



تاریخ و تمدن اسلامی

فصلنامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال بیستم، شماره چهل و نه، زمستان ۱۴۰۳

- سنخ‌شناسی و ریشه‌یابی رفتارهای اقتصادی امویان با بنی‌هاشم (۳-۳۳)
سید روح اله طباطبائی ندوشن ویحی میرحسینی
- غفلت از روش تاریخی در رازکاوی و پیامدهای یک مهاجرت (۳۵-۵۱)
مصطفی صادقی
- راهبردهای ابن داعی در مواجهه با اختلافات و تنش‌های میان پیروان مکاتب ناصریه و قاسمیه در شمال ایران (۵۳-۸۲)
سیدمحمد صادقی سنگدهی، مصطفی معلمی و سیدعلی اکبر عباسپور
- بازتاب تاریخ‌نگری اسطوره‌ای-ملی ایران در تاریخ بلعمی (۸۳-۱۰۹)
پریسا صالحی
- واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: بررسی موردی مینیاتورهای سورنامه وهی (۱۱۱-۱۳۶)
رضا عباسی و حسن بیانلو
- روش پژوهش پطروشفسکی در بررسی نظام زمین‌داری در جامعه روستایی ایران (۱۳۷-۱۵۷)
طلعت ده پهلوان، پوریا اسمعیلی و سجاد دادفر

تاریخ و تمدن اسلامی

سال بیستم، شماره چهل و نه، زمستان ۱۴۰۳

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 20, No. 49, Winter2025

- **Genealogy and the roots of economic behavior of the Umayyads with Bani Hashem; An anthropological analysis with an emphasis on the issue of power (3-33)**
Yahya Mirhoseini & Seyed Roohollah Tabatabaei Nodushan
- **The neglect of the historical method in unraveling mysteries and the consequences of a migration (35-51)**
Mostafa Sadeghi
- **Ibn Da'i's strategies in facing the differences and tensions between the followers of the Nasiriyah and Qasimiyeh schools in northern Iran (53-82)**
Mostafa Moallemi & Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi & Sayyed AliAkbar Abbaspour
- **The reflection of mythical-national historiography of Iran in the "Tarikh-e Bal'ami" (83-109)**
Parisa Salehi
- **Realism in Event Documentation in Ottoman Miniatures: The Miniatures in Wehbi's Surname (111-136)**
Reza Abbasi & Hossein Bayatloo
- **Petrushevsky's research methodology in examining the land tenure system in Iran's rural society (137-157)**
Talat Deh Pahlavan & Pourya Esmaili & Sajjad Dadfar



صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: معصومه علی 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، هیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ 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. 49, Winter 2025

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:

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

Art work: M. Adli

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	سنخ‌شناسی و ریشه‌یابی رفتارهای اقتصادی امویان با بنی‌هاشم سید روح‌اله طباطبائی ندوشن و یحیی میرحسینی
۳۵	غفلت از روش تاریخی در رازکاوی و پیامدهای یک مهاجرت مصطفی صادقی
۵۳	راهبردهای ابن داعی در مواجهه با اختلافات و تنش‌های میان پیروان مکاتب ناصریه و قاسمیه در شمال ایران سیدمحمد صادقی سنگدهی، مصطفی معلمی و سیدعلی اکبر عباسپور
۸۳	بازتاب تاریخ‌نگری اسطوره‌ای-ملی ایران در تاریخ بلعمی پریسا صالحی
۱۱۱	واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: بررسی موردی مینیاتورهای سورنامه وهبی رضا عباسی و حسین بیاتلو
۱۳۷	روش پژوهش پطروشفسکی در بررسی نظام زمین‌داری در جامعه روستایی ایران طلعت ده پهلوان، پوریا اسمعیلی و سجاد دادفر

سنخ‌شناسی و ریشه‌یابی رفتارهای اقتصادی امویان با بنی‌هاشم؛

تحلیلی انسان‌شناختی با تأکید بر مسئله قدرت^۱

سید روح‌اله طباطبائی ندوشن

دانش‌آموخته دکتری رشته علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد، میبد، ایران

یحیی میرحسینی^۲

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

چکیده

در نوشتار حاضر که مطالعه‌ای تاریخی با رویکرد انسان‌شناختی است، منازعات دو دودمان معروف قریش، بین‌هاشم و بنی‌امیه، از منظر مفهوم ثروت، بررسی شده است. مدعای این مقاله این است که امویان در ارتباط با بنی‌هاشم، دست به یک سلسله رفتارهای اقتصادی می‌زدند تا ضمن حفظ قدرت خود، بر آن بیفزایند. این رفتارها در یک دسته‌بندی کلی، شامل پرداخت‌های مالی به هاشمیان کم‌چالش، تلاش برای تضعیف بنیه مالی بنی‌هاشم، تقویت بنیه اقتصادی امویان در برابر دودمان رقیب و پرداخت مالی برای قرارگیری غیرامویان در برابر هاشمیان می‌شد؛ رفتارهایی که در کنار تغییر الگوی قدرت در جامعه عربی عصر نزول قرآن، از ویژگی‌های شخصیتی بنی‌امیه از جمله درون‌گرایی خودبین و مادی‌گرایی اثر می‌پذیرفت؛ ویژگی‌هایی که سبب می‌شد تا امویان خود را صاحب حق بدانند و اهداف سیاسی خود را از طریق رفتارهای اقتصادی، پی بگیرند. این پژوهش، نشان می‌دهد که استفاده از ثروت به‌عنوان ابزاری برای کسب، حفظ و گسترش قدرت، نه منحصر به عصر حاضر، بلکه از دیربگی برخوردار است تا جایی که حتی ساده‌ترین ساختارهای سیاسی نظیر قبایل نیز تا حد زیادی بر آن تکیه داشتند.

کلیدواژه‌ها: جامعه عربی عصر نزول، دوران پساایلاف، بنیه مالی بنی‌هاشم، رفتارهای اقتصادی امویان، الگوی ثروت بنیاد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

۲. رایانامه: Mirhoseini@meybod.ac.ir

مقدمه

وقایع تاریخی اگرچه مربوط به گذشته است و باید آن را در بافت و گفتمان همان روزگار، فهم کرد، اما نباید نسبت به وقایع قبل و بعد آن بی تفاوت بود و اثرپذیری و اثرگذاری آن‌ها را نادیده انگاشت. از این رو داشتن نگرش در زمانی به وقایع، ضرورتی است که بازخوانی دقیق‌تر رخدادهای تاریخی را ممکن می‌نماید. در این نوع نگرش، تاریخ به‌عنوان زنجیره‌ای پیوسته و گسترش‌یافته در بستر زمان در نظر گرفته می‌شود و هرگز وقایع، به‌عنوان واحدهای تاریخی مجزا و مستقل مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

برای گذر از بحث کلی فوق به اصل موضوع، باید گفت که اختلاف نوادگان عبد مناف در دو دودمان بنی‌هاشم و بنی‌امیه نیز از این سنخ است؛ در ضمن این که باید آن را در بافت گفتمانی خودش فهم نمود؛ اما به قدری حقایق تاریخی را در خود نهفته دارد که لازم است آن را با نگرش در زمانی و از پسا ایلاف (حدود ۵۳۰ م) تا پایان خلافت امویان (۱۳۲هـ/۷۴۹م) بررسی کرد؛ اتفاقی که در پژوهش حاضر رقم خورده است.

در حقیقت مناسباتِ هاشمی - اموی که عمدتاً آمیخته با خشونت بود، از نقاط عطف مطالعات قوم‌شناختی در شبه‌جزیره روزگار منتهی به نزول قرآن است که محدود به چند واقعه در یک مقطع تاریخی نظیر بدر و صفین و نهایتاً ماجرای عاشورای سال ۶۱ هجری نیست و باید آن را یک تعارض گفتمانی مفصل و دامنه‌دار در تاریخ دانست؛ تعارضی نشئت گرفته از اختلاف دیدگاه درباره کارکرد و نحوه دست‌یابی به ثروت، قدرت و جایگاه اجتماعی. به دیگر سخن، تفاوت دیدگاه خاندان‌های اموی و هاشمی درباره مفاهیمی چون ثروت و قدرت سبب شد تا این اختلاف دیدگاه به تعارض گفتمانی تبدیل شود.

در این پژوهش، تعارض گفتمانی دودمان‌های پیش‌گفته درباره ثروت نمایانده شده است؛ ثروتی که بنی‌امیه آن را مایه قدرت و نشانه‌ای از شایستگی برای ریاست بر قریش و مکه می‌پنداشتند.

یکی از محورهای پرتنش اما کمتر مورد توجه در روابط بنی‌هاشم و امویان، مسائل

اقتصادی است. با برقراری سفرهای تجاری تابستانه و زمستانه موسوم به ایلاف قریش، ثروت و دارایی به عنوان یکی از عناصر قدرت‌ساز، جای خود را در مراودات سیاسی باز کرد. هاشمیان و دودمان اموی، هر دو به این مسئله به‌خوبی پی برده بودند که «مالکیت» یکی از منابع قدرت و به‌معنای به‌زانو در آمدن یکی در مقابل دیگری است (گالبرایت، ۱۳۶۶: ۸۱). تفاوت بین این دو خاندان، در زمینه فهم حدود استفاده از ثروت در کسب قدرت بود. بنی‌امیه در این زمینه، برای خود هیچ محدودیتی متصور نبودند و با تمسک به هر امکانی، بر دارایی خود می‌افزودند و همواره این اصل را فراروی خویش می‌دیدند که تفوق اقتصادی، پیش‌نیاز برتری سیاسی است. در آن سو اما هاشمیان، خود را مقید به ضوابطی می‌دانستند که تحت عنوان اخلاق اجتماعی شناخته می‌شود. بر پایه این بایسته‌ها، انسان برای کسب ثروت، مجاز به گام سپردن در هر طریقی نیست و باید به‌چشم‌انداز کسب ثروت و رشد سرمایه، از دریچه نیات غیرخودخواهانه نظر افکند. چه این‌که توجه بیش از حد به سرمایه و دارایی و ثروت، سبب خودشیفتگی می‌شود و توانایی همدلی با اطرافیان را از انسان سلب می‌کند (مهربان، ۱۳۹۷: ۲۰۵)؛ دقیقاً شاکله منافره امیه با عمومیش هاشم، در همین نکته نمایان است.

هاشم با رویکردی معتدلانه به موضوع ثروت، در هنگام تنگدستی و قحطی، به‌راحتی با موضوع کمک به مردم کنار می‌آمد، اما امیه با وجود ثروتی که برخی آن را افزون‌تر از کوه‌ها می‌شمردند (ن.ک: کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۷۶/۱)، نمی‌توانست دل از بخشی از دارایی خود به نفع مردم بکند.

نقش رفتارهای اقتصادی در روابط هاشمی - اموی به این ماجرا محدود نماند؛ مقاطع مهم دیگری از تاریخ روابط این دو خاندان، چه پیش از نبوت حضرت محمد (ص) و چه در دوران پس از بعثت، شاهد عرض‌اندام رفتارهای اقتصادی در تشدید مخاصمات فی‌مابین بود. در این مقاله به موضوع رفتارهای اقتصادی امویان در مقابل بنی‌هاشم و ریشه‌های این‌گونه رفتارها، اشاره رفته است.

پیشینه پژوهش

مسئله قدرت و روابط بنی‌امیه و بنی‌هاشم، تاکنون از برخی جنبه‌ها مورد واکاوی و پژوهش قرار گرفته است؛ از این شمار باید به این موارد اشاره کرد:

- «تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی هافستد و کاربست آن در اختلافات بنی‌هاشم و بنی‌امیه» (۱۴۰۲ش) (طباطبائی ندوشن و همکاران، پژوهش‌های تاریخی، ش ۵۹، ۱۸-۱)؛ این پژوهش به یکی از مفاهیم جزئی قدرت، به نام «فاصله قدرت» پرداخته و بر اساس آن، رفتار امویان و هاشمیان با مردم را بررسی نموده است. شباهت پژوهش ذکر شده با مقاله حاضر در اینست که این دو، نگرش خاندان‌های هاشمی و اموی را بر اساس قدرت، مورد کنکاش قرار داده‌اند، اما تفاوت عمده کارها در اینست: نخست، پژوهش پیش‌گفته، نگاه مقایسه‌ای به روابط دو دودمان دارد، در حالی که نگاه نوشتار حاضر، غیرمقایسه‌ای است و رویکرد خاندان اموی به ثروت به عنوان یکی از عوامل قدرت و جایگاه آن در ارتباط با دیگران به ویژه هاشمیان را توصیف می‌کند. تفاوت دوم نیز مربوط به نگاه این دو اثر به ثروت است، در حالی که ثروت در مقاله موجود، محوریت دارد، در پژوهش یاد شده، از ثروت، سخن به میان نیامده است.

- «حزب علوی و حزب اموی» (۱۳۸۹ش) (محسن حیدری، دفتر انتشارات اسلامی، قم)؛ اگر چه در این پژوهش، رفتار و نگرش بخشی از هاشمیان با رفتار و نگرش امویان مقایسه شده است، اما روابط بنی‌هاشم و بنی‌امیه چندان محل اعتنا قرار نگرفته، از دیگر سو در کتاب یاد شده، ثروت محوریت ندارد، در حالی که ثروت از مفاهیم اصلی و کلیدی این مقاله است.

- «از حکومت الهی پیامبر (ص) تا سلطنت موروثی معاویه» (۱۳۸۱ش) (عابدینی، معارف قرآنی، ش ۱، ۶۸-۴۹)؛ پژوهش یاد شده قدرت پیامبر خدا(ص) به عنوان معروف‌ترین فرد خاندان هاشم را در قیاس با قدرت معروف‌ترین فرد از خاندان اموی بررسی کرده است. این پژوهش که با نگاه توصیفی به حکومت نبوی و زمامداری معاویه پرداخته و دو دوره مذکور را در چهارچوب «ابزار و شیوه‌های اعمال قدرت» سنجیده است، اساساً با مقاله حاضر، در

معیار سنجش، تفاوت دارد.

- «ریشه‌های اختلاف بین بنی‌امیه و بنی‌هاشم و تأثیر آن بر ادبیات عرب» (۱۳۸۰ش) (حیب بنی‌تمیم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرمشهر)؛ در بخش اول این پژوهش، ریشه‌های اختلاف دو خاندان با تأکیدی مضاعف بر مسأله قدرت برشمرده شده است، اما اثری از نقش ثروت در این اختلافات مشهود نیست. لذا مهم‌ترین تفاوت مقاله حاضر در اینست که بر خلاف پایان‌نامه یاد شده، ثروت را در اختلافات هاشمی و اموی دخیل می‌داند.

دسته‌بندی رفتارهای اقتصادی امویان با بنی‌هاشم

در روابط امویان با بنی‌هاشم، ثروت؛ ابزاری برای جلب حمایت از افراد دودمان رقیب و یا در تنگنا قرار دادن به‌منظور منصرف کردن طرف مقابل از مقاصد خود و پیاده شدن از مرکب قدرت است؛ نظیر پیامی که بزرگان قریش از طریق ابوطالب برای حضرت محمد(ص) فرستادند؛ آنجا که پس از اعلام نبوت، اشراف مکه برای بازداشتن پیامبر(ص) از دعوت به خداپرستی، پیشنهاد بخشش دارایی در قبال ترک دعوت دادند، اما چنین پاسخ شنیدند: «لَوْ وَضَعُوا الشَّمْسَ فِي يَمِينِي وَالْقَمَرَ فِي يَسَارِي مَا أَرَدْتُهُ» (طبری، ۱۹۶۷: ۳۲۶/۲؛ مقدسی، بی‌تا: ۱۴۸/۴)؛ اگر خورشید را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارند من به آن تمایل ندارم.

نامیدی قریش به سرکردگی بنی‌امیه از اثربخشی تطمیع مالی، ماجرای شعب ابی‌طالب، تحریم اقتصادی دودمان هاشم و منع هرگونه مرادده با آنان (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۴۱۴/۲) به مدت سه سال را در پی داشت (نک: بلاذری، ۱۹۵۹: ۲۳۳/۱). این‌گونه اقدامات در قالب رفتارهای اقتصادی زیر رقم خورد:

۱. پرداخت مالی به هاشمیان کم چالش

از رفتارهای اقتصادی قابل اعتنا در مقابل بنی هاشم، دَهِش و پرداخت‌های مالی به برخی از هاشمیان بود؛ این رفتار بیشتر در دوران معاویه مشاهده می‌شود. سیاست معاویه بر این بود که به افرادی از قبیله رقیب که در دشمنی با وی راسخ نبودند، صله و عطایا می‌داد و مترصد بود که اگر دیونی بر عهده دارند پرداخت کند.

به‌عنوان نمونه یکی از این مواضع، ادای دین عبدالله بن جعفر است که هم مورد انتقاد قرشیان و هم به صورت ویژه بنی امیه قرار گرفت؛ اما معاویه در تعلیل رفتار خود، ابیاتی با این مضمون سرود: «قریش هنگامی که عقل‌شان ضایع می‌شود، می‌گویند: گمان می‌کنیم فرزند هند از فرزند جعفر ترسان است. از این رو هزار هزار درهم دین او را ادا می‌کند و حاجت او بدون وقفه برآورده می‌شود. به قریش گفتم: فرزند جعفر را به من وا نهدید. شما حریف او نیستید. ابوجعفر بزرگ قومش است و در جنگ، یار حیدر نبود. پس ساکت باشید، هزار هزار درهم برای عبدالله و امثال او که دشمن من نیستند، چیزی نیست» (نک. معاویه بن ابوسفیان، ۱۹۹۶: ۷۸).

معاویه در این شعر، عبدالله را سید بنی هاشم معرفی می‌کند تا اذهان را از سیادت حسنین (ع) منحرف نماید. او بی‌پرده از پرداخت مبالغ هنگفت به برخی افراد برای جلب حمایت‌شان و به اصطلاح خریدن آن‌ها و یا بستن دهان‌شان سخن گفته است؛ درست مشابه همان کاری که خلیفه اول به پیشنهاد عمر بن خطاب درباره پدر معاویه انجام داد و ابوسفیان را به سکوت و همراهی با نظام سیاسی مستقر، وا داشت (نک. ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۵/۲).

نمونه دیگری از این دست رفتار، پرداخت مالی به عقیل بن ابی طالب؛ برادر امام علی (ع) است تا سعه صدر تصنعی خود را در برخورد با افراد دودمان هاشمی به رخ کشاند (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۴۲).

۲. تضعیف بنیه مالی بنی‌هاشم

رفتارهای نوع دوم برخلاف رفتارهای دسته نخست که زیرکانه و سیاستمدارانه تلقی می‌شود، در چالشی نشان دادن روابط بین دو خاندان، توفیق بیشتری دارد؛ رفتارهایی که عمدتاً رنگی از زور و یا خشونت با خود داشت.

نظیر چنین رفتاری در صدر اسلام، خلع ید حضرت فاطمه (س) از فدک^۳ در زمان ابوبکر بود که در میان خلفای بعدی نیز دست به دست شد. اگرچه برخی از جمله عمر بن عبدالعزیز اموی و مأمون عباسی، فدک یا درآمد حاصل از آن را به فرزندان فاطمه (س) دادند، اما بیشتر خلفا از بیم این که مایه افزایش دارایی و به تبع آن، قوت سیاسی آل علی (ع) شود، آن را غصب می‌کردند. از جمله معاویه که آن را تیول مروان بن حکم قرار داد (یعقوبی، بی‌تا: ۳۰۵/۲).

این سیاست مالی اگرچه در زمان عثمان نیز کم و بیش اعمال می‌شد، اما اوج به‌کارگیری آن در زمان حکمرانی معاویه بود. برای نمونه باید به ماجرای اشاره کرد که میان حسین بن علی علیه‌السلام و ولید بن عتبه اموی؛ حاکم معاویه در مدینه رخ داد. ماجرا این بود که ولید، زمینی متعلق به امام حسین (ع) را به زور غصب کرده بود. امام (ع) در مقابل این اقدام، او را به دادخواهی بر اساس حلف‌الفضول تهدید نمود (ابن هشام، بی‌تا: ۱۳۵/۱). همچنین از قول زبیر نقل شده است که همانند این داستان بین امام حسین (ع) و معاویه رخ داد و وی با تهدید سیدالشهداء مواجه و ناچار شد پول زمین را بپردازد (نک. ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۱۵-۲۲۶).

۳. دهکده‌ای حاصل‌خیز مشتمل بر مزارع و نخلستان‌های بسیار که یهودیان در آن زندگی می‌کردند (ن.ک: بلاذی، ۱۴۳۱ق، ۲۰۶/۲-۲۰۵ و ۲۳/۷؛ باقوت حموی، ۱۹۹۵ق، ۲۳۸/۴). این منطقه بدون جنگ به دست مسلمانان افتاد و پیامبر (ص) آن را به فاطمه (س) بخشید. بر اساس نظر شماری از مفسران، پیامبر در پی نزول آیه ۲۶ اسراء، فدک را به دخترش بخشید (برای نمونه ن.ک: حاکم حسکانی، ۱۹۹۰، ۴۳۹/۱؛ سیوطی، بی‌تا، ۱۵۸/۲).

بر اساس تحلیلی جالب توجه از امام حسن (ع)، معاویه در پی این بود که با توصیف خاندان هاشم به سخاوت، آنان را درگیر مسائل اجتماعی و مواجهه با انبوه مراجعات مردمی کند تا با تهی شدن دست این دودمان از دارایی، ایشان را به دستگاه حکومت وابسته نماید.^۴ این کار می‌توانست همزمان دو پیامد دیگر هم داشته باشد؛ نخست از احتمال قیام هاشمیان می‌کاست؛ چه این که هر حرکت سیاسی در این حد، مستلزم هزینه‌هایی سنگین بود. دیگر این که اگر بزرگان بنی هاشم به دلیل فقر، نمی‌توانستند پاسخ‌گویی نیازمندان باشند، دچار بحران محبوبیت می‌شدند و اساساً مرجعیت خود و پشتوانه مردمی را از دست می‌دادند. این را هم باید گفت که معاویه و اخلاف او از جانب حامیان بنی هاشم و دوست‌داران علی (ع) همان خطری را احساس می‌کردند که بیم آن‌را از ناحیه هاشمیان داشتند. بدین سبب معاویه در بخشنامه‌ای به بلاد چنین نوشت: مراقبت کنید هر که ثابت شد از شیعیان علی و اهل بیت اوست، اسم‌اش را از دفتر بیت‌المال حذف کنید و حقوق و مزایای او را قطع نمایید (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۱).

در زمان معاویه و حاکمان اموی پس از او، هجمه و فشار بر شیعیان چنان فراگیر شد که به نقل از «شعبی» (د. ۱۰۴هـ) شیعیان می‌بایست بین ثروت و دوستی علی (ع) یکی را انتخاب می‌کردند: «نمی‌دانیم با علی (ع) چه کنیم؟ اگر او را دوست بداریم، چنان بر ما سخت می‌گیرند که فقیر و نیازمند می‌شویم و اگر او را دشمن بداریم، کافر می‌شویم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/۲۱۴؛ دیلمی، ۱۴۲۷: ۲۲۶).

۳. تقویت بنیه اقتصادی امویان در برابر بنی هاشم

نوع سوم رفتارها، شامل اقدامات پشتوانه‌ساز اقتصادی برای تقویت بنیه مالی امویان و در پی آن، تفوق بر دیگران از جمله بنی هاشم بود. این نوع بیش از همه در زمان عثمان و معاویه رقم

۴. امام حسن (ع) در این باره فرمود: «أَرَادَ أَنْ يَجُودَ بَنُو هَاشِمٍ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ فَيَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ» (اربعی، ۱۳۸۱ق، ۲/۲۶)؛ او می‌خواهد بنی هاشم آنچه که دارند را ببخشند تا به او محتاج شوند.

خورد، گرچه دامن دیگر حاکمان اموی نیز از غبار این اقدام میرا نبود. این مهم توسط پیامبر (ص) پیش‌بینی شده بود: «آن‌گاه که فرزندان ابوالعاص به ۳۰ تن برسند، بیت‌المال را در انحصار خود قرار می‌دهند و بندگان خدا را برده خویش، و دین خداوند را مایه فریب می‌سازند» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۳۷۴/۲). نظیر چنین تعبیری در نامه امام علی (ع) به مردم مصر دیده می‌شود (نک. سید رضی، ۱۳۹۰: نامه ۶۲)؛ فاجعه‌ای که بخشی از آن در دوران عثمان، نمودار شد. در این برهه از تاریخ، اطرافیان اموی خلیفه، از بیت‌المال تا ثروتمند شدن ارتزاق کردند؛ رویه‌ای که اعتراض گسترده مسلمانان را برانگیخت (نک. طبری، ۱۹۶۷: ۲۲۶/۴؛ سیوطی، ۱۴۲۵: ۱۵۶) و امام علی (ع) در شرح آن فرمود: «همراه عثمان، فرزندان پدرش به خوردن بیت‌المال پرداختند؛ چنان‌که شتر، گیاه بهاری را می‌خورد» (سید رضی، ۱۳۹۰: خطبه ۳).

نکته این‌که مراد از چنین خوردنی، به تاراج بردن و نگاه حریصانه به بیت‌المال است که بدون توجه به سنت رسول‌الله (ص) و در نظر داشتن صرفه و صلاح مسلمین، با نگاه خودبین به اموال عمومی از آن بهره می‌بردند؛ نگاهی که سبب می‌شد در اذهان امویان، قدرت با مالکیت، مساوی انگاشته شود و آنان هرآنچه در اختیار داشتند را از آن خود بدانند. این طرز تلقی در واکنش معاویه به گروهی از قریشیان که خواهان سهم بیشتری از بیت‌المال بودند، به‌وضوح نمایان است: «ای فرزندان فهر، من مالم را به شما می‌دهم و شما نعمتم را انکار می‌ورزید و در مجالس، مرا شتمات می‌کنید» (معاویه بن ابوسفیان، ۱۹۹۶: ۶۸). شخصی خواندن اموال عمومی توسط معاویه، چنان‌که در سخنی از عثمان نیز آمده^۵، ریشه در ایجاد بیت‌المال خاص خلیفه داشت. این خزانه مخصوص که در عصر معاویه ایجاد و «بیت‌المال خاصه» خوانده می‌شد؛ مؤسسه‌ای مستقل از بیت‌المال عمومی که درآمدها و مصارف مخصوص خود داشت. اندوخته معاویه در بیت‌المال خاصه، مشتمل بر «صوافی» و عواید

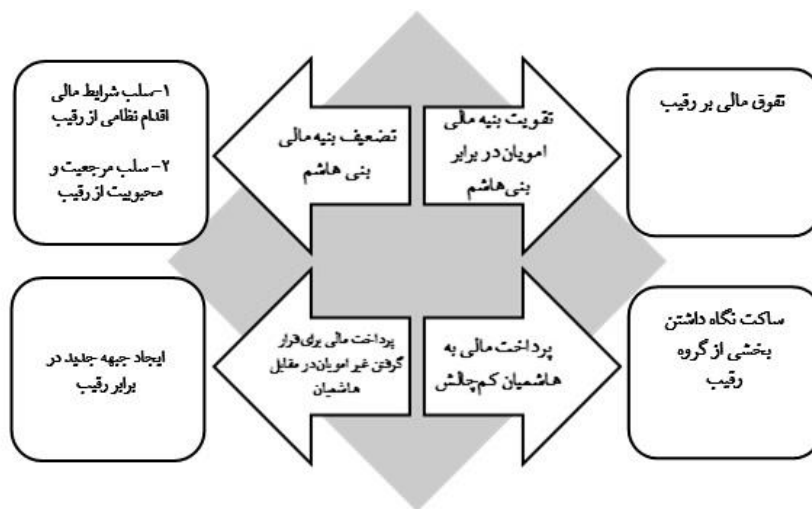
۵. «إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَنَا فَإِنْ اِحْتَجْنَا إِلَيْهِ أَخَذْنَاهُ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَقْوَامٍ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۷۱) یعنی؛ این مال از آن ماست، پس اگر احتیاج داشته باشیم از آن بر می‌داریم حتی اگر عده‌ای را خوش نیاید.

آن بود که از بیت‌المال جدا کرد و آن‌ها را ملک خویش قرار داد. مشهور است که پس از مرگ معاویه، ۵۰ میلیون درهم از درآمد صوافی باقی مانده بود (ن.ک: یعقوبی، بی تا: ۲/۲۳۴). معاویه برای آزادی عمل در مصرف بیت‌المال و اعطای جانب‌دارانه، تدبیری خاص اندیشید؛ او اولین کسی بود که شخصی مسیحی را مسئول دیوان خراج کرد (خلیفه بن خیاط، ۱۹۹۵: ۱۶۱). نصب «سرجون بن منصور» به این مسئولیت کمینه دو نتیجه داشت؛ از سویی به واسطه مقید نبودن او به اسلام، کسب درآمد و تعریف راهبردهای جدید مالی، مغایر با آموزه‌های دینی ممکن می‌شد. از دیگر سو چون او مسلمان نبود، اعتراضی از جانب‌اش متوجه شیوه هزینه‌کرد نمی‌شد. بنابراین معاویه می‌توانست به منویات خود از جمله تقویت بنیه مالی امویان جامه عمل بپوشاند. بر اساس برخی از منابع، این راهبرد در دوران دیگر امویان تا پایان خلافت نخستین خلیفه عباسی مورد اعتنا بود تا آن‌که دومین خلیفه عباسی، استخدام غیرمسلمانان را در امور مالی مسلمین ممنوع کرد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۹۸۳: ۲۱۷-۲۱۵).

۴. پرداخت مالی برای قرارگیری غیر امویان در برابر بنی‌هاشم

چهارمین نوع رفتار اقتصادی امویان با بنی‌هاشم، سیاستی عمومی بود که نه صرفاً درباره هاشمیان بلکه در مواجهه با همه مخالفان، اعمال می‌شد؛ راهبردی که عمومیت آن مانعی برای طرح در زمره رفتارهای حاکمان اموی علیه تیره‌ای خاص همچون بنی‌هاشم نمی‌شد. بنی‌امیه که برای بقای سلطه خود، حاضر بود به هر کاری دست بزنند، در راستای غلبه بر بنی‌هاشم، این تاب را در خود می‌دید که از بخشی از ثروت دل بکند تا با همراه کردن دیگران، همچنان در قدرت باقی بماند. حاکمان اموی به این درک رسیده بودند که قدرت، ثروت‌آفرین است و در صورت بقا، آن‌چه از کیسه‌شان رفته، جبران خواهد شد. مصداقی از این رفتار، پرداخت یک میلیون درهم به عبیدالله بن عباس برای ترک اردوگاه امام حسن (ع) و پیوستن به لشکر معاویه است (یعقوبی، بی تا: ۲/۲۱۴) که سبب شد عبیدالله، فاجعه قتل دو فرزندش به دست عامل معاویه (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲/۶۰۷؛ طبری، ۱۹۶۷: ۵/۱۴۰) را به بوته فراموشی

بسپارد و با پیوستن خود و ۸ هزار نفر از کوفیان به لشکرگاه شام، خیانتی بزرگ را رقم زند. گفت و گوی امام حسین (ع) با فرزدق در میانه راه کوفه، گواه دیگری از اتخاذ سیاست زرسالارانه اموی در دستگاه یزید است. سومین امام شیعیان از فرزدق درباره اهل عراق سؤال می‌کند و پاسخ می‌شنود که «قلب آنان با تو، و شمشیرشان علیه توست» (اصفهانی، بی‌تا: ۱۱۱). امام حسین (ع) با درک درست از راهبرد اقتصادی دستگاه اموی و بیان این‌که «مردم بنده مال‌اند»، نقش ثروت در همراهی مردم با بنی‌امیه را واضح می‌سازد (حلوانی، ۱۴۰۸: ۸۷)؛ این همراهی در برخی افراد، رنگ طمع به رسیدن به ثروتی بیشتر و در دیگران بوی ترس از محرومیت از مقرری‌ها و از دست دادن دارایی داشت. مجموعه رفتارهای اقتصادی و مالی امویان در مواجهه با بنی‌هاشم را می‌توان در نمودار زیر به نمایش گذاشت:



شکل ۱: نمایه‌ای از رشته رفتارهای مالی امویان در رابطه با بنی‌هاشم (منبع: همین پژوهش).

عوامل اصلی پدیداری رویکرد اقتصادی در دشمنی دو خاندان

۱. تغییر مدل قدرت

«مارشال سالینز^۶» انسان شناس آمریکایی، در مطالعات خود از وجود دو الگوی متفاوت سیاسی در منطقه غربی و شرقی اقیانوسیه خبر می‌دهد که به ترتیب «بزرگمرد ملانزیایی» و «رئیس سالاری پولینزیایی» نامیده می‌شود. در هر دو مدل، ثروت و قدرت رابطه‌ای دوسویه دارند، اما نقطه آغاز رابطه، تعیین‌کننده نوع مدل حاکم بر جامعه است. در الگوی «قدرت‌بنیاد» پولینزیایی؛ قدرت، ثروت‌آفرین است اما در مدل «ثروت‌بنیاد» ملانزیایی؛ ثروت و دارایی تمهیدگر قدرت است (Sahlins, 1963: 285-303). در بحث از مدل سیاسی حاکم بر شبه‌جزیره، اطلاعات موجود حاکی از استقرار الگوی قدرت‌بنیاد در منطقه حجاز تا پیش از تجارت فرامنطقه‌ای بازرگانان مکه است که با برقراری ایلاف و به‌دنبال آن، گسترش مراودات تجاری و تجمیع سود هنگامت فعالیت‌های اقتصادی، مدل ثروت‌بنیاد جایگزین مدل قدرت‌بنیاد شد و به‌عنوان گفتمان غالب، شیوع یافت (نک. پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۷: ۶۱-۹۲). گواه این ادعا، سخنی از امام علی (ع) است که جامعه آن روزگار را توصیف می‌کند؛ جامعه‌ای که فزونی ثروت، در پی آورنده ریاست و متضمن قدرت - دست‌کم از نوع غیررسمی آن - بود. امام فرمود: «مَنْ كَثُرَ مَالُهُ رَأَسٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۸) یعنی؛ هر کس که داراییش بیشتر بود، ریاست داشت. در نقطه مقابل، انسان فقیر به‌خاطر شنیده نشدن صدایش، با چالش تحقیر مواجه می‌شد. امام علی (ع) در این باره فرمود: «الْفَقِيرُ حَقِيرٌ لَا يُسْمَعُ كَلَامُهُ»^۷ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۴۸). گزاره «الْفَقْرُ يُخْرِسُ الْفَطْنَ عَنْ حُجَّتِهِ وَ الْمَقِيلُ غَرِيبٌ فِي بَلَدَتِهِ»^۸ (سیدرضی، ۱۳۹۰: حکمت ۳؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۵۴/۲)

6. Marshall Sahlins.

۷. انسان فقیر، حقیر است و کلام او شنیده نمی‌شود.

