اعمال قدرت، فی حد ذاته خطا باشد و هیچگاه نتوان از راه مشروع و قانونی، آن را مورد استفاده قرار داد، چطور از قرن چهارم تا به امروز، مسیحیان از آن استفاده کرده‌اند (Davenport, 1869, 138).

#### ۴. شهوت‌طلبی

شهوت‌طلبی، ویژگی شخصیتی دیگری بود که کوئل، در ترسیم چهره پیامبر(ص) به عنوان ضد مسیح، بر آن تأکید داشت. کوئل، در ترسیم تصویر خانوادگی پیامبر(ص)، بر آن بود تا با تفسیر دلبخواهانه روایت‌ها، خواننده خود را بدین نتیجه برساند که عیسی(ع)، زندگی بدون گناهی داشت، درحالی‌که محمد(ص)، در تمامی عمر، فردی شهوت‌طلب بود و زنان بسیاری را به همسری گرفت. وی، در گفتاری مغرضانه بیان می‌کند که حضرت محمد(ص)، به یارانش اجازه داد تا چهار همسر اختیار کنند، در حالی‌که در زمان مرگش، ۹ نفر از همسرانش، در قید حیات بودند و بدین ترتیب، سنت مقدس زناشویی را به ابزاری برای فسق و بی‌قانونی تنزل داد (ibid: 521). غرض ورزی کوئل، او را از این حقیقت دور داشت که پیامبر(ص)، بیست و پنج سال از بهترین ایام زندگی خود را تنها با یک زن که به تصدیق منابع بیوه هم بود، سپری کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۷۵/۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۸۷/۷). آن هم در روزگاری که گرفتن همسران متعدد، امری مرسوم بود. سن بالای دیگر همسران پیامبر(ص) که اغلب آنها بیوه بودند، نشان می‌دهد که انگیزه‌های شهوانی نمی‌توانست مصداق چنین ازدواج‌هایی باشد (نک: دیالمه، ۱۳۸۹: ۱۵۳). از طرف دیگر، زمان ازدواج‌های پیامبر(ص)، معمولاً در فاصله سنی پنجاه تا شصت سالگی و در اوج جنگ با مشرکان مکه بوده است. در حالی‌که امیال نفسانی اقتضا می‌کند که ازدواج با زنان در سن جوانی و حداقل، در زمان تحکیم قدرت

صورت پذیرد. در حالی که داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر(ص)، پس از فتح مکه، همسر دیگری اختیار ننمود. آخرین همسر پیامبر(ص)، میمونه بود که پیامبر(ص) در سال هفتم هجری و در بحبوحه جنگ با مکیان، با وی ازدواج کرد و از این تاریخ به بعد، همسر دیگری اختیار ننمود(ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۸). نکته مهم‌تر اینکه، نزول آیات قرآن تدریجی بوده و آیه محدودیت تعدد زوجات، در سال هشتم هجرت نازل شده و تا قبل از آن زمان، وجوب نداشته است(هیگل، ۱۳۵۴ق: ۲۰۷).

کوئل، در ادامه ضد مسیح خواندن پیامبر(ص) بر ازدواج آن حضرت با زینب بنت جحش تاکید کرده و مدعی می‌شود که محمد(ص)، برای اینکه ازدواج خود با زینب را توجیه کند، آن را دستوری از جانب خداوند عنوان می‌کند(67, ibid). کوئل، بدین سؤال پاسخی نداد که چرا حضرت محمد(ص) با وجود علاقه به زینب، واسطه ازدواج وی با پسرخوانده‌اش زید شد و حتی پس از تصمیم زید به طلاق، با وی مخالفت کرد. تنها بعد از بی‌ثمر ماندن اصرار پیامبر(ص) برای سازش زینب و زید و بعد از نزول حکم خداوند برای لغو حکم جاهلی، آن حضرت به زینب پیشنهاد ازدواج داد (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۶۴۴/۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸۸/۸؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵م: ۶/۱۲۶).

برخی از اسلام‌شناسان، به انتقاد از انگاره شهوت‌طلبی برخاسته و ساحت وجودی پیامبر اسلام(ص) را از این تهمت مبرا دانستند. دیون پورت، نویسنده قرن نوزدهم میلادی، به اسلام‌شناسانی که با تمسک به چند همسری حضرت محمد(ص)، به اتهام شهوت‌طلبی دامن زدند، چنین پاسخ داد که صرف نظر از اینکه، تعدد زوجات در زمان حیات محمد(ص) در تمام عربستان و سایر نواحی مشرق‌زمین معمول بوده و خلاف اخلاق شمرده نمی‌شد، می‌بایست این نکته را بخاطر آورد که آن حضرت، بیست و پنج سال از بهترین ایام زندگانی خود را با داشتن یک زن راضی و قانع بود و تا هنگامی که خدیجه زنده بود، زن دیگری نگرفت. در این صورت، باید پرسید چطور مرد شهوانی در چنان کشوری که تعدد زوجات عمل عادی شمرده می‌شود، برای بیست و پنج سال به یک زن قانع باشد(Davenport, 1869: 26)؟

وی، در جای دیگر عنوان می‌کند که مبلغین نادان و دسته‌ای از کوتاه‌نظران، چنین تصور می‌کنند که پیامبر (ص)، به سبب شهوت‌رانی با زنان متعددی ازدواج کرده است، ولی آنچه من در قرآن می‌بینم، خلاف این است. نفی زینت و منع زنان از استعمال آن، به طرز روشنی نشان می‌دهد که رابطه زناشویی محمد (ص)، کاملاً مخالف هوی و هوس است. از این بالاتر می‌بینیم که خداوند متعال، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که اگر همسرانش تمایل به استفاده از زینت آلات دارند، آنان را طلاق دهد. هر کسی می‌تواند تشخیص دهد که تمامی جوانب این داستان و ابلاغ نهایی محمد (ص)، برخلاف شهوات و تمایلات انسانی شده است (ibid, 133). گودفری، به انکار تهمت شهوت‌طلبی حضرت محمد (ص) پرداخت و افزود که آن حضرت در سن بیست و پنج سالگی، با زنی بیوه که پانزده سال از او بزرگتر بود، ازدواج کرد. این سن، اوج هیجان‌ات جوانی بود و طبق قوانین کشورش مجاز بود تا همسران متعددی را اختیار کند (Higgins, 1829: 27). کارلایل، بیان داشت که به رغم نظر دشمنان، هرگز محمد (ص) مرد شهوت‌پرستی نبوده است. مردی که خوراکش، نان خالی بود و بسا ماهها می‌گذشت که از خانه‌اش، دودی برای طبخ بلند نمی‌شد، با شهوت و لذت‌پرستی، میانه‌ای ندارد (Carlyle, 1840: 11).

##### ۵. بیماری جسمی و روحی

اسلام‌شناسان غربی برای زیرسؤال بردن نزول وحی به پیامبر (ص)، آن حضرت را متهم کردند که از اختلالات روانی رنج می‌برد. این دسته از نویسندگان، در پیشبرد پروژه ضد مسیح، مجبور بودند تا انتساب وحی الهی به پیامبر (ص) را دروغین فرض کنند. بدین جهت از دوره قرون وسطی، به کرات به انتساب اختلال بیماری جسمی و روحی به حضرت محمد (ص) پرداختند (نک: Di cesare, 2012: 165; Theophanes, 1885: 109). کوئل نیز در تقلید از پیشینیان خود بر بیماری پیامبر (ص)، صحنه می‌گذارد و بدان شاخ و برگ می‌دهد. وی، اختلالات روانی را مربوط به زمان کودکی پیامبر (ص) دانست و عنوان کرد که به گزارش ابن اسحاق، وقتی محمد (ص)، نزد حلیمه بود و برای بازی بر بالای کوهی رفته بود، دو مرد

سفیدپوش، او را با خود به بالا بردند و لکه سیاهی را از قلبش درآوردند. وقتی حلیمه متوجه این ماجرا شد، ترسید که شیطان بر او وارد شده باشد. بنابراین، کودک را به نزد مادرش برگرداند (Koelle, 1889: 41). وی، با استناد به کتاب سیره روضه الاحباب، آورد که محمد(ص) در سن ۷ سالگی، توهمات را می‌دید و می‌شنید. در سن ۱۱ سالگی، صداهایی را می‌شنید، بدون اینکه شخصی را ببیند. کوئل، این حالات را مربوط به تغییراتی در سیستم عصبی دانست که منجر به توهمات در حالت هوشیاری کامل به نیمه هوشیار می‌شود (ibid, 58). وی، در جای دیگر افزود که محمد(ص)، قبل از ادعای نبوت، به مسیحیت احترام می‌گذاشت، اما وقتی ناسازگاری روحی و جسمی در او پدیدار شد، جرقه‌ای از دنیای تاریک درونش برخاست و مدعی ظهور دین جدید شد (ibid, 56). از آن جمله، به گزارشی از سیره ابن اسحاق، استناد کرد که در زمان ارتباط با جبرئیل، چهره محمد(ص) سرخ می‌شد و بر زمین می‌افتاد. گاهی اوقات، نیز بر پشت شتر بود و به خاطر سنگینی وحی، زانوی شتر خم می‌شد (ibid, 66).

کوئل و هم‌مسلكانش از این امر غفلت ورزیدند که چطور فردی می‌توانست با چنین نقص بزرگی، مورد پذیرش طیف گسترده‌ای از مردم واقع شود. به علاوه که کوئل، بارها در نوشتار خود بر تفکر و هوشمندی پیامبر(ص) در راهبری جامعه اذعان کرده بود و طبعاً حملات هیجانی و روانی، می‌توانست مانعی جدی در این امر به شمار آید. به علاوه، این نکته از نظر آنان دور مانده است که چنین افرادی، در روابط بین فردی و اجتماعی خود دچار مشکل هستند و مردم از رفت‌وآمد با آنان کراهت دارند (انجمن روان پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳: ۶۵). این در حالی است که پیامبر(ص)، نه تنها در میان خویشاوندان و دوستانش، حتی در میان کسانی که با آنان همسویی فکری نداشت، فرد محبوبی بود (واقعی، ۱۴۰۹: ۲۱۸/۱؛ ابن‌هشام، ۱۹۸۵: ۵۳۲/۱).

البته اسلام‌شناسانی نیز بودند که با دید عالمانه‌ای، انگاره بیماری جسمی و روانی را به نقد کشیده و این تصور را حاصل تعصب دانستند. هنری بولنویلیه که زمینه دید معتدل‌تری به



پیامبر (ص) را به وجود آورد، در انتقاد از نویسندگان مسیحی که مدعی نواقص جسمی و روحی در حضرت محمد (ص) شدند، عنوان می‌کند که همین افراد، آموزه‌های محمد (ص) را تجدید دین مسیحیت می‌دانند، اما هیچ‌گاه به این سؤال پاسخ نمی‌گویند که چطور فردی با چنین عیوب طبیعی، تحت تعلیم و آموزش قرار گرفته و مبدع دین جدیدی می‌شود. (Boulainvilliers, 1752, 120 De). ادوارد گیبون، انتساب بیماری به پیامبر (ص) را اتهام پوچی دانست که تمامی شایستگی‌های معنوی و نبوغ ذهنی‌اش، بر این امر گواهی می‌دهد (Gibbon, 1881, 171). جان دیون پورت، انتساب به بیماری را از گفته‌های بی‌اساس و اظهارات ناهنجار یونانی دانست که خواسته‌اند تا به وسیله تهمت تأثیر عوارض مرضی بر تبلیغ کننده عقیده تازه و بدیع، لکه‌ای وارد سازند و خصوصیات اخلاقی او را مورد نفرت و انزجار جهان مسیحیت قرار دهند (Davenport, 1869: 14).

#### ۶. افسانه‌سازی

افسانه‌سازی، دستاویز دیگر کوئل در پیشبرد طرح‌واره معرفی حضرت محمد (ص) به عنوان ضد مسیح است. وی، ادعا می‌کند که رویدادهای عادی زندگی محمد (ص) با صفات غیرطبیعی به نمایش گذاشته شد. مستندات وی برای چنین مدعایی، روایات ضعیف‌السندی چون سفر پیامبر (ص) در کودکی به شام و دیدار با بحیرا که با افسانه‌های عجیبی چون سایه افکندن دو تکه ابر بر بالای سر محمد (ص) و مژده نبوت محمد (ص) از زبان ورقه‌بن نوفل دانست (Koelle, 1889: 46). اختلاف در روایت‌های خبر مذکور، بسیار جدی است. در کهن‌ترین روایات، بر نصرانی بودن وی تصریح شده است (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱/۱۱۶؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲/۳۷)، در حالی که برخی دیگر، وی را یهودی می‌دانستند (دمشقی، ۱۴۰۷: ۲/۲۲۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۷۵). همچنین، در مورد سن پیامبر (ص) و نحوه ملاقات آن حضرت با بحیرا، اختلافاتی وجود دارد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱/۱۲۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲/۲۷۸)؛ بنابراین، روایات مذکور، اشکالات جدی دارد و برخی محققان، آن را ساختگی و غیرواقعی می‌دانند (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

کوئل، در ادعایی عجیب و شگرف، تصور مسلمانان از پیامبرشان را غیر واقعی و تخیلی برمی‌شمارد و بیان می‌کند که تضاد عظیمی بین معجزات کتاب مقدس و سنت اسلامی وجود دارد. وی، عجایب کتاب مقدس را شبیه گل‌های زیبای بهشت می‌داند که از زمینه‌ای کاملاً اخلاقی سرچشمه می‌گیرند، در حالی که معجزات حضرت محمد(ص) را نمایشی تفاخر آمیز برای اثبات نبوت برمی‌شمارد. وی در نوشتاری تعصب آمیز بیان می‌کند که حضرت محمد(ص)، بیشتر مستعد بود تا با بخشیدن رنگ و بوی معجزه‌آسا به چیزهای کاملاً طبیعی، خود را در نزد دیگران بالا ببرد (Koell, 1889: 448).

البته اسلام‌شناسانی نیز بودند که با دیدگاه استفاده از افسانه‌سازی و امور غریبه برای جذب پیرو به مخالفت برخاستند. گودفری، با بیان اینکه در زمان پیامبر(ص)، هیچ عقیده‌ای برای قدرت فراطبیعی وجود نداشت و تمامی ادعاهای پیشینیان خود را در باب استفاده محمد(ص) از امور عجیب و غریب برای جذب پیرو را زیر سؤال برد (Higgins, 1829: 4). وات، در انتقاد از این دیدگاه، عنوان می‌کند که در قرآن، هیچ علامتی از عقیده به کارایی نیروی جادویی آنها وجود ندارد (Watt, 1956, 312).

### نتیجه

کتاب محمد و محمدیانیم، از جمله متونی است که با وجود استفاده از منابع اسلامی و ساختار علمی، تحت سیطره دیدگاه‌های استعماری و تبشیری نگاشته شد. نویسنده، با هدف از پیش تعیین شده اثبات برتری مسیحیت سعی نمود تا به تئوری ضد مسیح خواندن پیامبر اسلام(ص) جامه عمل بپوشاند و به عنوان نماینده تمام عیار مسیحیت، به گمان خود سعی داشت تا مسلمانان را با دین راستین آشنا کند. در این راه، از تفسیر دگرگونه و گزینش روایات تاریخی بهره جست. در درجه نخست، با ارائه پیش فرض ذهنی، مدعی می‌شود که ظهور دین اسلام، محصول شرایط زیست محیطی و سیاسی عربستان است. چنین ادعایی برخاسته از نظریه تکامل اجتماعی بود که در قرن نوزدهم سربرآورد. ارائه تصویر دگرگونه و منفی از

حضرت محمد(ص) به عنوان پیام‌آور اسلام، با انتساب انگاره‌هایی که نویسندگان غربی قرن‌ها پیش بر آن تأکید کرده بودند، دنبال شد. انگاره‌هایی چون تأثیرپذیری از آیین یهود و مسیح، جنگ‌طلبی، افسانه‌سازی و انتساب به اختلالات روانی، در خدمت اهداف تبشیری قرار گرفت. کوئل، از جمله اسلام‌شناسانی به شمار می‌رفت که به واسطه آشنایی با زبان عربی و استناد به متون اصلی اسلامی، می‌بایست شناخت بهتر و صحیح‌تری از پیامبر(ص) ارائه دهد، اما همانطور که گفته شد وابستگی وی به استعمار و تبشیر، تخصص را تحت‌الشعاع برنامه‌های از پیش تعیین شده‌ای قرار داد. بدین جهت، علم و پژوهش در خدمت اهداف استعماری قرار گرفت تا شخصیت پیامبر(ص) در غرب با انگاره‌های منفی و ساختگی تصویر شود.

## کتابنامه

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن سعد (۱۴۱۰). *الطبقات الکبری*. به کوشش محمد عبد القادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام (۱۹۸۵). *السیره النبویه*. به کوشش مصطفی السقا. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- اسدی، علی (۱۳۹۶). «بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین». معرفت ادیان، ۳۱ (۳)، ۴-۲۹.
- انجمن روان پزشکی آمریکا، راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (۱۳۹۳). ترجمه فرزین رضایی. تهران: کتاب ارجمند.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۰۵). *دلایل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة*. تحقیق عبدالمعطی قلعجی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الدمشقی، ابن کثیر (۱۴۰۷). *البدایة و النهایة*. بیروت: دارالفکر.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۴). *تاریخ صدر اسلام (صدر نبوت)*. تهران: سمت.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی.
- الزیادی، فتح الله، و حسین زاده شانه چی، حسن (۱۳۸۳). *نگاهی به مکاتب شرق شناسی در اروپا*. تاریخ اسلام، ۲۰ (۴)، ۱۵۲-۱۵۹.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (بی تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوک*. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث.
- عرب احمدی، امیر بهرام (۱۳۹۶). *جامعه و فرهنگ سیرالنون*. تهران: الهدی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵). *الاصابه*. به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- القرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵). *التفسیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کرمانی، محمدفهمیم (۱۳۸۶). *ترجمه انجیل برنابا*. تهران: صحیفه خرد.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *المغازی*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- هیكل، محمد حسین (۱۳۵۴ق). *حیة محمد*. قاهره: مطبعة مصر.
- یاری، یاسمن، و ولوی، علی محمد (۱۳۹۸). *تأثیر تبشیر بر انگاره سازی اسلام شناسان انگلیسی زبان از پیامبر اسلام (ص)*. تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، ۱۰۹ (۲۴)، ۲۸۱-۳۰۶.

- Bennett, Clinton (1992). *Victorian Images of Islam*. London: Gorgias Press.
- Carlyle, Thomas (1840). *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, London: Chapman and Hall.
- Davenport, John (1869). *An apology for Mohammed and the Koran*, London: J. Davy and Sons.
- De Boulainvilliers, Henri (1752). *The life of Mahomet*, London: T. Longman.
- Di Cesare, Michelina (2012). *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Forster, Charles (1829). *Mahometanism Unveiled*. Duncan: Cochran.
- Gibbon, Edward (1881). *Life of Mahomet*. Houghton: Mifflin.
- Gilmour, Rachael (2007). *Missionaries, Colonialism and Language in Nineteenth-Century South Africa*. *History compass*. University of Toronto, London: wiley-blackwell
- Gunny, Ahmad (2015). *Prophet Muhammad in French and English Literature: 1650 to the Present*. New York: Islamic Foundation.
- Higgins, Godfrey (1829). *An apology for the life and character of the prophet Mohamed*. London: Oxford University.
- Hourani, Albert (1992). *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Irving, Washington (1989). *Life of Mohammed*. Ipswich Press, Ipswich Press.
- Johnston, Harry (1923). *The Story of my life*, Indiana: Bobbs-Merrill.
- Kecia, Ali (2014). *The Lives of Muhammad*, Harvard University Press.
- Koelle, Sigismund Wilhelm (1889). *Mohammed and Mohammedanism*. London: Rivingtons.
- Koelle, Sigismund Wilhelm (1854). *African native literature, or Proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu language*. London: Alpha.
- McGrath, Alister (2016). "Protestantism", *the Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, John Wiley & Sons Ltd.
- Muir, William (1878). *The life of Mahomet: from original sources*. Smith: Elder.
- Phipps, William (1999). *Muhammad and Jesus, a Comparison of the Prophets and Their Teachings*, London: Bloomsbury Academic.
- Reeland, Adrianus (1712). *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometanism*. London: J. Darby.
- Smith, Andrew; Walls, F (2004). "Sigismund Wilhelm Kölle", *Encyclopedia of Protestantism*. v4. Hans J. Hillerbrand. 1016-1017.
- Stock, Eugene (1899). *The history of the Church Missionary Society: its environment, its men and its work*. London: Church Missionary Society
- Stubbe, Henry (1911). *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism: With the Life of Mahomet, and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians*. London: Luzac and Company.
- Theophanes, Anastasius (1885). *Theophanis Chronographia*. Lipsiae: B.G. Teubneri.

- Thomas, David (2020). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Leiden: Brill.
- Tupper, Henry Allen, Dwight, Henry Otis & Bliss, Edwin Munsell (1904). *The Encyclopedia of missions: Descriptive, historical, biographical, statistical*, Michigan: Gale Research.
- Watt, William Montgomery (1956). *Muhammad at Medina*, London: Clarendon Press.
- Zwemer, Samuel Marinus (2010). *The Moslem World*. Whitefish: Kessinger Publishing.

## بازنمایی جنبش مزدک در تاریخنگاری رسمی و تاریخنگاری چپ دوره پهلوی<sup>۱</sup>

شهناز حجتی نجف‌آبادی<sup>۲</sup>

استادیار گروه تاریخ و ایرانشناسی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

### چکیده

جنبش مزدک در دوره خسرو انوشیروان یکی از مهم‌ترین پدیده‌های اجتماعی و سیاسی در تاریخ پسرین باستان ایران بود که بعدها در سنت‌های تاریخ‌نگاری دوران‌های بعدی به صورت‌های گوناگون بازخوانی و بازنمایی شد. در دوره پهلوی گونه‌ای روایت رسمی حول محور این رخداد تاریخی شکل گرفت که می‌توان آن را به‌مثابه نوعی خوانش معطوف به ایدئولوژی رسمی این دوره قلمداد کرد. پرسش این است که مزدک در تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی چگونه روایت شد و چرا این روایت رسمی در سنخیت با گفتمان رسمی این دوره قرار گرفت؟ بنابر یافته‌های این پژوهش جنبش مزدک در تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی خصلت‌هایی ویژه و دلالت‌های معنایی خاصی داشت که خادم گفتمان ایدئولوژیکی این دوره حول محور مؤلفه‌هایی همچون تاریخ‌گرایی شاه‌محور، تمرکزگرایی اجتماعی و سرزمینی و نیز نقد هرگونه شورش و اعتراض در تقابل با ساخت سیاسی بود. در تقابل با این گفتمان رسمی، خوانش مورخان و محققان چپ مارکسیستی روایتی خلاف این عرضه کرد که این قرائت رسمی درباره مزدک را به چالش کشید.

**کلیدواژه‌ها:** قیام مزدک، تاریخ‌نگاری رسمی، تاریخ‌نگاری چپ، باستان‌گرایی، تاریخ و ایدئولوژی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): [hojati@meybod.ac.ir](mailto:hojati@meybod.ac.ir)

مقدمه

در دوران معاصر و تحت تأثیر رویکردهای نوین و چندبعدی و میان‌رشته‌ای به مطالعات تاریخی، بازخوانی جنبش‌ها و پدیده‌های تأثیرگذار تاریخی از منظرها و زوایای مختلف و متنوع مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. فاصله گرفتن از روش‌های کلاسیک تاریخ‌نویسی به‌طور اعم و پیچیده‌تر شدن مطالعات در حوزه علوم انسانی به شکل اخص ظرفیت‌های متکثری را پیش پای مورخان در هر دوره قرار داده است تا با کاربست روش‌های متنوع و البته با دخیل ساختن‌ انگیزه‌ها، گرایش‌ها، علائق و بینش‌ها و نگرش‌های خود در مطالعه تاریخ، پدیده‌های واحد را به انحاء گوناگون بازخوانی و روایت کنند. جنبش مزدک و مزدکی‌گری در تاریخ ایران مصداق چنین پدیده‌ی تاریخی همواره زنده‌ای است که تقریباً در تمامی دوره‌ها کم‌وبیش مورد رجوع مستمر قرار گرفته و هر دوره تحت تأثیر اقتضائات گفتمانی همان عصر به این جنبش نگرسته‌اند.

این پژوهش بر آن است تا روایت رسمی شکل‌گرفته در تاریخ‌نگاری دوره پهلوی حول موضوع جنبش مزدک بررسی کند؛ اما در کنار این، روایت مورخان چپ درباره این حرکت تاریخی نیز بازخوانی و بررسی خواهد شد. هدف از این بررسی دو چشم‌انداز تاریخ‌نگارانه این است تا نشان داده شود که چگونه روایت رسمی در تاریخ‌نگاری دوره پهلوی از جانب جریان‌هایی به چالش کشیده می‌شد که در عین حال مهم‌ترین جنبش‌های سیاسی و ایدئولوژیکِ رقیبِ پهلوی‌ها در حوزه ساختار اجتماعی نیز محسوب می‌شدند؛ یعنی در واقع، نزاع معرفت‌شناختی پویایی که بر سر لایه‌های تاریخ ایران نزد این دو جریان رسمی و چپ نمایان بود، نشانه‌ای از مواجهه‌ی کلان‌تر و وسیع‌تری بود که در کلیت ابعاد سیاسی و ایدئولوژیکِ در بستر اجتماع جریان داشت؛ بنابراین، به چالش کشیدن روایت رسمی حکومت پهلوی درباره جنبش مزدک، نزاعی پویاتر را نشان می‌داد که بیش از هر چیز ناشی از تلاقی جریان‌های فکری و گرایش‌های مبارزاتی آن‌ها بر علیه ایدئولوژی رسمی به‌منظور ایجاد تغییرات اجتماعی در ایران بود.



### پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر پژوهش‌های نسبتاً متعددی درباره جنبش مزدک انجام شده است. این پژوهش‌ها از زوایای متنوعی به این پدیده پرداخته‌اند و هر یک کوشیده‌اند به پرسش یا پرسش‌هایی درباره‌ی این جنبش و پویایی صحبت از آن در دوران معاصر پاسخ بدهند با وجود این، پژوهشی که تمرکزش بر بازخوانی این جنبش در تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی بوده باشد تا پیش از این انجام نشده است. کتاب جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی (فصیحی: ۱۳۷۲) از جمله پژوهش‌هایی است که در مورد جریان‌های متعدد تاریخ‌نگاری مانند جریان ناسیونالیستی، جریان آکادمیک و جریان مارکسیستی پرداخته است. مقاله پردازش شخصیت‌های مزدک و انوشیروان در نگارش‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی (باغدار دلگشا و ایمان‌پور: ۱۳۹۵) یکی از تحقیقاتی است که با تکیه بر برخی متون دوره قاجار و نگاه آن‌ها به شخصیت مزدک و انوشیروان انجام شده است. اهمیت این پژوهش در این است که نگارندگان در آن نشان داده‌اند که چگونه در دوره قاجار برای نخستین بار تلاش شد تا خوانشی مدرن‌تر و نمادین‌تر و انتقادی‌تر از این شخصیت‌ها به دست داده شود. آسیب‌شناسی مطالعات مزدک (صفرزایی: ۱۳۹۸) عنوان مقاله‌ای است که نگارنده در آن تلاش کرده است تا با نگاهی از بالا، پژوهش‌ها و مطالعاتی که حول محور مزدک انجام شده‌اند را از منظری انتقادی معرفی و نقد کند. در این پژوهش طیف قابل توجهی از کتاب‌ها و مقالاتی که درباره جنبش مزدک به رشته تحریر درآمده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته و نقد شده‌اند؛ اگرچه نگارنده از منظری تاریخی به خود جنبش مزدک نپرداخته اما پژوهش‌های انجام گرفته درباره آن را بررسی کرده است. مقاله‌ی راهنمای سرکوب: تحلیل داستان مزدک در سیاست‌نامه بر مبنای نقد تاریخی نو (تسلیمی و دیگران: ۱۴۰۲) در زمره تازه‌ترین پژوهش‌هایی است که نگارندگان در آن با محوریت جنبش مزدک تلاش کرده‌اند تا با کاربست نظریه نقد تاریخی نو بر روی متن سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی، تأثیر اقتدارگرایی

انوشیروان در برخورد با مزدکی که بر شکل‌گیری الگوی اصلی سرکوب بدعت در ایران را بررسی کرده‌اند.

## جریان‌های تاریخ‌نگاری عصر پهلوی

### ۱. تاریخ‌نگاری رسمی

جامعه ایران بعد از انقلاب مشروطیت به دلیل بی‌ثباتی‌های سیاسی و مداخلات قدرت‌های خارجی دچار بی‌نظمی و ناامنی گردیده بود در چنین شرایطی حکومت پهلوی اول در پی تحقق اهدافی مانند انسجام‌بخشی و وحدت‌آفرینی در جامعه ایران بود. بعد از آن حکومت پهلوی دوم در راستای ایجاد دولتی مقتدر با محوریت شاهنشاه و تحکیم وحدت ملی با توسل به سیاست‌های باستان‌گرایی سعی در اجرای سیاست‌ها و برنامه‌های فرهنگی خویش داشت. آن‌گونه که اسمیت بر نقش اساسی ناسیونالیسم فرهنگی در قالب جنبشی ایدئولوژیک در ایجاد وحدت ملی و هویت اجتماعی تأکید دارد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱) این ایدئولوژی نیز اساس مشروعیت بخش و چارچوب مفهوم بخش نظام سیاسی مذکور بود که در فضای گفتمانی آن عصر موجودیت حکومت مذکور را توجیه و مشروع می‌نمود (آصف، ۱۳۸۴: ۶۸) جریان تاریخ‌نویسی این دوره نیز کاملاً تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار می‌گرفت بطوریکه هژمونی قرائت رسمی حکومت پهلوی از تاریخ ایران باستان، گفتمان فرهنگی - تاریخ‌نگارانه‌ی این دوره را تحت سیطره‌ی خود داشت.

علاوه بر این در این دوره، ایده‌ی جشن‌های شاهنشاهی، باهدف گرامیداشت تاریخ طولانی مدت پادشاهی در ایران، در حال شکل‌گیری بود و نهادشانی به کانونی‌ترین مفهومی تبدیل می‌شد که می‌توانست نشانگر تداوم و استمرار فرهنگ ایرانی از دوران باستان به دوره معاصر قلمداد شود و حکومت پهلوی را به تاریخ باستانی ایران پیوند دهد. سعی بر این بود تا با بازخوانی همه‌جانبه‌ی تاریخ ایران با محوریت تاریخ باستانی آن، پیوندی مشروعیت بخش و تداوم‌گرایانه، میان تاریخ باستانی ایران و حکومت پهلوی برقرار شود و تأسیس این

دولت، به نوعی، تداوم همه‌جانبه‌ی تاریخ باستانی ایران قلمداد شود. (نک: نفیسی، ۱۳۷۲: ۵-۱۵ و ۳؛ فلسفی، ۱۳۱۸: ۴-۲) بر این اساس، در این روایت رسمی، تاریخ باستانی ایران دورانی پرشکوه، تفاخر آمیز، شایسته‌ی یادآوری و به دلیل خصلت‌های اقتدارگرایانه، دارای شکوه و عظمت بود که می‌بایست به مثابه الگویی درخشان، مدام بازخوانی شود و پیوستگی حکومت پهلوی با آن دوره، با تأکید بر مفاهیمی همچون شاهنشاه و غیره، به صورت مستمر، مورد تأکید قرار بگیرد. (الولساتن، ۱۳۳۷: ۴۳۷).

## ۲. تاریخ‌نگاری مارکسیستی (چپ)

بعد از سقوط حکومت رضاشاه در سال ۱۳۲۰ ش زمینه برای ظهور یک حزب کمونیستی با عنوان حزب توده در عرصه سیاسی کشور فراهم گشت. حزب مذکور به عنوان یک گروه سیاسی مارکسیست-لنینیست تحت تأثیر فضای فکری خویش، بینش جدیدی را بر فضای تاریخ‌نگاری ایران حاکم نمود. آنان تحت تأثیر مکتب تاریخ‌نگاری روسی قرار داشتند و توجه کاملی به ریشه‌ها و زمینه‌های اقتصادی تحولات تاریخی می‌نمودند و با تدقیق در زمینه‌های اعتقادی و فکری رخدادهای تاریخی ایران، بسیاری از نکات مربوط به تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران را روشن می‌نمودند. (عنایت، ۱۳۵۱: ۵-۸)

اما انتقادی جدی بر این نوع بررسی تاریخ ایران بر اساس معیارها و ملاک‌های مادیت جدلی (ماتریالیسم دیالکتیک) همراه است، نبودن آزادی جهت بحث و مناقشه و ماهیت جزمی و رسمی مارکسیسم است. یکی از اصول اساسی مارکسیسم روسی این باور بوده است که همه جوامع بشری قطع نظر از تمایزات فرهنگی از آغاز تاریخ تاکنون مراحل پنج‌گانه یکسانی را پیموده‌اند و خصوصیات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همه ملت‌ها در هر یک از این مراحل نیز یکسان بوده است. (عنایت، ۱۳۵۱: ۵-۸) می‌توان استنباط نمود که وابستگی ایدئولوژیک حزب توده به شوروی، باعث گردید که قضاوت‌های تاریخی تاریخ‌نگاران این حزب را نه برخاسته از سوءنیت و یا بدخواهی بلکه حکم و قضاوتی قلمداد نماییم که ایدئولوژی تاریخ‌نگار بر ذهن مورخ می‌راند، زیرا ایدئولوژی ساختار هم‌بسته و در خود

هماهنگ، اندیشه ایست که پاسخ هر پرسشی را از پیش می‌داند و یا می‌تواند در منظومه هماهنگ خویش بیابد (مسکوب، ۱۳۷۵: ۵۹۴) و البته این دیدگاه حکایت از فقر فکری صاحبان قلم حزبی دارد که با تأثیرپذیری از ایدئولوژی چپ به برداشت‌ها و تحلیل‌های سطحی و کلی‌گویی بسنده می‌کردند در این نوع تاریخ‌نگاری واقعیت قربانی مصلحت‌گرایی ایدئولوژیک می‌شود و تاریخ آشکارا تحریف می‌شود و ذهن نویسنده حزبی که در بند سنت مورخان چپ است با قالب‌ها و قوانین تغییرناپذیر و آماده کمونیستی مارکسیستی به تحلیل و ارزیابی رویدادها و نیروهای مؤثر در آن می‌پردازد (ترابی فارسانی، ۱۳۸۸: ۱۰).

### مزدک در تاریخ‌نگاری رسمی و تاریخ‌نگاری چپ

خوانش رسمی مورخان نزدیک به گفتمان ایدئولوژیک دوری پهلوی از جنبش مزدکی، خوانشی در خدمت ابعاد مشروعیت بخش گفتمان رسمی بود. یعنی در واقع جنبش مزدک، شورشی بود بر علیه نظم مستقر که تحت تأثیر اقتدار یک شاه مقتدر سرکوب شده و بی‌نظمی برآمده از این جنبش در سطح سیاست و اجتماع دوره ساسانی، در نتیجه برخورد سهمگین شاه با آن قلع و قمع شده بود. این خوانش اما در نقطه مقابل روایت و خوانشی بود که گروه دیگری از مورخان و محققان با گرایش‌های چپ مارکسیستی از جنبش مزدک به دست می‌دادند. برای این گروه، داستان به کلی متمایز بود و بجای شاه که قهرمان روایت در خوانش رسمی بود، این مزدک بود که قهرمان شورشگری بود که نظم طبقاتی مستقر را با ارائه تفسیرها و نگاه‌های متمایز به انسان و اقتصاد و مالکیت و سیاست و غیره به چالش کشیده بود.

درواقع در میان تمام جنبش‌ها، قیام‌ها، تحولات اجتماعی و تغییرات تاریخی در تاریخ ایران تا پیش از دوران معاصر، هیچ‌کدام به اندازه جنبش مزدک، توان تحلیلی و تمرکز تحقیقاتی محققان و مورخان چپ دوره پهلوی را به خود مشغول نساخته بود. از دید این محققان ایرانی و غیر ایرانی که با نگرشی مارکسیستی به روایت و بازخوانی تاریخ ایران می‌پرداختند، در میان تحولات اجتماعی و سیاسی ایران قبل و بعد از اسلام، هیچ پدیده‌ای

به اندازه جنبش مزدک نمی توانست الگویی تمام عیار از جنبش های اجتماعی طبقاتی را نشان دهد که در جای خود تأییدی در جهت تثبیت چارچوب های نظری و تئوریک مارکسیستی و خوانش های تاریخی آن ها به شمار می رفت. اهمیت این خوانش و نسبت آن با خوانش رسمی از جنبش مزدک به نوعی تلاقی و تصادم دو خوانش ایدئولوژیک و بسیار متمایز نسبت به هم از پدیده اجتماعی جنبش مزدک را نمایان می ساخت. (برای نمونه نک: طبری، ۱۳۴۷: ۲۰۴-۲۱۴؛ پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۴۲: ۵۱-۳۳) برای انبوه مورخانی که بر اساس چارچوب های تئوریک مارکسیستی واقعه مزدک را تحلیل می کردند، این جنبش ماهیتی طبقاتی داشت که تحت تأثیر مناسبات فئودالی حاکم بر جامعه ایران عصر ساسانی متأخر شکل گرفته بود. بنابراین، ماهیت شعارها و پیام ها و نقدهای مزدک به مناسبات اجتماعی دوره ساسانی، آشکارا نشان می داد که وی قهرمانی ضد فئودالی و قائل به اندیشه های اشتراکی در زمینه مالکیت بود. نک: خسروی، ۱۳۵۹: ۱۴-۳) از دید این طیف از مورخان، انباشت سرمایه در نظام فئودالی مبتنی بر مرکزیت نهاد شاهی، «سخت گیری بر روستائیان به عنوان نیروی تولید غیرشهری» فزونی می گرفت و از آنجا که منبع خراج، اصلی ترین پشتوانه مالی دربار و نهاد قدرت قلمداد می شد، بنابراین، ظرفیت های اعتراضی فزاینده ای که این ساخت اجتماعی در اختیار نیروهای اجتماعی قرار می داد حائز اهمیت بود. (خسروی، ۱۳۵۹: ۱۹-۱۸)

در بین نویسندگان چپ می توان به پرویز شهریاری اشاره نمود. وی مزدک را شخصیتی معرفی می کرد که «تمام عمر خویش را صرف مبارزه طبقاتی نمود» و او را در زمره قهرمانانی معرفی می کرد که «جزو پیشروان طبقاتی بود که منافع اجتماعی خود را به خوبی درک کرد و به رنجش ها و کارشکنی ها واقعی نهاد و به پیکار خویش ادامه داد.» (شهریاری، ۱۳۲۷: مقدمه) شهریاری که در آغاز کتاب مزدک و مزدکیان، آن را «سرگذشت مبارزات، کوشش ها، سرسختی ها و ناکامی های عده ای از رنج دیده ترین افراد این کشور» می دانست، آن را به «توده ملت و منافع ملت» تقدیم می کرد و بدین وسیله مزدک را قهرمانی توده ای و جنبش وی را دارای ارزشمندترین پیام های طبقاتی و مبارزاتی می دانست. (شهریاری، ۱۳۲۷: مقدمه) در