۸. فقر، شخص زیرک را از بیان دلش گنگ می‌سازد و فقیر در شهر خود غریب است.

نیز گویای وضعیت اجتماعی روزگاران است که انسان‌های کم‌بینه از نظر اقتصادی، حتی در وطن خویش، غریب بودند و محل اعتنا واقع نمی‌شدند.^۹

گفتمان مذکور، خود را در صحنه‌هایی از تاریخ، از جمله سقیفه نشان داد؛ آن‌جا که «حباب بن منذر» در راستای اثبات شایستگی انصار برای در اختیار گرفتن خلافت، با بیان «أَنْتُمْ أَهْلُ الْعِزِّ وَالْثَّرَةِ» به وجود ثروت در کنار برخی عوامل دیگر نظیر جایگاه اجتماعی و جمعیت انصار اشاره و با پیشنهاد «امیری از ما و امیری از مهاجران» آنان را به اقدامی جدی در این زمینه تشویق می‌کرد (نک. طبری، بی‌تا: ۲۱۹/۳).

جلوه‌گاه دیگری از باورمندی مردم صدر اسلام به قدرت‌آفرینی ثروت، حوادثی است که پس از رحلت پیامبر (ص) و در دوره ابوبکر به جنگ‌های موسوم به «رده» منجر شد. اگرچه برخی سعی کردند رده را فقط به ماجرای خروج عده‌ای از دین اسلام و ماجرای مسلمیه کذاب محدود کنند (مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۶۷/۶ و ۵۲۷/۱۴) اما تمام ماجرا، فقط روی‌گردانی عده‌ای از دین نبود، بلکه پرداختن زکات به خلیفه‌ای که در مشروعیت‌اش شک داشتند؛ به عبارتی قدرت گرفتن ابوبکر، موضوعی بود که هم مرتدین و هم برخی از مسلمین، برنتابیدند (مقدسی، بی‌تا: ۱۵۳/۵؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۴۹۲/۲). بر این پایه کسانی که زکات نمی‌دادند، نمی‌خواستند قدرت خلیفه را به رسمیت بشناسند.

چنان‌که از این دست حوادث برمی‌آید؛ قدرت‌زایی ثروت، موضوعی پذیرفته شده در میان بسیاری از مردم صدر اسلام بود، اما خلاف جریان عادی این گفتمان، یک طایفه شوق بیشتری برای ترویج مدل ثروت‌بنیاد داشت و آن دودمان، «بنی‌امیه» بود. در حقیقت «امیه» و اعقاب او سعی می‌کردند با استناد به این مدل نانوشته، خود را شایسته ریاست جامعه، معرفی کنند. منافره هاشم و امیه نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرد. چراکه از سویی امیه چون به

۹. دو جمله اخیر با تقدیم و تأخیر در منابع دیگر نیز آمده است (برای نمونه نک: ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۲۰۲).

ثروت هنگفتی فراتر از اندوخته دودمان هاشم دست یافته بود، خواهان ریاست قریش بود، اما از سوی دیگر، جایگاه اجتماعی هاشم و فعالیت‌های خیرخواهانه وی، امیه را با بحران مقبولیت اجتماعی و چالش مقایسه شدن با هاشم روبرو کرده بود.

در اینجا توجه به واژه «سید» یاری‌رسان است؛ در مکه پیشاپایلاف به دلیل فقر اقتصادی قبایل، جایگیری در مقام سیادت، امتیاز چندانی برای فرد به ارمغان نمی‌آورد؛ به عبارت دیگر، سیادت در آن زمان، چند وظیفه مشخص را شامل می‌شد که مهم‌ترین آنها، سخنگویی از طرف قوم بود (نک. وات، ۱۳۷۹: ۲۷). التفات به ریشه واژگان نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند؛ چه آنکه سید در زبان مادر (سامی) به معنای سخن گفتن است (مشکور، ۱۳۵۷: ۱/ ۴۱۶-۴۱۷؛ Gesenius, 1939: 691) و با تحول معنایی، زمینه ساخت معنای ریاست پدید آمده است (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۱). اینکه بعدها، هاشم و اولاد او به «سیادت» خوانده شدند، دقیقاً به نقش کلیدی هاشم بن عبدمناف بازمی‌گردد که با انجام کارهای عام‌المنفعه، محبوبیت فراوانی در میان تازیان به‌ویژه اهل مکه به دست آورد (ابن هشام، بی‌تا: ۱/ ۱۳۵-۱۳۶؛ مهروش، ۱۳۸۳: ۱۲/ ۷۰۲-۷۰۴). این مهم نیز نشان می‌دهد هاشمیان به دنبال تحرک اجتماعی بودند اما اولاد امیه، دل‌مشغول جمع ثروت و کسب قدرت بودند. در بازگشت به کشمکش‌ها باید گفت این مهم به زمان حیات هاشم و امیه منحصر نماند و پس از مرگ امیه، اخلاف او که میراث‌دار وی در زمینه تجارت و کسب درآمد بودند، چنین ادعایی داشتند. برای درک موقعیت مالی بنی‌امیه، ذکر همین نکته بس، که ارزش سرمایه قریش در کاروانی که ریاست آن را ابوسفیان در دست داشت، به ۵۰ هزار دینار می‌رسید (واقدی، ۱۹۸۹: ۲۷/۱) که اموال آن‌را ۲۵۰۰ شتر حمل می‌کرد (مسعودی، بی‌تا: ۲۰۲). از این میزان سرمایه، «ابو اَحِيحَه»^{۱۰} اموی بیشترین سهم را داشت که به ۳۰ هزار دینار می‌رسید

۱۰. «سعید بن عاص» نسبی در جد سوم به عبدمناف می‌رسید (نک. ابن حزم، ۱۴۱۸: ۸۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۲/ ۴۲۰)، شغل او تجارت و برای این کار مکان ویژه‌ای جز خانه خود اختصاص داده

و مردان دیگر از بنی‌امیه نیز حدود ۱۰ هزار دینار سهم داشتند (همان)؛ از این رو طبیعی است در جامعه‌ای که عمدتاً ثروت خاندانی خاص، تعیین‌کننده وضعیت بازار و اقتصاد است، افراد آن خاندان، داعیه‌دار ریاست جامعه باشند.

در همین راستا نامه معاویه به زیاد بن ابیه، شایان توجه است؛ در بخشی از این نامه به خلافت «تیم» و «عدی» اشاره رفته که معاویه، بنی‌امیه را شایسته‌تر از این دو طایفه به خلافت معرفی کرده و در راستای اثبات این ادعا، به وجود ثروت و عزت در بنی‌امیه استدلال می‌کند: «در قریش هیچ دو گروهی پست‌تر از آن دو (تیم و عدی) نیست، از این رو ما در خلافت طمع کردیم، و ما از آن دو گروه و دنباله آن‌ها، به خلافت مستحق‌تر بودیم؛ چه آن‌که عزت و ثروت در ما جمع شده است» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۷۴۱/۲). این موضوع، تحلیل شخصی معاویه نبود که بداهتاً بر قلم او جاری شده باشد، بلکه تفکری بود که در سایه آن، معاویه و دیگر اخلاف امیه پرورش یافته بودند. نشانه‌اش این‌که سال‌ها قبل‌تر، ابوسفیان، امویان را از دو گروه تیم و عدی به خلافت شایسته‌تر معرفی کرده بود. بنا بر گزارشی تاریخی، وی در روز آغازین خلافت عثمان، پای بر قبر حمزه کوبید و گفت: «ای حمزه، امری که برای آن با ما می‌جنگیدی، امروز به تملک ما درآمده، و ما از تیم و عدی بدان سزاوارتر بودیم» (مقریزی، ۱۴۱۲: ۸۴). اگرچه ابوسفیان، در این سخن، نامی از بنی‌هاشم نبرد، اما منظور وی از پای کوبیدن بر قبر حمزه، جز این نبود که بنی‌امیه نسبت به هاشمیان به خلافت سزاوارترند. نیز از سخن معاویه پیداست که یکی از وجوه برتری مورد ادعای ابوسفیان، تمکن مالی بوده است.

با در نظر گرفتن کارکرد ثروت نزد این طائفه، بر این واقعیت باید تکیه کرد که خاندان اموی، برای کسب قدرت یا تثبیت جایگاه خود، از ثروت به‌عنوان یک ابزار استفاده می‌کردند؛

بود(ن.ک: فاکهی، ۱۴۰۷: ۲۵۰/۵؛ شهرستانی، ۱۳۹۵: ۲۴۴/۱) از او با عنوان کثیرالمال یاد شده است (ابن حزم، ۱۴۱۸: ۸۰).

ایزاری برای تشویق و تحریض و تطمیع که می‌توانست همراهان را به ادامه این مسیر وادار و عمده مخالفان را به سکوت و دست برداشتن از مطالبه خود مجاب کند^{۱۱}.

در رابطه با هدف نخست یعنی تشویق یاران، اشاره به روایتی از امام مجتبی (ع) در این زمینه، می‌تواند واقعیت را بهتر بنمایاند. بر اساس این روایت، روزی امام علی (ع)، حضرت امام حسن (ع) را شادمان دید، پرسید: چگونه خواهی بود زمانی که پدرت شهید شود؟! یا چگونه خواهی بود زمانی که بنی‌امیه، حکومت را در دست بگیرد و امیر آن، فردی گشاده‌حلقوم و شکم‌بزرگ است که می‌خورد، اما سیر نمی‌شود؛ می‌میرد در حالی که در آسمان یاور و در زمین، پوزش خواهی ندارد... بیت‌المال را خرج دوستانش می‌کند و آن را از مستحقانش بازمی‌دارد، در پادشاهی اش مؤمن، خوار و فاسق، قوی می‌شود و او مال را بین یارانش به گردش درمی‌آورد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۹۰).

مکمل روایت پیش‌گفته، سخنی از خلیفه سوم است که در آن با اشاره به نسبت خانوادگی اش با بنی‌امیه و بنی‌عبدشمس، از تصمیم خود برای پرداخت‌های خارج از چهارچوب به نزدیکان خود پرده برداشت و سخن خود را با چنین سوگندی به پایان برد: «به‌خدا قسم اگر به کلیدهای بهشت دست می‌یافتم، به‌رغم مخالفت مخالفان، آن را به بنی‌امیه تسلیم می‌کردم» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۳؛ ابن‌اثیر ۱۹۸۹: ۳/۴۸۷). بر همین اساس است که وقتی از «زید بن ارقم» درباره دواعی تکفیر خلیفه سوم، سؤال شد، سه دلیل را ذکر کرد که

۱۱. در این باره، یکی از نویسندگان مصری اهل سنت، چنین هزینه‌کردن‌ها را ستون دولت معاویه و راهی برای بسط سلطنت وی توصیف می‌کند: «وَكَانَ بَدْلُ الْأَمْوَالِ لِذَوِي الْقَرَابَةِ وَالنُّصَرَاءِ عِمَادَ دَوْلَتِهِ وَوَسِيلَةَ إِلَى تَأْيِيسِ بَيْتِهِ وَبَسْطِ سُلْطَانِهِ» (عقاد، ۲۰۰۵: ۱۹)

یکی از آن‌ها، قرار دادن بیت‌المال در اختیار «اغنیا» بود^{۱۲}. بر پایه شواهد تاریخی، برای کلمه «اغنیا» در این روایت، غیر از بنی‌امیه، مصداق دیگری را نمی‌توان یافت. عثمان گاه از باب توجیه، این عطایا را مصداق عملی صله رحم توصیف کرده، می‌گفت: «ابوبکر و عمر به خاطر خدا، خویشاوندانش را از بیت‌المال محروم می‌ساختند و من به خاطر خدا، آنان را برخوردار می‌نمایم» (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۳۳/۵).

در کتاب‌های تاریخی، بخشش خمس غنائم آفریقا به مروان بن حکم، اعطای ۴۰۰ هزار درهم به عبدالله بن خالد، پرداخت ۱۰۰ هزار درهم به حکم بن ابی‌العاص، واگذاری بازار «مهذور» در مدینه به حارث بن حکم و پرداخت ۱۰۰ هزار درهم به ابوسفیان به‌عنوان بخشی از دخل و تصرف عثمان در اموال عمومی ذکر شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۱-۱۹۸). نظایر این بذل مال در جوامع تاریخی دیگر نیز وجود داشت؛ به‌عنوان نمونه در قبایل بومی کلمبیای بریتانیایی، رسم «پتلاچ»^{۱۳} رواج داشت. پتلاچ؛ داد و دهش‌هایی بود که هدف آن، بخشیدن برای دادن معمولی نبود؛ بلکه دادن برای تسلط یافتن بود (دوپویی، ۱۳۸۵: ۵۶-۵۷) که برخی از آن، به‌عنوان جنگ با سلاح دارایی یاد می‌کردند (ماناگن و جاست، ۱۳۹۸: ۲۵۱). دقیقاً امویان نیز همین اندیشه را در سر می‌پروراندند؛ یعنی خرج کردن برای کسب و یا حفظ قدرت.

۱۲. وَقِيلَ لِرَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ بَأَيِّ شَيْءٍ أَكْفَرْتُمْ عُثْمَانَ فَقَالَ «بِتَلَاثٍ جَعَلَ الْمَالَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَ جَعَلَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صِ بَمَنْزِلَةِ مَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ عَمِلَ بِغَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۵۱/۳)

13. Potlatch.

۲. ویژگی‌های شخصیتی فراگیر در امویان

الف. درون‌گرایی خودبین

مقصود از درون‌گرایی خودبین، ترجیح خود بر دیگری است. به بیان دیگر رفتار دودمان اموی، نشان می‌دهد «خود» بر «دیگری» ترجیح دارد؛ برای نمونه نزد کسانی که تاجرانه به پدیده‌های پیرامون می‌نگریستند، حتی بروز قحطی در شبه‌جزیره که می‌توانست تجارت غله را برای آنان مقرون به صرفه نماید، به‌عنوان یک فرصت تلقی می‌شد (نک. سیمونز، ۱۳۶۱: ۱۷). این رفتار در لفافه‌هایی از کلام علی (ع) نیز قابل پی‌جویی است.^{۱۴}

بر این اساس، بنی‌امیه در هزینه‌کرد ثروت، تنها «خود» را می‌دید و اگر بهره‌ای را نصیب دیگران می‌کردند، آن نیز در راستای همین خودبینی و منفعت‌طلبی بود. در واقع، این هزینه‌کرد، نوعی سرمایه‌گذاری برای کسب قدرت محسوب می‌شد تا با استفاده از آن و در پناه «قدرت پاداش^{۱۵}»، به راه‌های تازه خلق ثروت دست یابند.^{۱۶}

در دوره پیشااسلام، یکی از راه‌های کسب درآمد برای برخی از تیره‌های ثروتمند قریش و در رأس آن‌ها؛ بنی‌امیه، مکانیزم «قرض ربوی» بود که علاوه بر ضمانت حفظ سرمایه و کسب سود، می‌توانست وابستگی اقتصادی افراد و قبایل به قرض‌دهنده و در نتیجه حفظ تفوق اقتصادی و تورم‌داری صاحب سرمایه را در پی داشته باشد^{۱۷} (نک. پاکتچی و همکاران،

۱۴. به‌عنوان نمونه عبارت «تَكِيلُكُمْ بِصَاعِهَا» در خطبه ۱۰۸ نهج‌البلاغه یعنی؛ بنی‌امیه با پیمانانه خود، شما را می‌سنجند. این عبارت نشان‌دهنده این حقیقت تاریخی است که امویان همه چیز را با معیار «خود» ارزیابی می‌کردند.

15. Reward Power.

۱۶. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: French, 1959, p149

۱۷. یکی از گروه‌های قرض‌گیرنده، بازرگانان بودند. آنان عادت داشتند تا در مواقع لزوم، پول قرض کنند؛ برای جو که احتمال داشت خراب شده یا بپوسد و یا ضمن حمل و نقل رطوبت شود، معمولاً هر سال یک سوم مبلغی که وام گرفته بودند به‌عنوان بهره، به وام‌دهنده می‌پرداختند. اما برای نقره که دوام بیشتری داشت، در حدود یک پنجم بهره می‌پرداختند (سیمونز، ۱۳۶۲، ش، ۱۹).

۱۳۹۷: ۶۱-۹۲)؛ سازوکاری که مشابه آن در یافته‌های انسان‌شناسان «ساسائا»^{۱۸} نامیده می‌شود؛ یک نظام تبادلی پیچیده مبتنی بر گردش قرض و اعتبار که موجب وابستگی تعداد زیادی از خانوارها به هسته اولیه قرض می‌شد و گاه حکم ابزاری سیاسی را پیدا می‌کرد (ماناگن و جاست، ۱۳۹۸: ۱۴۶-۱۴۸).

رابطه این برتری اقتصادی با قدرت سیاسی از جاذبه‌هایی بود که دودمانی چون بنی‌امیه را به استمرار فرایند اعطای قرض ربوی به دیگران تحریض می‌کرد تا به‌رغم استعمار و وارد آوردن فشار بر گرده دیگران، انبان خویش را از سکه‌های بیشتری پر کنند. این درونگرایی خودبین باعث می‌شد تا امویان حتی به بهای ثروت‌اندوزی، زندگی دیگران را دستخوش تصمیمات خود قرار دهند. بر اساس روایتی در جریان تسری دشمنی «هاشم» و «امیه» به فرزندان این دو تن یعنی «عبدالمطلب» و «حرب»، فرزند امیه مرتکب قتل یک یهودی پناهنده به عبدالمطلب شد و بی‌اعتنا به اخلاق انسانی و جوانمردی، دارایی آن نگون‌بخت را نیز مصادره کرد (مقریزی، ۱۴۱۲: ۴۲).

در کنار این درون‌گرایی، ذات مراودات قبیله‌ای و قومی‌نگری، افراد این خاندان را به ترجیح اموی بر غیراموی و عرب بر غیر عرب سوق می‌داد؛ چه این‌که در شبه‌جزیره، تعهدهای اخلاقی، نسبت به گروه‌های خویشاوندی بود، نه نسبت به کل جامعه (هارمن، ۱۳۸۶ش، ۱۶۱). در همین راستا، خلیفه سوم در واکنش به سخنان ارقم بن عبدالله که خطاب به مردم گفته بود: «شما می‌پنداشتید من نگاه‌بان اموال شمایم و تا امروز نمی‌دانستم نگاهبان اموال عثمانم» با انتساب برتری دادن بنی‌تیم توسط خلیفه اول و بنی‌عدی توسط عمر بن خطاب،

سوگند یاد کرد که بنی امیه را بر دیگران ترجیح می دهد: «اگر در ورودی بهشت نشسته باشم و بتوانم همه بنی امیه را وارد آن کنم، حتماً این کار را انجام می دهم»^{۱۹} (مفید، ۱۴۱۳: ۷۰).
صله بخشی عثمان به شمار قابل توجهی از امویان، گمارده شدن بسیاری از افراد این دودمان در مناصب حکومتی در روزگار خلیفه سوم (نک. حلبی، ۱۴۰۴: ۲۳۳-۲۲۹) و رفتارها و سیاست های تبعیض آمیز معاویه با تازیان و حتی افراد قبایل کم بنیه، نمایه ای از درون گرایی خودبین این تیره از قریش است.

در اخبار مرتبط با روزگار معاویه، شواهد پرشماری از تلاش های او در این زمینه به چشم می آید. به عنوان نمونه، معاویه ۴۰۰ هزار درهم از بیت المال را به سمرة بن جندب بخشید تا یک حدیث در مذمت امیر مؤمنان بسازد و او حدیثی را وضع کرد که آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷) در مورد امام علی (ع) نیست، بلکه در شأن ابن ملجم نازل شده، و آیه شریفه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا» (بقره: ۲۰۴) در مورد علی (ع) نازل شده است! (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷۳/۴).

یکی از پیامدهای درون گرایی خودبینانه امویان، این بود که همه چیز را با معیار «خود» ارزیابی می کردند. نتیجه اتخاذ چنین رویه ای این می شد که هرکس در چهارچوب افکار امویان قرار می گرفت، معتبر بود و به آنان که همگن نبودند، برچسب عنصر نامطلوب زده

۱۹. جمله کامل از این قرار است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُؤَيِّرُ بَنِي تَيْمٍ عَلَى النَّاسِ وَإِنْ عَمَرَ كَانَ يُؤَيِّرُ بَنِي عَدِيٍّ عَلَى كُلِّ النَّاسِ وَإِنِّي أُؤَيِّرُ وَاللَّهِ بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ وَلَوْ كُنْتُ جَالِسًا بِنَابِ الْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَطَعْتُ أَنْ أُدْخِلَ بَنِي أُمَيَّةَ جَمِيعًا الْجَنَّةَ لَفَعَلْتُ»؛ ای مردم ابابکر بنی تیم را بر مردم، ترجیح داد، عمر بنی عدی را برای همه مردم برتری داد و به خدا قسم بنی امیه را بر غیر بنی امیه، ترجیح می دهم و اگر در ورودی بهشت نشسته باشم و بتوانم همه بنی امیه را وارد آن کنم، حتماً این کار را انجام می دهم.

می‌شد. در این رابطه، امیرمؤمنان فرمود: «تَكِيلُكُمْ بِصَاعِيهَا» (سید رضی، ۱۳۹۰: خطبه ۱۰۸) یعنی؛ بنی‌امیه با پیمانانه خود شما را می‌سنجند.

نکته مورد اشاره اگرچه به ندرت مورد توجه مترجمان و شارحان قرار گرفته است، اما نمی‌توان دقت نظر در محدود ترجمه‌هایی که به این حقیقت تاریخی اشاره کرده‌اند را نادیده گرفت (نک. شهیدی، ۱۳۷۲: ۱۰۱؛ دشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۱)؛ رفتارهایی خودبینانه که در برهه‌ای از زمان با قلم اموی و غیر اموی بر صحیفه تاریخ نقش بست. نمونه‌ای از این سنجش درون‌گرایانه در گفت‌وگوی معاویه و صعصعة بن صوحان قابل مشاهده است؛ در این گفت‌وگو معاویه ادعا کرد که اگر ابوسفیان پدر عموم مردم بود، احدی از مردم وجود نداشت مگر اینکه رشید و با کیاست بود. در این هنگام، صعصعه با تذکر برتری حضرت آدم بر ابوسفیان که پدر همگان است و با این وجود، احمق، منافق، تبه‌کار، فاسق، ناقص‌العقل و مجنون وجود دارد، معاویه را از گفته خود پشیمان کرد (نک. مفید، ۱۴۱۳: ۶۵).

رفتارهای گزینشی و خودبینانه امویان در برهه‌ای دیگر، محتاطانه‌تر و مطابق با ذائقه قومیت‌پسند مردم، تحت عناوین خط‌کشی شده عرب و غیرعرب مطرح شد. این ویژگی، امویان را در بروز دادن سومین پیامد درون‌گرایی در رفتارهای خود، یاری داد؛ پیامدی به نام «تبعیض».

در چهارچوب مطالعات اجتماعی، تبعیض در معنای ترجیح بعضی از کسان بر بعضی دیگر (نک. قیومی، بی‌تا: ۵۳/۲) به فعالیت‌هایی اطلاق می‌شود که حق اعضای یک گروه برای استفاده از فرصت‌هایی که در برابر دیگران گشوده است را سلب می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۲۶۳). به گواهی تاریخ، این عنصر مهم در میان سیاست‌های حکومتی امویان نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کرد و در حقیقت می‌توان گفت، تبعیض در زمره راهبردهای کلان دولت اموی و جزو لاینفکی از برنامه‌های سیاسی آنان بود که در هیئت مرزبندی‌های ساختگی قومی و نژادی قد برمی‌افراشت.

در دوران بنی امیه، تازه مسلمان غیرعرب که در میان عرب‌ها، به «موالی» توصیف و با لقب «حمرا» شناخته می‌شدند (بلاذری، ۱۹۵۹: ۳۴۳/۲) با اعمال سیاست‌های تبعیض آمیز در جامعه عربی، تبدیل به شهروندانی درجه دو شدند که غالباً با بی‌مهری تازیان روبه‌رو بودند. این نگاه تحقیرآمیز و توهین‌گرانه، پیوسته متوجه افراد غیرعرب بود و گاه به گاه سبب تنش‌هایی میان این دو گروه می‌شد؛ تنش‌هایی که در بخش عمده‌ای از عصر خلافت بنی امیه به اوج خود رسید و شورش‌های متعددی را رقم زد (نک. امین، بی‌تا: ۱۱، ۲۴ - ۲۳ و ۲۷ - ۲۶).

اقداماتی همچون گرفتن جزیه و خراج از تازه‌مسلمان و مسلمانان غیرعرب و ترجیح بنی امیه بر سایر قبایل در استفاده از مراتع اطراف مدینه، نمونه‌هایی تاریخی از تبلور تبعیض و رفتارهای سلسله‌مراتبی حاکمان اموی است که باعث می‌شد اموی را بر غیر اموی، قریشی را بر غیر قریشی و عرب را بر غیرعرب برتری دهند و چنین ادعا کنند که نژاد عرب برای آقایی و فرمانروایی، و نژادهای دیگر عالم برای نوکری و خدمتگزاری عرب خلق شده‌اند (ن.ک: همایی، ۱۳۶۳: ۱۸).

این نگاه تبعیض‌آلود و شکل‌گرفته بر اساس حب و بغض، در بروز چهارمین پیامد درون‌گرایی امویان، نقش اصلی را ایفا می‌کرد که همانا، قشربندی ریشه‌دار در اختلافات طبقاتی بود. توضیح آنکه اگرچه بنیان اصلی قشربندی در جوامع تاریخی، بر تفاوت مشاغل بنا شده بود و ثروت‌مندان، تاجران، کارفرمایان، صاحبان صنایع و مدیران اجرایی معمولاً در طبقه بالا قرار داشتند (ن.ک: افلاطون، بی‌تا، ۱۱۴؛ گی‌روشه، ۱۳۶۸ش، ۵۳) اما نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که در قرون نخستین اسلامی و به طور مشخص در دوران امویان، با تأیید سلسله‌مراتب و نابرابری‌های اجتماعی، این وابستگان دستگاه خلافت در درجه اول و نژاد عرب در درجه بعدی بودند که در مقابل مردم عادی و سایر نژادها، به عنوان طبقه‌ای برتر ظاهر می‌شدند (Ashraf and Banuazizi, 1992: 658).

بر اساس قشربندی مورد تأیید امویان، حتی از صحابه و تابعان، تنها کسانی می‌توانستند عهده‌دار مناصب شوند که عرب باشند و غیر عرب با هر پایه از تقوا، توانایی و سابقه اسلامی، نمی‌توانست بر مسندی همچون قضاوت و امارت تکیه زند. این نوع قشربندی، به حدی گسترده شد و در میان مردم طرفدارانی پیدا کرد که اگر در سلسله مراتب حکومت امویان، بنا بود استثنایی در نظر گرفته شود، با واکنش مردم مواجه می‌شد. برای نمونه، حجاج نتوانست سعید بن جبیر - تابعی برجسته - را به منصب قضا در کوفه بگمارد؛ چه‌اینکه مردم کوفه فریاد برآوردند: جز عرب کسی شایسته قضا نیست (مقدسی، بی‌تا: ۳۹/۶).

حاصل این قشربندی، تقویت روحیه نژادپرستی در میان تازیان بود تا بدان‌جا که اگر کسی از غیر عرب‌ها، به نسب خود فخر می‌فروخت با خطر جانی مواجه می‌شد. مؤید این مطلب، گزارشی از رویارویی هشام بن عبدالملک با شاعری ایرانی‌الاصل است که در «الآغانی» به ثبت آمده است. بر اساس این گزارش؛ روزی اسماعیل بن یسار بر هشام بن عبدالملک وارد شد و قصیده‌ای را که درباره مفاخر نسبی خود سروده بود و عبارتی از مجد و عظمت ایران در برداشت را با چنین مضمونی برای او خواند: «قسم به نیایت، هنگام دفاع سست و زبون نیستم، کسی قادر نیست جایگاه و منزلت را ویران کند. نژاد من نیکو و عظمت قوم من با مفاخر اقوام دیگر، قابل مقایسه نیست». هشام از شنیدن این اشعار به خشم آمده، فرمان داد او را در برکه‌ای اندازند. وقتی به مرز غرق شدن رسید، هشام دستور داد بیرون‌اش آورده، به حجاز تبعیدش کنند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۴۶/۴).

تا اینجا روشن شد که دهش‌های اقتصادی امویان در عرصه اجتماعی به دلیل روحیه درون‌گرایی آنان، تنها پیوست حسابگرانه سیاسی داشت و هیچ‌گاه پیش نمی‌آمد که برای اهداف خیرخواهانه و پاسداشت اخلاق اجتماعی، به چنین رفتارهایی دست بزنند.

ب. مادی‌گرایی

تحلیل گزاره‌های تاریخی برجای مانده از بنی‌امیه، آنان را گروهی با شخصیت مادی‌گرا نشان می‌دهد (برای تفصیل نک. طباطبائی ندوشن، ۱۴۰۲: ۵۷-۵۵). مراد از مادی‌گرایی در اینجا، مجموعه ملکات و رفتارهایی است که ناباورمندی انسان نسبت به مسائل ماوراءالطبیعی و فرامادی را نشان می‌دهد و در بالاترین سطح آن، مال و ثروت جایگاهی محوری در زندگی فرد پیدا می‌کند و به‌عنوان بزرگ‌ترین منبع رضایت‌مندی مطرح می‌شود (Pilch and Mittal, 2015: 98; Małgorzata, 2016: 102). از این‌رو رضایت شخصی و حرص و طمع، مهم‌ترین جلوه‌های زندگی جامعه‌ای است که در آن مادی‌گرایی در کانون توجه قرار دارد.

بخش پایانی سخن ابوسفیان در روز خلافت عثمان مبنی بر انکار مسائل فرافیزیکی چون عذاب، حساب و رستاخیز^{۲۰} (جوهری بصری، بی‌تا: ۸۶) نمایه‌ای متقن از ناباوری به حقایق فرازمینی است که در سخن افراد دیگری از دودمان اموی نیز تبلور داشت؛ چنانکه یزید بن معاویه در شعری، هستی را در این دنیا، خلاصه دانست و سرود:

فَكُلٌّ وَإِنْ طَالَ الْمَدَى يَتَصَرَّمُ خُذُوا بِنَصِيبٍ مِّنْ نَّعِيمٍ وَ لَذَّةٌ^{۲۱}

(هرچه هست همین است، اگر چه طولانی اما زود می‌گذرد، پس از نعمت‌هایش بهره بگیرید و لذت ببرید).

شعر دیگری بدو منتسب است که نشان می‌دهد روز قیامت را منکر بود و آنچه در این باره آمده را دروغ می‌پنداشت:

فَإِنَّ الَّذِي حَدَّثْتَ عَنْ يَوْمِ بَعَثْنَا أَحَادِيثُ زُورٍ تَتْرَكُ الْقَلْبَ سَاهِيَا

(آن کسی که از روز قیامت سخن می‌گوید، گزارش‌هایی دروغ است که قلب را از آهنگ‌های سازوآواز دور می‌نماید).

۲۰. ما من عذاب ولا حساب ولا جنة ولا نار ولا بعث ولا قیامة.

۲۱. ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۱۶/۶.

شعری که یزید پس از واقعه کربلا خواند نیز حاوی چنین درون‌مایه‌ای است:

لَعِبْتُ هَاشِمًا بِالْمُلْكِ فَلَا خَيْرَ جَاءَ وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ

(هاشم با ملک، بازی کرد، پس نه خیری از قیامت است و نه وحی ای نازل شده

است).

اگرچه این شعر از ابن‌الزبیری (د. ۱۵هـ) و مربوط به پس از واقعه بدر است، اما برخی تمثیل یزید به این بیت را در اثبات کفرش کافی می‌دانند (نک: شبرای، ۱۴۲۳: ۱۵۸). پیش‌تر از یزید، پدرش معاویه با محافظه‌کاری، پای‌بندی خویش به مادی‌گرایی را نشان داد؛ آن‌جا که در جمع کوفیان از هدف خود پرده برداشت و گفت: من با شما ننگیدم تا نماز و روزه و حج انجام دهید، بلکه ننگیدم تا بر شما حکمرانی کنم (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۱۳۱/۸).

در سایه این اندیشه، برخی قائل به دوری دین و سیاست، از یک‌دیگرند و اصرار دارند که انسان باید بر سر دو راهی دین و دولت، تکلیف خود را مشخص کند و بین آموزه‌های این دو، یکی را برگزیند؛ چنانکه عبدالملک بن مروان تا پیش از به خلافت رسیدن، به واسطه کثرت حضور در مسجد و اشتغال به فرائض و نوافل، «کبوتر مسجد» خوانده می‌شد (بلاذری، ۱۹۵۹: ۲۰۳/۷) ولی هنگام شنیدن خبر مرگ پدر، با بستن قرآن و ذکر جمله «هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ» بین امور خلافت و شریعت، نوعی مرزبندی قائل شد (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۴۰/۶؛ ابن‌الطقطقی، ۱۴۱۸: ۱۲۳).

در اثر این مادی‌گرایی، امویان به دنبال عرفی‌سازی تمرکز بر امور دنیوی بودند (کورزین، ۱۳۸۶ش، ۴۷) و برخلاف بنی‌هاشم، تمرکز خود را معطوف به اخلاق دنیوی و محاسبات مادی می‌کردند (نک: عقاد، ۲۰۰۶: ۲۵) تا جایی که از فرط این مادی‌گرایی، چون برده‌ای حلقه به گوش، خویش را مرید دنیا نمودند؛ معنایی که در سخن امام علی (ع) پیش از نبرد صفین بدان اشاره شد؛ آن‌جا که امیرمؤمنان از بنی‌امیه با وصف «عَبِيدُ الدُّنْيَا» یاد کرد (نک. فیض‌کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۰۵).

نگاه مادی‌گرایانه بنی‌امیه به جهان پیرامون، سبب می‌شد تا حسابگرانه، ثروت را مدار قدرت‌طلبی دانسته و سعی کنند از طریق رفتارهای اقتصادی، اهداف سیاسی خود را پیش برند.