این روایت، تمام اقداماتی که انوشیروان در جهت سرکوب جنبش مزدک و بازگرداندن نظم از دست رفته پیشین با اقتدار انجام داده بود و همین یکی از برجسته‌ترین رویکردهای شاهانه انوشیروان در روایت رسمی دوره پهلوی به شمار می‌آمد، به ضد ارزشی بسیار ظالمانه تبدیل می‌شد. نویسندگان چپ تمام مؤلفه‌هایی همچون اقتدار شاهانه، تمرکزگرایی شاهی، سرکوب بدعت و کثرویی، برقراری نظم و مفاهیمی از این دست را که نویسندگان نزدیک به گفتمان رسمی در روایتشان از انوشیروان و مواجهه‌اش با جنبش مزدک آن را برجسته می‌کردند و به گونه‌ای حماسی روایتش می‌کردند را به چالش می‌کشیدند. برای نویسندگان چپ تمامی ابعاد این ساخت سیاسی و اجتماعی خادم وضعیت فتودالی و طبقاتی تثبیت شده‌ای بود که از دل آن جز رنج مضاعف به طبقات پایین و تثبیت وضع فتودال‌ها و غیره چیزی بیرون نمی‌آمد. «در این دوره، همواره طبقات پایین اجتماع را به آمدن روزهای بهتر فریب می‌دادند و آن‌ها را به واسطه پخش افکار بخصوص و یا به وسیله شکنجه، وادار به خاموش شدن می‌کردند به طوری که کوچک‌ترین صدای نارضایتی را با زندان و بریدن اعضای بدن و زندان و فراموش خانه جواب می‌دادند.» (شهریاری، ۱۳۲۷: ۱۹)

برخی دیگر از این محققان همچون رحیم رئیس نیا، «زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی» را مهم‌ترین عوامل دخیل در برپایی شورش مزدک عنوان می‌کردند و این جنبش را در زمینه‌ای از مبارزات طبقاتی بین فراستان و فرودستان تحلیل می‌کردند. «می‌توان گفت که تغییرات اجتماعی و اقتصادی که در این مدت در قلمرو ساسانی رخ داده بود زمینه‌ساز نهضتی شد که مزدک پرچم‌دار آن بود. در این فاصله بارونق گرفتن حرف و پیشه‌ها، شهرها و وسعت پیدا کردند و شرایط برای تقابل طبقات فرودست با فرادست مهیا شد. مزدک خواست‌های اجتماعی و اقتصادی طبقات محروم را با صراحت بیشتری مطرح ساخت دستگاه دولت را پاسدار ابقای شر و مظاهر اصلی آن یعنی نابرابری اجتماعی دانست.» (رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۴)

به قول رئیس نیا، مزدک در جریان حرکت توده‌ها دریافت که «برای تحقق خواست‌های انسانی چاره‌ای جز مبارزه قهرآمیز وجود ندارد. املاک و اموال و حرم‌سراهای توانگران

معروض حمله و مصادره گردید و سنت‌های حافظ استعمار و ستمگری درهم شکست «(رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۵) این نویسنده، کمونیسم مزدکی را فصلی از تاریخ تکامل اندیشه کمونیستی بشر دانسته که با اندیشه معاصر کمونیستی پیوند باطنی دارد. (رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۱۲)

وی نحوه بازنمایی شخصیت و عقاید مزدک توسط مورخان ادوار مختلف را این‌گونه تحلیل می‌کند: «مزدک عقایدی برخلاف عقاید رسمی زمان خود داشت و در راهی قدم برداشت که با مصالح طبقات حاکمه آن زمان مخالف بوده است. جای تعجب نیست که سراسر مورخانی که نان‌خور طبقات حاکمه بودند در مقام انکار عقاید مزدک و مسخ چهره حقیقی او برآمده، عجب نیست که عقاید مزدک را در همه‌جا در میان غشایی از تهمت و افترا و ناسزا پوشیده ببینیم. این نسبت‌ها خاص مزدک نبود، بلکه هر کس از ستمکاران روگردان شد، مثنی لجن به سر و روی او پرتاب کردند.» در ادامه وی خوانش مورخان مارکسیستی روسی را در تقابل با خوانش مورخان و نویسندگان ایرانی همسوی با حکومت هر عصر و زمانه، قرار می‌دهد و می‌نویسد: «مورخان روسی توانسته‌اند پرده دروغ و تهمتی را که ایدئولوگ‌های خاورزمین بر آیین مزدک کشیده بودند، کنار بزنند و ماهیت واقعی این جنبش را نشان دهند.» (رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۱۲-۱۳)

رئیس نیا به استناد نوشته انگلس در مقدمه‌ی که در سال ۱۸۹۳ م به چاپ رسانده، عدم تحقق اهداف مزدک را تعلیل و زمان تحقق آن اهداف را توسط طبقه پرولتاریا به زمانه خویش موکول می‌کند: «نه تکامل اقتصادی فرانسه و نه سطح تفکر توده‌های کارگران آن کشور، به آن پایه نرسیده بود که تجدید نظام اجتماعی را میسر و ممکن سازد، پس نهضت مزدکی هم در شرایط آن روز جامعه ساسانی فنودالی، نیروها و کیفیات لازم را برای تحقق ایده مساوات مطلق، نداشته و دیدیم که مثل جنین نارسیده‌ای گذشته از آن‌که نتوانست حمل گردد، مادر خود را نیز کشت... تاریخ وظیفه به منزل رساندن این بار را بر عهده طبقه پرولتر نهاده که در

پرتو تئوری انقلابی خود، توان و قابلیت انجام این مهم را داراست. درستی این ادعا را عمل عینی در دوران معاصر ثابت کرده و می‌کند.» (رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۲۰-۲۱)

رئیس‌نیا به نقل از احمد قاسمی، از اعضای برجسته رهبری حزب توده، عدالت نوشیروانی را به چالش می‌کشد و می‌نویسد: «اصلاحات خسرو انوشیروان به توده مردم که آن‌همه برای تغییر اوضاع، خون داده بودند، چیزی نداد و جز آنکه رشته‌های آن‌ها را پنبه کند و اوضاع را با اعمال تغییراتی در جهت منافع هیت حاکمه به سیاق پیشین بازگرداند. عدالت انوشیروانی اگر وجود داشت در حقیقت مقتضای نهضت مزدکی بود و اگر نهضت مزدکی در نمی‌گرفت، عدالت انوشیروانی نیز وجود نداشت.» (رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۲۱)

محمد مهدی علی‌نیا نیز در کتاب زمینه اجتماعی قیام مزدکیان اشاره دارد که نهضت مزدکیان یک جنگ طبقاتی و مبارزه خلقی علیه دستگاه فئودالیزم ساسانی و ارزش‌های طبقاتی آن بوده است. وی استقبال توده قابل ملاحظه مردم از این نهضت را در مخالفت بانیان نهضت با نابرابری‌های اجتماعی و رفع تبعیضات همه‌جانبه می‌داند «... که به طور تقریب در حدود صد هزار نفر از آن‌ها را انوشیروان قتل عام می‌نماید.» (علی‌نیا، ۱۳۵۲: ۵۶)

احسان طبری یکی دیگر از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مارکسیسم - لنینیسم در تاریخ معاصر ایران و عضو کمیته مرکزی حزب توده بوده است. وی در تحلیل خود از تاریخ ایران عصر ساسانی با نقد ساختار شاهنشاهی و تأکید بر فساد آمیز بودن پیوند دین و دولت، این دوره را دوره «استبداد شاهی»، «فزونی گرفتن مالیات‌ها به دلیل اشتهای سیری‌ناپذیر خزانه‌ی شاهی»، «سیطره‌ی خشن آتشکده»، «رقابت آتشکده و تخت»، «تداوم جنگ‌ها با همسایگان شرق و غرب»، «قحطی و هرج و مرج» و «همراه با قیام‌ها و شورش‌های مهم» ارزیابی می‌کند. (طبری، ۱۳۴۷: ۲۹)

این خوانش البته در تقابل مستقیم با روایت رسمی حکومت پهلوی قرار داشت که تلاش می‌کرد تا دوران ساسانی را دوره‌ای درخشان و پرشکوه جلوه دهد و انحطاط و سقوط آن توسط اعراب را مهم‌ترین تراژدی تاریخ ایران روایت کند. طبری، با بیان مؤلفه‌هایی همچون جنگ،



مخارج زندگی سراپا تجمل اشرافیت مغرور و فاسد و فشار این هزینه‌ها بر گرده‌ی روستائیان و شهرنشینان را خصلت‌های بارز این دوره می‌داند. (طبری، ۱۳۴۷: ۳۰)

وی در کتاب دوجلدی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، فصلی را با عنوان مزدک بامدادان به معرفی مزدک و قیام او اختصاص داده است. او می‌نویسد: «برخی از نویسندگان معاصر ما (در تاریخ‌نگاری رسمی) که تصویری سطحی از سیر تاریخ‌دارند توصیفات طلایی از جامعه ایرانی قبل از اسلام ارائه می‌دهند ولی حقیقت نه چنان است. جامعه زمان ساسانی یک جامعه محافظه‌کار اشرافی مبتنی بر نظامات و مقررات جابرانه بود... در اثر همه عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، استیصال مردم به حدی رسیده بود که تحمل‌ناپذیر بود. بدین‌سان در آستانه جنبش مزدکی در ایران شرایط عینی برای انفجار ازهرجهت فراهم بود.» (طبری، ۱۳۴۷: ۲۰۴-۲۰۷)

طبری مزدک را به‌عنوان یک مبارز تمام‌عیار و قیام‌وی را به‌مثابه الگویی برای مبارزان زمان حال خویش در نظر می‌گیرد و می‌نویسد: «جنبش مزدکی از این جهت که برای نخستین بار شعار مساوات‌طلبی و خواست اصلاحات عمقی در سیستم تملک اموال را به پرچم یک شورش وسیع اجتماعی در یک امپراتوری پهناور مبدل ساخت، مقام کاملاً ویژه و ممتازی در تاریخ بشری دارد. مزدک موفق شد با شراره سخنان عادلانه خود جامعه‌ای را به شور آورد و حتی زورمندان جامعه را تحت سیطره و نفوذ بکشد. بدون تردید یکی از چهره‌های فروغناک تاریخ است و می‌تواند یکی از سرمشق‌های الهام‌بخش مبارزان عهد ما قرار گیرد. آینده بیش از گذشته بزرگواری وی و اندیشه‌هایش را ثابت خواهد کرد.» (طبری، ۱۳۴۷: ۲۱۶-۲۱۷)

او مزدک را مردی روحانی اندرزگو می‌داند که موفق شد در دوران مصائب عظیم اجتماعی و ناخرسندی عمیق مردم به اتکا صفات عالی انقلابی و فصاحت لسان و قدرت فکر و منطق خویش، تعالیم خویش را در مغزها رسوخ دهد و سرمنشأ تکان و جنبشی شگرف شود. تعالیم او نشانگر روح سلیم و مهربان و روشن این مرد بوده است. «وقتی دشنام‌های زشتی را که از زمان خسرو انوشیروان به بعد علیه مزدک ثبت شده است اگر با آموزش‌ها و تعالیم مزدک

مقایسه شود، آنگاه بهتر به تیرگی درونی بهره‌کشان و ستمگران خون‌خوار پی برده می‌شود. (طبری، ۱۳۴۷: ۲۱۳-۲۰۷)

پیگولوسکایا، تاریخ‌پژوه روسی، به‌عنوان کسی که وارث دیدگاه و نظام فکری غالب محققان مارکسیستی-روسی بوده است، در برخی آثار خود به موضوعاتی چون تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، نهضت مزدکیان و سازمان‌های اقتصادی، بازرگانی و تولیدی ایران در دوره ساسانی و مناسبات فئودالی و چگونگی ظهور آن پرداخته است. وی مزدک بامدادان را به‌عنوان مبلغ "مردم ستم‌دیده و رنج‌کشیده ایران" معرفی می‌کند و اشاره دارد که همه متفق القولند که فقیرترین قشرها و مردم گرسنه و رنج‌کشیده‌ای که خواستار بهبود وضع زندگی خویش بودند طریق پیروی از مزدک را در پیش گرفتند. تبلیغ اصل برابری که مورد حمایت و پشتیبانی مردم قرار گرفت، حاصل وضع زندگی دشوار و بی‌رنگ و جلای مردم بود. (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۲۵۷ و ۴۱۰) پیروان مزدک فقیران و بی‌چیزان بودند که در واقع نیروی عمده جنبش را تشکیل می‌دادند از این رو نهضت مزدک سخت مورد نفرت ثروتمندان و بزرگان بود (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۳۹۳) پیگولوسکایا مخالفت شدیدی که در روایات موجود پیرامون مزدک و جنبش مزدکیان وجود دارد نشانگر نفرت و هراس طبقه حاکم می‌داند. (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۳۹۸)

این مورخ و نویسنده روسی، خسرو انوشیروان را به‌عنوان سرسخت‌ترین دشمن مزدکیان می‌داند و انهدام خونین مزدکیان و کشتار سران نهضت مذکور را همه به ابتکار او می‌داند. پیگولوسکایا بر این باور است که در اثر اصلاحات خسرو انوشیروان، طبقه ملاک زمین‌دار مرکز اتکا دولت و حکومت ساسانیان شدند و مواقف خود را استحکام بخشیدند و به طبقه اصلی حاکم بدل گشتند و نتیجه این تغییرات در نظام اجتماعی، استعمار تولیدکنندگان و زحمت‌کشان مستقیماً از سوی این گروه بود. در کل همه تدابیر انوشیروان به سود اشراف و بزرگان بود (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۴۵۶-۴۵۷ و ۴۳۶)

علی مهدی نقوی در کتاب بررسی تاریخی و مادی در عقاید مزدک، نقدی بر نظر مورخان پیرامون مبحث اشتراک زن در تعالیم مزدک دارد. وی می‌نویسد: «مورخینی که به اشتراک زن اشاره می‌کنند، کمتر سخن از اشتراک حاکمیت می‌کنند در صورتی که اصل سخن مزدک و جوهر انقلاب در اشتراک مالکیت بوده است و شاید همین جنبه بشردوستی مزدک است که اقبال لاهوری او را پیغمبر مردم‌گرای ایران باستان نامیده است» (نقوی، ۱۳۵۲: ۱۵) وی استفاده مساوی از زن و خواسته را مفهوم واقعی شعار مزدک می‌داند که مورد بدفهمی مورخان گشته است. وی به استناد نوشته شیخ محمد خیابانی «مزدک را مایه مباحات نه تنها مردم ایران بلکه تمامی مردم جهان می‌داند که برای اولین بار در دنیا چنین اندیشه‌ای را مطرح نمود.» (نقوی، ۱۳۵۲: ۱۶)

نقوی رواج نهضت مزدکی را معلول پشتیبانی و حمایت تولیدکنندگان می‌داند و می‌نویسد: «این نهضت در مراحل اول فنودالیته در ایران به این سبب پدید آمد که فشار به تولیدکنندگان افزایش یافته بود و صاحبان اراضی می‌کوشیدند جماعت‌های روستایی را تابع خویش سازند و مرتباً از آن‌ها بهره‌کشی کنند. بنابراین دسته‌جات گوناگون روستائیان در نهضت مزدکی شرکت جستند. (نقوی، ۱۳۵۲: ۲۷) این نویسنده علت اصلی دشمنی خسرو انوشیروان با مزدک و مزدکیان را در عدم درک صحیح وی از تعالیم مزدک دانسته در عین حالی که وی به دلیل جوانی و ناپختگی با توطئه و نیرنگ روحانیون و اشراف اقدام به کشتار فجیع مزدکیان نمود. (نقوی، ۱۳۵۲: ۱۹)

### ابعاد بازنمایی جنبش مزدک در تاریخ‌نگاری رسمی

اما در آنچه که به خوانش رسمی حکومت پهلوی مربوط می‌شد، تلاش بر این بود تا با بازخوانی همه‌جانبه تاریخ ایران باستان با محوریت تاریخ ساسانی، پیوندی مشروعیت بخش و تداوم‌گرایانه، میان تاریخ عصر ساسانی و حکومت پهلوی برقرار شود و تأسیس این دولت، به نوعی، تداوم همه‌جانبه‌ی تاریخ باستانی ایران قلمداد شود. (نک: نفیسی، ۱۳۷۲: ۵-۱۵؛

شمیم، ۱۳۱۸: ۵ و ۳؛ فلسفی، ۱۳۱۸: ۴-۲) بر این اساس، در این روایت رسمی، تاریخ عصر ساسانی دورانی پرشکوه، تفاخر آمیز، شایسته‌ی یادآوری به دلیل خصلت‌های اقتدارگرایانه و دارای عظمت بود که می‌بایست به مثابه الگویی درخشان، مدام بازخوانی شود و پیوستگی حکومت پهلوی با آن دوره، با تأکید بر مفاهیمی همچون شاهنشاه و غیره، به صورت مستمر، مورد تأکید قرار بگیرد. (الولساتن، ۱۳۳۷: ۴۳۷)

در روایت و نحوه خوانش جریان تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی، درست برخلاف نگرش مورخان چپ، نزد مورخان رسمی این دوره، مزدک نه تنها قهرمان این داستان و کانونی‌ترین عنصر اجتماعی شورشگر برعلیه نظم مستقر نبود، بلکه اتفاقاً شورشگری برانداز بود که می‌کوشید تا نهاد شاهی را با ارائه تفاسیر و خوانش‌های بدعت‌آلود تضعیف کند و نظم جایگزینی ارائه بدهد که بر اساس آن هم ایده‌های اشتراکی، جا را برای هرگونه تمرکز قدرت تنگ خواهد کرد. در اینجا در واقع مزدک متهمی بود که به حق، توسط شاه و اقتدار شاهانه‌ی او سرکوب شد و این سرکوب فرصت مغتنمی در اختیار انوشیروان گذاشت تا مجدداً نظم پیشین را مستقر کند و دست به انجام اصلاحاتی زیربنایی بزند. در واقع در اینجا شاه و اقتدار نهادینه‌شده‌ی وی بود که قهرمان داستان بود و در کانون روایت می‌نشست. متون رسمی این دوره اعم از متونی که برای تدریس در مدارس نوشته می‌شدند یا متونی که توسط نخبگان فرهنگی و نویسندگان و محققان به رشته تحریر درمی‌آمدند، در چند مؤلفه اشتراک داشتند:

- (۱) ستایش بی‌پایان از انوشیروان و تفاخر حماسه‌گونه به شیوه و الگوی اقتدارگرایانه‌ی او؛
- (۲) محکوم کردن جنبش مزدک با عباراتی همچون برانداز، بخی و شورشگر؛ (۳) تأکید بر نقش پادشاه در ایجاد مجدد تمرکزگرایی حول محور شاه.

تمامی این مؤلفه‌ها در جای خود، دلالت‌های معنایی ویژه‌ای داشتند و در سنخیت با گفتمان رسمی دوره پهلوی، تداعی‌گر نقش رضاشاه و تأثیر وی بر تمرکزگرایی در ایران و همچنین تثبیت اقتدار دولت مرکزی قرار می‌گرفتند. بنابراین برخلاف خوانش چپ‌های

مارکسیست، در اینجا مورخان رسمی تلاش می‌کردند تا در مقابل جنبش مزدکی، بر اهمیت جایگاه نهاد شاهی و نقش وی در وحدت سرزمینی و سرکوب بدعت‌ها تأکید کنند.

### ۱. انوشیروان ستایی در متون رسمی

روایت رسمی تاریخ‌نگاری دوره پهلوی درباره جنبش مزدک و مزدکی‌گری در دوره ساسانی، بدون زمینه‌ها و خوانش‌های حماسی و پرشوری که از انوشیروان ساسانی به دست داده شده است، بی‌معناست. انوشیروان با اختلاف، محبوب‌ترین شاه ایرانی در متون رسمی دوره پهلوی است به نحوی که حجم بسیار وسیعی از ستایش‌ها، پند و اندرزهای سیاسی، اخلاقی، توصیه‌های شخصی و حکمت‌های عملی از زبان وی در دل متون رسمی جای داده شده است. این در واقع میل به برساختن روایتی رسمی و ایدئولوژیک از یک الگوی پادشاهی است که انوشیروان نمود و نمونه‌ی راستین آن به شمار می‌رود. فارغ از نوع تاریخ‌نگاری شکل‌گرفته حول محور نام خسرو انوشیروان در متون رسمی دوره پهلوی، دو مسئله به صورت مستقیم بر این خوانش‌ها تأثیر می‌گذاشت. نخست روی کار آمدن رضاشاه و تکیه‌ی فزاینده‌ی وی و نخبگان حامی او بر سنت‌های پیشینی مبتنی بر مناسبات شاهی و دوم، تأکید بر اهمیت نقش رضاشاه در احیای نهاد شاهی و متمرکز ساختن مجدد ایران. بنابراین، هم بازخوانی متناوب رویدادهای مربوط به خسرو انوشیروان و هم قیام مزدک در متون رسمی این دوره، فارغ از این دلالت‌های ایدئولوژیکی و مشروعیت بخش نبود.

به‌عنوان نمونه‌ای از این دست روایت‌ها، می‌توان متون درسی ابتدایی دوره پهلوی اول را نام برد. در این متون که به زبانی ساده تلاش می‌شد تا کودکان را با برخی از لایه‌های تاریخ باستانی ایران با محوریت کنشگری شاهانه آشنا کند، انوشیروان جایگاهی حماسی و اسطوره‌ای دارد. در این متون می‌توان انبوهی از داستان‌ها، قصه‌ها و حکایت‌ها و روایت‌ها را مشاهده کرد که از دل متون ادبی و تاریخی کلاسیک بیرون کشیده شده‌اند که انوشیروان و شخصیت افسانه‌ای وی، کانون این روایت‌ها محسوب می‌شود. «آورده‌اند که در عهد انوشیروان، ظالمی، ضعیفی را طپانچه‌ای بزد. انوشیروان دستور داد تا وی را به سیاست‌گاه بردند و گردنش

زدند. یکی از ندیمان انوشیروان را گفت تعجب دارم از ملک که ظالمی را بدین قدر، گردن بزد. انوشیروان در پاسخ گفت: غلط کردی بلکه من آدم نکشتم و سگ و گرگ را بی جان کردم و مار و کژدم را هلاک گردانیدم.» (قریب گرکانی، ۱۳۴۲ق: ۱۵۱) بر ساختِ چهره‌ی اسطوره-ای انوشیروان به مثابه شاهی که حتی از کوچک‌ترین ظلم‌ها هم چشم‌پوشی نخواهد کرد و آن را با بدترین عقوبت‌ها سزا خواهد داد، در واقع تأیید و تأکیدی بر اسطوره عدالت‌گستری او بود. در جاهای دیگری از همین کتاب، انوشیروان در کانون حدود بیست حکایت و داستان با مضمون عدالت‌گستری، الگوی اخلاقی، شاه آرمانی و حکمت و فرزاندگی قرار گرفته است. (نک: قریب گرکانی، ۱۳۴۲ق: ۱۴۱؛ ۱۲۱؛ ۷۱) در یکی دیگر از این متون درسی در همین زمینه آمده بود «گویند شهریارِ عادل، انوشیروان، از غایت رعیت‌پروری و دادگستری می‌خواست که خویشان از جزئیات احوال رعایا آگاه گردد و خود به فرایض دادخواه برسد. بدین مقصود فرمود تا رسنی از ابریشم بیافتند و جرس‌ها بر آن آویختند و در ساحت سرای بیستند. زان پس هر مظلوم و بی‌پناه و مسکینی که به دادخواهی به دربار سلطان می‌آمد، دست در آن رسن زدی و کسری آواز آن جرس شنیدی و داد او بدادی.» (قریب گرکانی، ۱۳۰۹: ۸۰) در جای دیگری درباره انوشیروان آمده بود «ائمه‌ی تاریخ آورده‌اند که ولادت کسری انوشیروان در شهر اسفراین از مضافات نیشابور بود. چون گوشه‌ی شادروان جلالش از اوج افلاک و قبه‌ی سماک بگذشت، همت بر قمع قواعد ظلم و قلع شجره‌ی بدعت و هدم بنیان طغیان مصروف داشت و عرضه‌ی عالم و فضای آفاق را از شمول عدل و احسان روشن و مزین نمود. همت بر نشر علوم و ترویج معارف مصروف نمود و علما از هر دیار و اقطار و اکناف جهان به دربار او رهسپار شدند و مورد عطوفت و لطف قرار گرفتند.» (قریب گرکانی، ۱۳۵۰ق: ۲۵) در کنار این، بعضاً انوشیروان و وزیر او، بزرجمهر همچین الگویی از هنجارها و رفتارهای نُرْم و عُرْف بودند که می‌شد به مثابه الگویی اخلاقی و فرهنگی به او نگریست. «بوزرجمهر هر صبح که به خدمت انوشیروان می‌رسید او را می‌گفت که سحر خیر باش تا کامروا باشی. انوشیروان را این سخن سخت می‌آمد. آن را سرزنش می‌پنداشت و دل‌تنگ

می‌شد. روزی به غلامان خود فرمود تا سحری، راه را بر بزرگمهر بگیرند و جامه‌هایش درآورند. سحرگاه غلامان راه را بر بزرگمهر بستند و جامه‌هایش درآوردند. بزرگمهر به خانه بازگشت و جامه‌های دیگر پوشید. به همین دلیل دیرتر به خدمت سلطان رسید. انوشیروان پرسید موجب دیر آمدن چیست؟ گفت در راه تنی چند به من رسیدند و جامه‌هایم کردند. انوشیروان گفت هر بامداد مرا نصیحت می‌کردی که سحرخیز باش تا کامروا باشی. امروز این آفت به تو از سحرخیزی رسید. بوزرجمهر جواب داد سحرخیز کسانی بودند که پیش از من برخاستند و کامروا شدند.» (کتاب سوم ابتدایی، ۱۳۱۶:۱۱)

این مسئله در جای دیگری از کتاب‌های درسی به صورت قابل تامل‌تری نیز آمده است. در اینجا نگارندگان این کتاب‌ها، پیشینه نظامی‌گری انوشیروان پیش از به سلطنت رسیدنش را نیز مورد اشاره قرار داده‌اند که این اشاره، به‌ویژه از منظر شباهت سازی‌هایی ایدئولوژیک میان رضاشاه و پیشینه نظامی‌گری او با انوشیروان ساسانی حائز اهمیت است. «این پادشاه افسران قشون را عزیز می‌داشت و خود نیز در قشون رتبه و درجه نظامی داشت و موقع سان دادن، سان می‌داد.» (میرزا احمد، ۱۳۲۷ ق: ۶۳)

حسن پیرنیا (مشیرالدوله) یکی از مورخان عصر پهلویست. وی نیز در مورد خسرو انوشیروان نگاهی مثبت دارد. از نگاه پیرنیا، خسرو انوشیروان در راستای احیای نظم در جامعه آشوب‌زده و ایجاد تمرکز در حکومت، دو نوع اقدام را لازم دید؛ برانداختن مزدک و مزدکیان و رفع جهل که موجب پیشرفت این مذهب شده بود. این بود که با یکدست به قلع‌و‌قمع قاند و پیروان این مذهب پرداخت و با دست دیگر اصلاحاتی کرد که امنیت را برقرار و قلوب مردم را جذب نمود... این سیاست داخلی خسرو، اصول مرکزیت حکومت را تقویت و آرامش را برای ایران و رفاه را برای ایرانیان تأمین می‌نمود. از این جهت او را انوشه روان نامیدند. (پیرنیا، ۳۲۷، ۱۳۰۶) برخی محققان این دوره بر این باورند که خسرو انوشیروان به‌خوبی توانست در راستای سامان بخشی به جامعه، قدرت و نفوذ روحانیون را بکاهد و آنان را تحت سیطره خویش درآورد. (آذری، ۱۳۵۳:۷۰)

روایتی دیگر از انوشیروان در تاریخ‌نگاری رسمی پیرامون تدبیر و ملک‌داری وی، اینکه «هر زمان انوشیروان کسی را به فرمانداری برمی‌گزید به دبیر می‌فرمود در فرمانی که برای فرمانداری او می‌نویسد، جا برای چهار سطر باز بگذارد تا خود انوشیروان در سطور خالی، بنویسد: نیکان را با مهرورزی راه بر، توده مردم را با امید درآمیخته با به بیم و فرومایگان را با بیم دادن. (امام شوشتری، ۱۳۴۶: ۲۱۵)

## ۲. مزدک: قواعد ظلم و شجره بدعت

در یکی از کتب درسی ابتدایی که در سال ۱۳۱۵ ش برای کلاس پنجم به رشته تحریر درآمده بود، روی کار آمدن خسرو انوشیروان در زمینه‌ای از تحولات سیاسی اجتماعی روایت می‌شد. در این روایت اهمیت بر تخت نشستن انوشیروان و همکاری وزیرش بوزرجمهر با وی از یک منظر دارای اهمیت بود و آن هم بازگرداندن نظم پیشین با غلبه بر آشفتگی و هرج‌ومرج و همچنین غلبه بر قواعد ظلم و شجره بدعت بود. در این روایت اگرچه به صورت مستقیم نامی از مزدک و جنبش او و تأثیرات اجتماعی و سببش به میان نیامده است اما دلالت‌های متنی و درونی این روایت به صورت غیرمستقیم، تلاش انوشیروان برای غلبه بر این چالش عظیم را نشان می‌دهد. درجایی از این روایت با اشاره به توانایی بوزرجمهر در به سامان کردن وضعیت پیشین آمده است «و انوشیروان بوزرجمهر حکیم را که سر جریده‌ی تمامی حکمای عصر و بیت‌الغزل وزرای دهر بود، حکم وزارت داد و در حفظ قواعد و قوانین ملک و رسم و آئین آن منصب اعتماد کلی به‌وفور دانش و صفای ذهنی او کرد. و او از وفور خرد و متانت روی به نظم آن مصالح آورد و حدس و فراستی که در آن کمال شایستگی داشت را ظاهر کرد.» (قریب، ۱۳۱۵: ۴) در این روایت انوشیروان نیز آمده بود تا با تکیه بر توانایی این وزیر، نوعی نظم از هم‌گسیخته و تحول اجتماعی عمیقی که منجر به تلاطم و آشفتگی بنیادین و ایدئولوژیک برای ساخت سیاسی و اجتماعی ساسانیان شده بود را مجدد برقرار سازد. «انوشیروان همگی همت خود بر قمع قواعد ظلم و قلع شجره بدعت و تخریب بنیان بَغی



مصروف داشت و کلی مجاهدت به کسبِ حسنات و ارتقای درجاتِ نجات مقصور گردانید.» (قریب، ۱۳۱۵: ۴)

مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم در این روایت، مفهوم بَغی است. نگارندگان این روایت در متون درسی، با استفاده از مفهوم بَغی، بدون اینکه ذکری از نام مزدک برده باشند، انوشیروان را در ابتدای روی کار آمدنش با نوعی تحرک اجتماعی و حرکت سیاسی براندازانه، مواجه می‌دیدند. فارغ از اینکه از منظر تاریخی تهدیدهای جنبش مزدکی تا چه اندازه خصلت براندازانه داشت یا نداشت، گنجانیدن مفهوم بَغی در این روایت اهمیت معنایی ویژه‌ای داشت. مفهوم بَغی چنان‌که آورده‌اند به معنی تجاوز نمودن، گذشتن از حد اعتدال و همچنین به معنی تکبر است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱۳۷) در جای دیگری درباره معنای بَغی آمده است که این واژه به معنی از حق و حقیقت روی گرداندن، عصیان و سرکشی و سلطه‌جویی، به ستمگری پرداختن و سلطه‌گر بودن است. (معلوف، ۱۳۷۸: ۱۵۰؛ جَر، ۱۳۸۰: ۴۷۴) این اشاره‌ها، آشکارا جنبش مزدک را قیامی در جهت سرنگونی و فروپاشی حکومت ساسانیان تلقی می‌کرد که سرکوب و قلع و قمع آن جز با اقتدار شاهانه انوشیروان ممکن و میسر نمی‌شد. پیرنیا، کم شدن و یا حتی زایل شدن وجاهت و اعتبار قباد در میان مردم را ناشی از گرویدن وی به مزدک می‌داند که در نهایت نجبا و روحانیون اجتماع نمودند و او را از سلطنت خلع و برادرش، جاماسپ را جانشین وی نمودند. (پیرنیا، ۱۳۰۶: ۳۲۰) نصراله فلسفی در خصوص براندازی بدعت توسط خسرو انوشیروان می‌نویسد: «خسرو مردم را از پیروی احکام جدید مزدک بازداشت و بدعت‌های ایشان برانداخت و جمعی از مردم را که پیرو آیین ایشان شده و برخلاف امر او از آن باز نمی‌گشتند، بکشت و بار دیگر آیین زردشت را رایج نمود. (فلسفی، ۱۳۱۰: ۳۸۰)

### ۳. سرکوب مزدک: لازمه تمرکزگرایی مجدد ایران

نزد برخی دیگر از مورخان دوره پهلوی، یکی از عاجل‌ترین و سریع‌ترین اقداماتی که لازم بود تا انوشیروان انجام دهد تا نظم سیاسی مجدداً مستقر شود و تمرکزگرایی قبلی در ایران

مجدداً مستقر شود، سرکوب جنبش مزدک بود. در این نوع خوانش، دو مؤلفه‌ی اقتدار شاهی و متمرکز بودن ساخت سیاسی و اجتماعی حول محور او و نیز تمرکزگرایی سیاسی و اعمال قدرت بر گستره جغرافیایی ایران، دو مؤلفه اصلی و اساسی به شمار می‌روند که خسرو توانست با غلبه بر جنبش مزدکی به آن‌ها دست پیدا کند. «پس از روی کار آمدن، واضح بود که تمام توجه خسرو انوشیروان به این امر متوجه شود که ایران را از حال انقلاب و هرج و مرج بیرون آورد و به حالت طبیعی برگرداند، زیرا مذهب مزدک به حدی در سراسر ایران قوت گرفته بود و طرفدار یافته بود که حتی در ارمنستان مسیحی هم نفوذ آن هویدا شده بود. جامعه آنجا تحت تأثیر این جنبش به دو گروه مزدکی و غیر مزدکی تقسیم شده بود و دو گروه، مدام با یکدیگر در حال نزاع بودند.» (پیرنیا، ۱۳۸۶: ۲۰۴) این ایده که مرکزیت روایت در آن به انوشیروان و کنشگری وی به منظور برقراری نظم ازهم‌گسیخته پیشین اختصاص می‌یافت، دلالت‌های معنایی ویژه‌ای در دوره پهلوی می‌توانست داشته باشد. به‌ویژه وقتی این نوع تمرکزگرایی پس از هرج و مرج سرسری را بتوان یکی از مهم‌ترین یا درواقع مهم‌ترین اقدام رضاشاه در ابتدای قدرت‌گیری‌اش در ایران بدانیم. بنابراین، مورخانی که تمرکزگرایی ناشی از اقتدارگرایی انوشیروان را برجسته می‌کردند، آگاهانه یا ناآگاهانه روایتی هم‌سنخ و هم‌راستا با گفتمان رسمی دوره پهلوی و تاریخنگارای قهرمانانه حول محور رضاشاه تولید می‌کردند. علاءالدین آذری در ادامه همین روایت، گرویدن قباد به مزدکیان را سبب «زایل شدن وجهت قباد نزد عامه مردم» می‌داند. (آذری، ۱۳۵۴: ۲۲) و از اینکه مزدک پیامی آورده بود که بر اساس آن «زن و اموال می‌بایست اشتراکی باشد»، آن را عامل ازهم‌گسیختگی نظم اجتماعی می‌داند. (پیرنیا، ۱۳۸۶: ۲۰۴). «خسرو برانداختن مزدک و مزدکیان و رفع جهاتی که موجب پیشرفت کارشان شده بود را در رأس کارها قرارداد. بنابراین، با یکدست به نابودی پیروان مزدک همت گماشت و با دست دیگر اصلاحاتی انجام داد که موجب برقراری امنیت و احیای نظم در جامعه می‌شد.» (پیرنیا، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

### نتیجه

تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی با طیفی از مورخان و محققان نزدیک به این گفتمان، روایتی از جنبش مزدک در دوره انوشیروان به دست دادند که سنخیت و هماهنگی تام و تمامی با مبانی ایدئولوژیکی و مشروعیت بخش حکومت پهلوی داشت. این خوانش بر چند مؤلفه مهم تکیه داشت که به زعم آن‌ها قیام مزدک و سرکوب آن‌ها را دارا بود. نخست اینکه از دریچه نگاه این محققان، اقتدار انوشیروان در سرکوب مزدکیان نه تنها نظم و انضباط اجتماعی و امنیت سراسری را در گستره ایران برقرار ساخت، بلکه نشان داد که هر حرکت گریز از مرکز و براندازانه را که نهاد شاهی و نظم اجتماعی را تهدید کند، سرکوب خواهد کرد. علاوه بر این، انوشیروان در نگرش این طیف از محققان رسمی، قهرمانی بود که نهاد شاهی را مجدداً در کانون و رأس نهاد و ساختار اجتماعی نشانده. همچنین توصیف جنبش مزدک با تعبیری همچون بَغی، شورش، براندازانه و متهوران، نشان داد که در وضعیت فعلی نیز آنچه در ایران بدان نیاز بود، چنین اقتدار شاهانه‌ای بود که به جز نزد رضاشاه، در شخصیت کسی دیگر یافت نمی‌شد. نکته حائز اهمیت در پیوند با این خوانش رسمی این بود که برخلاف نگاه اسطوره‌ای و قهرمانانه مورخان رسمی، جنبش مزدک نزد مورخان چپ به شکلی وارونه و این بار از منظری طبقاتی نگریسته شد. محققان چپ توانستند با ارائه خوانشی مارکسیستی از این جنبش، گفتمان رسمی مورخان نزدیک به گفتمان پهلوی را به شیوه‌ای عمیق به چالش بکشند و در تقابل با این خوانش، این بار مزدک را به قهرمان توده‌ها و طبقات پایین و برهم زننده نظم طبقاتی و فئودالی ایران عصر ساسانی معرفی کردند.

## کتابنامه

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آذری، علاءالدین، (۱۳۵۳). بحثی پیرامون زندگی و فعالیت روحانیت بزرگ عصر ساسانی. بررسیهای تاریخی، شماره ۵۳.
- آذری، علاءالدین، (۱۳۵۴) نقش حیره در شاهنشاهی ساسانی. بررسیهای تاریخی، شماره ۵۹.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۸۳). ناسیونالیسم. ترجمه منصور انصاری، تهران: موسسه مطالعات ملی.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۹۱). ناسیونالیسم و مدرنیسم، بررسی انتقادی نظریه‌های متأخر ملت و ملی‌گرایی. ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: ثالث.
- آصف، محمدحسن (۱۳۸۴). مبانی ایدئولوژیک حکومت در دوران پهلوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امام شوشتری، محمدعلی، (۱۳۴۶). پرتوی از فرهنگ ایران در روزگار ساسانی. بررسیهای تاریخی، شماره ۸.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۶). تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان. تهران: نشر دبیر.
- پیرنیا، حسن (۱۳۰۶). ایران باستانی. طهران: مطبعه مجلس.
- پیگولوسکایا، ن. و دیگران (۱۳۶۳). تاریخ ایران از دوره باستان تا پایان سده هجدهم. ترجمه کریم کشاورز، تهران: نشر پیام.
- پیگولوسکایا، ن. (۱۳۸۷). شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان. ترجمه عنایت اله رضا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترابی فارسانی، سهیلا، توسلی کوپایی، مریم (۱۳۸۸). درآمدی بر تاریخ‌نگاری حزب توده ایران. تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری، ۱۹(۴)، ۱-۲۴.
- جر، خلیل (۱۳۸۰). فرهنگ فارسی-عربی. ترجمه سید حمید طبیبیان، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- خسروی، خسرو (۱۳۵۹). مزدک. تهران: انتشارات افسانه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). المفردات فی غریب القرآن. ج ۲، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۵۸). از مزدک تا بعد. تهران: انتشارات پیام.
- الول سائین، ال. پی. (۱۳۳۷). رضاشاه کبیر یا ایران نو. ترجمه عبدالعظیم صبوری، تهران: چاپخانه تابش.