نتیجه

بنی‌امیه، همواره از اقتصاد به عنوان ابزار اعمال قدرت در مقابل دیگران بهره می‌گرفتند؛ این بهره‌گیری به ویژه در مواجهه با بنی‌هاشم در چهار رشته رفتاری متداول بود: بعضاً در هیئت پرداخت‌های مالی به برخی از هاشمیان کم‌چالش رقم می‌خورد تا از احتمال ورود آنان به کارزار سیاسی کاسته شود. شمار دیگری از اقدامات امویان، به منظور تهی کردن دست هاشمیان از ثروت، صورت تحقق به خود می‌گرفت و عمدتاً در راستای تقویت بنیه اقتصادی امویان و تفوق آنان از این لحاظ بر هاشمیان به وقوع می‌پیوست. رشته رفتار نوع چهارم نیز عبارت بود از پرداخت به غیرامویان برای قد افراشتن در برابر بنی‌هاشم. این نگاه ابزاری به ثروت، بیش از همه معلول دو مسئله بود؛ یکی تغییر الگوی قدرت در شبه‌جزیره از «قدرت بنیاد» به «ثروت بنیاد» که بر اثر برقراری سفر تجاری موسوم به ایلاف قریش و سرازیر شدن ثروت به شبه‌جزیره رقم خورد؛ این موضوع سبب می‌شد تا امویان ثروتمند خود را مُحَق بدانند. علت دیگر هم ویژگی‌های شخصیتی امویان نظیر درون‌گرایی خودبین و مادی‌گرایی بود که سبب می‌شد تا آنان، خود را در زمینه قدرت، صاحب حق و ثروت را مدار حرکت‌های قدرت‌طلبانه بدانند و سعی کنند از طریق رفتارهای اقتصادی، اهداف سیاسی خود را پیش برند. این پژوهش، نشان داد که استفاده از ثروت به عنوان ابزاری برای کسب، حفظ و گسترش قدرت، نه منحصر به عصر حاضر، بلکه از دیربگی برخوردار است تا جایی که حتی ساده‌ترین ساختارهای سیاسی نظیر قبایل نیز تا حد زیادی بر آن تکیه می‌کردند.

کتابنامه

- القرآن الکریم (۱۳۸۹ش). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن ج. ۱. ا. ۱.
- ابن أبی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر جزری، عزالدین أبی الحسن علی بن محمد (۱۴۱۷ق). اسد الغابة فی معرفة الصحابة. به کوشش عادل أحمد الرفاعی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن اعثم، احمد (۱۴۱۱ق). الفتوح. به کوشش علی شیری. بیروت: دارالأضواء.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲). المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک. به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۴۱۸ق). جمهرة انساب العرب. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۸۸). العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و.... به کوشش خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی طالب. قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن الطقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸ق). الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة. بیروت: دارصادر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. به کوشش علی محمد البجاوی. بیروت: دارالجلیل.
- ابن عبد ربه، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). العقد الفرید. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. به کوشش محمد ارناووط. بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۹۸۳). شرح الشروط العمریة مجردا من کتاب أحكام أهل الذمة. تحقیق: صبحی صالح. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق). البداية و النهایة. بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، عبدالملک (بی تا). السیرة النبویة، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت: دار المعرفة.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۵ق). الاغانی. بیروت: دار احیا التراث العربی.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (بی تا). مقاتل الطالبیین. به کوشش سید احمد صقر. بیروت: دار المعرفة.

افلاطون (بی تا). جمهور. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

امین، احمد (بی تا). ضحی الاسلام. بیروت: دارالکتاب العربی.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۷). فتوح البلدان. به کوشش عبدالله انیس الطباع. بیروت: دارالنشر الجامعین.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹). انساب الأشراف. به کوشش محمد حمیدالله. قاهره: دارالمعارف.

پاکتچی، احمد، شیرزاد، محمدحسن، شیرزاد، محمدحسین (۱۳۹۷ش). بازخوانی انگاره ربا در قرآن

کریم با تکیه بر الگوهای انسان شناسی اقتصادی. مطالعات قرآن و حدیث. سال یازدهم، ش ۲ (۲۲)،

صص ۹۲-۶۱.

جعفر، نوری (بی تا). الصراع بین الامویین و مبادی الاسلام. قاهره: مطبوعات النجاح.

جوهری بصری، احمد بن عبدالعزیز (بی تا). السقیفة و فدک. به کوشش محمدهادی امینی. تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.

حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۹۹۰). شواهد التنزیل. به کوشش محمدباقر محمودی. تهران:

مؤسسة الطبع و النشر.

حسن ابراهیم حسن (۱۳۸۶ش). تاریخ سیاسی اسلام. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: دنیای دانش.

حلبی، تقی بن نجم (۱۴۰۴ق). تقریب المعارف. به کوشش فارس تبریزیان الحسون. قم: الهادی.

حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر. قم: مدرسه امام مهدی (عج).

خلیفه بن خیاط (۱۹۹۵). تاریخ. به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز. بیروت: دارالکتب

العلمیة.

دوپویی، فرانسیس (۱۳۸۵ش). انسان شناسی اقتصادی. ترجمه: محدثه محب حسینی. تهران: نشر علم.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق). غرر الاخبار. به کوشش اسماعیل ضیغم. قم: دلیل ما.

ذهبی، محمد (۱۴۱۳ق). تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتاب العربی.

روشه، گی (۱۳۶۸ش). تغییرات اجتماعی. ترجمه: منصور وثوقی. تهران: نشر نی.

سلیم بن قیس هلالی (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس. به کوشش محمد انصاری زنجانی خوئینی. قم:

الهادی.

سید رضی، حسین بن محمد (۱۳۹۰ش). نهج البلاغه. سخنان و نامه های امام علی بن ابی طالب (ع).

قم: معارف.

سیمونز، اریک. ن (۱۳۶۲ش). تاریخ تجارت. ترجمه: ابوالقاسم حالت. تهران: امیر کبیر.
سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۵ق). تاریخ الخلفا. به‌کوشش حمدی الدمرداش. قاهره: مکتبه
نزار مصطفی الباز.

سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (بی‌تا). درالمنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دارالفکر.
شیراوی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۳ق). الإتحاف بحب الاشراف. به‌کوشش سامی غیری. قم: دارالکتاب
الاسلامی.

شهرستانی، محمد (۱۳۹۵ق) الملل و النحل. به‌کوشش سید کیلانی. بیروت: دار المعرفه.
شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۲ش). ترجمه نهج البلاغه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
طباطبائی ندوشن، سید روح‌اله (۱۴۰۲ش). تحلیل انسان‌شناختی رفتارهای بنی‌هاشم و بنی‌امیه و روابط
آن دو با یکدیگر با تأکید بر سخنان حضرت علی (ع). رساله دکتری. دانشگاه مپید.
طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۶۵ش). مکارم الاخلاق. مترجم: ابراهیم میرباقری. تهران: فراهانی.
طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷). تاریخ الأمم و الملوک. به‌کوشش محمد أبو‌الفضل ابراهیم. بیروت: دار
التراث.

عقاد، عباس محمود (۲۰۰۵). ذوالنورین عثمان بن عفان. قاهره: نهضة مصر.
عقاد، عباس محمود (۲۰۰۶). معاوية بن ابی سفيان. قاهره: نهضة مصر.
فاکهی، محمد بن اسحاق (۱۴۰۷ق). اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه. به‌کوشش عبدالملک بن
دهیش. مکه: النهضة الحديثه.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین. قم: انتشارات رضی.
فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۱ش). نوادر الاخبار فیما يتعلق باصول الدین. به‌کوشش مهدی انصاری
قمی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر. قم: منشورات دارالرضی.
کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین. به‌کوشش محسن حسینی امین. قم:
دفتر انتشارات اسلامی.

کورزین، فیلیس (۱۳۸۶ش). امپراتوری اسلامی. ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
گالبرایت، جان کنت (۱۳۶۶ش). کالبدشناسی قدرت. ترجمه: احمد شهسا. تهران: شهسا.
گوتاس، دیمیتری (۱۳۹۰ش). اندیشه یونانی فرهنگ اسلامی. ترجمه: عبدالرضا سالار بهزادی. تهران:

فرزان روز.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴ش). جامعه‌شناسی. ترجمه: منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
ماناگن، جان؛ جاست، پیتر (۱۳۹۸ش). انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی. مترجم: احمد رضا تقا. تهران:
نشر ماهی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء.
مسعودی، علی بن الحسین (بی‌تا). مروج الذهب و معادن الجواهر. به‌کوشش اسعد داغر. قم: دار
الهجرة.

مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷ش). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد فرهنگ
ایران.

معاویة بن ابی سفیان (۱۹۹۶). دیوان. به‌کوشش فاروق اسلیم بن احمد. بیروت: دار صادر.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الجمل و النصره لسید العترة فی حرب البصرة. به‌کوشش سید علی
میرشریفی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا). البدء و التاريخ. بور سعید: مکتبه الثقافه الدینیة.
مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹). إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و
المتاع. به‌کوشش محمد عبدالحمید النمیسى. بیروت: دار الکتب العلمیة.

مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۲ق). النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم. به‌کوشش حسین
مونس. قم: انتشارات الشریف الرضی.

وات، موننگمری (۱۳۷۹ش). عربستان پیش از اسلام. ترجمه: علی ناظمیان فرد. تاریخ اسلام. ش ۴،
۲۱-۳۱.

مهربان، مجتبی (۱۳۹۷ش). روان‌شناسی انسان قدرت‌گرا. تهران: جوانه رشد.
مهروش، فرهنگ (۱۳۸۳ش). «بنی هاشم». دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر موسوی بجنوردی.
تهران: بنیاد دائرةالمعارف.

واقدی، محمد بن عمر (۱۹۸۹). المغازی. به‌کوشش مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
هارمن، کریس (۱۳۸۶ش). تاریخ جهان. ترجمه: پرویز بابایی؛ جمشید نوایی. تهران: نگاه.
همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۳ش). شعوبیه، اصفهان: انتشارات کتاب فروشی صائب.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا). تاریخ یعقوبی. قم: موسسه نشر فرهنگ اهل بیت.

Ashraf, Ahmad, and Ali Banuazizi (1992). "Class System iv. Classes In Medieval Islamic Persia". *Encyclopadia Iranica*. Vol. V, Fasc. 6, pp. 658-667.

- French, J. R. P. and Raven, B. H. (1959). *The Bases Of Social Power*, Ann Arbor, Michigan. Institute for Social Research, in champion. Dean, J. O. P. CIT.
- Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. London: Oxford.
- Mittal, B. (2015). Self-concept clarity: Exploring its role in consumer behavior. *Journal of Economic Psychology*. 46, pp. 98-110.
- Sahlins, Marshall (1963). *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. *Comparative Studies in Society and History*. No. 3, vol. 5.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Glencoe. III. Free Press.
- Pilch, L & Małgorzata E. Górnik-Durose (2016). *Do we need dark traits to explain materialism the incremental validity of the dark triad over the HEACO domain*". *Personality and Individual Differences*, vol 102, pp. 102- 106.

غفلت از روش تاریخی در رازکاوی و پیامدهای یک مهاجرت^۱

مصطفی صادقی کاشانی^۲

دانشیار رشته تاریخ اهل بیت (ع)، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

چکیده

هر مطالعه تاریخی اصیلی باید با مستندسازی و باتکیه بر منابع معتبر و دلایل و شواهد متقن تدوین و نگاشته شود. تحلیل و بررسی، حلّ تعارض‌ها در روایات و توجه به انگیزه‌های جعل، موارد دیگری از ملزومات یک بررسی تاریخی است. مقاله حاضر به بررسی چگونگی رعایت این اصول در مقاله «رازکاوی مهاجرت علی بن محمدباقر (ع) به کاشان و پیامدهای آن» پرداخته و نشان داده که در مقاله مذکور از اصل مستندسازی غفلت شده و مباحث اصلی از مراجعه و اسناد به منابع اصلی و معتبر و شواهد تاریخی، تهی است. مقاله مورد نقد به جای اعتماد بر منابع اصیل و شواهد صحیح تاریخی و قرارگرفتن در بستر زمان، با اتکا بر مشهورات و شنیده‌های غیرعلمی، به اثبات یکی از رویدادهای تأثیرگذار در تاریخ تشیع در ایران پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: علی بن محمدباقر (ع)، اردهال، روش تاریخی، مستندات، منابع معتبر.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

۲. رایانامه: Sadeqi48@isca.ac.ir

مقدمه

دانش تاریخ مبتنی بر روش و اصولی است که نادیده گرفتن آنها در مطالعات و تحقیقات، دیدگاه‌ها و نتایجی غیرعلمی را به همراه دارد. در شماره ۲۵ مجله پژوهش‌نامه تاریخ اسلام (بهار ۱۳۹۶) مقاله‌ای با عنوان «رازکاوی مهاجرت علی بن محمد باقر(ع) به کاشان و پیامدهای آن»^۳ به قلم فاطمه سادات علوی علی‌آبادی، محمد سپهری و سید علیرضا واسعی منتشر شده که مدعی بهره‌مندی از روش تاریخی است، ولی از اصول و روش‌های معمول در این دانش غفلت ورزیده و مبتنی بر مشهورات و مستندات غیر علمی تدوین شده است. در مقدمه مقاله می‌خوانیم: «در این پژوهش، متون تاریخی... بر اساس روش تحلیل تاریخی مفهومی و متنی مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته‌اند» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۹). نوشته پیش رو بنا دارد عدم پای‌بندی مقاله را به این روش‌های مورد ادعا نشان دهد. پرسش اصلی آن است که چه غفلت‌هایی در به کارگیری روش‌های تاریخی سبب شده است مقاله رازکاوی به تحلیل‌ها و برداشت‌های غیر علمی دست یابد؟ اهمیت پرداختن به این موضوع از آن روست که جامعه به سرعت در حال پیشرفت به سوی کشف واقعیت‌های علمی یا پرسش درباره موضوعات تاریخی و دینی است. پاسخ درست به این نیازها، بخشی از وظایف کسانی است که از تاریخ آگاهی دارند و رفع چنین ابهام‌هایی خدمت به دانش و حقیقت خواهد بود. طبیعتاً این نقد، مباحثه‌ای علمی است و احترام نویسندگان مقاله محفوظ و مراتب دانش ایشان قابل انکار نیست. با آنکه نقل قول مستقیم در مقاله علمی مطلوب نیست؛ اما به جهت اهمیت بخشی از مطالب و لزوم دقت و حفظ تعابیر، از نقل قول استفاده شده است.

درباره واژه اردهال گفتنی است، منابع متقدم (اصفهانی، ۱۴۱۰: ۵۳/۱؛ راوندی،

۳. چنان‌که در پاورقی صفحه نخست مقاله آمده، این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «علل، انگیزه‌ها و پیامدهای مهاجرت امام‌زادگان به ایران، در قرون نخستین اسلامی؛ از ابتدا تا قرن پنجم هجری» بوده است.

۱۳۳۴: ۸۲) آن را «اردهار» ثبت کرده و در روایت منسوب به امام رضا(ع) از آن به «وراردهار» یاد شده است (قمی، ۱۳۶۱: ۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۵۷) از این رو به نظر می‌رسد کثرت استعمال و تلفظ عمومی، حرف «راء» را به «لام» تبدیل کرده است. در این نوشتار نیز همان نام مشهور به کار می‌رود.

پیشینه

درباره مهاجرت علی بن محمد و بارگاه وی در مشهد اردهال آثار متعددی نوشته شده و از میان آنها کتاب قالی‌شویان اثر علی بلوکباشی رویکردی تحلیلی و جامعه‌شناسانه دارد؛ بنابراین سخن نویسنده در پیشینه مقاله که گفته است: «در خصوص ایشان اثری تحلیلی پدید نیامده» کامل نیست. بلوکباشی با نگاهی به ریشه‌های مناسک قالی‌شویی به تاریخ شفاهی و کتبی داستان این مهاجرت اشاره می‌کند (بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۱۵ و ۲۰). در مقاله «سلطان علی بن محمد» دائرةالمعارف تشیع نیز مطالبی آمده است (امین، ۱۳۸۱: ۲۵۲/۹). بعدها آثار بیشتری در این باره تدوین شده و برخی از آنها نگاهی علمی و محققانه به این موضوع دارد (ر.ک: حسین حسینیان مقدم، «اضواء علی واقعه اردهال فی عصر الامام الصادق (ع)»، مجله الكلية الاسلامية الجامعة، العدد ۵۶، الجزء ۲، شعبان ۱۴۴۱).

قدیم‌ترین متونی که درباره مدفون اردهال سخن گفته‌اند مربوط به دو عالم امامی هم عصر در نیمه اول قرن ششم‌اند. یکی دیوان سید ابوالرضا راوندی و دیگری کتاب نقض نوشته عبدالجلیل رازی قزوینی است. ابوالرضا در اشعاری به مناسبت تجلیل از مجدالدین بانی بقعه اردهال، مدفون در آنجا را علی بن محمد باقر (ع) دانسته است (راوندی، ۱۳۳۴: ۵۳ و ۸۲). عبدالجلیل رازی قزوینی یکبار به مناسبت نام کاشان و بار دیگر به مناسبت ذکر امام‌زادگان، از صاحب بقعه اردهال یاد کرده است (رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۸ و ۵۸۸). رازی به پیروی از راوندی از این محل یاد کرده و سخن او مبتنی بر گفته ابوالرضا است.

ساختار

نویسنده مقاله رازکاوی پس از مقدمه‌ای کوتاه، ذیل عنوان «شخصیت و مهاجرت علی بن محمد» به نسب وی، شخصیت روایی و مهاجرت وی به کاشان اشاره کرده و آنگاه می‌نویسد: «گذشته از نقش بیان شده، دو عامل دیگر در مهاجرت ابوالحسن علی قابل پی‌جویی است: ترویج اندیشه‌های شیعی و زمینه مساعد تاریخی تمدنی کاشان» (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۲). آنگاه این دو عامل را عنوان قرار داده و تا پایان مقاله به این دو عامل می‌پردازد. از نظر ساختاری این دو عنوان فرعی باید ذیل عنوانی اصلی قرار می‌گرفت تا زیر مجموعه آن به شمار آید، ولی در وضع فعلی معلق است. به علاوه نویسنده به این دسته‌بندی پایبند نبوده و در ادامه قسمت دوم (ب) را به پیامدهای مهاجرت تغییر داده است که احتمال می‌رود اشکالی نگارشی باشد. این را هم باید در نظر داشت که «عامل» معادل Factor در مواردی ناظر به عوامل و نیروی انسانی و در مواردی ناظر به عوامل طبیعی است. اما در اینجا در خصوص مورد نخست «انگیزه» و در خصوص مورد دوم «بستر» یا زمینه معادل Domain مدنظر است.

اشکال دیگر ساختاری آن است که ذیل عنوان نخست (ترویج اندیشه‌های شیعی) از دو موضوع «احیای اندیشه مهدویت» و «خنثی نمودن توطئه‌های یهود» سخن گفته است که مطلب دوم تناسبی با عنوان اصلی ندارد.

اشکال مهم‌تر در ساختار مقاله عدم انسجام دو بخش اصلی است. از عنوان مقاله چنین بر می‌آید که نویسنده بنا دارد دو مسئله رازکاوی (واکاوی) و پیامدهای یک مهاجرت را بررسی نماید؛ اما اکثر قریب به اتفاق مطالب (۱۲ صفحه) را درباره عنوان نخست آورده و درباره مطلب دوم تنها حدود یک صفحه بحث کرده است.

روش تاریخی

مهم‌ترین معیارها در روش تاریخی، وجود اسناد تاریخی و بهره‌گیری درست و هوشمندانه از

آن است. اما در مقاله رازکاوی، هر دو معیار با اشکال و ضعف جدی روبروست. مستندات اصلی یک واقعه تاریخی، منابع کهن و دست‌اول نسبت به آن رخداد است. اگر از جنبش مشروطیت ایران بحث می‌شود به آثار و اسناد و روزنامه‌های آن دوره استناد می‌شود و اگر گفتگو درباره حوادث تاریخ صدر اسلام است، منبع آن نخستین نگارش‌ها در تاریخ و سیره خواهد بود. تازه پس از اعتماد بر منابع کهن، به بررسی صحت و سقم گزارش آن منبع پرداخته می‌شود؛ ولی اگر درباره حادثه‌ای از سده دوم به کتابی از دوران معاصر یا نسخه‌ای که حداکثر به دوران صفویه یا قاجار برمی‌گردد، ارجاع شد از اعتبار ساقط است جز در شرایطی خاص که ابتدا آن کتاب یا نسخه با روش‌های علمی اثبات و سپس بدان اسناد داده شود. شواهد و قراین تاریخی معیار مهم دیگری است که اگر به کمک گزارش تاریخی نیاید، از اعتبار آن کاسته خواهد شد. اگر در تحلیل یک واقعه تاریخی به تشیع یک منطقه در سده نخست استناد شود؛ اما تشیع آنجا در آن زمان شاهد تاریخی نداشته یا شواهد و قراین بر خلاف آن باشد، آن واقعه قابل اثبات نخواهد بود.

با این مقدمه که برای محققان و آشنایان به تاریخ، واضح و تکراری است، به بررسی مستندات و شواهد به‌کاررفته در مقاله رازکاوی توجه می‌کنیم.

الف) مستندات و منابع

با آنکه مقاله از نظر فراوانی نسبی و تنوع منابع قابل تحسین است؛ ولی آنچه بدنه اصلی تحقیق را شکل داده، منبع معتبر و اصیل نیست. اغلب کتبی که به آنها ارجاع شده، آثار متأخر یا مطالعات معاصری است که از نظر علمی اعتبار لازم را ندارند یا مطلبی را درباره دوره موردنظر نویسنده اثبات نمی‌کنند.

در مقاله آمده است: «تردیدی در حضور و اقامت و شهادت علی بن محمد در اردهال کاشان نیست» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۸). استناد نویسنده به حضور آیت الله مرعشی نجفی و دیدن جنازه یاران شهید علی بن محمد به شکل سالم و با طراوت

است. اولاً وی در این باره به هیچ منبعی ارجاع نداده و سند خود را ذکر نکرده است. ثانیاً مراجعه به گزارش حضور این عالم نشان می‌دهد در این قضیه هیچ سخنی از ایشان درباره اینکه این اجساد چه کسانی هستند ثبت نشده و همراهانشان از جمله مؤلف کتاب نور باهر که به شرح این سفر پرداخته است (مرندی، ۱۳۸۱: ۸) سخنی در این باره ثبت نکرده‌اند. جزوای که از سوی روابط عمومی این مشهد نیز منتشر شده، می‌نویسد «هویت دقیق اجساد و علت دفن دسته‌جمعی آنان مشخص نیست (نگاهی به مشهد اردهال، بی‌تا: ۹). بنابراین ربط این مطلب به اثبات بدون تردید حضور و اقامت صاحب بقعه در این منطقه بی‌معناست. دست کم نویسنده می‌توانست به کتاب نقض و دیوان راوندی ارجاع دهد. ثالثاً و به‌رغم مشهورات بدون دلیل علمی که گاه ثبت شده و سردابه را محل جنازه‌های یاران علی بن محمد می‌داند (مشیری، ۱۳۵۵: ۶۸)، گفته می‌شود این اجساد، مربوط به یکی از جنگ‌های داخلی دوره قاجار بوده که آنها را در سرداب بقعه قرار داده‌اند. شاید انتخاب این مکان به جهت سردی و سالم ماندن اجساد بوده است. یکی از نویسندگان معاصر تاریخ قم می‌گوید: در سال ۱۳۱۳ق اعتضادالدوله حاکم قم به اردهال رفت و با دیدن جنازه‌ها در آن سردابه، آنان را همراهان سلطان علی دانست! مرحوم مرعشی نجفی هم که در سال ۱۳۸۱ق (۱۳۴۰ش) از سردابه دیدن کرد، چنین تصویری داشت، اما من (فیض) برای ایشان توضیح دادم که جنازه‌ها مربوط به جنگ فتحعلی‌شاه قاجار با برادرش حسین‌قلی‌خان حاکم کاشان در سال ۱۲۱۳ق (= ۱۱۷۷ش) بوده است (فیض، ۱۳۵۰: ۷۶ و ۷۷؛ درباره جنگ دو برادر، ر.ک: علی بیگی، ۱۳۸۸: ۴۳۵). حتی اگر در وقوع این جنگ یا کشته‌های آن تردید شود، دلیلی وجود ندارد که آن اجساد را مربوط به قرن دوم بدانیم.

نویسنده مقاله رازکوی می‌گوید: «شاید امروزه پژوهنده‌ای در نسب ابوالحسن و پیوندش به امام باقر (ع) تردیدی نداشته باشد؛ اما بر اساس مستندات تاریخی؛ وی از فرزندان بلافصل امام باقر (ع) است» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۹). اولاً در این عبارت، واژه «آما» که برای استدراک می‌آید، معنا ندارد؛ ثانیاً اصل مطلب جای نقد نیست و منابع

بسیاری بر وجود فرزندی به نام علی برای امام پنجم تصریح دارند (مانند یعقوبی، بی تا: ۳۲۱/۲؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۵۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۶/۲). آنچه جای گفتگوست حلقه اتصال میان این انتساب با بقعه فعلی است. همچنین لازم بود نشانی برخی کتب اصیل انساب که در پاورقی به نقل از فرخ‌یار آمده است، ذکر می‌شد.

نویسنده سپس می‌گوید «سلطان‌علی بر اساس اطلاعات تاریخی، به دیار کاشان کوچید و تا پایان عمر در آنجا زیست». منظور وی از «اطلاعات تاریخی» و مستند وی تنها یک تذکره خطی است که البته «پیش از آن گزارش روشنی در دست نیست» (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰). آنگاه به کتبی از عصر حاضر اشاره کرده است. با آنکه بر اساس روش تاریخی، در چنین مواردی باید از منابع اصلی تاریخ و انساب و رجال استفاده شود.

تذکره‌ای که نویسنده از آن سخن گفته و فراوان از آن نقل کرده و تحلیل‌های مقاله را بر آن بنا نهاده است، «در سال ۹۳۳ قمری تألیف شده و از مؤلف آن اطلاعی در دست نیست. این رساله را اولین بار ملاعبدالرسول مدنی... به چاپ رسانیده است» (عاطفی، ۱۳۸۸: ۷). عبدالرسول مدنی (درگذشته ۱۳۲۵ ش) از علمای عصر حاضر در کاشان، نخستین کسی است که داستان شهادت مدفون اردهال را ثبت و تدوین کرد. سید عزیزالله امامت می‌نویسد: وجود چنین امامزاده‌ای در این محل قابل انکار نیست؛ اما برای کیفیت شهادت و خصوصیات ورود آن حضرت بدین صوب [ناحیه]، سند معتبری دیده نشده؛ الا آنکه مرحوم علامه ملاعبدالرسول مدنی فرموده است: تفصیل و شرح تشریف آوردن و شهادت آن حضرت را در نسخه‌ای که در صد و سی سال قبل نوشته شده به دستم آمد (امامت، بی تا: ۲۳). منظور وی مقدمه کتاب تذکره حضرت سلطان‌علی است که مرحوم مدنی درباره مصدر اصلی کتاب خود در آنجا نوشته است: «نسخه‌ای ۱۳۰ سال قبل نوشته شده به دستم آمد و آثار صدق از آن هویدا است. لکن چند خبری را که در آخر نوشته اگر چه جایی ندیده‌ام تکذیب هم نمی‌کنم که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود. بالجمله بعد از آنکه در وجود و تشریف آوردن و شهادت و مدفن آن حضرت در این محل شبهه نباشد، استماع شرح سرگذشت آن حضرت

موافق این نسخه ضروری ندارد» (مدنی، ۱۴۰۳: ۱۵).

نویسنده مقاله رازکاوی پس از استناد به این تذکره می‌گوید «خوانساری، شوشتری، بحرالعلوم و شیخ عباس قمی... به نام ابوالحسن علی و مدفن او در بارکرس در ناحیه کاشان اشاره کرده‌اند» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰). روشن است که پس از منبع اصلی این بنا در قرن ششم یعنی راوندی و پیروی رازی از وی (راوندی، ۱۳۳۴: ۵۳ و ۸۲؛ رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۸ و ۵۸۸)، عالمان و نویسندگان متأخر نیز به تبع آن دو، مدفن علی را در منطقه اردهال یا باری کرسف (بارکرس) دانسته‌اند. چنان‌که قدیم‌ترین این عالمان، قاضی نورالله شوشتری (د. ۱۰۱۹) مطالب خود درباره صاحب این بقعه را از کتاب نقض رازی نقل کرده است (شوشتری، ۱۳۷۷: ۸۷/۱).

مطلب دیگری که در مقاله رازکاوی بدون سند ذکر شده، تاریخ قیام و شهادت مدفون اردهال است. نویسنده به استناد تذکره پیش‌گفته، شهادت سلطان علی و یارانش را در ۲۷ جمادی‌الثانی ۱۱۶ هجری ثبت کرده است (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۱). درحالی‌که این تاریخ در جای دیگری یافت نشد. همان‌گونه که بنا به آداب و رسوم محلی، قالی‌شویان در جمعه دوم مهرماه هر سال برگزار می‌شود و این زمان در منابع رسمی و معتبر تاریخ و انساب یافت نمی‌شود.

بخشی از مطالب مقاله رازکاوی درباره یهودیان است؛ اما منابعی که نویسنده از آنها بهره گرفته است، مانند تاریخ یهود ایران و مجموعه خاطرات بر بال خرد، مربوط به یهود معاصر است و نمی‌توان حوادث یهودیان سده‌های نخست هجری را به این کتاب‌ها مستند کرد.

ب) شواهد و قراین

سؤال اصلی مقاله رازکاوی آن است که انگیزه مهاجرت علی بن محمد به کاشان چه بود؟ براین اساس نویسنده باید پیش‌ازاین به اصل ماجرا و اثبات وجود امامزاده اشاره می‌کرد و سپس

به بیان انگیزه او و مباحث بعدی می‌پرداخت. در ادامه گفته شده که مقاله بر اساس «روش تحلیل تاریخی» نوشته شده در حالی که اگر به روش تحلیل تاریخی و اصول آن توجه می‌شد نتیجه مقاله متفاوت بود.

یکی از اصول و مبانی علوم از جمله دانش تاریخ، اصل ابطال‌پذیری یا عدم قطعیت است. تحلیل‌گر تاریخ نمی‌تواند به قطع و یقین درباره موضوعی نظر دهد جز مواردی اندک که می‌توان از آن به مسلمات تاریخی تعبیر کرد. مانند بعثت پیامبر، نبردهای سه‌گانه امیر مؤمنان، واقعه عاشورا، ولایتعهدی امام رضا (ع). نویسنده در مقدمه می‌گوید: «تردیدی در حضور و اقامت و شهادت علی بن محمد در اردهال کاشان نیست» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۸). اولاً این‌گونه اظهارنظر معمول نیست و محقق و تحلیل‌گر تاریخ در چنین موضوعاتی با قطعیت حکم نمی‌کند. ثانیاً و از قضا درباره مشهد اردهال و امامزاده منسوب به آن اختلاف‌نظرهای جدی وجود دارد و برخی محققان و نویسندگان نه تنها درباره حضور و اقامت چنین شخصی در آن مکان تردید روا داشته‌اند که آن را نادرست می‌دانند (فیض، ۱۳۵۰: ۵۲؛ بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۲۳؛ امین، ۱۳۸۱: ۲۵۲/۹). ابن طقطقی نسب‌شناس قرن هشتم، قبر او را در بغداد می‌داند (ابن طقطقی، ۱۳۷۶: ۱۴۷). ثالثاً مهم‌ترین استناد نویسنده درباره این عدم تردید، حضور آیت‌الله مرعشی نجفی در سرداب بقعه و دیدن جنازه یاران شهید اوست. اما به این قسمت هم دو اشکال وارد است. نخست آنکه ارجاعی از این مطلب ارائه نمی‌کند. نوشته‌هایی هم در این باره هست که بدون سند و بر اساس مشهورات بیان شده است (مشیری، ۱۳۵۵: ۶۸). دوم آنکه برای واقعه‌ای از سده دوم هجری به حضور یک عالم معاصر اسناد داده نمی‌شود؛ بلکه نیازمند منابعی کهن و دست‌اول از تاریخ تشیع و انساب علویان است.

یکی از مستندات اصلی مقاله محل بحث، تذکره خطی پیش‌گفته است که درباره صاحب این بقعه نوشته شده و نویسنده بدان اعتماد کرده، بنای نوشته‌اش را بر آن نهاده و تحلیل‌هایی را بر آن استوار ساخته است. مانند پیروی مردم کاشان از امام باقر (ع) پس از امام

سجاد (ع) و درخواست نماینده برای این شهر و پیامدهای مهاجرت این نماینده (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰ و ۹۱).

آنچه نویسنده از این تذکره غیرمعتبر درباره داستان مدفون بقعه آورده (آمدن به کاشان و سه سال حضور و اقامه جمعه و...) مؤید به شواهد تاریخی نیست و اعتبار علمی ندارد؛ بلکه شواهدی بر ضد آن وجود دارد. زیرا گفته می‌شود در ۳۲ سالگی که سن حضور ادعایی این امامزاده در منطقه است، پدرش امام باقر(ع) در قید حیات نبود و در شیوه کار و برنامه سیاسی آن حضرت نیز اعزام نمایندگان به مناطق وجود نداشت (امین، ۱۳۸۱: ۲۵۲/۹).

در مقاله رازکاوی، تحقیق تاریخی بسیار ساده و آسان فرض شده و شنیده‌ها و مشهورات در کتاب‌ها و آثار به راحتی و بدون هیچ‌گونه بررسی و تحقیقی تکرار شده است. با آنکه نویسنده محترم به منابع دست اول و معتبر آشنا بوده و در مواردی از آنها بهره برده، اما روشن نیست چرا در اصل بحث از آنها غافل شده و به آثار و کتب متأخر و معاصر یا غیرمعتبر اعتماد کرده است. مثلاً نام اورشلیم کوچک برای کاشان (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۴) یا وجود یهود مخفی در این شهر، مربوط به دوره‌های متأخر است و نمی‌توان آن را به سده‌های نخستین سرایت داد. گفته می‌شود قدیم‌ترین گزارش مستند درباره یهودیان کاشان به سده‌های نهم و دهم هجری برمی‌گردد و اطلاق اورشلیم کوچک بر آن، مربوط به عصر صفوی است (حیدری و فلاحیان، ۱۳۹۳: ۶۴ و ۷۹).

به‌زعم نویسنده مقاله «قراین تاریخی حاکی از حضور پویا و پر نشاط تشیع امامیه در کاشان در قرون نخست هجری است» (علوی، ۱۳۹۶: ۸۹) اما این ادعایی نادرست است و سه دلیلی که برای آن ذکر شده غیر روشمند و بر اساس کتب غیر معتبر یا برداشتی نادرست از روایات تاریخی است. نویسنده برای این حضور «پویا و پر نشاط!» چند شاهد آورده است که به بررسی آنها می‌پردازم.

نخست به استناد کتاب نگینی بر انگشتر کویر ادعا کرده که نام ائمه بر محرابی در

مسجد بیدگل کاشان از سال سی ام وجود دارد (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹). این کتاب که درباره فاطمه دختر امام عسکری (ع) نوشته شده با دلایلی غیر علمی قصد اثبات حضور آن امام را در کاشان دارد (هاشمی، ۱۳۹۰: ۱۰۹ تا ۱۱۷) که به رغم یقین نویسنده کتاب، دلیلی بر حضور آن حضرت در منطقه وجود ندارد. محراب یاد شده نیز نه از سال ۳۰ و سده نخست که مربوط به دوره ایلخانی و سده هشتم است (مشهدی نوش آبادی، در وبلاگ «پی آواز حقیقت»).

قرینه دوم مقاله برای تشیع کاشان در قرون نخست، «نسبت قاتل عمر بن خطاب به شهر کاشان است» و نویسنده با تردیدی که خود نیز بدان اذعان دارد، با ارجاع به منابع متأخر مانند حبیب السیر و مجالس المؤمنین می گوید «ابو لؤلؤ پس از کشتن عمر به زادگاه خود در کاشان گریخت» (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹). اولاً قاتل خلیفه اهل نهانند است که در فتح ایران اسیر شد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۲۵/۱۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۸: ۲۶۴/۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۲۰/۲) و ثانیاً آمدن وی به کاشان از افسانه‌هایی است که عمادالدین طبری در سده هفتم در کامل بهایی با عنوان «روایة أُخری عن قتل عمر» از عوام شیعه به ثبت رساند (طبری، ۱۳۸۳: ۴۵۳) و سپس به روایتی تاریخی تبدیل شد و رواج یافت. هر چند بنای یادبود قاتل خلیفه در کاشان از سده‌های میانی، بازتاب تمایلات شیعی مردم منطقه است، اما دلیلی بر واقعی بودن آن نیست و سندی بر حضور وی در قرن اول وجود ندارد.

«از قراین دیگر حضور تشیع در سده اول هجری در کاشان، وجود کارگزاران شیعه و دوستدار اهل بیت در این ناحیه است» اسناد نویسنده به حضور عروۀ بن زید طائی یکی از یاران علی (ع) و شرکت کننده در جنگ صفین با آن حضرت است (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰). در حالی که عروه شیعه معتقد نیست و نمی توان تشیع منطقه را متأثر از او دانست. این خطایی است که در بسیاری از نوشته‌ها درباره ورود یا گسترش تشیع در مناطق به چشم می خورد و کارگزاری امیر مؤمنان دلیلی بر تشیع دانسته می شود. نویسنده در ادامه از حضور یکی از محدثان سده نخست به نام وثاب در کاشان سخن گفته (علوی علی آبادی و دیگران،

۱۳۹۶: ۹۰) که آن هم دلیل بر تشیع منطقه در آن دوره نمی‌شود، زیرا شیعه بودن و ثاب روشن نیست.

بر خلاف تصور عمومی مقاله رازکاوی، تشیع کاشان به زمانی متأخرتر بر می‌گردد و ریشه‌های آن را باید در حضور محدثانی چون علی بن محمد قاسانی در سده سوم هجری جستجو کرد (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

خطا در برداشت

یکی از ملاحظات جدی بر مقاله رازکاوی آن است که ارتباط میان مباحث، روشن نیست و نویسنده محترم مطالبی را ذکر کرده و از آنها به نتایجی غیرمرتبط رسیده است. درباره یهودیان، گزارشی از دوره عبدالملک بن مروان و در کنار آن مطالبی از یهودیان دوره‌های اخیر و معاصر آورده و آنگاه به اثبات ادعاهایی در سده‌های نخستین اسلامی دست یافته است! همچنین می‌گوید: «شاید امروزه پژوهنده‌ای در نسب ابوالحسن و پیوندش به امام باقر (ع) تردیدی نداشته باشد» آنگاه بلافاصله نتیجه می‌گیرد: «بر اساس مستندات تاریخی، وی از فرزندان بلافضل امام باقر (ع) است». اگر منظور از «وی» شخص مدفون در بارگاه اردهال است که مصادره به مطلوب شده و چنین نتیجه‌ای جای بحث و بررسی جدی دارد. نویسنده با اشاره به این مطلب که منابع بسیاری در انتساب مدفون این بقعه به امام پنجم تصریح کرده‌اند، در پاورقی، کتاب‌های فراوانی از انساب و تاریخ را نام برده که فقط به وجود فرزندی از امام باقر (ع) به نام علی اشاره کرده و مطلب دیگری در این باره ندارند. به علاوه برخی از این مستندات درست نیست و برخی از آنها آثار متأخر یا معاصری است که از دیگران نقل کرده‌اند و مستقلاً نمی‌تواند مستند و دلیلی بر مدعا باشد.

بنابراین سخن شیخ مفید و شیخ طوسی، درباره اصل وجود فرزندی از امام باقر (ع) با نام علی است و ارتباط آن به بقعه اردهال اثبات نشده است. این نخستین و بزرگ‌ترین خطایی است که همه نویسندگان درباره صاحب این بارگاه انجام داده‌اند و این نویسنده نیز

بدان توجه نکرده و مقاله‌ای علمی را بر اساس آن تدوین کرده است. کسانی که درباره بقعه اردهال قلم زده‌اند، می‌دانند که تنها و قدیم‌ترین مستند آن، دیوان راوندی عالم امامی نیمه اول قرن ششم است و آنگاه رازی در کتاب نقض از او پیروی کرده است. البته این دو عالم به داستان مبارزه و شهادت اشاره‌ای ندارند؛ ولی نویسندگان بعدی میان گفته آنان و آنچه در کتب انساب آمده، پیوند برقرار کرده‌اند.

نویسنده با اشاره به کلام سه تن از رجالیون معاصر یا متأخر (نمازی، شبستری و اردبیلی) از جایگاه باعظمت این شخصیت سخن گفته است (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۹). اولاً در کلام اردبیلی فقط نام و نسب علی آمده و مطلب دیگری ذکر نشده است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۰). ثانیاً سخن دو نفر دیگر جز برداشتی از رجال شیخ طوسی نیست و دلیل مستقلی بر جایگاه وی نمی‌شود. این نویسندگان معاصر علم رجال، با استفاده از یادکرد علی در رجال شیخ، مطالبی از خود افزوده‌اند. درحالی‌که شاگرد متتبع علامه مجلسی می‌نویسد: شرح حال این سید، در کتب رجال اصحاب ما اصلاً به چشم نمی‌خورد و مدح و ذمی درباره او وجود ندارد (افندی، ۱۴۱۰: ۲۱۷/۴)؛ بنابراین افزوده‌های رجالیون معاصر مطلبی بیش از آنچه شیخ آورده است اثبات نمی‌کند و این خطا در برداشت است.

نویسنده می‌گوید: «با جستجو در کتب حدیثی، نام وی را در پاره‌ای روایات می‌توان دید»؛ آنگاه به سند یک روایت استناد کرده و سند روایت دیگری را با تردید درباره وی دانسته است. روایت نخست از شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید است که «رُوی عن علی بن محمد الباقر (ع) أنه سئل عما یقولہ الناس إن اباطالب...» (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰). این سند اشتباه است و ابن ابی‌الحدید (۱۳۸۵: ۶۸/۱۴) یا برخی محدثان، نام امام باقر (ع) را به جای محمد بن علی، علی بن محمد آورده‌اند و این جابه‌جایی در نسب همانند تصحیف و دیگر اشتباهات نوشتاری در کتاب‌ها فراوان اتفاق افتاده است. شاهد آنکه مرحوم مجلسی این روایت را با تصریح به محمد بن علی الباقر (ع) در دو کتاب حدیثی خود ذکر کرده است (مجلسی، ۴۰۳: ۱۵۶/۳۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۷۰/۲۶).

نویسنده سپس می‌گوید در روایات دیگری نام این امامزاده دیده می‌شود که نیازمند پژوهشی جداگانه است. یک نمونه آن سندی از کتاب الکافی است که «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ قَالَ: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِمَ صَارَ الرَّجُلُ يَنْحَرِفُ...» اما بررسی ساده و اجمالی درباره این سند نشان می‌دهد که منظور، علی بن محمد علان کلینی از بستگان محمد بن یعقوب صاحب الکافی است که در سند روایات فراوانی قرار دارد.

البته که بنا نیست هر نام مشابهی بر افراد همنام آنان حمل شود؛ بنابراین سخن نویسنده که «واژه علی بن محمد بیش از ۵۰۰ بار در اسانید روایات کافی ذکر شده» و مشترک بین چند نفر از جمله امامزاده مورد نظر است، دلیل رجالی می‌خواهد که خود نویسنده نیز به نقل از مرحوم غفاری درباره این مطلب توقف کرده است (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰). آنچه با توجه به اسناد روایات استفاده می‌شود نام علی فرزند امام باقر (ع) در اسناد تصریح نشده و تنها عنوان «علی بن محمد العلوی» در یک روایت از کتاب الکافی (۱۳۶۷: ۱۹۵/۴) ناشناخته است و با توجه به اینکه از امام جواد (ع) نقل می‌کند نمی‌تواند شخصیت مورد نظر این مقاله باشد.

تحلیل نادرست

نویسنده ذیل عنوان احیای اندیشه مهدویت پس از بیان مطالبی غیرمرتبط به مسئله تحقیق، به روایتی از کتاب الغیبه نعمانی اشاره کرده که امام باقر (ع) فرمود اگر آن زمان (حکومت مهدوی) را درک کنم، خود را برای صاحب این امر آماده می‌کنم. آنگاه می‌نویسد: این زمینه فرصت مناسبی را برای سلطان علی فراهم ساخت تا به ترویج بیشتر و صحیح اندیشه مهدویت پردازد (علوی علی‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۳). از بررسی روایت منسوب به امام پنجم که بگذریم، تحلیل نویسنده و ارتباط دادن روایت به حضور سلطان علی با هیچ دلیل و شاهدی همراه نیست. ضمن آنکه باید پرسید مفهوم مهدویت یا مباحث مربوط به مهدی در قرن دوم چه اندازه در میان مسلمانان یا شیعیان رواج داشته که فرزند امام باقر (ع) بخواهد آن را در

ایران و کاشان تحقق بخشد؟!!

تحلیل‌های نویسنده بر اصلی نادرست تا چند صفحه ادامه یافته و پس از طرح مباحث مهدویت، حضور یهودیان در کاشان را به مسئله تحقیق پیوند داده و پس از بیان مطالبی مفصل درباره یهودیان کاشان، در صدد است حضور علی بن محمد را برای خنثی سازی توطئه یهودیان در منطقه قلمداد کند. به علاوه اصل این مطلب محل تأمل است؛ زیرا در این زمان یهودیان همانند شیعیان در اقلیت بودند و به دلیل ظلمی که به هر دو می‌شد، باید همگرایی بیشتری بین آنها متصور باشد.

نویسندگان ذیل بحث از پیامدهای مهاجرت علی بن محمد به کاشان، بار دیگر به خنثی سازی توطئه یهودیان اشاره کرده (علوی علی آبادی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۱) که مستند به دلیل و شاهی نیست. آنگاه می‌نویسند: «قتل سلطان علی موجب گردآمدن شیعیان منطقه شد. آنان هر سال در روز شهادتش در محل امامزاده تجمع نموده و مقام وی را ارج می‌نهند». این چه تحلیلی است که نویسندگان محترم دو مطلب غیر مرتبط را به هم پیوند داده و از آن چنین نتیجه گرفته اند؟! قتل امامزاده - بنا به نظر پذیرندگان آن - به سده دوم هجری برمی‌گردد، ولی آیین قالی شویان مربوط به چند سده اخیر است و اینکه از چه دوره‌ای آغاز شده، جای بررسی دارد. شایسته بود نویسندگان در این باره تحقیق می‌کرد و سپس تحلیل‌های خود را بر آن استوار می‌نمود.

نتیجه

نوشتار حاضر با نقد و بررسی مقاله رازکاوی به طرح این پرسش پرداخت که چگونه غفلت از روش تاریخی سبب شده است آن مقاله به تحلیل‌های نادرستی دست یابد. به نظر می‌رسد اعتماد به اسناد غیرمعتبر و غیرروشنمند از نظر دانش تاریخ چنین نتایجی را برای نویسنده حاصل کرده است. بی‌توجهی به منابع اصیل و معتبر که از معیارهای تحقیق در این رشته است، همچنین غفلت از شواهد نقیض و متعارض، مقاله را به پیروی از مشهورات کشانده است.

کتابنامه

- ابن ابی الحدید، ابو حامد هبة الله عبد الحمید (۱۳۸۵ق). شرح نهج البلاغه. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۳ق). جمهرة أنساب العرب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۸ق)، الطبقات الکبری. به کوشش عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن طفطقی، صفی الدین محمد (۱۳۷۶). الاصلی فی انساب الطالبیین. به کوشش سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة، بیروت: دارالاضواء.
- اصفهان، ابونعیم احمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، تاریخ اصبهان (ذکر اخبار اصبهان). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- افندی، میرزا عبدالله (۱۴۱۰ق). ریاض العلماء. قم: کتابخانه آیت الله نجفی.
- امامت، سید عزیزالله (بی تا)، زندگانی سلطان علی و هلال بن علی. زیر نظر عمادالدین طبسی، تهران: دار التحریر قدرت.
- امین، سید حسن (۱۳۸۱). «سلطان علی بن محمد باقر(ع)». دائرة المعارف تشیع. جلد نهم، تهران، نشر شهید محبی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). انساب الأشراف. به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر.
- بلوکباشی، علی، قالی شویان مناسک نمادین، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۷۹.
- حیدری، حسین و فلاحیان، علی (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل دو نظریه درباره پیشینه یهودیان کاشان. تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۹.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). نقض بعضی مطالب النواصب. تهران: انجمن آثار ملی.
- راوندی، سید ضیاءالدین ابوالرضا (۱۳۳۴). دیوان. به کوشش سید جلال الدین ارموی، تهران: مطبعه مجلس.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۷). مجالس المؤمنین، تهران: اسلامیه.
- صادقی، مصطفی (۱۳۸۶). کاشان در مسیر تشیع. قم: مؤسسه شیعه شناسی.
- طبری، عمادالدین (۱۳۸۳). کامل بهایی. تهران: مرتضوی.
- عاطفی، افشین (۱۳۸۸). تذکره سلطان علی(ع): دو رساله در زندگی و شهادت حضرت سلطانعلی. قم:

نسیم حیات.

علی بیگی، فهمیه (۱۳۸۸). «حسینقلی خان قاجار». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

علوی علی آبادی، فاطمه سادات و دیگران (۱۳۹۶). رازکاوی مهاجرت علی بن محمد باقر (ع) به کاشان و پیامدهای آن». پژوهش نامه تاریخ اسلام. ش ۲۵.

فیض، عباس (۱۳۵۰). گنجینه آثار قم. قم: چاپ استوار.

قمی، حسن بن محمد (۱۳۶۱). تاریخ قم. ترجمه حسن بن علی قمی (قرن ۹)، به کوشش سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی و مؤسسه الوفاء.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مدنی، عبدالرسول (۱۴۰۳ق). تاریخ زندگانی امامزاده جلیل القدر حضرت سلطانعلی و تذکره آن بزرگوار. قم: چاپخانه علمیه.

مرندی، محمد باقر (۱۳۸۱ق). نور باهر (زندگانی علی بن محمد باقر علیه السلام). قم: چاپخانه علمیه.

مسعودی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. به کوشش اسعد داغر، قم: مؤسسه دارالهجره.

مشهدی نوش آبادی، محمد. پی آواز حقیقت. (وبلاگ):

<https://mashhadi5135.blogfa.com/post/336>

مشیری، ابوالقاسم (۱۳۵۵). «حضرت سلطانعلی». معارف اسلامی. ش ۲۷.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الارشاد. بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.

نگاهی به مشهد اردهال (بی تا). مشهد اردهال: روابط عمومی امامزاده.

هاشمی تبار بیدگلی، سید حسین (۱۳۹۰). نگینی بر انگشتر کویر. آران و بیدگل: یاران مهدی (عج).

یعقوبی، احمد بن واضح (بی تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.

راهبردهای ابن داعی در مواجهه با اختلافات و تنش‌های

میان پیروان مکاتب ناصریه و قاسمیه در شمال ایران^۱

سید محمد صادقی سنگدهی

دانشجوی دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نور، ایران

مصطفی معلمی^۲

استادمعدو دانشگاه آزاد اسلامی واحد نور، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران، ساری، ایران

سیدعلی اکبر عباسپور

استادمعدو دانشگاه آزاد اسلامی واحد نور، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزادشهر، آزادشهر، ایران

چکیده

در سده چهارم هجری، میان پیروان دو مکتب از مذهب زیدیه، یعنی قاسمیه و ناصریه اختلافات و تنش‌هایی درگرفت. در این مقاله ضمن بررسی این اختلافات و تنش‌ها، چگونگی مواجهه ابن داعی با آن واکاوی می‌گردد. اختلافات و تنش‌های میان این دو مکتب، دو دلیل کلامی - فقهی و قومی داشته است و ابن داعی با اعلام تساوی اعتبار هر دو مکتب توانست به این تنش‌ها پایان داده و پیروان مذهب زیدیه در شمال ایران را برای دستیابی به آرمان‌های زیدیان، در احیای حکومت یکپارچه علویان، بسیج نماید که نمونه‌های بارز آن، تلاش برای تصرف طبرستان با همراهی پیروان هر دو مکتب و یا تلاش برای بسیج عمومی برای جنگ با رومیان به جهت آزادسازی شهر طرسوس در مرزهای اسلامی بود. تحلیل راهبردهای دوره امامت ابن داعی در طی سال‌های ۳۵۳-۳۶۰/۳۵۹ ق نشان می‌دهد که نفوذ فراوان او در میان پیروان هر دو مکتب و برگزیدن روش‌های تعاملی و تکیه بر اشتراکات مذهبی و قومی و فرهنگی، موجب شد تا تنش‌ها و اختلافات پیروان مکاتب قاسمیه و ناصریه فروکش کند و این روند پس از درگذشت ابن داعی نیز ادامه یافت.

کلیدواژه‌ها: طبرستان، دیلم، گیل، زیدیه، قاسمیه، ناصریه، ابن داعی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

۲. نویسنده مسئول، رایانامه: moallemi@mazums.ac.ir

مقدمه

اگرچه زیدیان در طول سده دوم، در آغاز راه، به دلیل قیام‌های پی‌درپی و لزوم مبارزه، توجه چندانی به مباحث نظری نداشتند، اما در طول سده سوم به‌ویژه در نیمه دوم این سده، با رویکرد تبیین اندیشه‌های زید و دیگر سادات فاطمی قیام‌کننده، تلاش کردند تا خلأ موجود را برطرف نموده و در برابر دیگر فرق اسلامی، در حوزه‌های کلامی و پس از آن فقهی، سخنی برای طرح و بحث داشته باشند. آثار فکری و فرهنگی مرتبط با زیدیه در سده سوم پدید آمد؛ پیش‌رو در زمینه تولید آثار اندیشه‌ای در این مذهب، دو تن از چهره‌های برجسته مذهب زیدیه، قاسم بن ابراهیم رسی (۱۶۹-۲۴۶ق) و حسن بن علی ناصرالحق (۲۳۰-۳۰۴ق) بوده‌اند. نظر به این‌که این دو شخصیت برجسته زیدی، که در سنت زیدیه «امام» به شمار می‌آیند، از دوخاستگاه مختلف فکری، دیدگاه‌های خود را طرح کرده‌اند، دو مکتب پدید آمد که «قاسمیه» و «ناصریه» نام گرفت. پیروان این دو مکتب در دو ناحیه طبرستان و یمن به بسط و گسترش این اندیشه‌ها پرداختند. تبیین و تبلیغ اندیشه‌های قاسم رسی از سوی نوه‌اش یحیی بن حسین ملقب به «الهادی الی الحق» دنبال شد و مکتب قاسمیه را پس از تسلط بر یمن در سال ۲۸۴ق حاکم کرد. در شمال ایران نیز پیروان مکتب قاسمیه به بسط و گسترش این مکتب پرداختند اما رقیب آنها در این منطقه مکتب ناصریه بود که پیروان و شاگردان ناصرالحق آن را در شمال ایران تبیین و تبلیغ می‌کردند. اختلافات فکری این دو مکتب زیدی در شمال ایران در زمانی که حاکمیت علویان نیز از دست رفته و به نواحی کوچکی در غرب طبرستان، دیلم و شرق گیلان محدود شده بود، بیش از پیش خود را نشان داد و مشکلات زیادی را در بسط و گسترش مذهب زیدیه پدید آورد. برخی از محققان بر این باورند که منشاء اختلافات دو مکتب قاسمیه و ناصریه به دو دسته کلامی - فقهی و جغرافیایی و قومی تقسیم می‌شود (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۱۵۸). در چنین شرایطی ابو عبدالله محمد بن حسن بن قاسم مشهور به ابن داعی و ملقب به «المهدی لدین الله» به سال ۳۵۳ق با دعوت گروهی از زیدیان به این منطقه وارد شد و دعوی امامت کرد. منابع تاریخی و نوشته‌های مربوط به زیدیه با اشاره به

اختلافات دو مکتب قاسمیّه و ناصریّه به نقش ابن داعی در پایان دادن به این تنش‌ها اشاره کرده‌اند. این پژوهش با هدف واکاوی عوامل اختلافات و تنش‌های پدید آمده میان دو مکتب و بررسی چگونگی مواجهه ابن داعی با آن، این مقاله با ماهیت توصیفی - تحلیلی با روش پژوهش مبتنی بر تحلیل متون تاریخی و با شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای با تکیه بر منابع دست اول زیدیه و منابع تاریخی مربوط به آن دوره و همچنین پژوهش‌های صورت گرفته بعدی می‌باشد، که ضمن بحث و بررسی چگونگی ظهور ابن داعی در شمال ایران (۳۵۳-۳۶۰ق) و نقاط مهم اختلافی این دو مکتب در مذهب زیدیه، راهبردها و رویکرد ابن داعی را در مواجهه با این مسائل، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که: ۱. چه عواملی موجب اختلافات و تنش‌های مذهبی میان زیدیان شمال ایران را فراهم کرده است؟؛ ۲. رویکرد و راهبردهای ابن داعی در مواجهه با این دو مکتب زیدیه در شمال ایران چه بوده است؟؛ و ۳. پیامدهای اقدامات ابن داعی در شمال ایران چه بوده است؟

زیدیان شمال ایران از آغاز تا پیدایش مکاتب

۱) نخستین آشنایی با اندیشه زیدیه

مردم شمال ایران برای نخستین بار در سال ۱۷۵ق با حضور یحیی بن عبدالله بن الحسن بن الحسن (ع) با اندیشه‌های زیدیه آشنا شدند. یحیی، که در سنت زیدیه امام خوانده می‌شود، پس از قیام و کشته شدن برادرانش محمد نفس الزکیه و ابراهیم، به قیام حسین بن علی بن حسن در فخر پیوست و با کشته شدن حسین، پس از فراز و نشیب فراوان به طبرستان رسید و از آنجا به دیلمان رفت. و مردم به او گرایش پیدا کردند و کارش بالا گرفت و به «یحیی صاحب دیلم» شهرت یافت. هارون الرشید، فضل بن یحیی بن خالد برمکی را با فرمان حکومت گرگان و طبرستان و دیلم و ری با تجهیزات فراوان برای برخورد با یحیی اعزام کرد. فضل به طالقان وارد شد و سعی کرد بدون جنگ یحیی را به تسلیم وا دارد که سرانجام این تلاش‌ها و نامه‌نگاری‌ها نتیجه داد و با همکاری آل جستان، حاکمان دیلم، یحیی پذیرفت با امان نامه‌ای

که گواهانش علماء و سادات بودند خود را تسلیم سازد. یحیی اندک زمانی بعد در زندان هارون الرشید درگذشت (طبری، ۱۹۶۷: ۸/۲۴۱؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۵/۲۸۸؛ ابن خلدون، ۱۳۷۳: ۳۴۱/۲؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۷؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۴۶).

۲) آشنایی مردم شمال ایران با اندیشه‌های قاسم رسی

قاسم بن ابراهیم رسی (۱۶۹-۲۴۶ق) که پس از قیام‌های ناکام برادرانش و تلاش بی‌حاصل برای قیام و همچنین زندگی مخفی در نقاط مختلف، سرانجام در ناحیه رس (اطراف مدینه) ساکن شد و به تدوین و تألیف و تبیین آثار و اندیشه‌های مذهب زیدیه پرداخت. او نخستین امام زیدی بود که به شمال ایران توجه داشت و به احتمال زیاد به دلیل وجود زمینه‌های مساعد در منطقه دیلم، مبلغان خود را به آن ناحیه اعزام کرد که بسیار فعال و پرکار بودند و توانستند جامعه زیدی کوچکی را در شمال ایران ایجاد نمایند. به عقیده مادلونگ، مردم طبرستان پس از پذیرش اسلام در سده سوم هجری، اکثریت پیرو مذاهب حنفی و شافعی بودند که با خلافت عباسی پیوند داشت و تشیع زیدی در ناحیه کلار و رویان از سوی مبلغان قاسم رسی گسترش یافته بود که مهمترین چهره آن جعفر بن محمد نیروسی بود (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۱۵۷). براساس نوشته‌های هارونی^۳، ما دستکم از دو تن از مبلغان قاسم رسی در نواحی رویان و کلار خبر داریم که «جعفر بن محمد نیروسی و عبدالله بن حسن کلاری» بودند (هارونی، ۲۰۱۴: ۷۶). در جای دیگر هارونی به مبلغان اعزامی قاسم رسی در دیلم و طبرستان نیز اشاره می‌کند و گزارشی از بیعت گروهی از مردم این منطقه در آستانه قیام قاسم رسی در حدود سال ۲۲۰ق دارد (همان: ۸۱). البته به دلیل فضای اختناق، قاسم موفق به علنی کردن قیام نشد و در نهایت در منطقه رس در اطراف مدینه به تبیین مبانی مذهب

۳. ابوطالب یحیی بن حسین بن هارون ملقب به ناطق بالحق و مشهور به هارونی (۳۴۰-۴۲۴ق) متولد شهر آمل و یکی از مهمترین امامان زیدیه در مکتب قاسمیه بود که ظهور ابن داعی در دوره جوانی وی به وقوع پیوست. به همین دلیل کتاب «الافاده» یکی از مهمترین منابع مطالعات درباره ابن داعی به شمار می‌رود (معلی، ۲۰۰۲م: ۱۶۵/۲-۱۶۸).

پرداخت (همان).

با بررسی کتاب «مجموع کُتب و رسائل الإمام قاسم بن ابراهیم الرسی» که در سال ۲۰۰۱ میلادی با تحقیق و تصحیح عبدالکریم احمد جدبان در انتشارات «دارالحکمه الیمانیه» منتشر شده است درمی‌یابیم که یکی از رسائل این مجموعه در پاسخ به پرسش دو مرد از طبرستان به نام‌های: «عبیدالله بن سهل» و «هشام بن المثنی» است که درباره توحید و معرفت پرسش‌هایی را طرح کرده‌اند و قاسم رسی به آن پاسخ داده است (قاسم رسی، ۲۰۰۱: ۶۳۷/۱). ابو عبدالله علوی (۳۶۷-۴۴۵ق) در کتاب فقهی «جامع الکافی» راوی تعدادی از احادیث روایت شده از قاسم رسی را «جعفر طبری» نوشته است (برای مثال رک: ابو عبدالله علوی، ۲۰۱۴م: ۴۳/۲). در فهرست کتاب‌های یحیی الهادی (۲۴۵-۲۹۸ق) نوه قاسم رسی نیز کتابی با عنوان: «جواب مسائل الحسین بن عبدالله الطبری» دیده می‌شود (موسوی نجاد، ۱۳۸۴: ۵۸). در مجموع با توجه به شواهد، پیروی گروهی از مردم طبرستان غربی و دیلم باید گفت که پیروان مذهب زیدیه در شمال ایران پیوندی عمیق با امامان زیدی در رس مدینه (قاسم رسی) و پس از آن در یمن (جانشینان قاسم رسی) داشته است.

تجربه حکومت زیدیان در شمال ایران

۱) دوره نخست؛ حکومت داعیان

تشکیل حکومت علویان طبرستان در سال ۲۵۰ق به رهبری «حسن بن زید» (د ۲۷۰ق) که تمام محدوده طبرستان، دیلم و گیلان را دربر می‌گرفت، موجب شد تا مذهب زیدیه که رهبران قیام علویان، خود را «داعی» آن می‌نامیدند در سطح وسیعی در طبرستان و دیلم و گیلان گسترش یابد (صفدی، ۲۰۰۰: ۱۲/۱۴-۱۵). با بررسی علل و عوامل قیام مردم طبرستان در ناحیه رویان و دیلم به سال ۲۵۰ق که به گزارش منابع تاریخی به دلیل ستم‌های طاهریان در نواحی چالوس و کلار به وقوع پیوست و منجر به دعوت از علویان زیدی مذهب شد، می‌توان دریافت که زمینه برای پذیرش داعیان زیدیه در شمال ایران پیش از آن وجود داشته است.

در میان نام‌های رهبران قیام می‌توان به محمد و جعفر پسران رستم کلاری و همچنین اسپهبد پادوسپانی و ندا عبدالله از رویان اشاره کرد که به احتمال زیاد خود از پیروان مذهب زیدیه بودند. آنها در آغاز به سراغ محمدبن ابراهیم یکی از سادات حسنی مقیم رویان رفتند اما او آنها را به دامادش حسن بن زید راهنمایی کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۲۷۱/۹-۲۷۵). با توجه به شعارهای حسن بن زید در هنگام بیعت با مردم در رویان و چالوس و بعدتر در شهر آمل (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۲۹/۱) می‌توان دریافت که مبانی قیام همانند دیگر رهبران قیام‌های زیدیان در مناطق دیگر سرزمین‌های اسلامی بود. حاکمیت علویان در طبرستان پس از درگذشت حسن بن زید که «الداعی الی الحق» لقب داشت (همان: ۲۳۰/۱)، از سوی برادرش «محمدبن زید» (۲۸۷ق) نیز ادامه یافت او نیز لقب داعی الی الحق را بر روی خود گذاشت که در منابع متعدد و سکه‌های برجای مانده از این دو برادر این لقب دیده می‌شود (ملک، ۱۴۰۰: ۷۱-۷۸).

با کشته‌شدن محمد بن زید در نبرد با سپاهیان سامانی به سال ۲۸۷ق حکومت علویان سقوط کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۵۰/۱-۲۵۷) و تلاش‌های علویان برجای مانده و مهمترین چهره برجسته آن «حسن بن علی، ناصرالحق» نیز تا سال ۳۰۱ق نتیجه‌ای دربر نداشت (همان: ۲۶۲/۱-۲۶۶). براساس سنت زیدیه، حسن بن زید و برادرش محمد به عنوان امام شناخته نمی‌شوند (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۰؛ نک: هارونی، ۲۰۱۴: ۱۰۰-۱۰۱). البته خود آنها نیز به احتمال زیاد با توجه به برگزیدن لقب «داعی» ادعای امامت نداشتند. البته این مسئله درباره قاسم بن حسن، پدر ابن داعی، نیز صدق می‌کند او در سکه‌های برجای مانده از دوره حکومتش لقب: «الداعی الی الحق» دارد (ملک، ۱۴۰۱: ۶۲-۸۱).

۲) دوره دوم؛ ناصر کبیر، احیای حکومت و بنیان مکتب

ابومحمد حسن بن علی مشهور به اطروش و ملقب به ناصرالحق که یکی از سادات حسینی بود و در زمان حسن بن زید به طبرستان مهاجرت کرده بود، پس از کشته‌شدن محمد بن زید و تسلط سامانیان بر طبرستان طی سال‌های ۲۸۷-۳۰۱ق، جدای از تلاش‌هایش برای احیای

حکومت علویان، در منطقه گیل و دیلم، به‌عنوان یک مبلغ در میان کسانی که بر دین نیاکان خود بودند حضور داشت و به دست او تعداد زیادی از مردم این منطقه اسلام آوردند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۹۰/۲) و پیرو مذهب زیدیه شدند (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۰۴). اطروش با احیای حکومت در سال ۳۰۱ ق تلاش کرد تا حکومتی بر پایه اخلاق و عدالت برپا نماید (طبری، ۱۹۶۷: ۱۴۹/۱۰). فعالیت‌های ناصر در منطقه غرب طبرستان و گیلان و دیلم موجب شد تا تازه مسلمانان زیدی مذهب، اندیشه‌ها و افکار او را ملاک مذهب زیدیه بنگرند و بر اساس فتاوی و نگاه او، پیرو مذهب زیدیه باشند. این نومسلمانان زیدی با کسانی که پیش از آن بر اساس تعالیم مبلغان قاسم رسی و پس از آن در ارتباط مستحکم با الهادی، نوه قاسم، در برخی از مسائل کلامی و فقهی تفاوت‌هایی داشتند. این تفاوت‌ها سنگ بنای پدید آمدن دو مکتب «قاسمیه» و «ناصریه» در میان زیدیان شمال ایران شد.

مکاتب قاسمیه و ناصریه در شمال ایران

۱) زمینه‌های پیدایش مکاتب و چهار مکتب دوره نخست

مادلونگ در پژوهش‌هایش مذهب زیدیه را از ادغام دو اندیشه «جارودیه و بتریه» می‌داند که دو رویکرد متفاوت به مقوله امامت و قیام داشتند (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۷۸). البته در سده پنجم حاکم جُشمی در کتاب «عیون المسائل فی الإصول» به این مسئله اشاره کرده است و معتقد است که زیدیه از ادغام جارودیه و بتریه یعنی دو طیف اندیشه‌ای در خصوص امامت پدید آمده است (حاکم جشمی، ۲۰۱۸: ۷۸-۷۹). از نظرگاه مادلونگ خاستگاه اندیشه و تعلیمات زیدیه به سه دسته دوره تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: ۱) دوره کوفیان نخستین؛ ۲) زیدیه در حاشیه دریای خزر؛ ۳) زیدیه در یمن (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۸۳). در این باره آنچه مادلونگ اساس کار مطالعاتش قرار داده است، در نوشته‌های پژوهشگر معاصر زیدی در یمن، «عبدالله بن حمود العزّی»، محقق و مصحح کتاب «جامع الکافی» از «ابوعبدالله علوی» (۳۶۷-۴۴۵ق) نیز دیده می‌شود. او در مقدمه مفصل تصحیح این مجموعه

ده جلدی، به تبیین مکاتب زیدیه پرداخته است (ابوعبدالله علوی، ۲۰۱۴: ۱/۱۷۷-۲۲۶). این روایت‌ها مربوط به امامان و عالمان زیدی بنیادگذار تعالیم زیدیه در بازه نخست رشد این مذهب در کوفه و پس از آن گسترش اندیشه زیدیه و حیات سیاسی، مذهبی و اجتماعی آن در شمال ایران به‌عنوان یکی از مناطق دور از دسترس دشمنان این مذهب بوده است.