- شهریاری، پرویز (۱۳۲۷). جنبش مزدک و مزدکیان. تهران: چاپخانه رنگین.
- طبری، احسان (۱۳۴۷). برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در تاریخ ایران. تهران: انتشارات حزب توده ایران.
- علی‌نیا، محمدمهدی (۱۳۵۲). زمینه اجتماعی قیام مزدکیان. تهران: دنیای دانش.
- عنایت، حمید، (۱۳۵۱). سیاست ایران‌شناسی. متن سخنرانی در کنگره ایران‌شناسی، مجله نگین، شماره ۸۸، تهران.
- فصیحی، سیمین (۱۳۷۲). جریان‌های اصلی تاریخ نگاری در دوره پهلوی. تهران: نوند.
- فلسفی نصراله (۱۳۱۰). سلطنت قباد و ظهور مزدک. مجله شرق، شماره ۶.
- فلسفی، نصراله (۱۳۱۸). شرح حال بزرگان. تهران: دبیرخانه سازمان پرورش افکار.
- قریب، عبدالحسین (۱۳۱۵). املا برای پنجم ابتدایی. تهران: مطبعه خسروی.
- [قریب گرکانی]، میرزا عبدالعظیم خان (۱۳۵۰ق). فرآیند ادب ویژه پایه چهارم دبستان، تهران: مطبعه امید.
- [قریب گرکانی]، میرزا عبدالعظیم خان (۱۳۰۹). دوره اول فرآیند ادب: در نظم و نثر منتخب برای پایه چهارم ابتدایی، تهران: مطبعه اخوان کتابچی.
- [قریب گرکانی]، میرزا عبدالعظیم خان (۱۳۴۲ق). دوره سوم فرآیند ادب. مخصوص کلاس پنجم و ششم ابتدایی.
- کتاب سوم ابتدایی (۱۳۱۶). تألیف شده از طرف وزارت معارف، تهران: شرکت چاپخانه فرهنگ ایران.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۵). ملاحظاتی درباره خاطرات مبارزان حزب توده ایران. ایران نامه شماره ۵۶، صص ۵۸۷-۶۱۰.
- معلوف، لوئیس (۱۳۷۸). المنجد فی لغة والاعلام. قم: انتشارات قدس.
- میرزااحمد (۱۳۲۷ق). لالی ادب به جهت کلاس دوم مدارس ابتدایی، تهران: اداره انطباعات.
- نفیسی، سعید (۱۳۷۲). تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران. تهران: بنیاد.
- نقوی، علی مهدی (۱۳۵۲). بررسی تاریخی و مادی در عقایدمانی. تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.

**Smith, Anthony D.( 1391/ 2014).** *Nationalisme wa Modernism.* Barrisī- yi Intiqādī- yi Nazariyya- hā- yi Muta'khir- i Millat wa Millī-Garāyī. Trans. Kazem Firouzmand. Tehran: Thālith.

**Sutton, Elwell L. P.( 1337/ 1958).** *Riḍā Shāh- i Kabīr yā Iran- i Nū.* Trans. Aboalazim Sabori. Tehran: ( Und.).

**Tabari, Ehsan( 1347/ 1968).** *Barkhī Barrisī Darbāra- yi Barkhī Jahān- Bīnī- hā dar Tārīkh- i Iran.* Tehran: Intishārāt- i Hizb- i Tūda- yi Iran.

**Tabari, Ehsan( 1366/ 1987).** *Barkhī Barrisī Darbāra- yi Barkhī Jahān- Bīnī- hā dar Tārīkh- i Iran.* Tehran: Nashr- i Quqnūs.

**Torabifarsani, Soheila, Tavassolikupaie, Maryam( 1388/ 2010).** " An Introduction to the Historiography of the Tudeh Party of Iran". *Historical Perspective & Historiography.* Volume 19, Issue 4. pp. 1-24.

**Nafisi, Saeed( 1372/ 1993).** *Tārīkh- i Ijtimā'ī wa Siyāsī- yi Iran.* Tehran: Bunyād.

**Naghavi, Ali Mehdi( 1352/ 1973).** *Barrisī- yi Tārīkhī wa Mādī dar 'Aqāyid- i Mānī.* Tehran: Mu'assisa- yi Maṭbū'ātī- yi 'Aṭāyī.

**Pigulevskaya & Others( 1363/ 1984).** *Tārīkh- i Iran az Dawra- yi Bāstān tā Payān- i Sada- yi Hijdahum.* Trans. Karim Keshavarz. Tehran: Nashr- i Payām.

**Pigulevskaya. N.( 1387/ 2009).** *Shahr- hā- yi Iran dar Rūzgār- i Pārtiyyā wa Sāsāniyyān.* Trans. Enayatollah Reza. Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī.

**Pirnia, Hassan( 1386/ 2008).** *Tārīkh- i Iran az Aghāz tā Inqirād- i Sāsāniyyān.* Tehran: Nashr- i Dabīr.

**Pirnia, Hassan( 1306/ 1927).** *Iran- i Bāstān,* Tehran( Ṭīhrān): Maṭba'a- i Majlis.

**Rāghib Iṣfahānī, Abū 'l- Qāsim( 1369/ 1999).** *al- Mufradāt fī Gharā'ib al- Qu'rān.* Vol. 2. Trans. Gholamreza Khsravi Hosseini. Intishārāt- i Mortazavi.

**Raisnia, Rahim( 1358/ 1979).** *Az Mazdak tā Ba'd.* Tehran: Intishārāt- i Payām.

**Shariari, Parviz( 1327/ 1948).** *Junbish- i Mazdak wa Mazdakiyyān.* Tehran: Ĉāpkhāna- yi Rangīn.

**Smith, Anthony D.( 1383/ 2005).** *Nationalisme.* Trans. Mansour Ansari. Tehran: Mū'assisa- yi Muṭālī'āt- i Millī.

**Fasihi, Simin( 1372/ 1993).** *Jaryān- hā- yi Aşlī- yi Tārīkh- Nigārī dar Dawra- yi Pahlawī.* Tehran: Nawand.

**Falsafi, Nasrollah( 1310/ 1931).** "Saltanat- i Qubād wa Zuhūr- i Mazdak". *Majala- yi Sharq.* No. 6.

**Falsafi, Nasrollah( 1318/ 1939).** *Sharḥ- i Hāl- i Buzurgān.* Tehran: Dabīr- Khāna- yi Sāzmān- i Parwarish- i Afkār.

**Gharib, Aboulhasn( 1315/ 1936).** *Imlā' Barā- yi Panjum- i Ibtidāyī.* Tehran: Maṭba'a- i Khusrawī.

**Gorgani, Mirza Abdul Azim Khan( 1342 AH/ 1923).** *Dawra- yi Siwwum- i Farā'id al- Adab.* Makḥşūş- i Kilās- i Panjum wa Shishum- i Ibtidāyī.

**Jar, Khalīl( 1380/ 2002).** *Farhang- i Fārsī- 'Arabī.* Trans. Hamid Tabibian. Vol. 1. Tehran: Intishārāt- i Amīrkabīr.

**Khosravi, Khosrow( 1359/ 1980).** *Mazdak.* Tehran: Intishārāt- i Afsānih.

**Kitāb Siwwum- i Ibtidāyī.** Ta'līf Shuda az Ṭaraf- i Wizārat- i Ma'ārif( 1316/ 1937). Shirkat- i Ĉāpkhāna-yi Farhang- i Iran. Tehran.

**Ma'lūf, Louis( 1378/ 1999).** *al- Munjid fī Lughā wa al- I'lām.* Vol. 4. Qom: Intishārāt- i Quds.

**Meskoob, Shahrokh( 1375/ 1996).** "Mulāḥizātī Darbāra- yi Khātirāt- i Mubārizān Hizb Tūda- yi Iran". Iran- Nāma. No. 56. pp. 610- 587.

**Mirza Ahmad( 1327 AH/ 1909).** *Lālī Adab Bih Jahat- i Kilās- i Duwwum Madāris- i Ibtidāyī.* Tehran: Idāra- yi Inṭibā'āt.



### References

**Abdul Azim Khan, Mirza( 1350 AH/ 1931).** *Farā'id al- Adab Wīzha- yi Pāya- yi Čahārum- i Dabistān.* Maṭba'a Umīd. Tehran.

**Abdul Azim Khan, Mirza( 1309 /1930).** *Dawra- yi Awwal- i Farā'id al- Adab: Dar Naẓm wa Naṭhr- i Muntakhab Barā- yi Pāya- yi Čahārum- i Ibtidāyī.* Tehran: Maṭba'a Ikhwān Kitābī.

**Abrahamian, Ervand( 1389/ 2010).** *Iran Between Two Revolutions.* Trans. Ahmad Gol Mohammadi & Mohammamd Ibrahim Fatahi. Tehran: Nashr- i Niy.

**Ali Nia, Mohammad Mehdi( 1352/ 1973).** *Zamīna- yi Ijtimā'ī- yi Qiyyā- i Mazdakiyyān.* Tehran: Dunyā- yi Dānīsh.

**Asef, Mohammad Hossein( 1384/ 2006).** *Mabānī- yi Ideologīk- i Ḥukūmat dar Dawrān- i Pahlawī.* Tehran: Markaz- i Asnād- i Inqilāb- i Islāmī.

**Aziri, Alaeddin( 1353/ 1974).** "Baḥṭhī Pīrāmūn- i Zindigī wa Fa'āliyyat- i Rūḥāniyyat- i Buzurg- i 'Aṣr- i Sāsānī". *Majala- yi Barrisī- hā- yi Tārīkhī.* No. 53.

**Aziri, Alaeddin( 1353/ 1975).** "Naqsh- i Ḥira dar Shāhanshāhī- yi Sāsānī". *Majala- yi Barrisī- hā- yi Tārīkhī.* No. 59.

**Emam Shoostari, Mohammad Ali( 1346/ 1967).** "Partūwī az Farhang- i Iran dar Rūzgār- i Sāsānī", *Majala- yi Barrisī- hā- yi Tārīkhī.* No. 8.

**Enayat, Hamid( 1351/ 1972).** "Siyāsāt- i Iran- Shīnāsī. Matn- i Sukhanrānī dar Kungira- yi Iran- Shīnāsī". *Majala- yi Nigīn.* No. 88. Tehran.

**Mazdak movement and its representation in official historiography and also Political Left historiography of the Pahlavi period**

**Shahnaz Hojati Najafabadi<sup>1</sup>**  
*Assistant Professor, Department of History  
and Iranology, Meybod University, Meybod, Iran*

The Mazdak movement in the period of K̄osrow Anūšīrvān was one of the most important social and political phenomena in the late ancient history of Iran, which was later reread and narrated in different ways in the historiographical traditions of later periods and discussed about it. In the Pahlavi period, an official narrative was formed around this historical event, which can be considered as a kind of reading oriented to the official ideology of this period. In fact, the Mazdak movement in the official historiography of the Pahlavi period had special characteristics and specific semantic implications, which served the ideological discourse of this period around components such as Shah-centered historicism, social and territorial centralism, and criticism of any rebellion and protest against the political construction. In contrast to this official discourse, the reading of historians and left-wing Marxist researchers presented an opposite narrative that challenged this official reading about Mazdak. In this research, which has been done in an analytical way, the question is, how was Mazdak narrated in the official historiography of the Pahlavi period and why was this official narration similar to the official discourse of this period? The hypothesis is that historians and researchers close to the official discourse gave an ideological reading of Mazdak movement that served to stabilize the time ideological situation, and this narrative was challenged by the Marxist reading of the Mazdak movement.

**Keywords:** Mazdak uprising, historiography, Pahlavi, ideology

---

1. Email (corresponding author): [hojati@meybod.ac.ir](mailto:hojati@meybod.ac.ir)

**Smith: Elder. Phipps, William (1999).** *Muhammad and Jesus, a Comparison of the Prophets and Their Teachings.* London: Bloomsbury Academic.

**Stock, Eugene (1899).** *The history of the Church Missionary Society: its environment, its men and its work.* London: Church Missionary Society.

**al- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr( 1387 AH/ 1967).** *Ta'rikh al-Umam wa al- Mulūk.* Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al- Turāth.

**Ṭabarsī, Abū 'Alī Faḍl b. Ḥasan( Und.).** *Majma' al- Bayān fī Tafsīr al- Qur'an.* Revised by Abū al- Ḥasan Sha'rānī. Tehran: Kitābfurūshī- yi Islāmiyya.

**Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar( 1409 AH/ 1988).** *al- Maghāzī.* Beirut: Mu'assisa al- 'Ilmī lil- Maṭbū'āt.

**Yari, Yasaman, Valavi, Alimohammad( 1398/ 2019).** " The Effect of Evangelism on the Imagination of English-Speaking Islamic Scholars of the Prophet of Islam". *Historical Perspective & Historiography.* Volume 29, Issue 24 Autumn, and winter 2020 December 2019 Pages 281-306.

**Zargari Nejad, Gholamhossein( 1384/ 2006).** *Tārīkh- i Ṣadr- i Islām( Ṣadr Nubuwwat).* Tehran: SAMT.

**Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar( 1407 AH/ 1986).** *al- Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl.* Beirut: Dār al- Kutub al- 'Arabī.

**Irving, Washington (1989).** *Life of Mohammed*. Ipswich Press.

**Johnston, Harry (1923).** *The Story of my life*. Indiana: Bobbs-Merrill.

**Kermani, Mohammad Fahim (1386/ 2008).** *Tarjuma- yi Injīl-i Barnabas*. Tehran: Şahīfa- yi Khirad.

**Kecia, Ali (2014).** *The Lives of Muhammad*, Harvard University Press.

**Koelle, Sigismund Wilhelm (1889).** *Mohammed and Mohammedanism*. London: Rivingtons. 1889.

**Idem. (1854).** *African native literature, or Proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu language*. London: Alpha.

**McGrath, Alister (2016).** "Protestantism". *the Wiley Blackwell Companion to World Christianity*. John Wiley & Sons Ltd. 641-653.

**Muir, William (1878).** *The life of Mahomet: from original sources*.

**al- Qurṭabī, Muḥammad b. Aḥmad (1405 AH/ 1985).** *al-Taḥṣīr*. Beirut: Dār al- Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.

**Reeland, Adrianus (1712).** *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometanism*. London: J. Darby.

**Smith, Andrew; Walls, F (2004).** "Sigismund Wilhelm Kölle". *Encyclopedia of Protestantism*. v4. Hans J. Hillerbrand. 1016-1017.

**DiCesare, Michelina (2012).** *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad*. Berlin: Walter de Gruyter.

**al-Dimashqī, Ibn Kathīr( 1407 AH/ 1986).** *al- Bidāya wa al-Nihāya*. Beirut: Dār al- Fikr.

**Forster, Charles (1829).** *MahometanismUnveiled*. Duncan: Cochran, 1829.

**Gibbon, Edward (1881).** *Life of Mahomet*. Houghton: Mifflin.

**Gilmour, Rachael (2007).** *Missionaries, Colonialism and Language in Nineteenth-Century South Africa*.History compass. University of Toronto, London: wiley-blackwell.

**Gunny, Ahmad (2015).** *Prophet Muhammad in French and English Literature: 1650 to the Present*. New York: Islamic Foundation.

**Higgins, Godfrey (1829).** *An apology for the life and character of the prophet Mohamed*. London: Oxford University.

**Hiykal, Muḥammad Ḥusayn( 1354 AH/ 1935).** *Ḥayāt Muḥammad*. Cairo: Maṭba‘a Miṣr.

**Hourani, Albert(1992).** *Islam in European Thought*. Cambridge University Press, Mordad.

**Ibn Athīr, ‘Alī b. Muḥammad ( 1965).** *al- Kāmil fī al- Ta’rīkh*. Beirut: Dār Ṣādir.

**Ibn Hishām( 1985).** *al- Sirat al- Nabawiyya*. Revised by Muṣṭafā al- Saqā. Beirut: Dār Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī.

**Ibn Sa’d( 1410 AH/1989).** *al- Ṭabaqāt al- Kubrā*. Revised by Muḥammad ‘Abd al- Qādir ‘Attā’. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

## References

**Alziyadi, Fathollah & Hoseinzadeh-Shanech, Hassan( 1383/ 2004).** " Examining The Schools of Orientalism in Europe". *History of Islam*. Volume 5, Issue 20 December 2004 Pages 129-152.

***Anjuman- i Rawān Pizīshkī- yi America, Rānimā- yi Tashkhīshī wa Āmārī- yi Ikhīlāl- hā- yi Rawānī( 1393/ 2014).*** Trans. Farzin Rezaee. Tehran: Kitāb Arjmand.

**Arab Ahmad, Amir Bahram( 1396/ 2017).** *Jāmi'a wa Farhang- i Sierra Leone*. Tehran: al- Hudā.

**Asadi, Ali( 1396/ 2017).**" A Critique of the Theory about Adaptation of the Qur'an from the New and Old Testaments". *Ma'rifat Adyān*. 31(3). pp. 4- 29.

**‘Asqalānī, Aḥmad b ‘Alī( 1415 AH/ 1994).** *al- Aṣāba*. Revised by ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al- Mawjūd & ‘Ali Muḥammad Mu‘awaḍ. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Bayhaqī, Abūbakr Aḥmad b. Ḥusayn( 1405 AH/ 1984).** *Dalā'il al- Nubuwwa wa-Ma'rifat Aḥwāl Ṣāhib al- Sharī'a*. Revised by ‘Abd al-Mu‘ṭī Qal‘ajī. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Bennett, Clinton (1992).** *Victorian Images of Islam*. London: N4 IAD, England.

**Carlyle, Thomas (1840).** *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. London:Chapman and Hall.

**Davenport, John (1869).** *An apology for Mohammed and the Koran*. London: J. Davy and Sons.

**De Boulainvilliers, Henri (1752).** *The life of Mahomet*. London: T. Longman.

**Research in the shadow of colonialism: Sigismund Koelle's approach in introducing The Prophet Muhammad (PBUH)**

**Razieh Sirousi elghar<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran*

After the nineteenth century, missionary and colonial motivations created a new trend in Islamic studies. At this time, a new spectrum of writers focused on studying the face of The Prophet Muhammad (PBUH), who, despite being equipped with the weapon of knowledge and full familiarity with Islamic sources, were considered representatives of biased and unscientific views, as many of them were writing at the behest of the government and the church of the time. Writers who wrote within the hegemony of colonialism, despite their mastery of Islamic sources, engaged in searching for narratives that could be nurtured in the direction of their own goals through mental storytelling. Sigismund Koelle, as one of the prominent representatives of such an approach, juxtaposed Prophet Muhammad (PBUH) with Prophet Jesus (PBUH) to portray Islam as a deceitful, violent, and derived religion from Christianity. This research, using a descriptive-analytical method, seeks to answer the question on what basis Koelle called Prophet Muhammad (PBUH) anti-Christ. The results showed that Koelle, in what seemed to be a scientific framework, followed a pattern of calling the Prophet (PBUH) anti-Christ based on mental assumptions influenced by environmental conditions, bellicosity, conservatism, and myth-making.

**Keywords:** Sigismund Koelle, Prophet Muhammad (PBUH), colonialism, Prophet Jesus

---

1. Email: Iran.r.sirousi@cfu.ac.ir

**Yūsuf Nawwāb, ‘Awāṭif Muḥammad( 1417 AH/ 1996).** *al-Raḥlat al- Maghribiyya wa al- Andalusiyya.* Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al- Waṭaniyya.

**Zahabi, Mojtaba, Karamali, Akram( 1398/ 2020).**" Waḍ‘iyyat- i Nahād wa Imārat- i Ḥajj dar Dawra- yi Khilāfat- i ‘Abbāsiyyān". *Rūzigārān.* No. 14.

**Zahabi, Muḥammad b. Aḥmad( 1409 AH/ 1988).** *Ta’rīkh al-Islām wa- Waḥayāt al- Mashāhīr wa-l- A’lām.* Vol. 52. Lebanon: Dār al- Kutub al- ‘Arabī.