بر اساس این دیدگاه، در دوره نخست چهار مکتب پدیدار شده است که عبارت‌اند از: مکتب قاسم رسی، مکتب احمد بن عیسی، نوه زید (۱۵۷-۲۴۷ق)، مکتب حسن بن یحیی (د پس از ۲۶۰ق) و مکتب محمد بن منصور مرادی کوفی (د. ۲۹۰ق). این چهارتن در حقیقت به مذهب زیدیه در این دوره قوام بخشیدند و با آثارشان به تبیین و تشریح اندیشه‌های زیدیه پرداختند (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۷۹). اهمیت کوفه از این منظر است که از قیام زید بن علی در سال ۱۲۲ق تا یک سده پس از آن مهمترین مرکز اندیشه‌های زیدیه بوده است، هر چند که زید در شهر مهم مدینه پیروان پرشور و اندیشمندی چون ابو خالد واسطی (گردآورنده «مسند زید») داشت اما مهمترین چهره‌های شاخص بسط دهنده زیدیه در شهر کوفه بودند و مهمترین مدارس که عقاید و فقه زیدیان در آن پدید آمد و تکامل یافت و به نحله‌های مختلفی تقسیم شد این شهر بود (صالحی، ۱۴۰۰: ۱۴). با آن که اندیشه‌های قاسم رسی در این نحله تعریف می‌شود اما می‌بینیم که حلقه واسط میان هر سه دوره و دسته، این امام زیدی است. اندیشه‌های قاسم با این که از دوره کوفه منبعث شده، اما در حقیقت برخی از این اندیشه‌ها در مرحله تبیین و تشریح در زمان حضور قاسم در رس، دچار تحولاتی شد و پس از آن تکامل زیدیه حول محور شخصیت کلیدی مذهب زیدیه، قاسم رسی پدید آمد. در حقیقت مکتب فقهی زیدیه در یمن که «مرحله عبور از فقه روایی و تدوین کتب فقهی» (همان: ۱۹) است، پیش از تسلط یحیی الهادی بر یمن از سوی پدر بزرگش قاسم رسی بنیاد نهاده شد.

۲) مکتب قاسمیه در شمال ایران

مبلغان اندیشه‌های قاسم رسی در اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی در پی یاران و پیروانی تازه

بودند. هرچند توجه اصلی قاسم بیشتر بر روی سرزمین‌های دوردست بود. به عقیدهٔ مادلونگ فعالیت مبلغان محلی زیدیه که از یاران و پیروان قاسم رسی بودند، در طبرستان غربی (رویان، چالوس و کلار) بسیار موفق و چشمگیر بود. تعالیم قاسم در الهیات، در حقیقت مظهر تحول اندیشهٔ زیدیان نخستین کوفی به ضد جبرگرایی بود. اگرچه دیدگاه‌های قاسم با نظریات معتزلیان معاصرش متفاوت بود اما زمینه را برای رشد و توسعه این اندیشه در میان پیروانش در دوره‌های بعد فراهم کرد. تعالیم فقهی قاسم نیز گونه‌ای از سنت شیعی متعادل و متأخر از مدینه را ارائه می‌کرد که از سنت فقهی زیدیان کوفی مستقل بود (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۰). پیش از این اشاره شد که به دلایلی منطقی مبلغان قاسم تلاش کردند تا اندیشه‌ها و تلاش‌هایی که او در تبیین مذهب زیدیه انجام داده بود را تا حد امکان به نقاط دور دست ببرند تا دیرتر و کمتر مورد آسیب دستگاه خلافت واقع شود. فهرست مناطقی که مبلغانش فعالیت داشتند و همچنین جغرافیای مردمانی که با او بیعت کرده اند گواه این مدعاست.

در گزارش علی بن بلال آملی در «تتمه المصابیح»، هرچند در این فهرست نام مردمی از مکه، مدینه، کوفه و قزوین و ری به چشم می‌خورد اما مهمترین نام‌های مناطق دور دست عبارت بودند از: بلخ، جوزجان و طالقان (در خراسان)، طبرستان و دیلم (آملی، ۲۰۰۲: ۵۶۴). پیروان قاسم رسی با بسط و گسترش این اندیشه‌ها و بعدتر با تبیین اندیشه‌های نو قاسم در مناطق تحت نفوذشان در طبرستان غربی و دیلمان توانستند مکتب قاسمیه را در این منطقه به گفتمان مسلط تبدیل نمایند.

۳) مکتب ناصریه در شمال ایران

با از میان رفتن حکومت علویان طبرستان (دورهٔ نخست) در سال ۲۸۷ق، ناصرالحق توانست منطقهٔ وسیعی از دیلمان و گیل‌های شرق سپیدرود به ویژه هوسم را وارد مذهب زیدیه نماید که پیرو اندیشه‌ها و دیدگاه‌های کلامی و فقهی او بودند (صابی، ۱۹۸۷: ۲۳-۲۴؛ آملی، ۲۰۰۲: ۶۰۲-۶۰۷؛ شریف‌مرتضی، ۱۳۹۸: ۳۶۳؛ فخررازی، ۱۴۰۹: ۱۲۲؛ المؤیدی، ۲۰۲۰: ۱۸۲؛ المنصوربالله، ۲۰۰۹: ۱-۸۵۳/۱-۸۶۴). مادلونگ معتقد است

اگرچه ناصر، تعالیم قاسم را به عنوان یکی از مراجع مذهبی خود به شمار می‌آورد اما آموزه های مذهبی ناصر تا حدودی با تعالیم قاسم تفاوت داشت (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۱۵۸). جامعه زیدی در این منطقه که به دست او وارد جرگه مسلمانان شده بودند و مذهب زیدی را اختیار کرده بودند با او و اندیشه‌هایش پیوند زیادی داشتند. اندیشه‌های ناصر که از سوی شاگردانش تشریح و تبیین می‌شد با تکیه بر نوشته‌های بیشماری بود که او برای بسط اندیشه‌هایش پدید آورده بود. حکومت کوتاه ناصر طی سال‌های ۳۰۱ تا ۳۰۴ ق به پایایی و گسترش اندیشه‌های زیدی ناصر و پیروانش عمق بخشید و اگرچه محدود به همان منطقه باقی ماند؛ اما به حقیقتی کتمان‌ناپذیر از مذهب زیدیه بدل شد و ناصر با توجه به کارنامه پرو پیمان زندگی عالمانه و مبارزاتش در سنت زیدیان جایگاه و مقام «امام زیدی» را کسب کرد و در تمام متون زیدیان در فرقه‌ها و نحله‌های مختلف این عنوان را حفظ کرد (نک: هارونی، ۲۰۱۴: ۱۰۰-۱۱۴).

پس از درگذشت ناصر در سال ۳۰۴ ق، شاگردان و مبلغان افکار ناصر دست از تکاپو برنداشتند و با گردآوری سیره و روش کلامی و فقهی او و با استنساخ و حاشیه نویسی بر ساحت فکری‌اش در تداوم باورهایش نقشی اساسی را ایفا کردند. ناصر برای بسط اندیشه‌هایش، کتاب‌های بسیاری نوشت مورخان و محققان تا سیصد کتاب را به او نسبت داده اند (المؤیدی، ۲۰۲۰: ۱۸۴). در میان تألیفات ناصر، کتاب‌هایی چون «المغنی»، «الإمامه»، «التفسیر»، «البساط» و «الإحتساب» بیشتر شناخته شده است (نک: ناصرلحق، ۱۹۹۷: ۱۴). کتاب‌های البساط (۱۹۹۷ م) و الإحتساب (۲۰۲۰ م) نیز با تصحیح و تحقیق پژوهشگر معاصر مطالعات زیدیه، عبدالکریم احمد جدبان، در دسترس قرار دارد. چند اثر مهم نیز بر مبنای تدوین مجموع آرای کلامی و فقهی او نیز در میان نوشته‌های شاگردان و پیروانش دیده می‌شود. یکی از مشهورترین این کتاب‌ها که شرح آراء فقهی ناصرلحق به شمار می‌رود «الإبانه» است که ابوجعفر محمد بن یعقوب هوسمی آن را تدوین و شرح کرده است (مُحلی، ۲۰۰۲: ۵۸؛ رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲).

علل و عوامل برخورد پیروان دو مکتب زیدی در شمال ایران

پیروان مذهب زیدیه در رویان، چالوس، کلار (طبرستان غربی)، دیلم و گیل در دوره‌های مختلف با توجه به خاستگاه مذهبی مبلغان، علمای زیدی، داعیان و مدعیان امامت در این منطقه، به یکی از دو مکتب قاسمیه و ناصریه تعلق خاطر داشتند. پس از درگذشت ناصر و تحولات پس از آن (به‌ویژه پس از نابودی حاکمیت مرکزی علویان به مرکزیت آمل)، این دو گروه دچار اختلافات و تنش‌های مذهبی شدند. با بررسی منابع متقدم زیدیه و برخی از منابع تاریخی و همچنین پژوهش‌های معاصر می‌توان فهرستی از دلایل و عوامل اختلاف ارائه کرد که به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱) دلایل و عوامل اختلاف: کلامی و فقهی

اختلافات پیروان مکاتب قاسمیه و ناصریه در شمال ایران ریشه در آرای کلامی و یا فقهی داشتند. پیش از طرح این بخش از بحث باید گفت که تاکنون هیچ پژوهش مستقلی بر روی مبانی کلامی و فقهی قاسم رسی انجام نپذیرفته است نمی‌توان به‌طور قطعی و روشن دربارهٔ نقاط اصلی موارد اختلافی سخن گفت؛ اما آنچه از فحوای برخی از پژوهش‌های معاصر مقدمه مصححان کتاب‌های کلام و فقه قاسم و ناصر برمی‌آید تا حدودی می‌توان به برخی از موارد اختلاف اشاره کرد. ناصرلحق در برخی از آرای کلامی و فقهی متأثر از جریان زیدیه در کوفه بود و گویا در کوفه نزد محمد بن منصور مرادی (د. ۲۹۰ق) درس خوانده بود (رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲) و یا دستکم با توجه به روایتش از تعدادی از متفکران آن دوره در شهر کوفه باید گفت یا نزد آنها شاگردی کرده و یا پیرو اندیشه‌های آنها بوده است. از طرفی قاسم رسی که از جریان کوفه فاصله گرفته بود و گرایش مستقلی داشت تمایلاتی به جریان مدینه از خود بروز داده بود که در مجموعه آثارش پیداست (همان: ۵۹-۶۳). نگارندگان بر این باورند که جدا بودن مشرب فکری دو مکتب در ساختار این دو جریان تفاوت‌هایی را ایجاد کرد و تبیین مجموع آرای کلامی و فقهی نیز بی‌تردید دو مکتب را جدا از هم نگاه می‌داشت و زمینه را برای بحث و جدل میان علما و پیروان این دو گروه که در یک جغرافیا زیست می‌

کردند فراهم می‌کرد. اگرچه زمینه‌های اختلاف به طور معمول همیشه از آغاز در میان علما و شارحان یک مذهب یا مکتب رواج دارد و این طبقه به دلیل احاطه به علوم مربوط به مذهب می‌توانند با مناظره، جدل و یا نگارش رسالات، کتاب‌ها و ردیه‌نویسی از حدود و ثغور مکتب خود دفاع نمایند و یا اندیشه‌های دیگر مکاتب و مذاهب را نقد و رد نمایند. هرگاه عوامل دیگری به این فرایند اختلاف افزوده می‌شود، می‌توان پیش‌بینی کرد که اختلاف جریان‌های مذهبی به سطح جامعه و پیروان آنها تسری پیدا کرده و تنش‌ها و حتی درگیری و جنگ را به وجود می‌آورد (رحمتی، ۱۴۳۵ق: ۱۸۲-۱۸۴).

بر اساس مطالعاتِ مادلونگ، قاسم رسی تحت تأثیر الهیات معتزلی بود (اگرچه نظریاتش تا اندازه‌ای با معتزلیان معاصرش تفاوت‌هایی داشت) اما زمینه را برای بسط و گسترش اندیشه‌های معتزله در میان پیروانش فراهم کرد (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۰). از نظرگاه قاسم رسی که کلام را نزد علمای معتزلی خوانده بود به‌طورکلی عقل اساس و منبع اصلی شناخت است و به‌واسطه عقل است که خدا شناخته می‌شود و بر همین مبنا تشبیه و تجسم نیز نفی می‌شود. او براین باور است که چون به‌وسیله عقل پیامبران الهی از پیامبران دروغین شناخته می‌شوند، پس عقل بر کتاب خدا و سنت پیامبر مقدم است. او با پذیرفتن اصول پنج‌گانه معتزله و تأویل آیات موهم تشبیه در ردیف متشابه و بازگردان آیات موهم به محکماتی چون «لیس کمثله شیء» (فرمانیان و موسوی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۹۹)، گامی بلندی برای ایجاد یک نحله فکری مستقل برداشت. او معتقد بود که انسان برای اعمال خود اختیار دارد و مجبره را رد می‌کرد و در رد آن رسالاتی را نگارش کرد (همان؛ نک: قاسم رسی، ۲۰۰۱: ۴۹۷ و ۵۰۴). تعالیم قاسم رسی در فقه گونه‌ای از سنت شیعی متعادل و متأخر از مدینه را ارائه می‌کرد که به طور کامل از عقاید مکتب کوفی زیدیه مستقل بود (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۰). ناصرللحق نیز به‌گونه‌ای جدلی ضد اندیشه‌های معتزلی بود و چون مشرب کوفی داشت تمایلی به ورود در اندیشه‌های معتزلی در او دیده نمی‌شود هرچند که در رد مجبره همانند قاسم رسی بود (المؤیدی، ۲۰۲۰: ۱۸۴). به عقیده مادلونگ او در فتاوی فقهی گاهی به تشیع امامیه نزدیک می‌شد؛ چنان‌که در خصوص

ارث و تحریم طلاق بدعت، نظریه امامیه را پذیرفت (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۱). درباره خدانشناسی ناصر به شدت تنزیهی بود و تکفیر اهل تشبیه را باور داشت. مبانی کلامی مکتب ناصریه از دیدگاه صالحی عبارتند از: باور به ناجی بودن زیدیه، تکفیر مخالفان و پیامدهای فقهی آن، عترت مداری و حجیت نداشتن قول صحابی، اصل نهی از منکر (پیشگیری و مبارزه) (صالحی، ۱۴۰۰: ۵۶ و ۷۳ و ۶۴). با آن که گفتمان قاسم رسی به عنوان مؤسس فقه قاسمیه درباره امامت، غیر صریح و بیشتر در صدد ردگفتمان دیگران بوده است (آبراهام اف، ۱۳۸۴: ۲۴۶-۲۵۰)، اما ناصر راه شناخت امام را به دوروش، منحصر می‌داند نخست نصّ و سپس دعوت، نصّ که مختص امامان نخست تشیع (علی، حسن، حسین علیهم السلام) است و دعوت نیز با امامت زید بن علی (ع) آغاز می‌شود. از دیدگاه او سهو و نسیان و گناه صغیره به امامت امام آسیبی نمی‌رساند و اگرچه پس از ارتکاب کبیره امامت از او ساقط می‌شود اما می‌تواند با توبه دعوتش را دوباره آغاز کند و بر پیروان واجب است که دعوتش را بپذیرند. او وحی بر امام را نمی‌پذیرد اما برای امامان کرامت را جایز می‌داند (همان: ۳۵-۳۹).

ناصر معتقد است که در یک زمان وجود دو امام امکان پذیر است اما قائل به بُعد مکان نیز بوده است و جمله بسیار معروفی دارد درباره امام زیدی معاصرش یحیی الهادی با این بیان که: «من کان فی ناحیتنا أجاب دعوتنا، و من کان فی ناحیه الهادی أجاب دعوته» (المؤیدی، ۲۰۲۰: ۱۸۵؛ المهدی لدین الله، ۲۰۲۲: ۵/۵۲۲-۵۲۳). پیروان مکتب قاسمیه در شمال ایران و برخی از آنان در یمن براساس عقیده عمومی امامت افضل و ترجیح آن به مفضول، معتقد بودند تا زمانی که الهادی یحیی بن حسین نوه قاسم رسی (۲۴۵-۲۹۸ق) در یمن زنده بود امامت بر ناصرالحق منعقد نشد (المهدی لدین الله، ۲۰۲۲: ۵/۵۲۳). با این حال خود الهادی یحیی بن حسین نیز تصریح دارد که وجود دو امام در دو ناحیه دور از هم امکان پذیر است و حتی دلایل شرعی هم دارد (همان).

۲) دلایل و عوامل اختلاف؛ جغرافیایی و قومی

پیش از این به حوزه فعالیت مبلغان و پیروان قاسم رسی و وابستگی آنها به اندیشه‌های قاسم و پس از آن پذیرش امامت جانشینان قاسم به ویژه یحیی بن حسین الهادی در منطقه رویان، چالوس و کلار و برخی از نواحی مرزی دیلم با طبرستان اشاره شد (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۱). همچنین به حوزه فعالیت شخص ناصرلحق در منطقه هوسم و اطراف آن و دیلم مرکزی تا منطقه شرق سپید رود گیلان نیز پرداخته شد که پس از او، منطقه استقرار پیروان و شارحان اندیشه‌های مکتب ناصریه بود (همان). مادلونگ معتقد است که اختلافات نژادی و جغرافیایی قدیمی میان مردمان دو منطقه گیل و دیلم در اختلافات مذهبی آنها تبلور یافته است و موجبات تنش‌های میان این دو مکتب شده است. نوع نگاه این دو مکتب به مباحث کلامی و فقهی به مرور زمان موجب شد تا از تکفیر یکدیگر غافل نشوند و رشد و توسعه مذهب زیدیه را دچار مخاطره نمایند (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۱۵۸). نگارندگان بر این باورند که عدم انسجام جامعه زیدی امکان رهبری یکپارچه و تشکیل حکومتی فراگیر و احیای حاکمیت زیدیان علوی را در شمال ایران از میان برده بود و موجب شد تا سراسر طبرستان و دیلم و گیلان صحنه تاخت و تاز حکومت‌های متقارن اعم از سامانیان، زیاریان و آل بویه در سده چهارم شود. اگرچه نمی‌توان گرایش آل بویه را به تشیع انکار کرد و شواهد زیادی از آن در دست داریم اما سختی تسلط بر مناطق دیلم و طبرستان غربی و حاکمیت‌های محلی متنوع و گوناگون نیز بر پیچیدگی این فرآیند افزوده بود. اگر بنا به نظر مادلونگ وابستگی جامعه زیدیه قاسمیه را به امامان مستقر در یمن (همان) بر همه این مسائل بیفزاییم می‌توان حدس زد که در میان پیروان زیدیه ملغمه‌ای از عدم ثبات و هرج و مرج وجود داشته است. چنانچه در برخی از منابع زیدیه نیز اشاراتی به آن منازعات و وضعیت نابسامان شده است (مُحلی، ۲۰۰۲: ۱۱۲/۲-۱۱۳). یکی دیگر از عوامل بی‌ثباتی و اختلافات مذهبی را به نوع کارکرد می‌توان به حکومت‌های کوچک زیدی در منطقه نسبت داد که با عملکرد خارج از عرف مذهب زیدیه و حکومتداری بر اساس منافع

شخصی و گروهی به اختلافات بیشتر دامن می‌زد و موجبات درگیری‌های بیشتر را فراهم می‌کرد. صابی به چند مورد از این سوءرفتار حکومتگران زیدی در منطقه اشاره کرده است (صابی، ۱۹۸۷: ۱۵-۱۶ و ۳۱). رقابت میان مدعیان امامت و رهبری جامعه زیدی در شمال نیز افزون بر همین عوامل در دسته دوم اوضاع را بیش از پیش آشفته کرد. نبردهای فرزندان الثائربالله با نوادگان ناصر بر سر تسلط و حکومت بر هوسم و مناطق آن موجبات هرج و مرج بسیار را پدید آورد (همان: ۴۰).

زندگی و زمانه ابن داعی

۱) تولد و تحصیل

ابوعبدالله محمد بن حسن بن قاسم، مشهور به «ابن داعی» در سال ۳۰۴ ق چشم به جهان گشود. بیشتر منابع به محل تولد ابن داعی اشاره نکرده‌اند اما ذهبی محل تولد او را منطقه دیلم نوشته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۱۵/۱۶) و ابن عنبه منشأ و خاستگاه او را طبرستان می‌داند (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۷۹). پدرش امیر علویان طبرستان، حسن بن قاسم (حک ۳۰۴-۳۱۶ ق) است که در منابع تاریخی به «داعی صغیر» مشهور بود. در زمان قیام ناصرالحق اطروش، حسن بن قاسم فرماندهی سپاهیان علوی را برعهده داشت و بنا به وصیت اطروش، جانشین او شد (صابی، ۱۹۸۷: ۳۰-۳۳). با توجه به حضور او در منطقه دیلم در هنگام درگذشت ناصر به سال ۳۰۴ ق، گزارش ذهبی درباره محل تولد ابن داعی درست به نظر می‌رسد. اگر چه گزارش ابن عنبه نیز نادرست نیست که منشأ و اصل او را از طبرستان می‌داند. با قتل حسن بن قاسم به دست مرداویج زیاری، حکومت علویان در طبرستان پایان یافت (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۷۷/۱-۲۹۳). ابن داعی در جوانی به فارس نزد علی عمادالدوله، یکی از سه برادر آل بویه، رفت و تکریم شد (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۱۷). پس از آن به اهواز نزد احمد معزالدوله رفت و پس از تصرف بغداد به دست معزالدوله در سال ۳۳۴ ق (مسکویه، ۲۰۰۳: ۲۷۵) به همراه او وارد این شهر شد (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۴). ابن داعی در شهر بغداد مورد توجه

معزالدوله بود و اقطاعی دریافت کرد و به کار تحصیل نزد دانشمندان بغداد مشغول شد. او وارد حلقه تدریس ابوالحسن عبیدالله بن حسن کرخی (۲۶۰-۳۴۰ق) شد که از بزرگان معتزله و پیشوای حنفیان بغداد بود (ابن کثیر، ۲۰۱۰: ۱۸۶/۱۲) و فقه حنفی را آموخت (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۱۸؛ ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۱۵/۱۶). به گزارش هارونی، او در فقه حنفی به زودی سرآمد دانش آموختگان در بغداد شد (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۱۸). پس از درگذشت کرخی، ابن داعی به حلقه درس ابو عبدالله بصری (۲۹۳-۳۶۹ق) وارد شد (همان: ۱۱۹) که ریاست مکتب معتزله بصری در بغداد را برعهده داشت (بغدادی، ۲۰۰۴: ۷۳/۸). ابن داعی حدود پانزده سال از ابو عبدالله بصری درس آموخت و بسیار مورد توجه اش بود (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۱۹-۱۲۰). ابن داعی در ادبیات عرب نیز شاگرد ابو عمر محمد بن عبد الواحد بن ابی هاشم بغدادی زاهد، مشهور به «غلام ثعلب» (۲۶۱-۳۴۵ق) بود (ذهبی، ۱۹۹۶م: ۵۰۸/۱۵). هارونی نوشته است که در نوشته‌های ابن داعی مسموعات غلام ثعلب را مشاهده کرده است (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۰).

۲) نقابت، کرسی درس و افتاء

پس از شکایت علویان بغداد از نقیب علویان نزد احمد معزالدوله بویهی، او ابو عبدالله محمد بن حسن، ابن داعی را برای این مقام برگزید هر چند او در آغاز امتناع کرد اما با پادرمیانی ابو عبدالله بصری با چند شرط پذیرفت که نقیب علویان بغداد باشد. نخستین شرط او این بود که به دیدار خلیفه نرود و خلعتش را نپذیرد و دودیدگر آن که رسومات دربار خلفاء را به جای نیاورد که زمین بوسی بود و سدیدگر نپوشیدن جامه سیاه به رسم عباسیان بود. با پذیرفتن این شروط، ابن داعی نقابت علویان را برعهده گرفت و معزالدوله برای او خلعتی سفید فرستاد (همان: ۱۲۲). معزالدوله بسیار او را بزرگ می‌داشت و احترام کرده تا حدی که او را «امام» خود قلمداد می‌کرد (همان: ۱۲۳). همدانی و ابن اثیر گزارش کرده‌اند که در سال ۳۳۲ق در جریان جنگ معزالدوله و توزون سردار خلیفه عباسی، ابن داعی شرکت داشته و به اسارت درآمده است (همدانی، ۱۹۶۷: ۳۴۳/۱۱-۳۴۴؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۱۷۹/۷-۱۸۰). از

این گزاره تاریخی می‌توان دریافت که ابن داعی در جوانی و از زمان حضور در دستگاه آل بویه به کار سپاهی‌گری پرداخته است و در جنگ علیه خلیفه عباسی شرکت داشته است. ابن عنبه گزارشی دارد در خصوص شفا یافتن معزالدوله با دعای ابن داعی (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۵) که به حتم ارادت و اعتقاد امیر آل بویه در بغداد را بیش از پیش کرد. پس از برقراری کرسی تدریس و فتوا و همچنین انتصاب به نقابت سادات در بغداد (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۱۵/۱۶)، پیروان زیدیه به ویژه دیلمیان برای او نامه‌های بسیاری می‌نوشتند و او را برای بیعت تشویق و تحریض می‌کردند اما گویا ابن داعی از معزالدوله برای خروج از بغداد و پیوستن به پیروانش وحشت داشت (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۶).

۳) خروج از بغداد

به هر ترتیب ابن داعی با بهره‌گیری از فرصت پیش آمده در خروج امیر معزالدوله از بغداد، که به جنگ آل حمدان رفته بود، مخفیانه از بغداد خارج شد (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۵). مسکویه به طور مختصر در ذیل حوادث سال‌های ۳۵۴، ۳۵۳ و ۳۵۵ ق اشاراتی به خروج ابن داعی از بغداد و شکل خروج و جنگ‌های او در دیلم و دیگر مسائل کرده است (مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۰/۵-۳۴۳). همدانی پس از معرفی ابن داعی و برشمردن استادان او در بغداد، دلیل خروج ابن داعی از بغداد را به طور کلی بیعت مردم دیلم نوشته است (همدانی، ۱۹۶۷: ۴۰۱/۱۱-۴۰۲) و ابن اثیر پس از معرفی ابن داعی به خروج او از بغداد توجه کرده است (ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۲۸۳/۷). در منابع کهن زیدیه دلیل خروج ابن داعی از بغداد را مکاتبات و دعوت بزرگان دیلم و فرستادن نماینده‌ای به نزد او در بغداد نوشته است. البته به دعوت پادشاه دیلم نیز در همین مبحث اشاره شده است (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۵). چگونگی و جزئیات خروج از بغداد نیز یکی از نقاط مبهم و اختلافی منابع مختلف است. صابی به این اشاره دارد که پس از رسیدن نامه ماناذر دیلمی، به انتظار نشست تا این‌که با خروج معزالدوله از بغداد به طرف موصل به سال ۳۵۳ ق، مخفیانه از آن شهر خارج شد و به طرف دیلم رفت (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱). ابوعلی مسکویه بدون اشاره به نامه‌ها و بیعت و دعوت مردم دیلم تنها

به این اشاره دارد که خبر خروج ابن داعی به صورت مخفیانه از بغداد به دست معزالدوله در موصل رسید و ابن داعی بدون خانواده اش از بغداد خارج شد (مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۰/۵).

اقدامات ابن داعی در هدایت جامعه زیدیان شمال ایران

بررسی داده‌های تاریخی از منابع دست اول در این پژوهش نشان می‌دهد که مجموعه اقدامات ابن داعی، زنجیره‌ای از کنش‌ها و واکنش‌هایی بود که به طور کامل بهم پیوسته بوده است و هرکدام می‌توانسته زمینه را برای اقدام بعدی فراهم آورد. به طور کلی این مجموعه اقدامات، راهبردهای رهبری جامعه زیدیان شمال ایران و چگونگی پیشبرد اهداف کلان ابن داعی و روش‌های رهبری او را نشان می‌دهد. بر همین اساس مهمترین اقدامات ابن داعی عبارتند از: حضور در شمال ایران با دعوت جامعه زیدی، اعلام امامت، بیعت علما و پیروان زیدی با او، تصرف شهر هوسم مرکز حاکمیت مکتب ناصریه، اعلام فتوای تساوی اعتبار دو مکتب، لشکرکشی به طبرستان و تلاش برای احیای حاکمیت علویان، اعلام جهاد علیه رومیان.

۱) تحلیل ترکیب دعوت‌کنندگان و محدوده جغرافیایی آن

دعوت جامعه زیدی دیلم از ابن داعی برای برعهده گرفتن جایگاه امامت و رهبری زیدیان شمال ایران یکی از نقاط عطف تاریخ زیدیه به شمار می‌رود. ابن داعی از جوانی در مسیر آموزه‌های مکتب قاسمیه قرار گرفت و پس از حضور در حلقه درس بزرگان کلام و فقه در بغداد در این مسیر به جایگاهی رفیع دست یافت و در مقام افتاء قرار گرفت و پس از آن نیز نقیب علویان بغداد شد. به گفته صابی و دیگر مورخان و شرح حال نویسان، بیعت اهالی دیلم در جوانی و پس از آن نامه‌های بزرگان دیلم و فرمانروای این سرزمین، که ابوالفوارس ماناذر بن جستان بود، حجت را بر ابن داعی تمام کرد تا با لبیک به دعوت مردم برای امامت، زندگی آرام خود را ترک نموده و به آن سرزمین برود (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱؛ مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۰/۵؛ همدانی، ۱۹۶۷: ۴۰۱/۱۱-۴۰۲؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۲۸۳/۷؛ هارونی، ۲۰۱۴: ۳۴۰/۵).

(۱۲۵).

به نظر می‌رسد که شرح این اقدام ابن داعی و چگونگی ترک بغداد و سفر او به سرزمین دیلم و ورودش به شهر رودبار، مرکز حکومت ماناذاار، و بیعت مردم دیلم با او که در منابع تاریخی و کتاب‌های رجال زیدیه آمده است، دونکته مهم در خود دارد که باید به آن توجه عمیق نمود. نخستین نکته آن است که ابن داعی به عنوان یک عالم زیدی از سادات حسنی مقیم بغداد که، صاحب فتوا و کرسی تدریس است و نقابت علویان را برعهده دارد، به مکتب قاسمیه و تکامل آن در مکتب هادویه اعتقاد داشت. دیگر آن که جامعه زیدیان در ناحیه دیلم مرکزی که ماناذاار نیز حاکم بخشی از آن است، با توجه به شواهد جغرافیایی، در محدوده دعوت مبلغان مکتب ناصری واقع می‌شود. اگر این دو یادآوری را در خاطر داشته باشیم، با توجه به اندیشه‌های پیروان مکتب ناصر و همچنین با توجه به اندیشه‌های پیروان مکتب قاسم چگونه می‌توانیم این تناقض را پیش از هر چیزی بپذیریم؟ مادلونگ تأکید دارد که در مکتب ناصریه، همواره در جستجو و انتخاب فرزندان و بازماندگان ناصر برای رهبری جامعه زیدی می‌کوشیدند و به همه اعقاب او لقب «الناصر» داده بودند (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۱۸۱). اگر این یافته مادلونگ را بپذیریم آیا باید در پیروی جامعه زیدی در دیلم مرکزی از مکتب ناصر شک کنیم و یا اینکه در اساس، آگاهی و اطلاعات ما از جغرافیای پیروان این دو مکتب نیاز به پژوهشی عمیق و جدید دارد و باید بازنگری شود؟

بعید نیست که آشفتگی‌های پدید آمده در یمن و درگیری‌های جانشینی میان فرزندان احمد بن یحیی الهادی طی سال‌های ۳۲۵-۳۶۶ق، جامعه زیدی پیرو مکتب قاسمیه در شمال ایران را به این نتیجه رساند که از ابن داعی که جایگاه علمی و مذهبی والایی داشت دعوت نمایند. شاهد این مدعا آنکه حمیدالدین محلی در الحقائق الوردیه پس از شرح سرگذشت ابوالحسن احمد بن یحیی الناصر لدین الله (د. ۲۵۳ق)، امام بعدی در فهرستش را، ابن داعی قرار می‌دهد که سال قیامش ۳۵۳ق بوده است (محلی، ۲۰۰۲: ۹۹/۲-۱۰۱). با بررسی کتاب «تاریخ الائمة الزیدیه فی الیمن حتی العصر الحدیث» نیز می‌توان این

آشفتگی را به روشنی دریافت کرد (محمدزبانه، بی تا: ۶۹-۷۳).

۲) اعلام امامت، بیعت علما و پیروان زیدی با او

پس از رسیدن ابن داعی به دیلمان، ماناذر، پادشاه دیلم، او را بسیار گرامی داشت و زمینه را برای اعلام قیام او فراهم کرد. ابن داعی جامه ای سفید پشمینه برتن کرد و با قرآنی آویخته بر گردن و شمشیری در دست، مردم را به خود دعوت کرد. دیلمیان بسیاری با او بیعت کردند (صابی، ۱۹۸۷: ۴۰). به گزارش محلی به نقل از ابوالقاسم بُستی، چهارهزارتن از علمای زیدیه با او بیعت کرده بودند (محلی، ۲۰۰۲: ۱۰۹/۲).

۳) تصرف مرکز حکومتی پیروان مکتب ناصریه

ابن داعی پس از استقرار در دیلم و بیعت مردم و علماء زیدی، در نخستین گام، تسلط بر هوسم را برنامه ریزی کرد. به همین دلیل از اهالی هوسم و حاکم آن به پیروی از امامتش دعوت به بیعت کرد که گویا نتیجه ای نداشت. برای همین ابن داعی در رأس سپاهی روانه مهمترین مرکز مکتب ناصری در شمال ایران شد. او در برخورد نخست از سپاهیان امیرکا (فرزند الثائر بالله)، حاکم هوسم، شکست خورد و به دیلم نزد ماناذر بازگشت. در لشکرکشی دوم، یکی از نوادگان ناصرللحق، ابومحمد حسن بن محمد، او را همراهی کرد. صابی و دیگر منابع، ابومحمد را خواهرزاده ابن داعی معرفی کرده اند (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱؛ هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۶). به تصریح صابی ابومحمد سردار ابن داعی بود و پس از تصرف هوسم علیرغم این که خود را برای حکومت بر هوسم و امامت محق می دانست، امور را به دایی اش ابن داعی سپرد چراکه او را اعلم و بزرگتر می پنداشت (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱). در نظر داشته باشیم که چندی پیش از حضور ابن داعی در این ناحیه، ابومحمد بر هوسم حکومت کوتاهی داشت (همان: ۴۰) و با توجه به نگاه پیروان مکتب ناصریه، او مورد پسند جامعه زیدیان ناصری بود. از طرفی واگذاری امر رهبری جامعه زیدی به بزرگتر و اعلم نیز در تعالیم زیدیه سابقه دارد و بر اساس آراء هر دو مکتب، وجوب امامت افضل به مفضول است که پیش از این اشاره شد. ابن داعی پس از استقرار در شهر هوسم و با نفوذ یافتن فرمانش در دیلم، لقب «المهدی لدین الله» را

اختیار کرد و مردمان گیل نیز مطیع او شدند (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۶). به عقیده هارونی گسترش بیعت با ابن داعی تا سرزمین گیل و طبرستان و برگزیدن لقب «المهدی لدین الله» و تبیین اندیشه‌های ابن داعی در دعوت و نوع حاکمیت بر مناطق تحت تسلط، از نتایج و دست آوردهای استقرار در هوسم بود (همان).