**Idem.**( 1414 AH/ 1993). *Siyar A’lām al- Nubalā.* Vol. 23. Beirut: Mu’assisa al- Risāla.

**al- Zahrānī, Ḥanīf Allāḥ Yaḥyā( 1404 AH/ 1983).** *al- Nafaqāt wa Idārātuhā fī al- Dawlat al- ‘Abbāsiyya( 334- 132 AH).* Mecca: Al-Qura University.



*al- 'Asr al-Mamlūkī*. an Introduction to Obtaining a Master's Degree. Riyadh: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

**al- Sunaydī, 'Abd al- 'Azīz Rāshid( 1426 AH/ 2005).** *al-Mujāwirūn fī Makka wa Atharuhum fī al- Ḥayāt al- 'Ilmiyya*. Mecca: Capital of Islamic Culture.

**Suyūfī, 'Abd al- Raḥman b. Abī Bakr( 1417 AH/ 1996).** *Ta`rīkh al- Khulafā`*. Beirut: Dār Ṣādir.

**Idem.( 1418 AH/ 1996).** *Ḥusn al- Muḥāḍira fī Akhbār Miṣr wa al- Qāhira*. Vol. 2. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.

**Ṭarāwah, Ḥijāzī Ḥasan 'Alī( 1423 AH/ 2002).** *Mazāhir al-Ihtimām bi-al- Ḥajj wa-al- Ḥaramayn al- Sharīfayn fī al- 'Aṣr al-Umawī*. Cairo: Maktaba Zahrā` al- Sharq.

**Tāzī, 'Abd al- Hādī( 1426 AH/ 2005).** *Riḥla al- Raḥalāt Makka fī Mā'a Riḥla Maghribiyya wa Riḥla*. Makkah: al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

**al- 'Utaybī, al- 'Anūd Bint Fahd b. Hājīd( 1423 AH/ 2002).** *Idāra l- Ḥijāz fī al- 'Aṣr al- Umawī*. Master's thesis. Riyadh: King Saud University.

**Waṣṣāf al- Ḥaḍra, 'Abd Allāh b. Faḍl Allāh( 1388/ 2010).** *Tārīkh- i Waṣṣāf al- Ḥaḍra*. Vol. 4. Tehran: Tehran University Press.

**Ya`qūb, Amīl( 1418 AH/ 1997).** *al- Mu`jam al- Mufaṣṣal fī al-Lughawiyyūn al- 'Arab*. Vol. 2. Beirut: Dā al- Kutub al- 'Ilmiyya.

**Yawnīnī, Mūsā b. Muḥammad( 1428 AH/ 2007).** *Dhayl Marāt al-Zamān*. Abu Dhabi: Hiy'at Abū Ḍabī lil- Thaqāfa wa al-Turāth. al- Majma` al- Thaqāfi.

**Salimi, Zahra( 1394/ 2015).** *Gūna- Shināsī- yi Jāygāh- i Khāndān- i ‘Abbāsī dar Sākh- i Qudrat- i Khilāfat- i ‘Abbāsī tā Rūy- i Kār Āmadan- i Āl- i Buya.* Tehran: Alzahra University .

**Samhūdī, ‘Alī b. ‘Abd Allāh( 2006).** *Wafā’ al- Wafā’ Bi- Akhhār Dār al- Muṣṭafā.* Vol. 2. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Şalih Kamāl, Sulaymā( 1408 AH/ 1987).** "Imārat al- Ḥajj fī al- ‘Aşr al- ‘Abbāsī Min Sunna 247- 132". An Introduction to Obtaining a Master's Degree. Riyadh: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

**al- Şallābī, ‘Alī Muḥammad( 1429 AH/ 2008).** *Al-Dawla al- Umawiyya ‘Awāmil al-Izdihār wa Tadā’iyāt al-Inhiyār .* Vol. 1. Beirut: Dār al- Ma‘rafa lil- Ṭabā‘a wa al- Nashr wa al- Tawzī‘ .

**Samani, Seyed Mahmoud( 1393/ 2014).** *Munāsibāt- i Iraniyyān bā Hijāz dar Dawra- hā- yi Mukhtalif- i Tārīkh- i Islāmī.* Tehran: Mush‘ir.

**Shabānkāra’ī, Muḥammad b. ‘Alī( 1381/ 2002).** *Majma‘ al- Ansāb.* Vol. 2. Tehran: Amīrkabīr.

**al- Shahrī, ‘Abd Allāh b. Firāj b. Şalih( 1423 AH/ 2002).** *Marwiyyāt Khilāfat ‘Abd al- Malik b. Marwān fī Kitāb Ta’rīkh al- Rusul wa al- Mulūk li- Muḥammad b. Jarīr al- Ṭabarī Dirāsa Nuqdiyya Maqārīna.* A Thesis Submitted for the Degree of PhD in History. Saudi Arabia: al- Sharī‘a wa al- Dirāsāt Jarīr al- Ṭabarī al- Islāmiyya.

**al- Shahrī, Muḥammad( 2001).** *Imārat Masjid al- Nubuwwī Mundh Inshā‘a Hattā Nihāya al- ‘Aşr al- Mamlūkī.* Cairo: Maktaba al- Qāhira lil- Kitāb.

**Shāfi’ī, Ḥusayn ‘Abd al- ‘Azīz Ḥusayn( 1416 AH/ 1995).** *al- Ribāṭ fī Makka al-Mukarrama Mundh al-Bidāyāt wa Hattā Nihāyat*

**Ramaḍān Aḥmad, Aḥmad( 2015).** *al- Riḥla wa al- Riḥāla al- Muslimūn.* Jeddah: Dār al- Bayān al- ‘Arabī li- Ṭabā‘a wa al- Nashr wa al- Tawzī‘.

**Sa‘ad al- Rāshid, Sa‘īd ‘abd al- ‘Azīz( 1414 AH/ 1993).** *Darb Zubaydah, Ṭarīq al- Ḥajj min al- Kūfa Ilā Makka al- Mukarrama.* Riyadh: Dār al- Waṭan li- Nashr wa al- I‘lām al- Mamlaka al- ‘Arabiyya al- Sa‘ūdiyya.

**al- Sabā‘ī, Aḥmad( 1385/ 2007).** *Tārīkh- i Makka Az Āghāz tā Pāyān- i Dawlat- i Shurafā- yi Makka( 1344 AH).* Trans. Rasoul Jafarian. Tehran: Mush‘ir.

**Ṣabrī Pāshā, Ayyūb( 1424 AH/ 2003).** *Mūsū‘a al- Ḥaramayn al- Sharafayn wa al- Jazīra al- ‘Arab.* Vol.2. Cairo: Dār al- Āfāq al- ‘Arabiyya.

**Sadeghi, magsodali( 1393/ 2014).** "The Hajj issue in relations of the governments of East Iranian with Western counterparts (from Ghaznavid to the Safavid)". *History of Iran after Islam.* Volume 5. Issue 8 - Serial Number 8. Pages 103-129.

**Ṣafadī, Khalīl b. Aybak( 1381/ 2002).** *al- Wāfi bi-al- Wafayāt.* Vol. 19. Beirut: Dār al- Nashr Franz Steiner.

**Sakhāwī, Muḥammad b. ‘Abd al- Raḥman( 1414 AH/ 1993).** *al-Tuḥfa al- Laṭīfa fī Ta‘rīkh al- Madīna al- Sharīfa.* Vol. 1 & 2. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Idem.( 1412 AH/ 1991).** *al-Ḍaw‘ al- Lāmi‘ fī A‘yān al- Qarn al- Tāsi‘.* Vol. 6. Beirut: Dār al- Jīl.

**Salāma, Aḥlām Rajab( 2018).** "Ṭarīq al- Ḥajj al- Miṣrī min al- Qāhira Ilā ‘Uqba Iyla Mundh Nashāta Ḥattā Andithāra( 21- 1303 AH)". Vol. 33. *al- Majala al- ‘Imiyya bi- Kuliyya al- Ādāb.*

**Mousavi Moghaddam Torbati, Mahnaz( 1398/ 2020).** *Ḥajj-Guzārī- yi Irāniyyān dar Qurūn- i Nukhustīn Islāmī: az Wurūd- i Islām bih Iran tā Pāyān- i Ḥukūmat- i Āl- i Buya.* PhD Dissertation. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.

**Movahedi Nia, Abbas( 1390/ 2012).** *Marāsīm Ḥajj dar Dawra- yi Awwal- ‘Abbāsiyyān.* Thesis for Master's Degree. Qom: Baqir al-Olum University.

**al- Mu‘allim, Muḥammad( 2011).** *al- Darb al- Sulṭānī Ṭarīq al- Ḥajj al- Barī al- ‘Irāqī al- Qadīm al- Musammā Darb Zubayda.* Baghdad: Dār al- Kutub wa al- Wathā’iq.

**al- Mudayras, ‘Abd al- Raḥman Mudayras( 1422 AH/ 2001).** *al- Madīnat al- Munawwara fī al- ‘Aṣr al- Mamlūkī( 923- 648 AH/ 1517- 1250 AD).* Riyadh: Maktaba al- Malik Fahad al- Waṭaniyya.

**al- Muzaynī, ‘Abd al- Raḥmān b. Sulaymān( 1423 AH/ 2002).** " al- Ḥayāt al- ‘Ilmiyya fī Makka wa al- Madīna Khilāl al- Qarnayn al- Sābi‘ wa al- Thāmin al- Hijrayīn". *Markaz Buḥūth wa Dirāsāt Majala al- Madīnat al- Munawwara.* No. 3.

**Najafi, Hafez( 1400/ 2022).** " Safrā- hā- yi ‘Ulamā- yi Maghrib bih Ḥaramiyn Sharīfiyn wa Tathīr- i ‘Ilmī wa Farhangī- yi Ān dar Maghrib( Bā Ta’kīd bar Ijāzāt- i ‘Ulamā)". *Miqat Hajj:* No. 115.

**Petersen, Andrew(1994).** "The Archaeology of the Syrian and Iraqi Hajj Routes". *World Archaeology.* vol. 26. No. 1. 1994. pp. 47–56.

**Rahmati, Mohsen( 1402/ 2023).** " The Standing and Significance of Al-Baqī‘ for the Ilkhanids ". *Hajj and Ziarah Research Journal.* Volume 8. Issue 1 - Serial Number 20 July 2023 Pages 53-77.

*‘Izām wa- Makka wa-al- Ḥaram wa-Wulātihā al- Fikhām*. Vol. 2. Mecca: Maktaba al- Asadī.

**Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī( 1423 AH/ 2002)**. *al- Sulūk li- Ma ‘rfa Duwal al- Mulūk*. Vol. 3. Cairo: Dār al- Kutub wa al- Wathā’iq al- Qūmiyya. al- Idāra al- Markaz al- ‘Ilmiyya. Markaz Taḥaqquq al- Turāth.

*Idem.* ( 1427 AH/ 2006). *al- Sulūk li- Ma ‘rfa Duwal al- Mulūk*. Vol. 1. Cairo: Dār al- Kutub wa al- Wathā’iq al- Qūmiyya. al- Idāra al- Markaz al- ‘Ilmiyya. Markaz Taḥaqquq al- Turāth.

*Idem.* ( 1423 AH/ 2003). *al- Muqqafā al- Kabīr*. Vol. 3. 5. Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī.

**Maṭar, Fawziyya Ḥusayn( 1406 AH/ 1985)**. *Ta’rīkh ‘Imārat al- Masjid al- Ḥarām Min al- ‘Aṣr al- ‘Abbāsī al- Thānī Ḥattā al- ‘Aṣr al- ‘Uḥmāī*. A Thesis Submitted for the Degree of PhD. Mecca: Al- Qura University.

**Mishāwī Muḥammad, Muḥammad Maḥmūd( 2022)**. *al- Ta’thīrāt al- Ḥuddāriyya al- ‘Irāqiyya fī Bilād al- Hijāz Min Mustahil al- Qarn al- Rābi Ḥattā Muntaṣaf al- Qarn al- Sābi’*. Majala Kulliyya al- Adāb. Beni-Suef University. No. 63.

**Mohammad Zadeh, Reza( 1383/ 2005)**. " Ibn Zubayr". *Encyclopaedia Islamica*. Vol. 3. Tehran: The Center for the Great Islamic Encyclopedia.

**Mortel, Richard. (1998)**. " Ribāṭs in Mecca during the medieval period: a descriptive study based on literary sources". *Bulletin of the school of oriental and African Studies*. University of London. vol. 61, No.1.

923 AH). A Thesis Submitted for the Degree of PhD. Mecca: Al-Qura University.

**al- Jazīrī, ‘Abd al- Qādir b. Muḥammad b. ‘ Abd al- Qādir( 1429 AH/ 2008).** *al- Durar al- Farā’id al- Munazzama fī Akhbār al- Ḥājj wa Ṭarīq Makka al- Mu’azzama.* Vol. 1 & 2. Riyadh: Dār al- Yamāma lil- Baḥṭh wa al- Tarjama.

**Ka’kī, ‘Abd al- ‘Azīz( 1419 AH/ 1998).** *Ma’ālim al-Madīna al- Munawwara Bayn al- ‘Imāra wa ‘l- Ta’rīkh.* Vol. 2 & 3. Beirut: Dār al- Maktaba al- Hilāl.

**Karimi, Shokoufeh( 1396/ 2017).** *Ḥajj dar ‘Aṣr Suwwūm- i ‘Abbāsī( 232- 334 AH).* Master's Degree. Imam Khomeini International University.

**al- Kharābsha, Sulaymān(1385/ 2007).** *Riqābat- i ‘Abbāsiyyān wa Fāṭimiyyān dar Siyādat bar Ḥaramiyn Sharīfiyn( Qarn Panjum wa Shishum- i Hijrī).* Trans. Rasoul Jafarian. Tehran: Mush’ir.

**Kurdī, Muḥammad Ṭāhir( 1420 AH/ 1999).** *al-Ta’rīkh al- Qawīm li- Makka wa Bayt Allāh al- Karīm.* Vol. 1 & 5. Beirut: Dār al- Khidr.

**Ma’ tūq, Ṣāliḥ Yūsuf( 1421 AH/ 2000).** *‘Ilm al- Ḥadīth fī al- Makka al- Mukarrama Khilāl al- ‘Aṣr al- Mamlūkī( 923- 648 AH).* Beirut: Mu’assisa al- Rayyān.

**Makkī, ‘Abd Allāh Ghāzī( 1430 AH/ 2008).** *Ifāda al- Anām bi- Dhīkr Akhbār Balad al- Ḥarām.* Vol. 1 & 2. Mecca: Maktaba al- Asad.

**Mālikī Makkī, Muḥammad b. Aḥmad( 1424 AH/ 2003).** *Taḥṣīl al- Marām fī Akhbār al-Bayt al- Ḥarām wa-al- Mashā’ir al-*

**Ibn Rashīd, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar( 1424 AH/ 2003).** *Rihla Ibn Rashīd al- Sabtī*, Kingdom of Morocco: The Ministry of Awqaf, Islamic Affairs, & Holy Sites. Vol. 1.

**Ibn Tagharī Birdī, Yūsuf( 1392 AH/ 1972).** *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*. Vol. 9. Cairo: al- Mu’assisa al-Miṣriyya al- ‘Ālamih.

**Ibn Wardī, ‘Umar b. Muẓaffar( 1416 AH/ 1995).** *Ta’rīkh Ibn al- Wardī*. Vol. 2. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Ibn Zuhayra, Muḥammad b. Muḥammad( 1423 AH/ 2002).** *al- Jami‘ al- Laṭīf fī Faḍl Makkah wa- Ahliha wa- Bina’ al-Bayt al-Sharīf*. Cairo: Maktaba al- Thaḳāfa al- Dīniyya.

**al- Jābirī, Khālīd Muḥsin Ḥassān( 1413 AH/ 1992).** *al-Ḥayāt al- ‘Ilmiyya fī al-Ḥijāz Khilāl al- ‘Aṣr al-Mamlūkī*. A Thesis for Obtaining a Master's Degree. Mecca: Al-Qura University.

**Jafari, Abazari( 1392/ 2013).** " Ḥadīth Shadd Riḥāl". *Ḥajj wa Ḥaramiyn Sharīfiyn*. Vol. 7. Tehran: Mush‘ir.

**Jafarian, Rasoul, Rafiee, Mohammad Hossein( 1386/ 2006).**" Bāztāb- i Rāh- i Ḥajj dar Safar- Nāma- yi Ibn Jubayr". *Māh Tārīkh wa Jughrāfiyā*. No. 114- 115.

**Jafarian, Rasoul( 1389/ 2010).** *Rāh- i Ḥajj*. Tehran: Zeitoon.

**Jafarian, Rasoul, Rafiee, Mohammad Hossein( 1386/ 2006).**" Bāztāb- i Rāh- i Ḥajj dar Safar- Nāma- yi Ibn Jubayr". *Māh Tārīkh wa Jughrāfiyā*. No. 114- 115.

**Jalāl, Āmina Ḥusayn Muḥammad ‘Alī( 1407 AH/ 1986).** *Turuq al- Ḥajj wa Marāfiq fī al- Ḥijāz fī al- ‘Aṣr al- Mamlūkī( 648-*

**Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad b. ‘Abd Allāh( 1417 AH/ 1996).** *Rihla Ibn Baṭṭūṭa. Tuḥfat al- Nazzār fī Gharā’ib al-Amṣār wa- ‘Ajā’ib al- Asfār.* Vol. 1 & 2. Ribat: Academy of the Kingdom of Morocco.

**Ibn Fahd, ‘Umar b. Muḥammad( 1426 AH/ 2005).** *Ithāf al-warā bi- Akhbār Umm al- Qurā.* Vol. 2 & 3. Mecca: Umm Al-Qura University. & Vol. 1, 1421 AH/ 2000.

**Ibn Farḥūn, ‘Abd Allāh b. Muḥammad( 1427 AH/ 2006).** *Ta’rīkh al- Madīnat al- Munawwarah al- Musamā Naṣīhat al- Mushāwir wa- Ta’ziyat al- Mujāwir.* Vol. 1. Cairo: Maktaba al-Thaqāfa al- Dīniyya.

**Ibn Furāt, Muḥammad b. ‘Abd al- Raḥīm( 1970).** *Ta’rīkh- i Ibn Furāt.* Vol. 9. Beirut: Maktaba al- Mu’ayyad.

**Ibn Fuwaṭī, ‘Abd al- Razzāq b. Aḥmad( 1424 AH/ 2003).** *al- Hawādith al- Jāmi’a wa-l-Tajārib al-Nāfi’a fī al-Mi’at al-Sābi’a.* Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī( 1414 AH/ 1993).** *al- Durar al-Kāmina fī A’yān al- Mi’at al-Thāmina.* Vol. 4. 3. 2. Beirut: Dār al- Jalīl.

**Ibn Kathīr, Ismā’īl b. ‘Umar( Und.).** *al- Bidāya wa ’l- Nihāya.* Vol. 13 & 14. Beirut: Dār al- Fikr.

**Ibn Khaldūn. ‘Abd al- Raḥman b. Muḥammad( 1408 AH/ 1987).** *Ta’rīkh- i Ibn Khaldūn.* Vol. 5. Beirut: Dār al- Fikr.

**Ibn Qāḍī Shuhba, Abūbakr b.Aḥmad( 1418 AH/ 1997).** *Ta’rīkh Ibn Qāḍī Shuhba.* Vol. 2. Damascus: French Scientific Institute for Arab Studies.



**Idem.**(1418 AH/ 2007). *Shifā' al- Gharām bi-Akḥbār al- Balad al- Ḥarām*. Vol. 1 & 2. Cairo: Maktaba al- Thaqāfa al- Dīniyya.

**al- Ghayth, Khālīd b. Muḥammad**( 1420 AH/ 1999). *Marwiyyāt Khilāfat Mu'āwiya fī Ta' rīkh al- Ṭabarī*. Riyadh: Dār al- Andalus al- Khadrā'.