۴) اعلام فتوای تساوی اعتبار دو مکتب ناصریه و قاسمیه

هارونی، اشاره دارد که مردم دیلم معتقد بودند که مخالفان قاسم رسی در فتوایشان گمراه هستند و هر نظری مخالف این مکتب ضلالت است و مردم گیل نیز چون پیرو مکتب ناصریه بودند همین نظر را درباره مخالفان خود داشتند (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۶). اگر نظر هارونی را بپذیریم باید این نکته را اذعان کنیم که پیروان و معتقدان به مکتب قاسمیه از ابن داعی برای امامت دعوت کرده اند و او را در تسلط بر مناطق تحت نفوذ مکتب ناصریه یاری دادند. ابن داعی پس از تصرف هوسم و مطیع ساختن بیشتر جامعه زیدی در گیلان و دیلم، فتوای مشهور خود را صادر کرد و اعلام کرد که هر دو مکتب قاسمیه و ناصریه در اعتبار برابر هستند (حاکم جشمی، ۲۰۱۸: ۷۹؛ هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۶؛ حاکم جشمی، ۲۰۱۷: ۳۸۳؛ محلی، ۲۰۰۲: ۱۱۲-۱۱۳؛ المؤیدی، ۲۰۲۰: ۲۰۷). اهمیت اقدام ابن داعی در اعلام تساوی اعتبار دو مکتب در نظر بسیاری از مورخان و شارحان زیدیه بسیار مهم بوده است و بیشتر کسانی که نامی از ابن داعی در آثار خود آورده‌اند به این اقدام او اشاره کرده‌اند (برای مثال نک: محلی، ۲۰۰۲: ۱۱۲-۱۱۳).

پیامدهای فتوای تساوی اعتبار دو مکتب

۱) واکنش‌های پیروان دو مکتب به فتوا

هارونی گزارشی دارد از مجادله و مناظره گروهی از علمای مکتب قاسمیه و برخی از شارحان مکتب ناصریه با ابن داعی چراکه این فتوا آنها را قانع نمی‌کرد اما ابن داعی با تسلط بر مکتب قاسمیه و تعالیم یحیی الهادی و همچنین آموزه‌های ناصر توانست در این مجادلات مذهبی

دست برتر را داشته باشد و فتوای خود را به کرسی بنشانند (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۶). اقدام ابن داعی در «اعلام تساوی اعتبار هردو مکتب زیدیه» در شمال ایران، دستکم توانست پیوندی را ایجاد نماید که نقطه اتصال آن شخص ابن داعی بود و پیروان دو گروه با دست کشیدن از مجادلات بی حاصل و با وحدت نسبی در خدمت اهداف قیام ابن داعی قرار گیرند.

۲) پیامدهای آنی فتوا

مادلونگ نیز به این نقش ابن داعی در نوشته‌هایش تصریح کرده است و این اقدام را بی سابقه می‌داند و معتقد است که این فتوا موجب شد تا اختلافات مذهبی و تنش‌های پیروان دو مکتب از میان برود (Madelung, 1975: 220). در جای دیگر مادلونگ تأکید دارد که چون اختلاف میان پیروان دو مکتب ریشه‌های قوم‌گرایانه داشت، اگر چه به طور کامل برطرف نشد اما به صورت یک دیدگاه عمومی از سوی همه زیدیان شمال پذیرفته شد (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۱۵۸). پذیرش حقانیت هردو مکتب در میان پیروان آنها پیامدهای مهمی داشت که پس از درگذشت ابن داعی نیز کم و بیش ادامه یافت و دیگر مسئله اصلی در میان زیدیان شمال ایران اختلاف میان مکتب نبود. از این منظر می‌توان گفت که مهمترین پیامد اعلام تساوی اعتبار دو مکتب زیدی در شمال ایران از میان رفتن تنش‌ها و برخوردهای خصمانه با محوریت شخص ابن داعی و بلاموضوع شدن این تخاصمات پس از درگذشت او در تاریخ زیدیه بوده است.

دلایل و عوامل فتوای تساوی اعتبار دو مکتب

۱) ایجاد زمینه برای احیای حکومت علویان

ابن داعی با برگزیدن رویکرد وحدت میان مکاتب زیدی شمال، یک گام به رویای علویان پس از ناصرلحق در ایجاد حکومتی یکپارچه از گیلان و دیلم تا طبرستان نزدیکتر شد. او پس ایجاد آزمایش نسبی در میان پیروان دو مکتب، با آن‌که به طور متناوب دچار شورش‌های امیرکا می‌شد، با یک خط فکری و عملیاتی منسجم در پی اهداف بزرگترش بود. تمایل و بیعت

پیروان زیدیه در طبرستان غربی، رویان، کلار و چالوس موجب شد تا او در قامت یک رهبر و امام فراگیر ظاهر شود و با گردآوری یک سپاه عظیم رهسپار این منطقه شود. جنگ برای تسلط بر طبرستان، رویای امامان زیدی پس از سقوط علویان در سال ۳۱۶ ق بود که حاکمیت بر این سرزمین را از دست داده بودند و آرمانشان احیای حکومت علویان بود. ابن داعی نیز با این اندیشه با توجه به بیعت زیدیان منطقه رویان و کلار و چالوس، به آن ناحیه لشکر کشید. او پیش از حرکت به سمت طبرستان امیرکا را که چندی به اطراف دست اندازی کرده بود دستگیر و حبس کرد و پس از آن او را بخشید و به جای خودش بر حکومت هوسم گمارد و سپس روانه جنگ شد (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱؛ هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۷). مسکویه و ابن اثیر به جنگ ابن داعی با قوای وشمگیر اشاره کرده‌اند که در برابر ابن داعی شکست خوردند (مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۱/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۲۸۳/۷). اما صابی و هارونی بدون اشاره به این موضوع، به نبرد ابن داعی با «نصر بن محمد کوهی» استناد رویان و کلار و چالوس اشاره می‌کنند (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱-۴۲؛ هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۸). اگرچه ابن داعی در نبرد با مخاصمان در چالوس، توانست نصر بن محمد و سپاهش را شکست دهد اما به دلیل بروز دو دستگی در سپاهش و همچنین خیانت برخی از یاران به طرف آمل پیشروی نکرد و راه بازگشت در پیش گرفت (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۸). صابی دلیل رها کردن جنگ با نصر بن محمد را با آن‌که از طرفین کشته‌های زیادی برجای مانده بود، را سرکوبی شورش امیرکا نوشته است (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱). اگرچه نتایج این نبرد نتوانست ابن داعی را بر طبرستان مسلط کند اما نفوذ معنوی و فتوهایش در پیروان زیدی مذهب در طبرستان غربی تا پیروان پراکنده در دیگر نواحی طبرستان برقرار شد (هارونی، ۲۰۱۴: ۱۲۹).

۲) زمینه سازی برای کسب اعتبار در جهان اسلام با اعلام جهاد علیه رومیان

یکی دیگر از پیامدهای وحدت میان دو مکتب با اعلام اصل تساوی اعتبار آنها، حمایت از جهاد ابن داعی علیه رومیان بود که ابن عنبه آن را نقل کرده است (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۰) و شواهدی از این اقدام نیز در کتاب‌های مسکویه و ابن اثیر نیز وجود دارد. این دو مورخ نقل

کرده اند که با نامه‌هایی مردم عراق را به جهاد فراخواند (مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۳/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷م: ۲۹۶/۷). با توجه به این داده‌های تاریخی می‌توان دریافت که عمق راهبردی اندیشه سیاسی امامت و الزامات رهبری جامعه زیدی وحدت یافته، از نظرگاه ابن داعی تا چه محدوده‌ای را دربر می‌گرفت. او با آگاهی از وضعیت نا به سامان مرزهای جهان اسلام با امپراتوری بیزانس و تسلط رومیان بر شهرهای مسلمانان و عدم اقدام مناسب و به موقع حاکمان و فرمانروایان مسلمان در مناطق مرزی با رومیان، تصمیم گرفت تا با اعلام جهاد و بسیج نیروها برای آزادسازی شهر طرسوس برود. این اقدام توانست، طرح سیمای یک امام زیدی در قاب و قالب یک رهبر آگاه و توانا به مشکلات جهان اسلام را ارائه کند. چراکه حداقل انتظار زیدیان در سطح کلان مسائل جغرافیای جهان اسلام مبتنی بر حفظ حدود و ثغور مسلمین و نقش آفرینی رهبری زیدی بوده است. می‌توان گفت که این حرکت شگفت در میانه انفعال حاکمان مسلمان، به عنوان یک راهبرد اساسی، بر روی جامعه زیدیان ساکن در سرزمینهای اسلامی چه تأثیراتی گذاشته است، که البته خود یک موضوع پژوهشی به شمار می‌رود. به گزارش مورخان و منابع مختلف، در آن روزگار حاکمان سرزمین‌های دور و نزدیک طرسوس در حال جنگ بر سر متصرفاتشان بودند و رومیان به سادگی توانستند شهرهای مهم مسلمانان از جمله طرسوس را تصرف نمایند (همدانی، ۱۹۶۷: ۴۰۳/۱۱). وجه نمادین دعوت به جهاد گردآمدن هزاران دیلمی و گیلانی مسلح بود که به نوشته ابن عنبه به ندای او لبیک گفتند (ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۰). این رویداد به احتمال زیاد به سال ۳۵۹/۳۵۸ ق بوده است. مسکویه و ابن اثیر نیز از نامه‌های ابن داعی به عراق برای دعوت به جهاد در آستانه حرکت به طبرستان گزارش کرده‌اند (مسکویه، ۲۰۰۳: ۳۴۳/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷م: ۲۸۳/۷).

این اقدام نشان از نفوذ معنوی ابن داعی و حاصل استراتژی مناسب در بهره‌گیری از ظرفیت هردو مکتب زیدیه در شمال ایران بود. در همین دوره با آن که ابن داعی سخت مشغول طرح بزرگ خود در بسیج نیروها و اعلام حمایت مبارزان زیدیه بود، دچار شورش چند باره امیرکا شد. در کمال شگفتی امیرکا توانست او را به قلعه ای دور از دسترس بکشاند و زندانی

نماید. با فشار افکار عمومی و تهدید پیروان بی شمار ابن داعی و همچنین همدلی اهل سنت گیل و دیلم، امیرکا ابن داعی را آزاد کرد. ابن داعی پس از آزادی و بازگشت به هوسم در حالی که در تدارک حرکت به سمت مرزها بود به یکباره به سال ۳۶۰/۳۵۹ ق درگذشت و ایدۀ او در اعلام جهاد علیه رومیان ناکام ماند. بیشتر منابع دلیل درگذشت او را خوراندن سم نوشته اند که گویا به دست همسرش که خواهر امیرکا بود به او داده شد (هارونی، ۲۰۱۰: ۱۲۹؛ ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۰). با آن که صابی و هارونی درگذشت ابن داعی را در محرم سال ۳۶۰ ق ثبت کرده‌اند (صابی، ۱۹۸۷: ۴۲؛ هارونی، ۲۰۱۰: ۱۲۹) اما برخی از منابع سال درگذشت ابن داعی را سال ۳۵۹ ق ذکر کرده‌اند (همدانی، ۱۹۶۷: ۴۰۲/۱۱؛ ابن عنبه، ۱۳۸۵: ۸۱). بررسی گزارش‌های تاریخی و شرح زندگی و اقدامات دیگر ائمه زیدیه، در منابع مختلف، نشان می‌دهد که پس از درگذشت ابن داعی، اندیشه جهاد علیه رومیان از سوی زیدیان شمال ایران دنبال نشد و اقدام مؤثری در زمینه احیای حکومت علویان نیز انجام نپذیرفت.

نتیجه

در سده سوم هجری با فعالیت مبلغان امام زیدی قاسم رسی و پس از آن در اواخر نیمه دوم همان سده، با تلاش‌های مستقیم دیگر امام زیدیه، ناصرللحق، بخش قابل توجهی از ایمان‌آوردگان به اسلام در طبرستان و گیل و دیلم را پیروان مذهب زیدیه تشکیل می‌دادند. اینان با توجه به مشرب فکری امامان خود دو مکتب را در شمال ایران درون مذهب زیدیه پدید آوردند که در منابع زیدیه به آن تصریح شده است. پس از درگذشت ناصر و حوادث پیش آمده بر سر جانشینی ناصر در شمال و دیگر تحولات مذهبی حاصل از آن، این دو مکتب زیدی دچار تنش‌های روبه‌تزایدی شدند که تا سرحد تکفیر و تفسیق یکدیگر گام برداشتند و این درگیری‌ها گاهی جنبه‌های جنگ و جدال به خود می‌گرفت. مهم‌ترین دلایل و عوامل تنش‌زا در میان زیدیان شمال ایران را می‌توان دلایل مذهبی حاصل از مکتبی که پیروی می‌کردند و مشرب آن و همچنین دلایل قومی و اختلافات طایفه‌ای دانست. در چنین شرایطی در سال

۳۵۳ق ابو عبدالله محمد بن حسن بن قاسم مشهور به ابن داعی با دعوت زیدیان وارد شمال ایران شد و مردمان زیدی مذهب را فارغ از پیروی آنها از مکاتب دوگانه‌شان را به امامت خود دعوت کرد. ابن داعی با مشرب فکری رشدیافته در اندیشه‌های معتزلی بغداد و باتکیه بر تبار خود که فرزند قاسم بن حسن داعی علویان زیدی در طبرستان بود، توانست با نزدیکی به حاکمیت معزالدوله فرمانروای آل بویه به چهره‌ای مشهور در پایتخت جهان اسلام بدل شود و به کرسی افتاء و نقابت علویان دست یابد. دعوت زیدیان شمال ایران (ناحیه دیلم) برای بیعت و قیام در آن منطقه، او را راهی دیلم کرد.

ابن داعی به دلایلی چون نگاه راهبردی به مقوله امامت و حاکمیت سیاسی در مناطق تحت حکومتش و همچنین برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های هر دو مکتب زیدی در جامعه عمل پوشاندن به آرمان‌های زیدی در برقراری حکومتی علوی در سراسر شمال ایران، رویکرد وحدت مذهبی را با «اعلام تساوی اعتبار هر دو مکتب» در دستور کار خود قرار داد. اعلام تساوی اعتبار مکاتب ناصریه و قاسمیه به تنش‌های فقهی کلامی میان علما و پیروان دو مکتب پایان داد. ابن داعی بانفوذ میان بزرگان و علمای طوایف غرب طبرستان، دیلمان و گیلان توانست دلایل قومی و طایفه‌ای اختلافات را در بستر همان اتحاد مکتبی تا حد زیادی از میان ببرد. او پس از وحدت بخشی به جامعه متشکلت زیدیه در شمال ایران، اقدام به لشکرکشی برای تصرف آمل کرد و تا آستانه پیروزی پیش رفت و پس از آن نیز با برگزیدن عمق راهبرد سیاسی - نظامی در جهان اسلام، با اعلام جهاد، بسیج عمومی و دعوت مردم نقاط مختلف جهان اسلام برای لشکرکشی به سوی مرزهای غربی جهان اسلام و آزادسازی شهر طرسوس که به اشغال رومیان درآمده بود، به نوعی سیمای یک امام زیدی در قاب و قالب یک رهبر آگاه و توانا به مشکلات جهان اسلام، را به نمایش گذارد.

شواهد فراوان در منابع زیدیه متقدم و متأخر و همچنین اشارات مورخان نشان می‌دهد که این اقدام ابن داعی بازتاب فراوانی یافته است و کمتر منابعی است که با ذکر نام ابن داعی به این اقدام او اشاره نکرده باشد. مهم‌ترین پیامد اعلام تساوی اعتبار دو مکتب زیدی

در شمال ایران از میان رفتن تنش‌ها و برخوردهای خصمانه با محوریت شخص ابن داعی و بلا موضوع شدن این مخاصمات پس از درگذشت او در تاریخ زیدیه بوده است، چنانچه در منابع تاریخی و فکری زیدیه پس از درگذشت ابن داعی گزارشی در زمینه تنش میان پیروان دو مکتب دیده نمی‌شود. راهبرد اصلی ابن داعی در دو محور اصلی: بسیج زیدیان حول یک محور برای احیای حاکمیت علویان در شمال ایران با لشکرکشی به طبرستان و همچنین کسب اعتبار در جهان اسلام با اعلام جهاد علیه رومیان بوده است. هرچند راهبردهای دوگانه ابن داعی در بسیج پیروان مذهب زیدیه در احیای حاکمیت علویان و همچنین آمال بلندی چون ایفای نقش در جهان اسلام، پس از درگذشت وی به سال ۳۵۹/۳۶۰ ق، از سوی دیگر امامان زیدی در شمال ایران ادامه نیافت، اما بر اساس گزارش‌های تاریخی می‌توان گفت که رویکرد اتحاد دو مکتب و از میان رفتن تنش‌های میان پیروان مکاتب ناصریه و قاسمیه ادامه یافت.

کتابنامه

- آبراهام اف، بنيامين (١٣٨٤). نظريه امامت قاسم رسى. ترجمه قاسم سلطانى. هفت آسمان، ٢٦، ص ٢٣٥-٢٥٥.
- آملى، على بن بلال (٢٠٠٢). تتمه المصاييح. به كوشش عبدالله بن عبدالله بن احمد الحوثى. صعده: مؤسسه الإمام زيد بن على الثقافيه.
- ابن اثير، محمد بن محمد بن عبدالكريم (١٩٨٧). الكامل فى التاريخ. به كوشش أبى الفداء عبدالله القاضى. بيروت: دارالكتب العلميه.
- ابن اسفنديار، بهاء الدين حسن (١٣٦٦). تاريخ طبرستان. تصحيح عباس اقبال. تهران: انتشارات پديده خاور.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (١٣٧٣). العبر: تاريخ ابن خلدون. ترجمه محمد پروين گنابادى و عبدالمحمد آيتى. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- ابن عتبه، جمال الدين احمد بن على حسيني (١٣٨٥). عمدہ الطالب فى انساب آل ابى طالب. ق: مؤسسه انصاريان.
- ابن كثير، أبى الفداء اسماعيل (٢٠١٠). البدايه و النهايه. به كوشش محى الدين ديب مستو. دمشق: دار ابن كثير.
- ابوعبدالله علوى، محمد بن على بن حسن (٢٠١٤). الجامع الكافى فى فقه الزيديه. به كوشش عبدالله بن حمود العزى. صعده: مؤسسه المصطفى الثقافيه.
- اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل (١٣٦٢). مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. ترجمه محسن مؤيدى. تهران: انتشارات اميركبير.
- حاكم الجُسمي، قاضى ابوسعده المحسن بن محمد بن كرامه (٢٠١٨). عيون المسائل فى الاصول. به كوشش رمضان بلدرم. قاهره: دارالاحسان.
- حاكم الجُسمي، قاضى ابوسعده المحسن بن محمد بن كرامه (٢٠١٧ م). «الطبقتان الحاديه عشره و الثانيه عشره من كتاب شرح عيون المسائل». فضل الاعتزال و طبقات المعتزله. به كوشش فؤاد سيد. بيروت: المهد الألماتى للأبحاث الشرقيه.
- خطيب بغدادى، أبى بكر احمد بن على (٢٠٠٤). تاريخ بغداد أو مدينه السلام. به كوشش مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دارالكتب العلميه.
- ذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (١٩٩٦). سير أعلام النبلا. به كوشش بسّار عوّاد معروف.

بیروت: مؤسسه الرساله.

رحمتی، محمدکاظم (۱۳۹۲). زیدیه در ایران. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

رحمتی، محمدکاظم (۱۴۳۵). اهمیت المخطوطات فی دراسه التاريخ الثقافی للعلویین فی شمالی ایران. مقالات المؤتمر الدولي للناصر الكبير (الأطروش). به کوشش سیدعلی موسوی نژاد. تهران: المجمع العالمی لأهل البيت (عليهم السلام).

رسول کاظم، محمد (۲۰۱۶). زید بن علی و نهضته فی الکوفه. نجف: مطابع النجف الاشرف. شریف مرتضی، علی بن الحسین الموسوی علم الهدی (۱۳۹۸). المسائل الناصریات. به کوشش السید حسین موسوی بروجردی. مشهد: مؤسسه الطبع و النشر التابعه للآستانه الرضویه المقدسه. صابی، أبو اسحاق (۱۹۸۷). «كتاب المنتزع من الجزء الأول من الكتاب المعروف بالتاجی فی أخبار الدوله الدیلمیه». اخبار انمه الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان. به کوشش ویلفرد مادلونگ. بیروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقيه.

صالحی، محمدعلی (۱۴۰۰). روش شناسی و مبانی فقه زیدیان ناصری با محوریت کتاب الإبانة به ضمیمه تصحیح دوکتاب الطهاره و الصلوه. رساله دکتری. دانشکده شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

صفدی، صلاح الدین (۲۰۰۰). الوافی بالوفیات. به کوشش أحمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طبری، أبو جعفر (۱۹۶۷). تاریخ طبری. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف. فخر رازی (۱۴۰۹). الشجره المبارکه فی انساب الطالبیه. به کوشش سیدمهدی رجائی. ق: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.

فرمانیان، مهدی، موسوی نژاد، سیدعلی (۱۳۸۶). درسنامه تاریخ و عقاید زیدیه. ق: نشرادیان. قاسم رسی (۲۰۰۱). مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی. به کوشش عبدالکریم احمد جدبان. صنعاء: دارالحکمه الیمانیه.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۲). تشیع امامی و زیدی. ترجمه رسول جعفریان. کیهان اندیشه، ۵۲، ص ۱۴۹-۱۶۱.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۴). زیدیه. ترجمه سیدمحمد منافیان. طلوع، ۱۵(۴)، ص ۱۷۷-۱۸۶. مُحَلّی، حمید شهید بن أحمد بن محمد (۲۰۰۲). الحدائق الوردیه فی مناقب انمه الزیدیه. به کوشش مرتضی بن زید محطوری الحسنی. صنعاء: مطبوعات مکتبه مرکز بدرالعلمی والثقافی.

محمد زباره، محمد بن یحیی (بی تا). تاریخ الأئمه الزیدیه فی الیمن حتی العصر الحدیث. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.

مسعودی، ابوالحسن (۱۳۷۴). مروج الذهب ومعادن الجوهر. ترجمه ابو القاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مِسْکُوْیَه، أبوعلی (۲۰۰۳). تَجَارِبُ الْأُمَمِ وَ تَعَاقُبُ الْهَمَمِ. به کوشش سیدکسروی حسن. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ملک، حاج مهدی (۱۴۰۰). حکومت علویان در طبرستان در سالهای ۲۵۰ تا ۲۸۷ هجری قمری؛ تاریخ و سکه‌های حسن بن زید و محمد بن زید. ترجمه جواد لطفی نوذری. تاریخ و باستان شناسی مازندران، ۵ (۲)، ص ۶۶-۸۵.

ملک، حاج مهدی (۱۴۰۱). جدال برای کنترل طبرستان در سالهای ۲۸۷ تا ۳۲۳ ه.ق: علویان، سامانیان و شکل‌گیری آل زیار. ترجمه جواد لطفی نوذری. تاریخ و باستان شناسی مازندران، ۱۱ (۳)، ص ۶۲-۸۰.

منصور بالله، اَبی محمد عبدالله بن حمزه بن سلیمان (۲۰۰۹). الشافی. به کوشش هادی حسن هادی الحمزی. صعده: مکتبه اهل بیت.

مؤیدی، مجدالدین بن محمد (۲۰۲۰). التحف شرح الزلف. صعده: مکتبه اهل بیت.

موسوی نژاد، سیدعلی (۱۳۸۴). تراث الزیدیه. ق: معهد دراسات الأديان و المذاهب الإسلامیه. مهدی لدین الله، أحمد بن یحیی بن مرتضی (۲۰۲۲). البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار. صعده: مکتبه اهل البیت.

هارونی حسنی، یحیی بن حسین بن هارون الناطق بالحق (۲۰۱۴). الإفاده فی تاریخ الأئمه الساده. صعده: مکتبه اهل البیت.

همدانی، محمد بن عبدالملک (۱۹۶۷). تکمله تاریخ الطبری. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف.

Madelung, W. (1975). The Minor Dynasties of Northern Iran. in *Cambridge History of Iran*. V. 4, Cambridge: Cambridge University Press.

بازتاب تاریخ‌نگری اسطوره‌ای-ملی ایران در تاریخ بلعمی^۱

پریسا صالحی^۲

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی و عرب، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش بوده که بلعمی در تاریخ‌نامه از ساختار روایی - اسطوره‌ای چه بهره‌ای برده است؟ مدعای مقاله این است که بلعمی در پس این تاریخ‌نگاری روایی - اسطوره‌ای، به دنبال اهداف ثانویه‌ای از جمله برخی اهداف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. در این پژوهش که با رویکرد توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، افزون بر ساختارهای سطحی معنادار (روایت تاریخی)، ساختارهای عمق متن (روایات اساطیری - ادبی) تاریخ بلعمی بررسی شد و سایه‌های اساطیری در تاریخ‌نگاری بلعمی هویدا گردیده است. کاربرد اسطوره‌ها در تاریخ‌نگاری بلعمی نمود تاریخ‌نگاری او به‌عنوان یکی از نخبگان جامعه ایران پس از اسلام بود. این نگرش که اسطوره‌ها یادآور گذشته باشکوه تاریخی و عامل وحدت‌بخش میان اعضای جامعه و یکی از راهکارهای برساختن هویت فردی و جمعی هستند را می‌توان در تاریخ بلعمی بازشناسی کرد. در واقع تاریخ‌نامه بلعمی با بازنمایی تاریخی-اسطوره‌ای از گذشته ایران باشکوه، از وقایع‌نامه فراتر رفته و به تاریخ‌نامه‌ای ملی تبدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ بلعمی، تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ‌نگاری ایرانی، روایت، اسطوره.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

۲. رایانامه: parisa.salehi1384@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ‌نگاری کهن فارسی، تاریخ و داستان، شکل‌ها و عناصر متشابهی از دلالت‌گری روایی را به‌منظور برساختن معنا دارند. روایت «الگوی مشترک تاریخ‌نگاری کهن بوده است» (استنفورد، ۱۳۸۸: ۱۵۱) و پژوهشگران نقد ادبی جدید هم به اعتبار تشابهات این‌چنینی بین تاریخ و داستان، بر ماهیت بینارشته‌ای ادبیات و تاریخ تأکید کرده‌اند. (برای مطالعه بیشتر نک. پاینده، ۱۳۹۳: ۷۹-۱۰۳). عناصر روایی و شیوه روایتگری مورخان، متون تاریخی فارسی را به روایت داستانی (ادبی) نزدیکتر کرده است. با کشف حالت روایی-داستانی در تواریخ فارسی، بسیاری از این متون تاریخی را می‌توان در قالب داستان‌های خواندنی مطالعه کرد. زیرا اصول و مبانی داستان‌نویسی در بسیاری از این آثار اعمال شده است. به تعبیر دیگر مورخ مانند یک داستان‌نویس، به روایت رخداد‌های تاریخی می‌پردازد. می‌توان گفت تاریخ‌نویسی فارسی، نوعی داستان‌روایت‌پردازانه از گذشته است. همچنانکه داستان‌ها با نظامی زبانی ساخته می‌شوند، متون تاریخی هم متکی به نظام زبانی‌اند. نویسنده در داستان ماجرا را روایت می‌کند، مورخ هم در نقش راوی، به رویدادهای تاریخی قالب روایی می‌دهد. بر اساس قواعد روایت، نویسنده باید برای وقایع و رخدادها، نظمی را در نظر بگیرد و برای آن شروع، میانه و پایانی انتخاب کند. مورخ هم برای طرح منظم روایت خود، ملزم به اعمال این ترتیب در ساختار تاریخ‌نگاری‌اش می‌باشد. نویسنده داستان با استفاده از عناصر داستانی مانند شخصیت، کنش، کشمکش، توصیف و فضاسازی و... زنجیره‌علی از رویدادها می‌سازد، مورخ هم با کاربرد این عناصر به همراه حذف خرده‌رخداد‌های فرعی و برجسته‌سازی وقایع مهم‌تر، رویدادهای گذشته را بازسازی می‌کند. روایت دارای یک دوره شروع، میانه و پایان است: در کتب تاریخی کهن فارسی، که ما آنها را با عنوان «تاریخ‌های عمومی» می‌شناسیم؛ نقطه شروع این آثار، تاریخ اساطیری ایران است. به تعبیری، در آغاز هستی و آفرینش انسان و جهان، این آثار متکی بر اسناد تاریخی نیستند، بلکه مبنایی اساطیری دارند. به این ترتیب، روایت که هم در گزارش توصیفی سیر رخدادها و هم در تبیین آنها، ابزار ضروری برای خلق

این آثار بود، در کنار اساطیر، الگوی مشترک کهن‌ترین تاریخ‌نگاری‌های فارسی شده است. (نک. صالحی و طاهری، ۱۳۹۷: ۸۲-۸۴)

به این ترتیب در نگارش متون تاریخی، عامل اصلی‌تری نیز وجود دارد که آنها را با روایت پیوند می‌دهد و آن عامل، حضور اساطیر است. اسطوره‌ها همچنان که می‌دانیم روایت‌هایی از رخداد‌های نخستینه هستند. پس در بطن اسطوره، هم رخداد هست که آن را با تاریخ مرتبط می‌کند و هم روایت که به آن جنبه ادبی می‌دهد. در نقد ادبی جدید، اساطیر، به دلیل داشتن زمینه‌های روایی و داستان‌وارگی همواره مورد توجه قرار می‌گیرند. چنان‌که گفته شده است «اسطوره خود ساختار روایی اثر ادبی است» (مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۴). از طرفی «ریشه یونانی واژه اسطوره (mythos)، به معنای پی‌رنگ، داستان و روایت است که با ریشه یونانی داستان و تاریخ یکی است (برای توضیح بیشتر نک. احمدی، ۱۳۸۷: ۳ و ۱۴۰-۱۴۱ و بهار، ۱۳۷۵: ۳۴۳). تاریخ‌نگاران ایرانی برای بازآفرینی رخداد‌های گذشته، از این ظرفیت‌های اسطوره‌ای استفاده کرده‌اند. ارتباط تنگاتنگ اسطوره و تاریخ، درهم‌شدگی آن دو در این متون، به گونه‌ای است که تشخیص بین اسطوره‌ای بودن یک رخداد از تاریخی بودن آن دشوار می‌شود، یعنی تمییز اسطوره و تاریخ ممکن نیست. یکی از این کتب که در آن اسطوره و تاریخ دوشادوش یکدیگر به روایت رخداد‌های گذشته می‌پردازند، تاریخ بلعمی است. ابوعلی بلعمی، دومین وزیر از خاندان بلعمیان و پسر ابوالفضل محمد بن عبدالله بلعمی (بلعمی کبیر) وزیر نصر بن احمد سامانی بود، پدر او ممدوح رودکی بوده و رودکی کتاب کلیله و دمنه را به فرمان او به نظم فارسی درآورد. ابوعلی بلعمی مدتی وزیر عبدالملک بن نوح (حک. ۳۴۳-۳۵۰ هـ) و ابوصالح منصور بن نوح بوده است و در سال ۳۸۶ هجری وفات یافته است.

پس از مقدمه شاهنامه ابومنصوری، تاریخ بلعمی، قدیمی‌ترین نمونه نثر فارسی است که به دست ما رسیده است. این کتاب در روزگار سامانیان و به دستور منصور بن نوح بن احمد سامانی توسط وزیر او، بلعمی ترجمه شده است. ابوعلی محمد بن محمد بلعمی،

تاریخ طبری را در سال ۳۵۲ هـ. از عربی به فارسی ترجمه کرد.

این ترجمه در واقع پنجاه سال بعد از تألیف تاریخ طبری انجام گرفته و «تمام تاریخ طبری را شامل بوده است مگر آنکه نام روّات و اسناد پیاپی، از آن افکنده شده است و از ذکر روایات مختلف در یک مورد، که در اصل عربی ذکر شده، مترجم احتراز نموده و از اختلاف روایت‌ها بر یک روایت که در نزد مؤلف یا مترجم مرجح به نظر رسیده، اکتفا جسته است و نیز هر جا که روایتی ناقص یافته است آن را از مآخذی دیگر در متن کتاب نقل کرده است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۰/۲). «بلعمی وقایع سال ۳۰۲ تا سال ۳۵۵ هـ. به بعد را که طبری به نوشتن آن توفیق نیافته، در این اثر آورده است» (بلعمی، ۱۳۸۰: سی). شیوة نثر این کتاب ساده و مرسل است و نماینده بارز نثر دوره سامانی است (۳۰۰-۴۵۰ هـ). نکته مهم در این ترجمه این است که بلعمی خود را مقید نکرده که هر چه را طبری در کتاب آورده، نقل کند و در ترجمه خود، نسبت به متن عربی، تصرّفات زیادی روا داشته است. اما به نظر می‌رسد در سنت مطالعات ادبی و تاریخی اطلاق عنوان «ترجمه تاریخ طبری» اهمیت تاریخ بلعمی را به عنوان متنی مستقل تحت تأثیر قرار داده است. در صورتی که این متن در سبک، قالب روایی و محتوا از کار طبری متمایز است. گزارش بلعمی را باید ترجمه‌ای آزاد و در واقع تدوین تازه‌ای از تاریخ طبری دانست که با حذف و اضافات بسیاری همراه است مانند «فصلی در پیدایش جهان، داستان کیومرث، عقاید ایرانیان در باب آغاز آفرینش آدم و داستان بهرام چوبین است. که اینها را از روی منابع فارسی نقل کرده است» (آهنچی، ۱۳۷۷: ۳/۶-۵۹). جدای از آن، تمایز و اختلاف جدی این دو متن، در روش تاریخ‌نگاری آنهاست که به نظر می‌رسد، در نحوه متفاوت تاریخ‌نگاری آنها ریشه دارد. روش طبری مبتنی بر سنت تاریخ‌نگاری عربی و محدثین و تنظیم اسناد و اخبار، سال‌نگارانه و رویدادنگارانه است؛ در صورتی که بلعمی از این شیوه پیروی نکرده است و با تغییر این شیوه سال‌نگارانه تاریخی (کرونولوژیک) به ارائه روایتی منسجم‌تر نایل شده است. او بیش از طبری به داستان‌های پیامبران قبل از اسلام علاقه نشان داده و ردّ پای اساطیر ایران باستان در تاریخ او بیشتر دیده می‌شود که شاید بتوان گفت

ناظر بر پیروی از روش خداینامه‌ها و تواریخ ایران پیش از اسلام است. مسأله اصلی این پژوهش، بحث پیرامون همین ساختار روایی- اسطوره‌ای و چرایی استفاده از آن در تاریخ بلعمی است.

بیان مسئله پژوهش و چارچوب نظری آن

تاریخ بلعمی در روزگار سامانیان و به دستور منصور بن نوح بن احمد سامانی توسط وزیر او، بلعمی ترجمه شده است. ابوعلی محمد بن محمد بلعمی، تاریخ طبری را در سال ۳۵۲ ه.ق از عربی به فارسی ترجمه کرد. این کتاب مجموعه گرانمایی از اساطیر و داستان‌ها و افسانه‌های آیینی و ملی است که برای شناخت هر چه بیشتر تاریخ اساطیری ایران مفید فایده است و این موضوع و دلایل دیگر که مجال پرداختن به آنها در این پژوهش فراهم نیست این کتاب را شایسته بازنگری و بررسی کرده است.

بلعمی مثل هر مورخ دیگری در تاریخش از ساختار روایی پیروی کرده و کاربرد اسطوره در روایت تاریخ بلعمی، از اصلی‌ترین جلوه‌های ادبیّت در آنست. او با گزینش بن- مایه‌های اساطیری در روایت رویدادهای تاریخی، از بار تخیلی اسطوره استفاده کرده و به نوعی ادبیّت در موضوع و محتوای تاریخش رسیده است این شگرد متن مورخ را دالّتمند کرده و به روایت تاریخی او لایه‌های دیگری بخشیده است. درست است که بلعمی به تبعیت از طبری، با چارچوب اسطوره‌ای به بیان تاریخ خود پرداخته است اما به نظر می‌رسد بلعمی با این ساختار به این روایت‌های تاریخی معنایی عمیق‌تر بخشیده و با آنها به احیای شکوه گذشته تاریخ سرزمین خود پرداخته است، اهمیت روایت اسطوره‌ای او از تاریخ نیز در همین معنایابی و تفسیر اساطیری، نهفته است..

از سویی دیگر، هر متن تاریخی دیدگاه‌ها و نگرش‌های (تاریخ‌نگری) مورخ را هم منعکس می‌کند. تا جایی که می‌توان گفت «شناسایی علت‌ها در برخی تواریخ بر علاقه‌های مورخ استوار است» (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۵۷) پس استفاده از ساختار روایی و ظرفیت‌های

ادبی و زیبایی‌شناختی اساطیر در تاریخ‌نگاری از سوی مورخ، می‌تواند به صورت آگاهانه و در پی اهدافی باشد. در نقد ادبی جدید معتقدند که «هر تاریخی، حکم نوعی تفسیر گفتمانی از رویدادی حادث شده را دارد و منافع کسانی را باز می‌تاباند که از آن گفتمان خاص کسب قدرت می‌کنند» (به نقل از پاینده، ۱۳۹۳: ۹۵) پس عوامل برون‌متنی همچون نگرش‌های مورخان (تاریخ‌نگری) و عواملی سیاسی-اجتماعی، مانند فشار حاکمان و اختناق محیط جامعه و هم‌چنین عوامل فرهنگی-مذهبی، چون تغییر آیین و مذهب یک سرزمین، می‌توانند از عوامل زمینه‌ساز در نگارش تواریخ باشند، به همین سبب روایت‌های تاریخی هرگز نمی‌توانند عاری از سوگیری و تأثیر گفتمانی باشند. زیرا در کنار تاریخ‌نگری مورخ، گفتمان قدرتمند حاکم بر جامعه هم تأثیر بسزایی در روند گزینش اسناد دارد. به این ترتیب واقعیت‌های تاریخی، از سوی مورخان از میان انبوه وقایع دیگر بر اساس نگرش و عوامل گفتمانی که بر منظر آنان تأثیر می‌گذارند، برگزیده، برساخته و به بیان در می‌آیند (ر. ک. احمدی، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۵۵)؛ پس چگونگی شروع رویدادها، توالی آنها، متضمن تاریخ‌نگری مورخ و شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه اوست.

به این ترتیب، در این پژوهش با بررسی چگونگی ساختار روایی-اسطوره‌ای تاریخ بلعمی و یافتن محورهای موضوعی حضور اساطیر در این تاریخ، علاوه بر ساختارهای سطحی معنادار (روایت تاریخی)، ساختارهایی را که در عمق متن (روایات اساطیری-ادبی) هستند نیز نمایان خواهد شد. با یافتن این سایه‌های اساطیری در تاریخ‌نگاری بلعمی به منشأ این مؤلفه‌های اساطیری در روایت بلعمی و در نهایت به چرایی کاربرد اساطیر یا به تعبیری کارکرد اسطوره در تاریخش خواهیم رسید. به نظر می‌رسد که بلعمی در پس این تاریخ‌نگاری روایی-اسطوره‌ای، به دنبال اهداف ثانویه‌ای از جمله برخی اهداف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است که همانا در بردارنده تاریخ‌نگری او می‌باشد.

پیشینه پژوهش

در زمینه تاریخ بلعمی تحقیقات ارزشمندی انجام شده است مقاله «جستجوی پیشینه روایت‌پردازی در متن تاریخ بلعمی» از سوسن جبری که در مجله متن‌شناسی ادب فارسی چاپ شده و در آن عناصر داستانی-روایی در تاریخ بلعمی توصیف شده‌اند و با توجه به پختگی روایت در این کتاب، آن را میراث‌دار تجربه روایت‌پردازی از ایران قبل از اسلام معرفی می‌کند. مقاله «مقایسه شخصیت‌های تاریخ بلعمی و شاهنامه از حیث کارکرد حماسی اسطوره‌ای» از مسعود روحانی و محمد عنایتی چاپ شده در مجله پژوهش‌های عرفانی، که در آن صرفاً به مقایسه کمی و بیان تعداد شخصیت‌های اسطوره‌ای و پهلوانی در این دو اثر پرداخته شده و در آخر شاهنامه را اسطوره‌ای‌تر و حماسی‌تر معرفی می‌کند. مقاله «تاریخ‌نامه بلعمی و تاریخ طبری» از جواد مرشدلو که در کتاب ماه ادبیات چاپ شده و در آن به معرفی کتابی ترجمه نشده به نام تاریخ‌نگاری میانه اسلامی و مشروعیت سیاسی پرداخته و در این معرفی بحث‌های تازه‌ای در مورد تاریخ بلعمی کرده است. مقاله «بررسی تطبیقی اصول روایت در تاریخ بیهقی و تاریخ بلعمی» از علی سهراب نژاد که در کهن‌نامه ادب پارسی چاپ شده و صرفاً به ذکر عناصر روایی در این دو اثر توجه کرده است و در آخر تاریخ بیهقی را شخصیت‌محور و پخته‌تر از تاریخ بلعمی که کنش‌محور است معرفی می‌کند. مقاله «سبک‌شناسی تاریخی بلعمی» هم کاری صرفاً سبک‌شناسی در این اثر است. مقاله «تاریخ طبری ابو علی بلعمی و ترویج تاریخ‌نگاری پارسی» از عیسی معروف متوفی چاپ شده در ایران شناخت، که نویسنده در این پژوهش تاریخ بلعمی را راهنمای نهایی تاریخ‌نگاران فارسی زبان قرون کهن معرفی می‌کند.

در حوزه تاریخ و اسطوره نیز مقالات و پژوهش‌های بسیار انجام شده است که اغلب به ارتباط این دو با هم اشاره کرده‌اند که نمونه بارز آن در «سایه‌های اسطوره در سوره‌های تاریخ‌نگاری» از مرضیه سلیمانی است که در کتاب ماه سال ۱۳۸۹ چاپ شده است. مقالات «نظریه اسطوره‌های تاریخ‌نگاری غرب و اسلام» از عابدپور که در سال ۱۳۹۰ منتشر شده

و همچنین «اسطوره سازی و تاریخ نگاری، افسانه و واقعیت» که در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است و در نگارندگان در آنها به کارکرد سیاسی اسطوره در تاریخ نگاری در جهان معاصر پرداخته که ارتباط چندانی به پژوهش ما در بررسی تاریخ بلعمی ندارد.

روایت اساطیری تاریخ بلعمی

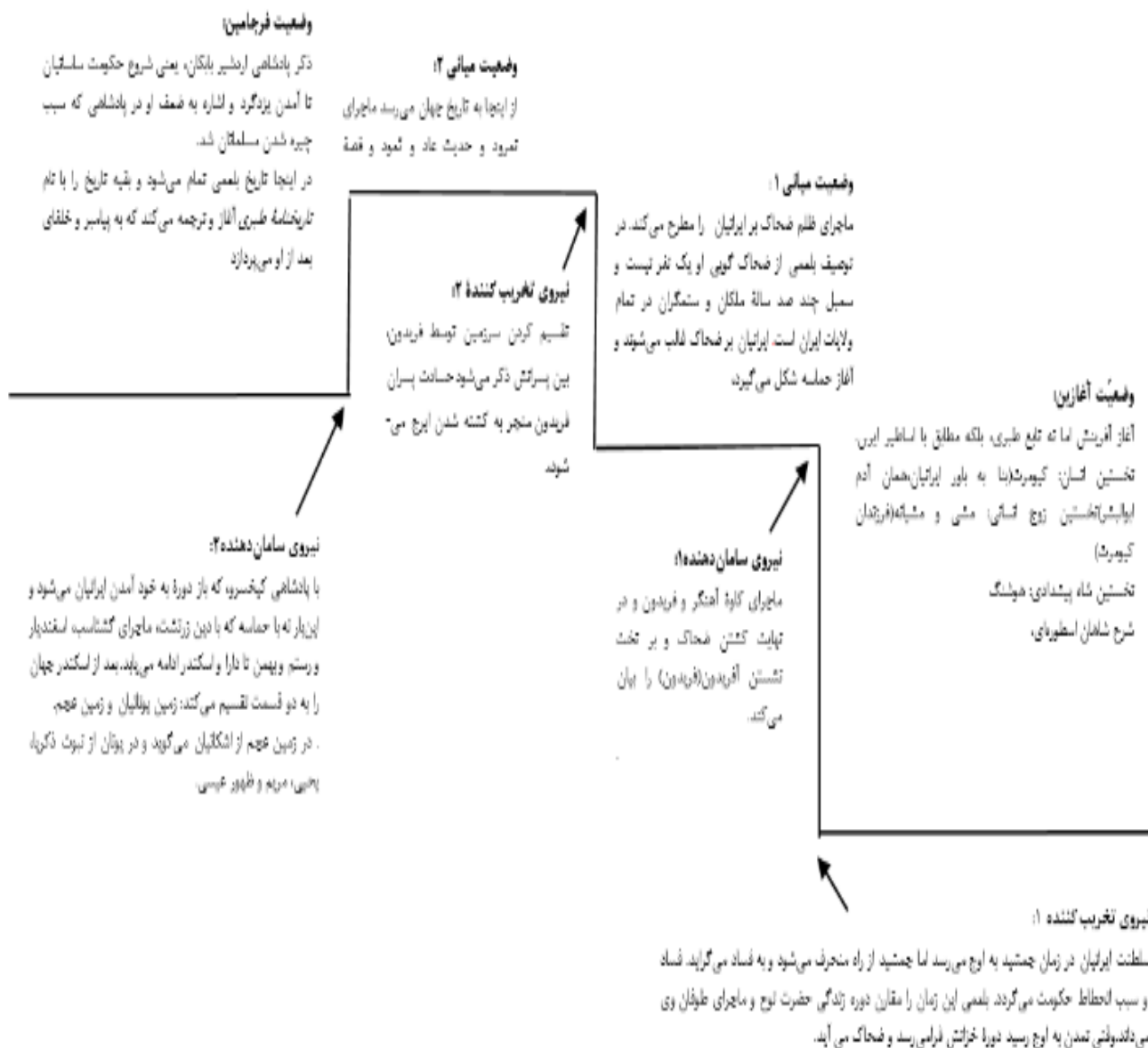
اولین عنصر روایت در این اثر، موضوع است که باید گفت حکایت های تاریخ بلعمی، همان گونه که از اسم آنها مشخص است) تاریخ و روایت رخدادهای تاریخی است که حول دو محور نقل می شود: اول دینی - تاریخی: حکایت هایی با موضوع تاریخی و سرگذشت انبیاء پیامبران، اولیاء و اقوام آنها و دوم تاریخی - درباری: حکایت های با موضوع تاریخی و سرگذشت پادشاهان و مبارزات و جنگ های آنها با حکومت های دیگر.

در بررسی پیرنگ روایت و یافتن روابط درونی بین سه پاره ابتدایی، میانی و انتهایی باید گفت بلعمی روایتش از تاریخ عمومی جهان و ظهور تمدن را از ایران و با کیومرث آغاز می کند. او بنا به باور پارسیان از کیومرث به عنوان نخستین انسان و همان آدم ابوالبشر یاد کرده و نخستین زوج انسانی یعنی مشی و مشیانه را از فرزندان کیومرث می داند. پس از کیومرث شرح و وصف هوشنگ و پادشاهی او می آید، او را جانشین کیومرث و اولین پادشاه از شاهان پیشدادی روی زمین معرفی می کند. پس از آن به شرح پادشاهان اسطوره ای می - پردازد به ترتیب از پادشاهی طهمورث، جمشید، بیوراسب یا ضحاک، فریدون و فرزندان او و دیگران،^۸ در دوره پادشاهی هر یک نیز به وقایع برجسته مهم دوره آن پادشاه اشاره می کند و این ها حکایات و خرده روایت های این روایت تاریخی را شکل می دهند.

بلعمی در ابتدای هر کدام از این حکایت ها یک مقدمه چینی می آورد. که در آن محل، موقعیت و موضوع حکایت را معرفی می کند، علاوه بر آن اطلاعاتی جزئی نیز در مورد شخصیت اصلی آن حکایت می دهد و برای مخاطب (خواننده) حکایت، انگیزه ای بوجود می آورد تا سیر حکایت را دنبال کند. نقطه اوج یا وضعیت میانی، هم در این روایت و هم در

اکثر خرده روایت‌های تاریخی- درباری، مربوط به جنگ‌ها و درگیری‌هاست و در حکایت‌های مربوط به انبیاء الهی، درخواست عذاب الهی برای قومشان نقطه اوج در روایت را بوجود می‌آورد. پایان‌ها هم در تاریخ بلعمی عمدتاً عبرت‌انگیز بوده که در بیشتر موارد پیروزی نصیب نیروهای خوب می‌شود، برای مثال در اغلب حکایت‌های مربوط به انبیاء الهی، نقطه پایان، بیانگر سرانجام نافرجام کافران و بی‌دینان است. به این ترتیب، پیرنگ روایت این تاریخ، خطی و مأخوذ از اسطوره، تاریخ، افسانه یا ادبیات اعصار گذشته است و ماهیتی هشدار دهنده و اندرزگونه دارد اگر بخواهیم مدل روایی آن را رسم کنیم به مدلی خطی نظیر شکل ۱ می‌رسیم:

شکل ۱: نمودار طرح روایی تاریخ بلعمی



در مورد **راوی و زاویه دید** در این تاریخ، باید گفت در آغاز روایت تاریخ بلعمی، راوی خود بلعمی است که شرح چگونگی آغاز کار ترجمه تاریخش را بیان می‌کند، به نحوی که انگار می‌خواهد روش‌شناسی اثرش را عرضه کند. در ادامه در هر خرده روایت، گویندگان مختلفی، شخصیت‌ها و رویدادها را بازگو می‌کنند. در تاریخ بلعمی برای نقل حکایت‌ها از زاویه دید، دانای کل استفاده می‌شود و در بیشتر حکایات راوی با علم به جزئیات اخبار و سرگذشت شخصیت‌های موجود در حکایت‌ها، آنها را نقل می‌کند و در این حکایت‌ها به تحلیل شخصیت‌ها و خصوصیات آنها گاه به صورت مستقیم و گاه به صورت غیر مستقیم می‌پردازد.

با توجه به اینکه این حکایت‌ها جنبه‌های تاریخی دارند و لازمه تاریخ واقع‌نمایی و باورپذیری است. بلعمی با معین کردن **زمان و مکان رویدادها** در روایتش به این مهم دست یافته است. در بیشتر ماجراها به عنصر مکان بخصوص در نام سرزمین‌ها و اماکن توجه شده است. نکته قابل توجه اینست که عنصر مکان از همان آغاز آفرینش در بخش اساطیری بلعمی نیز وجود دارد، در حالیکه اساطیر عموماً داستان‌هایی بی‌زمان و بی‌مکان هستند، برای نمونه: بلعمی با تکنیک ادبی تشخیص، برای ماه و خورشید ویژگی‌های انسان‌گون قائل می‌شود و در زمره این ویژگی‌ها حرکت و نقل مکان از جایی به جای دیگر است که آنرا با جهت‌های جغرافیایی نشان می‌دهد و از این طریق به آنها مکاتبت می‌بخشد: (نک. بلعمی، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۹)؛ بلعمی، در داستان آدم و حوا و ابلیس هم از بهشت با ویژگی‌های مکانی یاد می‌کند و پس از هبوط آنها از بهشت به زمین، برای هرکدامشان مکانی در زمین را به صورت مشخص و مجزا بیان می‌کند (نک. بلعمی، ۱۳۸۰: ۵۰-۵۴). اینها نشان می‌دهد که وجود عنصر مکان صرفاً به دلیل تاریخی بودن این اثر نیست چراکه در بخش‌های اساطیری، نیازی به حضور این عنصر نبود. اما آوردن این عنصر در روایت، نوعی نزدیکی و اشراف را القا می‌کند و ماجرا را برای خواننده باورپذیرتر می‌سازد. بلعمی در مسیر نقل کردن حکایت‌ها و قصه‌های تاریخ اساطیری خود، خواننده را در مقابل حوادث تاریخی قرار می‌دهد، به زمان حادثه به طور

دقیق اشاره نمی‌کند.

در تاریخ بلعمی، شخصیت‌ها گاه کاملاً اساطیری بوده و گاه تاریخی معیارهای شخصیت‌پردازی این دو نوع با هم متفاوتند. از میان همه شخصیت‌های تاریخ بلعمی، پیامبران و سلاطین قهرمانان و شخصیت‌های اصلی این روایت محسوب می‌شوند که به آنها، عموماً ویژگی‌های تحسین برانگیزی همچون پابندی به اخلاق والا، رشادت، وظیفه‌شناسی، از خودگذشتگی، میهن‌دوستی، گذشت، پایداری و آرمان‌گرایی نسبت داده شده است.

در تاریخ بلعمی لحن روای به جز در مواردی معدود، تقریباً در کل روایت یک دست و بی‌تغییر باقی می‌ماند. لحن بلعمی حتی در احساسی‌ترین صحنه‌ها هم تغییر نمی‌کند. به این ترتیب، لحن در حکایت‌های تاریخ بلعمی یکسان و جدی است.

بلعمی در تاریخش، با وجود ماهیت توصیفی، اما چندان به ایجاد حال و هوایی خاص و فضاسازی توجه ندارد. در این روایت طویل، که با آفرینش و خلقت آدم آغاز می‌شود و پس از طی دوران اساطیری به دوران تاریخی می‌رسد، نمی‌توان حال و هوای خاصی را تشخیص داد این موضوع می‌تواند متأثر از موضوع تاریخی و روایت گزارشی آن است. اما از آنجا که حکایت‌های بلعمی، تاریخی هستند و حوادث عنصری جداناپذیر از تاریخ و حکایت‌های آن است بنابراین با عنصر حادثه‌پردازی روبه‌رو هستیم که نقش عمده‌ای در روند حکایت‌ها بر عهده داشته‌اند این حادثه‌ها از حوادث پیش‌برنده پیرنگ اصلی حکایت‌ها بوده‌اند.

در این روایت تاریخی، کشمکش در داستان‌های مربوط به پادشاهان و افراد حکومتی کشمکش‌ها عمدتاً بیرونی و فیزیکی و در قالب جنگ‌ها و برخوردهای شخصیت‌های اصلی با یکدیگر است. اما در حکایت‌های مربوط به پیامبران و قوم آنان، علاوه بر این کشمکش‌های بیرونی هنگام مبارزه با کفر، با کشمکش‌های درونی هم روبه‌رو می‌شویم که ناشی از عذاب وجدان یا برانگیخته شدن عواطف است مثلاً در برخورد پیامبران با همسر و فرزندان کافرشان.

همچنانکه دیده می‌شود، در تاریخ بلعمی بنا به سنت کهن تاریخ‌نویسی ایرانیان پیش از اسلام، اساطیر و تاریخ همراه هم هستند. تمام عناصر روایی در این تاریخ، حول اسطوره‌ها شکل می‌گیرد، در چیدمان وقایع و شخصیت‌پردازی هم به اساطیر توجه شده است. به طور کلی می‌توان گفت، این مؤلفه‌های اسطوره‌ای، زنجیره طویلی از داستان‌های مرتبط به هم را در این تاریخ بوجود آورده که این زنجیره، سبب بوجود آمدن پیکره مفهومی از اسطوره‌ها در سراسر متن شده است. به این ترتیب، اسطوره‌عاملی در پیوند فرم روایی و محتوای تاریخ بلعمی شده است و می‌توان گفت روابط علی در وقوع رخدادها و روایت‌مندی تاریخ بلعمی، بر پایه پیرنگ اسطوره‌ای آن است. اینکه این اسطوره‌ها چگونه و در چه محورهای موضوعی به این تاریخ راه پیدا کرده‌اند، موضوعی است که در بخش بعد به آن توجه می‌کنیم.

محورهای موضوعی حضور اساطیر در روایت تاریخ بلعمی

بلعمی روایت‌های گوناگونی از برخی اسطوره‌ها در تاریخ خود نقل کرده است که حضور این اساطیر در تاریخ بلعمی در چند محور موضوعی خلاصه می‌شود:

الف) آفرینش: ساختار روایی تاریخ بلعمی با اسطوره آغاز می‌شود و با پیرنگی اساطیری ادامه پیدا می‌کند. نقطه شروع تاریخ در روایت او از ابتدای خلقت حول مرکز عالم؛ یعنی ایران است و «نخستین مردی که که ایزد اندر جهان آفرید کیومرث است. و نخستین پادشاهی اندر زمین از آن پیشدادیان بود» (بلعمی، ۱۳۸۰: ۸) او تاریخ جهان را از پیشدادیان و کیانیان (تاریخ ایران) آغاز می‌کند (نک. همان: ۶-۱۲).

ب) وقایع و آیین‌های اسطوره‌ای: بلعمی در خلال تاریخ‌نگاری اش به بسیاری از جشن‌ها و آیین‌های ایرانی اشاره می‌کند، توجه او اعیاد ایرانی مانند نوروز (همان: ۸۸) و مهرگان (همان: ۱۰۰) و بسیاری از جشن‌ها و آیین‌های دیگر را در این تاریخ می‌توان مشاهده کرد.

ج) موجودات: که شامل حیوانات و پرندگان می‌شود و که در تاریخ بلعمی با

کارکرد اسطوره‌ای شان به کار می‌روند.

۱- پرنندگان که از آنها در بخش ابتدای خلقت و آفرینش یاد می‌کند و عبارتند از:

جغد: که با ویژگی‌هایی چون «نحوست و شومی و در اساطیر ایرانی ملازم مرگ بوده است» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۸۹)، اولین حضور این پرنده در داستان کیومرث است، زمانی که دیوان پسرش پشنگ را بر کوه دماوند کشتند او بدون آنکه بداند غمی در دل احساس کرد برخاست تا به دیدار پشنگ برود در راه جغد را دید که بانگ می‌زد کیومرث چون به کوه رسید و فرزند را کشته دید جغد را نفرین کرد از این رو مردمان آن را شوم می‌دانند (بلعمی ۱۳۸۰: ۷۷)

خروس که در «اساطیر به خوش‌یمنی و اهلی بودن معروف است و نماد مبارزه و برانداختن پلیدی و مژده سپری شدن تاریکی شب و برآمدن فروغ روز را به همراه دارد» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۲۵) در تاریخ بلعمی «کیومرث برای انتقام از قاتل پسرش به کوه دماوند رفت در وقت نماز پیشین خروس سپیدی را دید که ماکسانی به دنبال او بود و ماری در پیش. خروس به مار حمله می‌برد و هر بار که او را می‌زد بانگ خوش می‌کرد کیومرث از این مهربانی خروس بر جفتش خرسند شد و دید که طبع او با طبع آدمی نزدیک است. با سنگ مار را کشت. خروس بانگ نشاط کرد کیومرث غذایی به او داد و او آن را به جفتش ایثار کرد، کیومرث سخاوت او را به فال نیک گرفت. از این رو عجم بانگ خروس را به وقت خجسته دانند، اما بانگ خروس در شامگاه را به فال بد دارند از این روست که که چون کیومرث به آخر رسید خروس بی‌وقت در نماز شام بانگ کرد و چون نگاه کردند کیومرث مرده بود» (بلعمی، ۱۳۸۰: ۷۹ و ۸۳)

کبوتر و زاغ: روایت بلعمی از این پرنده در ماجرای طوفان نوح است. وقتی کشتی نوح پس از طوفان بر کوه نشست و زمین مقداری آب را جذب کرد همانوقت نوح، زاغ را مأمور کرد تا برود ببیند چقدر آب در زمین مانده است زاغ در زمین مشغول شد و بازنگشت و نوح او را لعنت کرد و کبوتر را به زمین فرستاد. کبوتر به زمین نشست و پا در آب گذاشت

شوری آب موی از پایش ریخت و پایش سرخ شد کبوتر پیش نوح آمد و گفت آب این اندازه بر زمین مانده و نوح کبوتر را دعا کرد تا نزد خلق شیرین بماند. (نک. همان: ۹۶)

۲- حیوانات که از آنها هم در بخش آفرینش و هم در داستان‌های اساطیری دیگر بهره می‌برد که عبارتند از: مار و اژدها: در داستان ضحاک و ماردوشی او این دو حیوان آمده است. (نک. همان: ۹۷ و ۹۸)

د) گیاهان: در اساطیر زرتشتی گیاه چهارمین آفریده مادی است. تقدس گیاه نزد انسان آغازین در ایران باستان از آن جهت است که گیاه نخستین نیای انسان است؛ زیرا بنا به قولی مشی و مشیانه را می‌توان گیاه- خدایانی دانست که انسان از تبار آنهاست در روایت بلعمی هم این موضوع آمده است «کیومرث تنها بزبست بی کس پس بمرد، آن آب که از پشت وی بیامد اندر شکاف زمین شد و چهل سال اندر زمین بود و از پس چهل سال دو بن پیکر از زمین برآمد. پس دو درخت گشتند برسان مردم یکی نر و دیگر ماده. پس حرکت کردند به یکدیگر و انسان بیامد و از ایشان دو فرزند آمدند و ایشان را مشی و مشیانه خوانند و اسلامیان آدم و حوا خوانند» (همان: ۸ و ۹)

ه) موجودات غیر واقعی: در اسطوره‌های ایرانی از دیوها و پریان فراوانی نام برده شده است. در تاریخ بلعمی در ماجرای کیومرث اشاره‌ای به جنگ او با دیوان و پریان می‌شود و می‌گوید: «بیشتر علما گویند اندر تاریخ‌ها که دیو و پری از اول آشکار بودند و آشکارا یکدیگر را دیدندی و دوستی و دشمنی و حرب و آشتی آنان پیدا بود تا وقت پیغامبران و...» (همان: ۸۹)

ز) شخصیت‌های انسانی: در این تاریخ اما با دو گروه اساطیری- تاریخی عمده مواجه هستیم که به مثابه قهرمانان اصلی این روایت تاریخی، به دو دسته متمایز تقسیم می‌شوند: پادشاهان و انبیا.

۱- پادشاهان: که همگی مربوط به تاریخ اساطیری هستند و هرکدام از آنها قهرمانی اجتماعی به شمار می‌روند که مؤسس بسیاری از موضوعات اجتماعی و اقتصادی در میان قوم و جامعه‌ی خود بوده‌اند. این سلاطین برای مردمشان افکار جدید و روش‌های تازه در کار و

معیشت به ارمغان می‌آورند، فنون لازم برای زندگی در آن زمان را به مردم یاد می‌دهند، و رفاه زندگی را برای آنها فراهم می‌کنند. در واقع هدف این قهرمانان، آشنا کردن مردم با ذات پدیده‌های طبیعی، روش تسلط بر این پدیده‌ها و کاربرد منابع ذخیره‌شده در آنهاست، جالب است که تمام این موارد را به جای اینکه به مردم یا قهرمانان ملّی نسبت دهد، به شاهان نسبت می‌دهد.

۲- پیامبران که نقش و تعداد آنها تقریباً به موازات شاهان و شاهزادگان است و نقش مؤثری در شکل‌گیری این روایت تاریخی - اسطوره‌ای دارند و عموماً ویژگی‌های تحسین‌برانگیزی همچون پایبندی به اخلاق والا، رشادت، وظیفه‌شناسی، از خودگذشتگی، میهن‌دوستی، گذشت، پایمردی و آرمان‌گرایی، به آنها نسبت داده شده است.

نکته مهم که در این زمینه باید گفت این است که دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی به خصوص نفوذ مذهب و تسلط حکومت‌های مختلف در طول تاریخ در نگرش شاعران و نویسندگان نسبت به اساطیر تأثیر بسیار داشته است (نک. شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۳۸) در دوره سامانی، تحولات سیاسی و مذهبی تأثیر بسزایی در ارزشمندتر کردن اساطیر در نظر خالقان آثار ادبی ایران نداشته است اما دگرگونی‌هایی در اساطیر رخ می‌دهد. یکی از این دگرگونی‌ها حضور پیامبران به مثابه قهرمانان اسطوره‌ای است. این به آن دلیل است که در میان اقوام سامی، افراد برگزیده و قهرمان اصلی، به عنوان پیامبر از جانب خدای یکتا، برای هدایت مردم آمده‌اند. مابه‌ازای پیامبران در باور اقوام سامی، پادشاه در روایات اساطیری ایران هستند. به همین دلیل در روایات اساطیری تاریخی بعد از اسلام از جمله تاریخ بلعمی، در بهره‌گیری از داستان‌های پیامبران و پادشاهان توازن و برابری می‌بینیم. در روایت بلعمی، در زندگی اکثر این پیامبران نوعی کنش وجود دارد که در طول تاریخ امکان تأویل و خوانش اسطوره‌ای به آن می‌دهد و جنبه اساطیری آنها را برجسته‌تر کرده است مانند: طوفان نوح و ماجرای حضرت ابراهیم و تولد مسیح. مورخ با این عمل در پی قهرمان کردن این پیامبران به منظور حفظ توازن روایی داستان آنها با روایت‌های پادشاهان اسطوره‌ای ایران است.

به نظر می‌رسد، در تاریخ بلعمی، جدای از آمیختگی اساطیر ایرانی و سامی با هم و نفوذ داستان پیامبران در روایات اساطیری ایرانی، دلایل دیگری هم برای حضور داستان‌های پیامبران در کنار پادشاهان اساطیری ایرانی وجود دارد، دلایلی چون ترجمه بودن این کتاب و به تبع پیروی از منبع اصلی آن، ورود اسلام و آمیختگی این عناصر با هم، علاقه و استقبال مردم از دانستن سرگذشت انبیاء و شاید خوش آمد علمای دین، زیرا در یک محیط اسلامی بیان اساطیر ایرانی، غیر اسلامی و کفر تلقی می‌شد و بدبینی و اعتراض فقیهان را برمی‌انگیخت براین اساس در کنار اساطیر ایرانی از داستان‌های پیامبران هم بیان می‌شد تا هم سرپوشی برای کاربرد اساطیر ایرانی باشد و هم خوشامد علمای دین را برانگیزد.

نکته‌گفتنی این است که در تاریخ بلعمی حتی نفوذ داستان‌های پیامبران چیزی از ارزش‌های پادشاهان اساطیری ایران کم نمی‌کند و حتی هم‌تراز یکدیگر معرفی می‌شوند، شاید یکی از عوامل تأثیرگذار در این توازن اسطوره‌ای داستان پیامبران و پادشاهان ایرانی، حمایت دولت سامانی از فرهنگ ایران است. (برای توضیحات بیشتر نک. ترکمنی آذر، ۱۳۹۵: صص ۶۵-۷۲).

منشأ مؤلفه‌های اسطوره‌ای در روایت بلعمی

تاریخ‌نگاری در ایران پیش از اسلام هم از جنبه روش و تدوین و هم از لحاظ مواد و مضامین تاریخی، غنای بسیاری داشت. انبوه روایات ایرانی و شیوه بیان و عرضه تاریخی آنها که در آثار تاریخ‌نگاران برجسته قرون اولیه اسلامی آمده است و می‌توان گفت تاریخ‌نگاری اسلامی در رشد خود از نمونه‌های ایرانی دوره ساسانی متأثر شده است. «آثاری از کتاب‌های تاریخی روزگار ساسانی در دوره اسلامی برجای مانده که مورخان اسلامی از آنها بهره برده‌اند» (سواژه، ۱۳۶۶: ۲۹ و ۳۷). نخستین الگویی که مسلمانان در اختیار داشته‌اند خدای‌نامه‌های پهلوی بوده است. از سوی دیگر، «علاقه عباسیان و برمکیان به میراث ساسانیان، باعث شد تا در زمینه تاریخ‌نگاری هم الگوی ایرانی مورد توجه قرار گیرد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۸۴ و ۸۵).