**al- Halīb, Aḥmad Fawzī**( 1426 AH/ 2005). *Ṭarīq al- Ḥajj al- Ḥalabī fī al- 'Aṣr al- Mamlūkī Kamā Waṣfa Ibn Jābir al- Andalusī fī Qaṣīda al- Rā'iyya*. Nashriyya al- Madīna al- Munawwarah. No. 13.

**Hamadānī, Rashīd al- Dīn Faḍl Allāh**( 1358/ 1979). *Sawāniḥ al- Afkār Rashīdī*. Tehran: Intishārāt- i Kitāb- Khāna- yi Markazī wa Markaz- i Asnād.

**Idem.** (1940). *Tārīkh- i Mubārak- i Ghāzānī*. England: Hertford Stephen Austin.

**Hamdānī, Kifāyat Allāh**( 2013). *al- Hijāz fī Adab al- Riḥla al- 'Arabī*, A Thesis Submitted for the Degree of PhD. Islamabad: al- Jāmi'a al- Waṭaniyya li- Lughāt al- Ḥadītha.

**al- Hāmī, Muḥammad**( 2013). *al- 'Abbāsīyūn l- Qawīya' Riḥla al- 'Abbāsīyn Mundh Bidāya al- Thūra wa Ḥattā Nihāya 'Aṣr*. Cairo: Mu'assisa Iqrā' lil- Nashr wa al- Tawzī' wa al- Tarjama.

**al- Ḥashshāsh, 'Abd al- Laṭīf Shākīr**( 1437 AH/ 2015). *al- Ḥajj al- Shāmī fī al- 'Aṣr al- Mamlūkī*( 923- 648 AH). Master's Degree. al- Jāmi'a al- Islāmī Gaza.

**Ḥijāz, Ṭāriq b. 'Abd Allāh b. 'Abd al- Qādir**( 1422 AH/ 2001). *al- Madāris al- Waqfiyya fī al- Madīnat al- Munawwara*. Mecca: Al-Qura University.

**Basiri, Abbas( 1400/ 2021).** *Awḍā' - i Farhangī wa Ijtimā'ī- yi Ḥaramayn- i Sharīfīn dar Dawra- i Mamālīk(648- 923 AH).* Tehran: Mush'ir.

**al- Bidna, Khulūd 'Abd al- Bāqī Ibrāhīm( 1425 AH/ 2004).** *al- Usar al- 'Ilmiyya fī Makka al- Mukarrama wa Atharuhā 'Alā al- Ḥayāt al- 'ilmiyya wa al- 'Amaliyya Khilāl al- 'Aṣr al- Mamlūkī( 923- 648 AH/ 1517- 1250).* Mecca: Al-Qura University.

**Dadash Nejad, Mansour, Mohammad Hosseini, Kamran( 1400 AH/ 1979).** "Rāh- hā- yi Ḥajj". *Dāniṣhnāma- yi Ḥajj wa Ḥaramiyn- i Sharīfīyn.* Vol. 8. Tehran: Mush'ir.

**al- Dajānī, Ilhām Muḥammad Hāshim( 2010).** *al- Ṭarīq al- Ḥajj al- Miṣrī fī al- 'Uṣūr al- Wusṭā al- Islāmiyya 'Aydḥāb- Jidda.* Majala Kulliyya al-Ādāb.Vol. 4.

**Diyār Bakrī, Ḥusayn b. Muḥammad( Und.).** *Ta' rīkh al- Khamīs fī Aḥwāl Anfas Naftīs.* Vol. 1. Beirut: Mu'assisa Sha'bān.

**Dogen, Esra( 1389/ 2011).** *Tārīkh- i Ḥajj Guzārī- yi Iraniyyān.* Tehran: Mush'ir.

**Ebadi, Mahdi, Abbasi, Morteza( 1399/ 2020).** " Security of Hajj during the Fatimid Era From the Conquest of Egypt to the End of Al-Mustansir's Rule (358-487 AH)". *Hajj and Ziarah Research Journal.* Volume 5, Issue 1 - Serial Number 9 April 2020 Pages 157-176.

**Fāsī, Muḥammad b. Aḥmad( 1419 AH/ 1998).** *Al- 'Aqd al- Thamīn fī Ta' rīkh al- Balad al- Amīn.* Vol. 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.

**Idem.(1418 AH/ 1997).** *al-Zuhūr al- Muqtaṭafa min Ta' rīkh Makka al- Musharrafā.* Riyadh: Maktaba Nizār Muṣṭafā Albāz.

Abdul Malik bin Marwan". *Discourse of History*, Volume 13. Issue 29 - Serial Number 29 Vol.13. No.29. Pages 185-202.

**Badr, ‘Abd al- Bāsiṭ ‘Abd al- Razzāq( 1424 AH/ 2003).** " al- Ḥayāt al- Thāqāfa fī al- Madīna fī al- ‘Aṣr al- Mamlūkī". *Nashriyya al- Madīnat al Munawwara*. No. 5. Jumādī al- Akhar.

**al- Badrshīnī, Aḥmad b. Hāshim( 1436 AH/ 2014).** *Durūb al- Ḥajj Ilā al- Ḥaramayn al- Sharīfīn fī al- ‘Uṣūr al- Wuṣṭā*. Cairo: Cairo University.

**Idem.( 1421/ 2000).** *Awqāf al- Ḥaramayn al- Sharīfīn fī al- ‘Aṣr al- Mamlūkī( 923- 648 AH)*. A Thesis Submitted for the Degree of PhD in Islamic History. Mecca: Al-Qura University.

**Bahranipour, Ali( 1389/ 2010).** " Tathīr Siyāsāt- hā- yi Ilkhānān bar Jābijāy Masīr- hā- yi Zamīnī wa Daryāy- yi Ḥajj dar Jahān- i Islām". *The Journal of Cultural History Studies*, No. 2.

**Bakr, Sayyid ‘Abd al- Majīd( 1401 AH/ 1980).** *al-Malāmiḥ al- Jughrāfiyya li- Durūb al-Ḥajj*. Jeddah: Tihāma.

**Banākatī, Dāwūd b. Muḥammad( 1348/ 1969).** *Tārīkh- i Banākatī(Rawḍat ulī al-Albāb fī Ma‘rifat al- Tawārīkh wa-al- Ansāb)*. Revised by Jafar Shoar. Tehran: Anjuman Āthār- i Millī.

**Bartold, Vasillii Vladimirovich ( 1358/ 1979).** *Khalīfa wa Sulṭān wa Mukhtaṣarī Darbāra- yi Barmakiyyān*, Trans. Sirous Ezadi. Tehran: Sepehrprint.

**al- Bāshā, Ḥasan( 1409 AH/ 1988).** *al- Alqāb al- Islāmiyya fī al- Ta‘rīkh wa al- Wāthi‘q wa al- Āthār*. Cairo: al- Dār al- Faniyya li- Nashr wa al- Tawzī‘.

## References

**‘Abd al- Razzāq Samarqandī, ‘Abd al- Razzāq b. Ishāq( 1372/ 1993).** *Maṭla‘ al- Sa‘dayn wa Majma‘ al- Baḥrayn.* Vol. 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

**al- ‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad( 1426 AH/ 2005).** *Riḥla al- ‘Abdarī.* Damascus: Dār al- Sa‘d al- Dīn lil- Ṭabā‘a wa al- Nashr wa al- Tawzī‘.

**Abū ‘l- Fidā’, Ismā‘īl b. ‘Alī( 1417 AH/ 1994).** *Ta’rīkh Abī al- Fidā’.* Vol. 2. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

**Aghili, Saeeda, Ebadi, Mahdi & Mahdi Jamalifar( 1401/ 2022).** " The Position and Cultural-Civilizational Function of the karevansara (inn) of Hijaz During Hajj (7th-8th centuries AH)". *The Journal of Cultural History Studies.* Volume 14. Issue 54. Pages 117-140.

**al-Ahmadi, Samar Abdullah( 2022).**" The contributions of the People of Iraq to Mecca and the Sacred Feelings "Scientific, Urban and Charitable". *History and Civilization - Islamic history, Taif University.* Saudi Arabia. No. 29.

**Aḥmad, ‘Alī b. ‘Alī Ḥusayn( 1437 AH/ 2016).** *al- Madrasa al Shuhābiyya wa Atharu- hā al- Ḥuḍḍārī fī al- Madīna al- Munawwara Khilāl al- ‘Aṣr al- Mamlūkī( 648- 923 AH).* Egypt: Jāmi‘a al- Qāhira.

**‘Ā’ida, Muḥammad ‘Ubayd( 1440 AH/ 2018).** "The Political and Social Role of Mrs. Zubaydah as Husband Abbasid Caliph Harun Al-Rashid". *Adab al- Rafidain.* No. 77.

**Amraei, Mohammad, Gerawand, Mojtaba & Daryoush Nazari( 1398/ 2019).** " Reasons for Building the Dome of the Rock by

**Urban Developments by Non-Hijazi Muslims and Muslim Rulers  
in the Context of the Hajj Pilgrimage (7th-8th centuries H)**

**Seyedeh Saeedeh Aghili<sup>1</sup>**

*PhD student in International University of Islamic Denominations (IUID)  
, Tehran, Iran*

**Mahdi Abadi**

*Associate professor at the Department for History and civilization of  
Islamic nations, Payame noor University, Tehran, Iran*

In the 7th and 8th centuries H, the prevailing conditions in the Islamic world influenced the urban developments of Muslims within the context of the Hajj pilgrimage. During this period, Muslim rulers focused on urban developments in the Hijaz region with the aim of asserting their sovereignty and superiority over others, utilizing the obligation of the Hajj pilgrimage to legitimize their rule. This historical research, which is structured based on a descriptive-analytical approach, proved that the Mamluks, after reviving the Abbasid Caliphate in Cairo and assuming the title of “Servant of both Holy Mosques”, demonstrated significant attention to Mecca and Medina. Their claim of ownership over the Hijaz region hindered the presence and urban developments of rulers and Muslims from other parts of the Islamic world, exclusively prioritizing the reconstruction of Masjid al-Haram and Masjid al-Nabawi, establishing welfare facilities in Hijaz and along pilgrimage routes, and accommodating pilgrims. Furthermore, by leveraging the Hajj pilgrimage, they solidified their rule and gained popular acceptance. Similarly, with the Ilkhanate conversion to Islam, they also sought to play a decisive role in the pilgrimage of Muslims from Eastern regions of the Islamic world and Hijaz by emphasizing the legitimacy aspect of Hajj. As the political dynamics shifted, the rivalry between the Mamluks and Ilkhanate gradually transformed into a competition on cultural and urban developments in Mecca and Medina.

**Keywords:** Islamic Civilization, Hijaz, Hajj and pilgrimage, Ilkhanate, Mamluks.

---

1. Email: aghilisaeideh@gmail.com

**Smith, T. W. (2018).** *Audita Tremendi and the Call for the Third Crusade Reconsidered.* 1187–1188. *Viator.* 49(3). 63–101.

**Tolan, J. V. (1996).** *Mirror of chivalry: Salah al-Din in the medieval European imagination.* American University in Cairo Press. 7-38.

**Villehardouin, G. de Joinville, J. (2008).** *Chronicles of the Crusades.* Penguin Books Limited.

**William of Tyre(1943).** *A History of Deeds Done Beyond the Sea Vol II.* trans. Emily A. Bab-cock and A.C. Krey. New York: Columbia University Press.

**Megan Cassidy-Welch (2017).**"Before trauma: the crusades. medieval memory and violence". *Continuum*. 31:5. 619-627.

**Morgan, M. R. (1981).** *La Continuation de Guillaume de Tyr*. 1184-1197. France: Librairie orientale-iste P. Geuthner.  
**Phillips, J.P. (2019).** *The Life and Legend of the Sultan Saladin*. United Kingdom: Yale University Press.

**Idem. (2024).** *The changing reputation of Saladin in the Latin West*. c. 1170 to c. 1220. *Crusades*. 23(1). 83–108.

**Naderi, Hafizullah.** Şalāḥ al- Dīn Ayyūbī: Ğigūnigī- yi Shikl-Gīrī- yi Yik Afsānih. <https://nebesht.com/saladin-mythology>.

**Richard de Templo (1864).** *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*. Ed. William Stubbs. United Kingdom: Longman.

**Richard de Templo.** *Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi*. Translated and edited by Nicholson H. J., Stubbs, W. (1997). *Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi*. United Kingdom: Ashgate.

**Ricœur, Paul (1374/ 1995).** " Tāikh. Khātarih. Farāmūshī". *Majala- yi Guftigū*. No. 8.

**Rigord.** *Gesta Philippi Augusti*. Translated and edited by Field, Larry F. (2022) *The Deeds of Philip Augustus: An English Translation of Rigord's "Gesta Philippi Augusti"*. United States: Cornell University Press.

**Rubenstein, J. (2019).** *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades. Apocalyptic Prophecy. and the End of History*. United States: Oxford University Press.

**Hirschler, Konrad( 1395/ 2016).** *Medieval Arabic historiography : authors as actors.* Trans. Zohair Siamian Gorji. Tehran: SAMT.

**House, Roy Temple (1918).** *L'Ordene de chevalerie; an Old French Poem: Text. with Introduction and Notes* (PhD dissertation). University of Chicago.

**Jacques de Vitry (2008).** *Historia Orientalis.* ed. Jean Donnadiou. Turnhout: Brepols.

**Jubb, Margaret (1990).** *Estoires d'Outremer.* London: University of London.

**Idem.(2000).** *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography.* United States: Edwin Mellen Press.

**Le Goff, J. (1992).** *The Medieval Imagination.* United Kingdom: University of Chicago Press.

**Idem. (1996).** *History and Memory.* United States: Columbia University Press.

**Le Goff, Jacques( 1399/ 2020).** *Héros et Merveilles du Moyen Âge.* Trans. Andia Aba & Maryam Abbas Baygi. Tehran: Rūzanih.

**Maalouf, Amin( 1397/ 2018).** *Jang- hā- yi Ṣalībī bih Rawāyat-i A'rāb( Les croisades vues par les Arabs).* Trans. Abdolhossein Nik gohar. Tehran: Niy.

**Megan Cassidy-Welch & Anne E. Lester (2014).** "Memory and interpretation: new approaches to the study of the crusades". *Journal of Medieval History.* 40:3. 225-236. DOI: 10.1080/03044181.2014.916892.



[/w/index.php?title=Divine\\_Comedy\\_\(Longfellow\\_1867\)&oldid=10960846](#).

**Edbury, P. W. (1998).** *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade: Sources in Translation*. United Kingdom: Ashgate.

**Edbury, P. W. .Rowe. John G. (1991).** *William of Tyre: Historian of the Latin East*. Cambridge University Press.

**Fakhri Joshani, Iman( 1402/ 2023).** *The Representations of Salah ad-Din in the Medieval Islamic and Christian Historiography*. Master's Degree Thesis. Shahid Beheshti University (SBU).

**Francesco Petrarca.** *Trionfi*. (2020. aprile 2). Wikisource. La biblioteca libera. Retrieved 04:45. settembre 10. 2023 from [//it.wikisource.org /w/index .php?title = Trionfi&oldid=2565982](#).

**Geary, P. J.. Curta. F.. & Spinei. C. (2012).** *Writing history: identity. conflict. and memory in the Middle Ages*. Editura Academiei Române; Muzeul Brăilei. Editura Istros.

**Giovanni Boccaccio.** *Decameron*. (2022. maggio 9). Wikisource. La biblioteca libera. Retrieved 04:42. settembre 10. 2023 from [//it.wikisource.org/w/index.php?title=Decameron&oldid=2982838](#).

**Ghiasi, Neda. Maziar. Amir( 1401/ 2022).**" The Constitutional Role of Imagination in History in Paul Ricoeur's Hermeneutics". *Falsafeh*. Volume 20. Issue 1 - Serial Number 38. Pages 117-132.

**Hall, Stuart( 1393/ 2014).** *Representation : cultural representations and signifying practices*. Trans. Ahmad Gol Mohammadi. Tehran: Nashr- iNiy.

## References

**Ambroise (1897).** *L'Estoire de la guerre sainte*. Ed. Gaston Paris. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6517331f.r>.

**Anonymous (1876).** *Récits d'un ménestrel de Reims au treizième siècle*. Renouard (Paris). [ibliothèque nationale de France](http://www.bnf.fr).

**Anonymous.** *Historia de expeditione Friderici imperatoris*. Translated and edited by Loud, G. A. (2016). *The Crusade of Frederick Barbarossa; The History of the Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts*. Taylor & Francis.

**Arnold of Lübeck.** *Arnoldi Chronica Slavorum*. Translated and edited by Loud, G. A. (2019). *The Chronicle of Arnold of Lübeck*. United Kingdom: Taylor & Francis.

**Anonymous.** *Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum (Chronicon terrae sanctae)*. Translated and edited by; Kane, James H. (2019). *The Conquest of the Holy Land by Ṣalāḥ al-Dīn: A Critical Edition and Translation of the Anonymous Libellus de expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*. Routledge.

**Brewer, Keagan. (2024).** 'And they did not trust in God': claims of atheism and polytheism in Catholic responses to Saladin's conquest of Jerusalem in 1187. *Crusades*. 23(1). 44–56.

**Dante Alighieri.** *Convivio*. (2022, gennaio 11). Wikisource. La biblioteca libera. Retrieved 04:44, settembre 10, 2023 from [//it.wikisource.org/w/index.php?title=Convivio&oldid=2884911](http://it.wikisource.org/w/index.php?title=Convivio&oldid=2884911).

**Dante Alighieri.** *Divine Comedy* (Longfellow 1867). (2021, February 26). In Wikisource. Retrieved 04:42, September 10, 2023. from <https://en.wikisource.org>

**Salah ad-Din Ayyubi in the History of Christian-Latin  
Imagination of the Middle Ages**

**Zohair Syamian Gorgi**

*PhD Student of History of Islamic Iran, Shahid Beheshti University,  
Tehran, Iran*

**Iman Fakhri Joshani<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University,  
Tehran, Iran*

Salah al-Din Ayyubi is the only Muslim sultan who was revised and reworked in the "European medieval imagination" and reinvented in the imaginary history of the Christian-Latin world of that time. It seems that what is "represented" of him in the literature containing the collective memory of Europeans after the 13th century until the beginning of the Age of Enlightenment is not in reality but in the realm of "imagination." This article, with the historical meaning analysis of the narratives in the literary and historical texts of the European Middle Ages, the process of evolution of the representation of Saladin's image in the European imagination during the Middle Ages, and the explanation of the foundations of its semantic transformation in the history of the European imagination, has been considered as the question of this study. The following article is based on "Imagination in History" by Paul Ricoeur and "Medieval Imagination" by Jacques Le Goff. Based on these ideas, the reinvention of the object (Salah ad-Din) was shown by considering the context and time of literary and realist texts of the Middle Ages. It was concluded that in the imaginary history of the Christian-Latin world of the Middle Ages, Saladin was from "another" (Saracen Antichrist) and had become one of "us" (Christian knights).

**Keywords:** Salah al-Din Ayyubi, Collective Memory, Christian Historiography and Literature, Middle Ages, Crusades

---

1. Email (corresponding author): z\_siamian@sbu.ac.ir

dissertation, Tehran: Faculty of Theology and Islamic Studies of Tehran University.

**Thanā'ī, Hamīd Rizā (1395).** "Athar saṭḥ tabaqāti wa ma'ishati Piyruwān madhāhib dar Nishābur bar ta'sis madāris dar sadihāye 4-6 a.h.", *Tarikh-e farhang wa tamaddun-e Islami*, no. 25, pp. 117-144.

**'Utbī, Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār (1424 AH).** *Al-yamīnī fī sharḥ akhbār al-sultān yamīn al-dawlah wa amīn al-millah Maḥmūd al-Ghaznawī*, ed. Iḥsān Dhanūn Thāmirī, Lebanon: Dār al-ṭali'ah lil-ṭibā'ah wa al-nashr.

**Zambaur, Eduard von (2536).** *Nasabnāmiyi khulafā wa shahrīyārān wa siyri tārikhīyi ḥawādisi islām*, trans. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran: Khayyām.

**Raḥmatī, Muḥammad Kāzim (1385).** "Chand nuskhī-ye khaṭṭī bāqī mandī az yik madrisi karramiyyi Niyshābūr," *Āyini-ye mīrāth*, no. 32, spring, pp. 167-177.

Şafadī, Khilīl ibn Āybak (1401 AH). *Al-wāfi bi-al-wafayāt*, ed. Helmut Ritter, Beirut: Dār al-nashr Franz Steiner.

**Şāhib ibn 'Abbād, Ismā'īl ibn 'Abbād (1414 AH).** *Al-muḥīṭ fi al-lughā*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Lebanon: 'Ālam al-kutub.

**Sam'ānī, 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad (1382 AH).** *Al-ansāb*, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā Mua'llimī, Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-'Uthmāniyyah.

**Sam'ānī, 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad (1417 AH).** *Al-muntakhab min mu'jam shuyukh al-Sam'ānī*, ed. Muwaffaq ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Qādir, Riyadh: Dār 'ālam al-kutub.

**Shahristānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (1415 AH).** *Al-millal wa al-niḥal*, ed. 'Alī Ḥasan Fā'ūr, Lebanon: Dār al-ma'rifah.

**Shalabī, Aḥmad (1370).** *Tārīkh Amuzish dar islām*, trans. Muḥammad Ḥusayn Sākit, Tehran: Daftar nashr farhang islāmī.

**Subkī, 'Abd al-Waḥḥāb ibn 'Alī (1413 AH).** *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad Ṭanāḥī, Cairo: Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyyah.

**Subkī, 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi (1412 AH).** *Fatāwā al-Subkī*, ed. Ḥesām al-dīn Qudsī, Beirut: Dār al-jīl.

**Tanūkhī, Muhassin ibn Ali (1391 AH).** *Nishwār al-muhāḍarah wa akhbār al-mudhākarah*, ed. 'Abbūd Shālajī, [no place]: [no publisher].

**Thanā'ī, Hamīd Rizā (1391).** *Wadh' 'ilmi wa Amuzishi Nishabur dar qurun 3-7a.h. ba ta'kid bar zamīnihayi iqtisadi*, PhD

**Ma'lūf, Lū'īs (2000).** *Al-munjid fī al-lughah al-'arabiyyah al-mu'āṣirah*, Lebanon: Dār al-mashriq.

**Maqrīzī, Aḥmad ibn 'Alī (1418 AH).** *Al-mawa'iz wa al-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa al-āthār*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.

**Ma'rūf, Nājī (1385 AH).** *Nash'at al-madāris al-mustaqillah fī al-islām*, Iraq: Maṭba'at al-Azhar.

**Ma'rūf, Nājī (1393a).** *'Ulamā' al-nizāmīyāt wa madāris al-mashriq al-islāmī*, Baghdād: Maṭba'at al-irshād.

**Ma'rūf, Nājī (1393b).** *Madāris qabl al-nizāmiyyah*, Iraq: Maṭba'at al-majma' al-'ilmi al-'irāqī.

**Mudarris Razavi (1363),** Commentaries on the History of Bukhara in, Narshakhi, Muhammad ibn Ja'far. *The History of Bukhara*, translated by Ahmad ibn Muhammad Qabavi, Tehran: Tus.

**Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī (1365).** *Rijāl al-Najāshī*, ed. Mūsā Shubiyri Zanjānī, Qum: Jāmi'ah mudarrisīn ḥawzah 'ilmiyyah Qum.

**Nājī, Mohammad Rizā (1378).** *History and Islamic Civilization in the Samanid Empire*. Tehran: Samanid Civilization, History, and Culture Scientific Assembly.[in Persian]

**Nājī, Muḥammad Rizā (1387).** *Iṣṭilāḥ-nāmi-ye nizām āmūzishī dar farhang wa tamaddun islām wa Irān*, Tehran, Pazhuheshgah-e farhang, hunar wa ertibātāt.

**Narshakhi, Muḥammad ibn Ja'far (1363).** *Tārīkh Bukhārā*, trans. Aḥmad ibn Muḥammad Qubāwī, Tehran: Tūs.

**Nāṣir Khusruw (n.d.).** *Safarnāmi*, ed. Maḥmūd Ghanīzādeh Salmāsī, Tehran: Kitābfurūshī Maḥmūdī.

**Ibn Isfandiyar, Muhammad ibn Hasan (1366).** *Tārīkh Tabaristān*, ed. Abbas Iqbal Ashtiyani, Tehran: Kulale Khavar.

**Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad (n.d.).** *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, Beirut: Dar al-fikr.

**Ibn Makulā, Ali ibn Hibatallah (1381-1386 AH).** *al-Ikmāl fi raf' al-irtiyāb 'an al-mu'talaf wa al-mukhtalaf fi al-asmā' wa al-kunā wa al-ansāb*, ed. Abd al-Rahman ibn Yahya al-Mu'allimi al-Yamani, Haydarābad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Uthmāniyyah.

**Ibn Qadi Shahbah, Abu Bakr ibn Ahmad (1424 AH).** *Manāqib al-Imam al-Shāfi'i wā tabaqāt ashābihi*, ed. Abd al-Aziz Fayyad Harfush, Damascus: Dar al-Bash'air.

**Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd ibn Mani' (1421 AH).** *Kitāb al-tabaqāt al-kabir*, ed. Ali Muhammad Umar, Cairo, Maktabat al-Khānji.

**Isma'ili, Qurbān'Ali (1386).** "Pānzdah madrisiyi nashnākhti dar Khurāsān (sadiha-ye chaharum ta shishum hijri)," *Tarikh wa tamaddun-e Islami*, no. 6, autumn and winter.

**Isma'ili, Qurbān'Ali (1387).** "Zaminihā wa 'awāmil piydāyish nakhustin madāris dar Khurāsān," *Pazhuhishname tārikh*, no. 5.

**Jami, Abdurrahmān (1858).** *Nafahāt al-Uns*. Edited by William Nasollis, Calcutta: Lycee Press.

**Khatīb Baghdādī, Ahmad ibn 'Ali (1417 AH).** *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

**Khu'ī, Sayyid Abū al-Qāsim (1413 AH).** *Mu'jam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl tabaqāt al-ruwāt*, [no place], [no publisher].

**Kisā'i, Nūrallāh (1363).** *Madāris Nizāmiyyi wa ta'thūrāt 'ilmi wa ijtimā'i ānhā*, Tehran: Amir Kabir.

Muḥammad Ṣarīfīnī, ed. Muḥammad Kāẓim Maḥmūdī, Qom: Jāmi'at al-mudarrisīn ḥawzah 'ilmiyyah Qom.

**Ghunaymah, [Muḥammad] 'Abd al-Raḥīm (1394).** *Tārīkh Danishgah-haye Buzurg islāmi*, trans. Nūrallāh Kisā'ī, Tehran: Mū'assasa Intishārāt Danishgāh Tehran.

**Hākīm Nishabūri, Muhammad ibn 'Abd Allah (1375).** *Tarikh Nishapur*, trans. and added to by Muhammad ibn Husayn Khalifah Nishaburi, corr. and annotated by Muhammad Reza Shafī'i Kadkani, Tehran: Agah.

**Hamawi, Yaqut ibn 'Abd Allah (1993).** *Irshād al-ārib ilā ma'rifat al-ādib (Ma'jam al-adabā')*, ed. Ihsan 'Abbas, Beirut: Dār al-gharb al-islāmī.

**Hamawi, Yaqut ibn 'Abd Allah (1995).** *Mu'jam al-buldān*, Beirut: Dār Ṣādir.

**Husaynzādi Shānichī, Husayn (1388).** *Tārīkh Amuzish dar Islam*, Qum: Jami'at al-Mustafa al-'alamiyyah.

**Ibn Abi al-Wafa', Abd al-Qadir ibn Muhammad (n.d.).** *al-Jawāhir al-mudī'ah fī tabaqāt al-Hanafīyyah*, [no place]: Mu'assasat al-Risālah.

**Ibn Asakir, Ali ibn Hasan (1415 AH).** *Tārīkh madinat Dimashq wa dhikr fadliha wa tasmiyat man hallaha min al-amāthil aw ajtāza bi-nawāhihā min wāridiha wa ahliha*, ed. Ali Shiri, Beirut: Dar al-fikr.

**Ibn Funduq, Ali ibn Zayd Bayhaqi (1400 AH).** *Tarikh Biyhaq*, ed. Salmān Sāket, Tehran: Mira'th Maktub.

**Ibn 'Imad, Abd al-Hayy ibn Ahmad (1406 AH).** *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, ed. Mahmud Arna'ut, Damascus: Dar Ibn Kathir.



## References

**Ahmad, Munir al-Din (1384).** *Tarikh Amuzeshi Islami*, trans. Muhammad Husayn Saket, Tehran: Nigah Mu'asir.

**Asnawi, Abd al-Rahim ibn Hasan (1422 AH).** *Tabaqat al-Shafi'iyyah*, ed. Kamal Yusuf al-Hut, Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah.

**Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH).** *Tahdhib al-lughah*, Lebanon: Dar Ihya' al-turath al-'arabi.

**Bākharzi, Ali ibn Hasan (1414 AH).** *Dumyat al-qaṣr wa 'aṣrat ahl al-'aṣr*, ed. Muhammad Tunji, Lebanon: Dar al-jil.

**Bayhaqi, Muhammad ibn Husayn (1383).** *Tarikh Bayhaqi*, ed. Ali Akbar Fayyāḍ, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.

**Dhababī, Muhammad ibn Ahmad (1405AH).** *Siyar A'lām al-Nubalā'*. ed. by a group of researchers under the supervision of Shaykh Shu'ayb Arna'ūt. [no place]: Al-Risālah Publications.

**Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad (1424 AH).** *Tārīkh al-islām wa wafayāt al-mashāhīr wa al-a'lām*, ed. Bashār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār al-gharb al-islāmī.

**Fājālū, Muḥammad (1421 AH).** *Al-ḥayāt al-'ilmiyyah fī Nīsābūr khilāl al-fatrah (290 – 548H/901-1153M)*, master's thesis, Mecca: Jāmi'at Umm al-Qurā.

**Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH).** *Al-'ayn*, ed. Maḥdī Makhzūmī, Qom: Mū'assasat Dār al-hijarah.

**Fārsī, 'Abd al-Ghāfir ibn Ismā'il (1384).** *Al-mukhtaṣar min kitāb al-siyāq li-tārīkh Nīsābūr*, ed. Muḥammad Kāzīm Maḥmūdī, Tehran: Markaz Pajuhidhi mīrāth maktūb.

**Fārsī, 'Abd al-Ghāfir ibn Ismā'il (1403 AH).** *Al-muntakhab min al-siyāq li-tārīkh Nīsābūr*, selected by Abū Ishāq Ibrāhīm ibn

**The Foundation of Schools and Their Relationship to Mosques and Houses of Scholars: A Critique of Makdisi and Shalabi's Views**

**Iman Arbabi**

*M.A. in History and Civilization of Muslim Societies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

**Mahdi Mojtahedi**<sup>1</sup>

*Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim Societies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran University, Khorramabad, Iran*

**Hamidreza Sanaei**

*Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim Societies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

The establishment of schools as the most important educational institutions marked a new era for Muslim societies. One of the less explored aspects of this phenomenon is the process of how these institutions came into being. Many scholars have attributed the origins of schools and their primary purpose to existing educational settings such as mosques and Khans. In this context, two prominent theories regarding the emergence of schools in the Islamic world deserve examination. Maqdisi views schools as the product of the amalgamation of two institutions: the mosque and the Khan. In his perspective, schools adopted the educational aspect from mosques and the residential function from khans. On the other hand, Shalabi attributes the shift of education from mosques to schools to the numerous study circles and the inevitable disturbances arising from teaching and learning activities, which hindered proper attention to worship. However, he fails to elaborate on the process of this transition. This article aims to substantiate the hypothesis that schools were, in essence, the transformed form of the House of Scholars. In other words, the education that took place in the homes of scholars gradually evolved and continued in the same location as a new educational institution known as the school, albeit with certain modifications.

**Keywords:** History of Education, Mosque, Khan, School, House of Scholars, Education at home.

---

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

**Sadeghi, Masod & Ashkevari, Mohammad( 1393/ 2014).**  
"Ahmad Ibn Omar Al-Udhri(393-478) The first Andalusian  
geographer and writer of marvels" *A Quarterly Journal of Historical  
Studies of Islam*. Issue 6. Vol. 20. pp. 78- 57.

**Yāqūt Hamawī( 1995).** *Muʿjam al- Buldān*, Beirut, Dār Ṣādir.

**Yaʿqūbī( 1892).** *al- Buldān*. Leiden: Brill.

**Ibn Ḥawqal( 1967).** *Ṣūrat al- Arḍ.* Leiden: Brill.

**Ibn Khaldūn( 1408 AH/ 1987).** *Ta'riḫ Ibn Khaldūn al-Musammā al- 'Ibar wa Dīwan 'l- Muḩtadi' wa al- Khābar fī Ta'riḫ al- 'Arab wa al- Barbar wa- an 'Āṣarāhum min zawī al- Sh'an al- Akbar.* Revised by Suhayl Zakkār. Beirut, Dār al- Fikr

**Ibn Khurdādhba( 1889).** *al- Masālik wa al- Mamālik.* Leiden: Brill.

**Ibn Sa'id( Und.).** *al- Muḩrīb fī ḩula al- Maghrib.* Revised by Shawqī Ḑayf. Cairo: Dār al- Ma'ārif.

**Ibn Qūṭīya( 1410 AH/ 1989).** *Ta'riḫ Iftitāḩ al- Andalus.* Ibrāhīm Ābyārī Print. Cairo- Beirut: Dār al- Kitāb al- Miṣrī/ Dār al- Kitāb al- Lubnānī.

**Iṣṭakhrī( 1927).** *Masālik wa al- Mamālik.* Leiden: Brill.

**Jalili, Mahdi( 1370/ 1991).** " Ibn Ghālib". *Encyclopaedia Islamica.* Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor).

**Maqdisī( 1906).** *Aḩsan al- Taqāsīm fī Ma'rifat al- Aqālīm.* Leiden: Brill.

**Maqqarī, Aḩmad b. Muḩammad( 1408 AH/ 1988).** *Nafḩ al- Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al- Raṭīb.* Revised by Iḩsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir.

**Mu'nis, ḩusayn( 1405 AH/ 1985).** *Fajr al- Andalus Dirāsa fī Ta'riḫ al- Andalus min al- Faṩḩ al- Islāmī Ilā Qiyām al- Dawlat al- Umawīya (711-756 AD).* Jeddah: Dār al- Sa'ūdiyya

**Rafiei, Ali( 1374/ 1995).** " Ibn Dalā'ī" *Encyclopaedia Islamica.* Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor).

### References

**Amini Kashani, Elham( 1394/ 2015).** *Farhang- Nāma- yi Iṣṭilāḥāt- i Amākin- i ‘Ām- i Taqsīmāt- i Jughrāfiyyāīy bar Paya- yi Āthār- i Kilāsīk( Classic) Jughrāfiyyāīy Jahān Islām.* Mashhad: Bunyād Pazhuhish- hā- yi Islāmī.

**Amini Kashani, Elham & Roudgar, Ghanbar ali ( 1393/ 2014).** " The place of “Kura” in Muslims Geographic – Administrative system until the seventh century A.H". *A Quarterly Journal of Historical Studies of Islam.* Issue 6. Vol. 21. pp. 60- 47.

**Amini Kashani, Elham & Roudgar, Ghanbar ali ( 1391/ 2012).** " The Changes in Etymology and Semantics of Rūsta and Rustāī in the Islamic Period up to the Seventh Century AH.". *The Journal of Islamic History and Civilisation.* Issue 2 Vol. 8. pp. 16- 86.

**Bakrī( 1992).** *al- Masālik wa al- Mamālik.* Revised by Van Leeuwen & André Ferré. Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī.

**Balādhurī( 1280 AH/ 1901).** *Futūḥ al- Buldān.* Cairo: Shariat Tab‘ al-Kutub al-‘Arabiyya.

**Ibn Bashkuwāl( 1410 AH/ 1989).** *al- Ṣila.* Revised by Ibrāhīm Ābyārī. Cairo- Beirut: Dār al- Kitāb al- Miṣrī/ Dār al- Kitāb al- Lubnānī.

**Ibn Dalā’ī( 1965).** *Tarṣī‘ al- Akhbār wa- Tanwī‘ al-Āthār wa-l- Bustān fī Gharā’ib al- Buldān wa al- Masālik Ilā Jamī‘ al- Mamālik.* Revised by ‘Abd al- ‘Azīz Ahwā’ī. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

**Ibn Ghālib( 1956).** *Naṣṣ Andalusī Jadīd Qat‘a min Kitāb Farḥat al- Anfus fī Akhbār al-Andalus.* Revised by Luṭfī ‘Abd al- Badī‘. Cairo: Maṭba‘a Miṣriyya.

## **Abstracts**

### **Geographical-administrative units of Andalusia based on the works of Ibn al-Dalā'i and Ibn Ghālib**

**Elham Amini Kashani <sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Department of Western Studies of the Islamic World,  
Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran, Iran*

The terms of geographical-administrative units are important elements in the works of geographers. They determined the basis of the system and geographical division of different lands in the Islamic period. Two important geographical-historical works in the region of Andalusia, which refer to the system of geographic divisions of Andalusia, are *tarṣi' al-akhbar wa-tanwi' al-athar* written by Ibn al-Dalā'i and *Farḥa Al-Anfas* written by Ibn Ghalib. Examining these two works gives us a set of reforms that are identical to the geographical-administrative terms of the East of the Islamic world: Terms such as Medina, Kārya, Kura, Iqlim, etc. Although those terms are the same in appearance, they are very different in terms of their meaning and usage in Andalusia. This research tries to answer these questions: What terms were used in the administrative-geographical divisions of Andalusia and what was the position of each of these reforms? And what is the difference between these terms and their equivalents in the east of the Islamic world? The findings are as follows that some of the geographical-administrative terms of Andalusia are in fact the same as the geographical-administrative reforms of the East of the Islamic world, both in terms of meaning and in terms of appearance, but in the meantime, some terms such as *madinah* and *Iqlim*, in addition to the general meaning, have another meaning which is common and used only in the divisions of Andalusia.

**Keyword:** Geographical-administrative units, Andalusia, Ibn al-Dalā'i, Ibn Ghālib, *tarṣi' al-akhbar wa-tanwi' al-athar*, *Farḥa Al-Anfas*

---

1. Email (corresponding author): e.amini@rch.ac.ir



*In the name of God*

**Table of Contents**

---

<b>Geographical-administrative units of Andalusia based on the works of Ibn al-Dalā'i and Ibn Ghālib</b>	<b>3</b>
<i>Elham Amini Kashani</i>	
<b>The Foundation of Schools and Their Relationship to Mosques and Houses of Scholars: A Critique of Makdisi and Shalabi's Views</b>	<b>23</b>
<i>Iman Arbabi &amp; Mahdi Mojtahedi &amp; Hamidreza Sanaei</i>	
<b>Salah ad-Din Ayyubi in the History of Christian-Latin Imagination of the Middle Ages</b>	<b>61</b>
<i>Zohair Syamian Gorgi &amp; Iman Fakhri Joshani</i>	
<b>Urban Developments by Non-Hijazi Muslims and Muslim Rulers in the Context of the Hajj Pilgrimage (7th-8th centuries H)</b>	<b>97</b>
<i>Seyedeh Saeedeh Aghili &amp; Mahdi Abadi</i>	
<b>Research in the shadow of colonialism: Sigismund Koelle's approach in introducing The Prophet Muhammad (PBUH)</b>	<b>131</b>
<i>Razieh sirousi elghar</i>	
<b>Mazdak movement and its representation in official historiography and also Political Left historiography of the Pahlavi period</b>	<b>157</b>
<i>Shahnaz Hojati Najafabadi</i>	

---