آثار تاریخی ایرانی نیز در همین دوره از پهلوی به عربی ترجمه شد. (نک. بهار، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۵۵). این ترجمه‌ها مأخذ عمده تاریخ‌نویسان دوره اسلامی بوده است افرادی چون: طبری، مسعودی، ابن قتیبه، بلاذری، حمزه اصفهانی، ثعالبی و دیگران (آموزگار، ۱۳۷۹: ۱۲). ترجمه‌های خدای‌نامه نشان می‌دهد که الگوهای ایرانی در اختیار مسلمانان قرار داشته و بی‌گمان از آن تأثیر پذیرفته‌اند (رایبسون، ۱۳۸۹: ۱۰۲). چرا که تقریباً «هم‌زمان با دوره‌ای که خدای‌نامه‌ها به عربی ترجمه می‌شوند تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان ظاهر شده است» (روحانی، ۱۳۵۵: ۴۸۰) و تقریباً همه کتاب‌های تاریخی که در سده‌های سوم و چهارم هجری به زبان عربی نوشته شده همه به قلم ایرانیان بوده است (سواژه، ۱۳۶۶: ۳۷۵) نیکلسون هم بر آن است که ایده تاریخ‌نگاری در یک مقیاس بزرگ، احتمالاً به وسیله مدل‌های ایرانی از قبیل خدای‌نامه پهلوی به عرب‌ها پیشنهاد شد (Nicholson, 1907: 348). تأثیرات شیوة تاریخ‌نویسی ایرانی بر تاریخ‌نگاری اسلامی آن‌چنان است که حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی حتی واژه تاریخ را واژه‌ای فارسی می‌دانند و چنین می‌نویسند: «که لفظ تاریخ کلمه نویی است که در زبان عربی وارد گردیده و آن معرب «ماه‌روز» است، چنان‌که فرات بن سلمان از میمون به مهران روایت کرد که وی سند مالی که موعده آن شعبان بود، نزد عمر بن خطاب برد. عمر گفت: کدام شعبان؟ شعبان جاری یا شعبان آینده؟ آنگاه بزرگان اصحاب را گرد آورد و گفت: اموال فراوان شده و هر چه قسمت کرده‌ایم بی موعده است. چگونه می‌توان آنها را وصول کرد؟ گفتند حساب را باید از رسوم ایرانیان فراگیریم. وی هر زمان را فراخواند و پرسید، هر زمان پاسخ داد: ما گاه‌شماری خود را ماه‌روز می‌خوانیم که به معنی شمارش ماه‌ها و روزهاست. این کلمه را به تعریب مورخ گفتند و مصدر آن را (تاریخ) ساختند و به کار بردند. آنگاه به اندیشه ایجاد مبدایی برای تاریخ دولت اسلامی افتادند و در آن اختلاف کردند و سرانجام سال هجرت را مبنای تاریخ خود قرار دادند (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴؛ بیرونی، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۹؛ روزنتال، ۱۳۶۵: ۸۱-۸۲) اگرچه این سخن در حد احتمال مطرح

است اما همین احتمال، می‌تواند نشان از میزان اثرگذاری تاریخ‌نگاری ایران باستان بر تاریخ-نگاری اسلامی داشته باشد. بلعمی به پیروی از طبری آشکارا از خدای‌نامه‌ها تأثیر زیادی پذیرفت و مطالب آنها را نقل کرد (زریاب خویی، ۱۳۸۳: ۴۲). و این موضوع از اصلی‌ترین عوامل ورود اساطیر به تاریخ بلعمی است.

از آن گذشته، خاندان‌های اصیل ایرانی، در دربارها مشغول به کار شده بودند که اکثر آنان در نگارش تواریخ فارسی نیز تأثیرگذار بودند از آن میان به دبیران باید توجه ویژه داشت؛ زیرا تواریخ فارسی عموماً توسط دبیران نوشته شده‌اند و این دبیران هم از اقشار اجتماعی مهم در شرق ایران محسوب می‌شدند همچنان که شاهنامه‌ها نیز که تاریخ حماسی - ملی ایرانیان است توسط دهقانان در شرق ایران نوشته شدند. به همین دلیل توجه به پیشینه، روش و نقش عمده‌ای که دهقانان و دبیران در شکل‌گیری تواریخ فارسی و متون حماسی و خدای‌نامه‌ها داشتند. این هم عامل مهم دیگر در منشأ مؤلفه‌های اسطوره‌ای در روایت تاریخی بلعمی است. دوره تألیف تاریخ بلعمی، با رواج شاهنامه‌نویسی در ایران مقارن است. این امر سبب ایجاد اشتراکاتی بین این متن با شاهنامه شده است. بلعمی در ابتدای کار، پس از معرفی اثرش، بیان می‌کند که بسیاری از این روایات را در آثار افرادی چون: محمد بن جهم برمکی، زادویه شاهویه، بهرام ابن مهران اصفهانی، موسی ابن عیسی خسروی و هاشم بن قاسم اصفهانی، موسی بن عیسی خسروی و موبد موبدان فرخان دیده است. (ر.ک بلعمی، ۱۳۸۰: ۵ پاورقی) به گزارش ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه، این افراد همگی از سیرالملوک‌نویسان بوده‌اند (نک. بیرونی، ۱۳۸۶: ۱۴۱). جدای از آن، شباهت ساختاری شاهنامه و تاریخ بلعمی نشان می‌دهد که بلعمی هم مانند فردوسی از منابع شفاهی و گفتار دهقانان استفاده کرده است؛ به تعبیر خود او «این کتب همه بر گفتار دهقانان گردآمده‌اند که ما نیز یاد خواهیم کرد» (بلعمی، ۱۳۸۰: ۶) و پدیدآورندگان این دو اثر از منابع مشترکی چون شاهنامه ابومنصوری و منابع آن از جمله خدای‌نامه‌ها استفاده کرده‌اند. (برای اطلاع بیشتر ر.ک. روحانی و دیگران، ۱۳۸۶: ۷۷-۸۸).

اما نکته مهم در مورد استفاده بلعمی از این اساطیر، این است که بلعمی تاریخ‌نگار است و تلاش کرده به بخش تاریخی این اساطیر، بیشتر اهمیت دهد و به توجیه و تأویل عقلانی آنها پردازد. به همین دلیل از بین اساطیر موجود در منابع مشترک با شاهنامه، او روایاتی را برگزیده که با گونه تاریخی خود پیوند می‌خورد. بلعمی تلاش می‌کند در حوزه داستان‌های حماسی - اسطوره‌ای، تاحدامکان به تعدیل بار حماسی این اساطیر پردازد و به آنها وجهه تاریخی بخشد؛ برای مثال روایت اسفندیار و اعمال او را ذکر می‌کند؛ اما از روئین - تنی اسفندیار حرفی نمی‌زند (برخلاف روایت شاهنامه فردوسی از این اسطوره) در مورد بخشی از داستان‌های اسطوره‌ای که جلوه‌هایی از شگفتی و حوادث خوارق عادت دارند، نیز با ذکر توصیفات به آنها وجهه حماسی داده است. زیرا «با تبدیل تدریجی اسطوره به حماسه، اندک‌اندک از جلوه‌های شگفت و وهمناک رویدادها کاسته می‌شود و چیزها و کسان جنبه عادی و مردمانه و این جهانی به خود می‌گیرند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۷۱) به این ترتیب بلعمی به فراخور اثر تاریخی خود بسیاری از روایت‌های اساطیری را به واقعیت نزدیک و برای خواننده ملموس کرده است؛ مثلاً ماجرای کیومرث و بیان دقیق احوالات و آفرینش او (برخلاف روایت شاهنامه فردوسی از این ماجرا که فقط در چند بیت خلاصه می‌شود. نک. فردوسی، ۱۳۸۲: ۳۳/۱).

به این ترتیب می‌توان گفت، بینش و تفکر اسطوره‌ای در تاریخ بلعمی تسلط دارد و در هر روایت به شکلی خود را نشان می‌دهد. این روایات اسطوره‌ای، به رخدادها معنا می‌دهد و وقوع آنها را ممکن می‌سازند. «هدف تاریخ گزارش اخبار موثق و کسان واقعی و معین است و اسطوره در پی بازگویی واقعیت‌های دیگری می‌باشد واقعیت‌هایی که بی‌زمان و جهانی‌اند و در ذهن گروهی نسل‌های بشری بر مبنای ارزش‌هایی تجسم پیدا می‌کنند» (سرکاراتی، ۱۳۵۷: ۲۲). با این تعبیر، می‌توان گفت بلعمی نیز با آوردن اساطیر در روایت تاریخی خود، به دنبال بازگویی واقعیاتی بوده است که در لایه زیرین از فهم متن قرار دارد و در اینجا به مسئله آخر در این پژوهش می‌رسیم و آن نقش و کارکرد اساطیر در این روایت تاریخی است.

کارکرد اسطوره در روایت تاریخی بلعمی

در بررسی‌ها ملاحظه شد که بلعمی از همان ابتدای روایت، بر مبنای منظری اسطوره‌ای به خلقت عالم توجه دارد. او ایران را مرکز عالم (ناف زمین) می‌داند. با اینکه هم او و هم طبری از تاریخ جهان آگاه بوده و شواهدی دالّ بر این آگاهی در بخش‌هایی که مربوط به تاریخ روم و کلدان است دیده می‌شود. اما باوجود این، تا پیش از ظهور اسلام و هجرت پیامبر (ص)، تاریخ در منظر آنان، مطابق سلطنت پادشاهان اساطیری - تاریخی روایت می‌شود. همچنان که گفته شد، این پارادایم اسطوره‌های ایرانی در تمام ساختار روایی این اثر جریان دارد، تا جایی که می‌توان گفت این تاریخ‌نگری بلعمی است که تاریخ جهان را همان تاریخ اسطوره‌ای ایران می‌داند. آغاز تاریخ جهان در منظر او با کیومرث است، ادامه‌اش با جمشید و فریدون، بعد از فریدون و تقسیم سرزمین‌ها بین فرزندان، نوعی تفرقه را در تاریخ جهان مشاهده می‌کنیم. ترک‌ها، عرب‌ها و دیگر اقوام، به وجود می‌آیند که این انشعاب هم باز از ایران است (از فریدون و پسرانش).

بر این مبنای می‌توان گفت، در روایت تاریخی بلعمی تسلط با اساطیر است. البته درست است که بلعمی به‌عنوان مترجم در انتخاب شخصیت‌ها، حوادث، زمان و مکان و رخدادهای تاریخی دخالت چندانی نداشته است، اما می‌توان او را یک راوی خواند که اولاً از بین اسناد تاریخی و روایات طبری دست به‌گزینش زده است و ثانیاً در روایت‌های تاریخی خود میراث‌دار خدای‌نامه، شاهنامه فردوسی و شاهنامه منثور ابومنصوری است و تاریخ او از چشم‌انداز یک ایرانی نوشته می‌شود که این تاریخ‌نگری، تاریخ‌نگاری‌اش را تحت تأثیر قرار داده است.

به این ترتیب اولین کارکرد اساطیر در تاریخ بلعمی تاریخ‌سازی است؛ زیرا این اسطوره‌ها سرگذشت اجتماع ایران و سیر تمدن، تحول اندیشه و فرهنگ را از نخستین مراحل ابتدایی تاریخ حیات ایرانیان بازگو می‌کنند. این مسئله از منظر تاریخی اهمیت بسیار دارد؛

زیرا اساساً «تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی و کیفیاتی است که بر این اجتماع عارض می‌شود» (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۶۴). به این ترتیب، در ساختار روایی تاریخ بلعمی، ابتدا اسطوره رنگی از تاریخ به خود می‌گیرد بعد متن کم‌کم از فضای رازآمیز افسانه‌گون به در می‌آید و به قلمرو روشن‌تر تاریخ گام می‌نهد تا جایی که در تاریخ اسلام متن کاملاً تاریخی می‌شود. نکته مهم در تعیین کارکرد اسطوره در تاریخ بلعمی این است که آثار ادبی، صرفاً زاینده ذهن یا متعلق به سنتی ادبی نیستند، بلکه مانند هر پدیده فرهنگی دیگر متأثر از اجتماع هستند و میان تولید آنها و شرایط فرامتنی آنها، ارتباطی وجود دارد. به این ترتیب برای یافتن کارکردهای اسطوره در تاریخ بلعمی، باید به اهداف نگارش این کتاب و نقش آن در جامعه هم توجه کرد.

بعد از شکست ایرانیان از اعراب و فروپاشی سلسله ساسانی، ایرانیان با ناکامی‌های جنگی در برابر اعراب، به عرصه غیر مستقیمی روی آوردند و تلاش خود را برای احیای هویت از دست رفته در کارهای فرهنگی مصروف کردند. آنان از این طریق به دنبال نشان دادن برتری خود نسبت به اعراب بودند. در میان عناصر فرهنگی توجه به تاریخ گذشته و شکوه و عظمت آن برگ برنده‌ای در دست ایرانیان بود. زیرا ایرانیان منابع غنی از آن را در دست (ادبیات مکتوب) و در ذهن (ادبیات شفاهی) داشتند. آنان به پشتوانه این منابع به نگارش تاریخ‌نامه‌هایی ملی موسوم به شاهنامه روی آوردند تا از این طریق، مرزبندی فرهنگی، میان خود و اعراب بادیه‌نشین ایجاد کرده باشند. ایرانیان با اتکا به عناصری چون زبان و فرهنگ دست‌به‌کار نگارش تواریخ زده و با تواریخی چون تاریخ بلعمی توانستند گذشته خود را احیا کرده و شکوه آن را حفظ نمایند.

به این ترتیب، اسطوره، در این زمان به عنوان خاطره قومی - ملی، نقش مؤثری در احیای هویت داشت که با هدف زنده نگه داشتن حافظه تاریخی ایرانیان و یادآوری شکوه گذشته آنان برای ایجاد همبستگی ملی، ابتدا در شاهنامه‌ها و بعد در تاریخ بلعمی و تواریخی از این دست، تجلی یافت. به این ترتیب، اسطوره‌ها در تاریخ بلعمی کارکردی کاملاً فرهنگی -

اجتماعی نیز دارد که به استقلال هویت ملی منجر شد. (برای مطالعه بیشتر نک. طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۲/۱)

در تاریخ بلعمی می‌بینیم که افسانه‌های ایران باستان آگاهانه بر مبنای باورهای اساطیری سامان داده شده است و در کنار روایات دینی با ظاهری تاریخی بیان می‌شوند. با قرارگرفتن اسطوره در دل روایت تاریخی، پیام اساطیری به نحو زیرکانه‌ای حفظ می‌شود. در نتیجه، پیامی که قبلاً توسط اسطوره منتقل می‌شده است اکنون از طریق تاریخ انتقال می‌یابد و آن دفاع از هویت ملی و اتحاد اجتماعی در مقابل قوم بیگانه بود. این اتفاق، بعدها در زمان حمله مغول هم رخ می‌دهد و باز در تواریخ آن دوره نیز توجه به حماسه‌ها و اسطوره‌های ملی را شاهدیم.

به‌غیراز عوامل فرهنگی - اجتماعی، عوامل سیاسی هم در بروز عناصر اسطوره‌ای در تاریخ بلعمی بی‌تأثیر نبوده است. تأسیس سلسله‌های نیمه‌مستقل ایرانی، در قرون سوم و چهارم هجری در ایران، سرآغاز رویکرد تاریخ‌نگاری با پشتیبانی و حتی به سفارش دربار بود. این سلسله‌ها عمدتاً در شرق ایران بودند و در ظاهر وابستگی خود به دربار خلافت را حفظ کرده بودند و خود را از این طریق از شر مدعیان رهنانیده بودند.

منصور بن نوح (در سال ۳۵۲ ه.ق) به وزیرش ابوعلی بلعمی مأموریت داد که تاریخ عمومی محمد بن جریر طبری را به نام تاریخ‌الرسل و الملوک به فارسی ترجمه کند. این ترجمه می‌تواند نشان‌دهنده تلاش سامانیان، برای مشروعیت بخشیدن به حکومتشان در شرق باشد، زیرا در آن روزگار برخی سلسله‌ها، مدعی بودند که از تبار پادشاهان و فرمانروایان کهن ایران‌اند؛ مثلاً طاهریان نسب خود را به رستم می‌دادند، یا صفاریان خود را از طریق خسرو پرویز ساسانی به فریدون، جمشید و نخستین انسان، یعنی کیومرث، منتسب می‌کردند، یا آل بویه خود را از اخلاف بهرام‌گور می‌دانستند، سامانیان هم خود را از نوادگان سردار خسرو پرویز، بهرام چوین، به شمار می‌آوردند. (برای اطلاع بیشتر نک. میثمی، ۱۳۹۱: ۴۱) چنین ادعاهایی، سلاح تبلیغاتی قدرتمندی برای جلب وفاداری گروه‌های مختلف بود. لیکن

این اقدام مشروعیت‌بخش، مقاصد دیگری هم داشت؛ یکی از آن‌ها، مسأله شجره‌نامه سامانیان بود. بنا به گفته بیرونی، در آن دوره تمایل گسترده وجود داشت به «اختراع داستان‌های تحسین‌آمیز و جعل شجره‌نامه‌هایی که به نیاکان نامدار می‌انجامد، از جمله ابومنصور طوسی که برای خود شجره‌نامه‌ای از شاهنامه بر ساخت» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۶۱) در این راستا می‌توان تلقی بلعمی را از شورش بهرام چوبین بر پادشاهان ساسانی، هرمز و پسرش خسرو پرویز، در نظر آورد، که بسیار مفصل‌تر از گزارش مختصر طبری است. سامانیان ادعا می‌کردند که از نسل بهرام چوبین‌اند و گزارش مفصل بلعمی از داستان بهرام چوبین ظاهراً برای اعتبار بخشیدن به دعوی این شجره‌نامه سامانیان و سیطره حاکمیت آنان در کل شرق ایران است. سامانیان برای رسیدن به این هدف به تاریخ‌نگاری اسطوره‌ای روی آوردند تا از طریق آن برای خود تبارنامه و نسب‌نامه‌ای متصل به شاهان اساطیری ایران باستان بوجود آورند. بر این مبنای اولین تاریخ فارسی، یعنی تاریخ بلعمی، در دوره سامانیان و در راستای اهداف سیاسی آنان شکل گرفت و به این اعتبار می‌توان گفت اسطوره‌ها در این روایت تاریخی کارکرد سیاسی نیز داشته‌اند. بنابر این همچنانکه دیده می‌شود در تاریخ‌نگاری بلعمی، کاربرد اسطوره در دل روایت تاریخی آگاهانه و برای بیان اندیشه‌های مورخ و به دنبال اهداف سیاسی او است

نتیجه

در این مقاله به این موضوع پرداختیم که تاریخ بلعمی با ساختاری روایی به بیان تاریخ ایران و جهان می‌پردازد. اسطوره در تمام ابعاد این روایت تاریخی سایه افکنده و همچنان که اشاره شد شروع، میانه و تمام عناصر این روایت تحت تسلط کامل اساطیر است. بلعمی حتی خاتمه تاریخ ایران را در همان حمله اعراب و پایان تاریخ اساطیری ایران می‌داند و بخش دوم تاریخش را با نام تاریخ‌نامه طبری ترجمه می‌کند که به پیامبر و خلفای بعد از او، به روش سال‌شمار طبری می‌پردازد.

در این پژوهش غلبه اساطیر در تاریخ بلعمی از دو منظر بررسی شد: ابتدا از منظر

درون‌متنی که همان‌طور که گفته شد، در تاریخ‌نگاری بلعمی، اسطوره عامل وحدت‌بخش بین ساختار روایی و محتوای تاریخی است؛ دوم از نظر برون‌متنی، در توضیح آن اشاره کردیم که اساطیر در این ساختار روایی و پیکره مفهومی، منشأ و دلایلی دارد و که با بررسی این دلایل، به کارکردهای هویتی، اجتماعی و سیاسی اساطیر در این تاریخ پرداخته و آنها را مورد تحلیل قرار دادیم.

به این ترتیب باید گفت کاربرد اسطوره‌ها در تاریخ‌نگاری بلعمی نمود تاریخ‌نگاری او به‌عنوان نخبگان جامعه خود است. بلعمی در شرایطی دست‌به‌کار نگارش تاریخ شده که جامعه ایران در چالش‌های درونی و بیرونی قرار دارد. از بیرون هجوم اعراب و ورود اسلام و از درون، برخورد ایران کهن با یک «دیگری»، نظم اجتماعی را درهم‌ریخته و پرسش‌هایی به وجود آورده است. بلعمی، راهکار برون‌رفت از این اوضاع را در جدی قلمدادکردن اساطیر می‌داند. در اندیشه او، اسطوره یادآور گذشته باشکوه تاریخی بوده که با ایجاد حس نوستالژی و یادآوری و به‌نوعی عامل وحدت‌بخش بین اعضای جامعه تبدیل شده و بهتر است بگوییم این شیوه نوعی راهکار در برساختن هویت فردی و جمعی است. زیرا این خاطرات باشکوه تاریخی، پیش‌زمینه مشترک بین افراد به وجود می‌آورد، هویت جمعی ایجاد می‌کند و به اتحاد ملی منجر می‌شود تاریخ بلعمی از این نظر به شاهنامه مختصر و منثور سامانیان می‌ماند که نگاه اساطیری بلعمی، آن را از یک تاریخ وقایع‌نگارانه صرف به یک تاریخ‌نامه ملی - ایرانی تبدیل کرده است که در آن شیوه دوره‌بندی بر حسب پادشاهان و پیامبران است.

کتابنامه

- آهنچی، آذر (۱۳۷۳). «تاریخ طبری». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۶، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- اته، هرمان (۱۳۳۶). تاریخ ادبیات ایران. ترجمه رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- احمدی، بابک (۱۳۹۲). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
- استنفورد مایکل (۱۳۸۴). درآمدی بر فلسفه تاریخ. ترجمه احمد گل محمدی، نشر نی، تهران.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۸۰). تاریخ بلعمی. به کوشش محمدتقی بهار، تهران: انتشارات زوار.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- پاینده، حسین (۱۳۹۱). مصاحبه «نیویورک شهر نیست ازدهاست». مفهوم روایت در نظریه و نقد ادبی پسامدرن. خرداد ماه. صص ۳۴-۴۵.
- پاینده، حسین (۱۳۸۴). «تاریخ به منزله داستان». نامه فرهنگستان. شماره ۲۷، صص: ۱۴۳-۱۵۷
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۹). تاریخ نگاری و تاریخنگاری مورخان ایرانی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۸). گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات شاهنامه)، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث
- روحانی، مسعود و محمد عنایتی (۱۳۸۷). «مقایسه شخصیت‌های تاریخ بلعمی و شاهنامه از حیث کارکرد حماسی اسطوره‌ای». مجله پژوهش‌های عرفانی. تابستان، شماره ۶، صص ۱۰۳-۱۲۲
- روحانی، مسعود و دیگران (۱۳۸۷). «مقایسه شخصیت‌های تاریخ بلعمی و شاهنامه از حیث کارکرد حماسی اسطوره‌ای». مجله پژوهش‌های عرفانی. تابستان، شماره ۶، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۶۵). تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام. جلد ۱، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان مقدس رضوی.
- ریکور، پل (۱۳۷۷). نوشتار به مثابه مسئله‌ای پیشروی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی. ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز.
- زریاب خویی، عباس (۱۳۶۸). بزم آورد: شصت مقاله درباره تاریخ، فرهنگ و فلسفه، تهران: انتشارات علمی
- زریاب خویی، عباس (۱۳۸۹). «تاریخ‌نگری و فلسفه تاریخ در ایران» گستره تاریخ، مسعود رضوی
- تهران: هرمس

بازتاب تاریخ‌نگری اسطوره‌ای-ملی ایران در تاریخ بلعمی / ۱۰۹

- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸). «تاریخ‌نگری یا تاریخ‌نگاری اشارتی به فلسفه و منطق» نقشی بر آب، انتشارات معین.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران». سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- سهراب‌نژاد، علی (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی اصول روایت در تاریخ بیهقی و تاریخ بلعمی». کهن‌نامه ادب پارسی. زمستان، شماره ۴، صص ۹۹-۱۲۲
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگه.
- صالحی، پریسا و قدرت‌الله طاهری (۱۳۹۷). «پیوند تاریخ با ادبیات در متون تاریخی زبان و ادبیات فارسی»، تاریخ ادبیات. شماره ۸۱، صص ۶۸-۹۲.
- معروف متوف، عیسی (۱۳۷۹). «تاریخ طبری ابو علی بلعمی و ترویج تاریخ‌نگاری پارسی». ایران شناخت. بهار و تابستان، شماره ۱۶ و ۱۷، صص ۸۰-۸۹
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۴). دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه
- میشمی، جولی اسکات (۱۳۹۱). تاریخ‌نگاری فارسی. ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- نجومیان، امیرعلی (۱۳۸۵). «تاریخ زبان و روایت». پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۵۲، صص ۳۰۵-۳۱۸.
- وایت، هایدن (۱۳۹۳). «تاریخ‌نگاری و تاریخ‌عکسی». ترجمه محمد غفوری. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۹۱، صص: ۳۰-۳۶
- ولک، رنه (۱۳۷۳). نظریه ادبیات. ترجمه ضیا موحد و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
- هاچن، لیندا (۱۳۸۳). «فراداستان تاریخ‌نگارانه: سرگرمی روزگار گذشته». مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان. مک‌هیل و همکاران، ترجمه حسین پاینده، تهران: نشر روزنگار.
- هینلز، جان (۱۳۷۳). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و دیگران. تهران: چشمه.

واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: مینیاتورهای سورنامه وهبی^۱

رضا عباسی^۲

عضو هیئت علمی گروه هنرهای نمایشی، دانشگاه زابل، زابل، ایران.

حسین بیاتلو

استادیار گروه تاریخ اجتماعی، بنیاد دائرة المعارف اسلامی (دانشنامه جهان اسلام)، تهران، ایران.

چکیده

در این مقاله به این پرسش پرداخته شده که روایت تصویری یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های مینیاتورهای عثمانی، سورنامه‌ها، و مشخصاً سورنامه وهبی، تا چه حد با واقعیت‌های تاریخی مطابق است؟ به این منظور ابتدا نشان داده شده که رویکرد نقاشان این دست آثار تصویری به واقعیت و موضوع رویدادی که مضمون اثر قرار می‌گرفته چه بوده است و سپس بررسی شده است که نقاش سورنامه چگونه و با چه کیفیتی رویداد درباری را در اثر خود منعکس می‌کرده است و در نهایت با بررسی موردی مینیاتورهایی از سورنامه وهبی و هم‌سنجی مواردی از داده‌های تصویری آنها با گزارش‌های موازی همان رویداد در منابع مکتوب تاریخی، نشان داده شده که رویکرد واقع‌نگارانه نقاشان سورنامه‌ها موجب شده که روایت تصویری مینیاتورهای آنها با آنچه در گزارش‌های مکتوب منابع تاریخی عثمانی آمده، مطابق باشد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد از آنجایی که این مینیاتورها در متن رویدادهای جشنی تولید شده‌اند، از این رو تصویرگر واقع‌نمایی قابل توجهی را از واقعیت رویداد به نمایش گذاشته است.

کلیدواژه‌ها: عثمانی، مینیاتور، واقع‌نمایی جشن‌های درباری، سورنامه، سورنامه وهبی، لونی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

۲. رایانامه: Reza.abbasi@uoz.ac.ir

مقدمه

در پژوهش‌های تاریخی و به‌ویژه در مطالعات تاریخ اجتماعی و فرهنگی، مراجعه به همه انواع اسناد و از جمله اسناد تصویری یک امتیاز مهم تلقی می‌شود. باین حال امکان دسترسی یا استفاده از اسناد تصویری در بسیاری از موارد فراهم نیست یا اساساً در مواردی چنین اسنادی موجود نیست (نک. موسی‌پور بشلی، ۱۴۰۲: ۳۴۷-۳۶۵). اسناد تصویری شامل انواع بسیارند و از این میان مینیاتورهایی که در سنت اسلامی تولید شده‌اند جایگاه ویژه‌ای دارند، اما در برخی نگرش‌ها آن‌چنان که بایسته بوده است به اهمیت و کارآمدی این مینیاتورها در مطالعات تاریخی توجه نشده است. شاید از آن‌رو که به زعم بسیاری از محققان، در مینیاتورها عموماً به مضامینی اسطوره‌ای، افسانه‌ای و به طور کلی تخیلی پرداخته شده و آنچه در یک مینیاتور جلوه‌گر شده حاکی از حاقّ واقع تاریخی نیست و به عبارت دیگر اگر هم در یک مینیاتور از یک رویداد مثلاً ملاقات یک شاه با یک درویش حکایت شده، نمی‌توان آن را یک گزارش تصویری از چنان ملاقاتی انگاشت. اگرچه این تصور درباره بسیاری از مینیاتورهای تولید شده در سرزمین‌های مختلف اسلامی، درست و نزدیک به واقعیت است، نباید شمار بزرگی از مینیاتورهایی را نادیده گرفت که در آنها به نحو قابل توجهی، رویکردی واقع‌نگرانه و واقع‌نگارانه موجب پدید آمدن اثر شده است. اگر چنین باشد و ما به مینیاتورهایی دسترسی داشته باشیم که در آنها رویدادهای تاریخی با رعایت مصالح و مقتضیات یک گزارش تاریخی روایت شده باشند، چرا نباید از آنها به مثابه منبع و سند تاریخی استفاده کنیم؟ جست‌وجویی نه چندان دشوار در مجموعه‌های مینیاتورهای موجود در گنجینه‌های جهان اسلام اعم آنچه در آلبوم‌هایی به چاپ رسیده یا آنچه در موزه‌ها و مجموعه‌های دولتی یا شخصی نگه‌داری می‌شود، نشان می‌دهد که بسیاری از مینیاتورهای این چنینی رویکردی واقع‌نگرانه داشته‌اند و مشخصاً بخشی از سنت مینیاتورسازی در حکومت عثمانی، با همین رویکرد پدید آمده است. این شمار بزرگ از مینیاتورهای واقع‌نما به‌ویژه در یک ژانر جالب توجه یعنی در رویدادنگاری جشن‌های درباری بازتاب یافته و گونه سورنانه‌نگاری را به وجود

آورده است. سورنامه‌های عثمانی نمونه‌های کاملی هستند از روایت همزمان کتبی و تصویری از رویدادهای جشنی دربار که همان رویدادها کم‌وبیش در شماری از متون مکتوب تاریخی این دوره نیز گزارش شده‌اند و از این رو می‌توان با مقایسه این دو دسته از گزارش‌ها، به نقاط قوت و ضعف هر یک پی برد و نقایص هر یک را با دیگری کامل کرد. این در حالی است که مینیاتورهای ایرانی واجد چنین ویژگی منحصر به فردی نیستند یا حداقل این چنین واقع‌نمایی را نمی‌نمایانند.

درباره مینیاتورهای عثمانی و مشخصاً درباره سورنامه‌نگاری در عثمانی کتاب‌ها و مقالاتی منتشر شده است که هر چند در آنها به موضوع واقع‌نمایی تاریخی به طور مستقیم پرداخته نشده است، می‌توانند به‌عنوان زمینه بحث و به‌نوعی پیشینه مطالعات در باب مینیاتورهای عثمانی در نظر گرفته شوند. اسین آتیل^۳ در کتابی با عنوان لونی و سورنامه^۴ بررسی قابل‌توجهی درباره مینیاتورهای لونی، نقاش معروف عهد لاله، و آثارش در سورنامه وهبی انجام داده و تقریباً همه مینیاتورهای این نقاش در این سورنامه را با توضیحات تفصیلی معرفی کرده است (At I, 1999: 108-247).

در میان تحقیقات متعدد متین آند^۵ نیز دو کتاب چهل روز چهل شب: مراسم جشن‌های عروسی در عثمانی^۶ و هنرهای تصویری عثمانی: مینیاتور^۷ در این زمینه حایز اهمیت‌اند. متین آند در کتاب نخست با تفصیل و دقت، تمامی آداب و آیین‌های رایج در مجموعه بسیار مفصل مراسم عروسی دربار عثمانی را به‌صورت روزبه‌روز بر مبنای آنچه در سورنامه‌های معروف این عصر آمده، آورده است. اثر دوم آند، نگارشی کلی درباره مینیاتور

۳. Esin Atıl.

۴. *Levni and the Surname*.

۵. Metin And.

۶. *40 days 40 nights Ottoman Weddings Festivities Processions*.

۷. *Osmanlı Tasvir Sanatları: Minyatür*.

در عصر حکومت عثمانی است که در برخی از بخش‌های کتاب به مینیاتورهای موجود در شماری از سوره‌نامه‌های عثمانی نیز پرداخته است.^۸

در زبان فارسی نیز اخیراً کتابی با عنوان نقاشی عثمانی و تأثیر کتاب‌آرایی ایرانی بر آن اثر فرزانه فرخ‌فر در باب روند رشد و تکامل مینیاتور در دوره عثمانی منتشر شده؛ گویانکه به‌طور کلی حوزه پژوهش در مینیاتورهای عثمانی به فارسی هنوز مورد توجه محققان ایرانی قرار نگرفته است. همچنین در این بخش می‌بایست به دو مقاله درباره مینیاتورهای سوره‌نامه‌ها به فارسی با عنوان «آیین‌های نمایشی در جشن‌های دربار عثمانی: نمایش اورتاویون و قره‌گوز» و «تاریخ اجتماعی در مینیاتورهای سوره‌نامه‌های عثمانی: سوره‌نامه هبی و همایون» اشاره کرد که مطالب قابل توجهی درباره سوره‌نامه‌ها و مینیاتورهای آنها دارند.

در ایران مینیاتور از عهد مغول به بعد مسیر تکامل را پیمود و نسخه‌های مصوری که در این عهد تولید شدند، نمونه‌های برجسته‌ای از هنر مینیاتور و نقاشی ایرانی به شمار می‌آیند؛ برای نمونه می‌توان به منافع‌الحيوان ابن‌بختیشوع اشاره کرد که با ۹۴ نگاره، یکی از نخستین آثاری است که در عهد مغول و در مراغه کتابت شده و همچنین نگاره‌های کتاب جامع‌التواریخ رشیدالدین که تلاشی بود برای ایجاد سبکی نوین در نگارگری ایرانی که در دوره‌های بعدی پی گرفته شد (کن‌بای، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۴؛ کورکیان و سیکر، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۴). پیش از عهد صفویه دو مکتب نگارگری مهم، یعنی مکتب هرات و شیراز، بر غنای هنر مینیاتور در ایران افزودند. از هنرمندان مشهور این عهد می‌توان به آقا میرک هروی، مولانا حاجی محمد نقاش،

۸. نک

And, 2000: 9-13; And, 2004: 7-9;

اثر دیگر آند درباره هنر مینیاتور در عهد عثمانی مطالعه‌ای است تطبیقی در باب اسطوره‌شناسی در مینیاتورهای عثمانی - اسلامی با عنوان *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası* که مضامینی مانند کشتی نوح، آفرینش انسان و انسان نخستین، پیامبران و معجزات آنان و... را که در مینیاتورها بازتاب یافته، بررسی می‌کند.

محمد سیاه‌قلم و کمال‌الدین بهزاد اشاره کرد (آژند، مکتب نگارگری هرات، ۱۳۸۷: ۱۹۵-۲۱۱، ۲۶۷-۳۶۵؛ آژند، مکتب نگارگری شیراز، ۱۳۸۷: کل کتاب). پس از این دوران و در عهد صفویه نیز مکاتب نگارگری تبریز، قزوین، مشهد و سپس اصفهان از مکاتب مهم و تأثیرگذار در هنر مینیاتور و نقاشی در ایران بودند (برای آشنایی با این مکاتب نک. آژند، ۱۳۸۴: ۱۳ به بعد؛ آژند، ۱۳۸۵: ۱۵ به بعد). آنچه مینیاتور ایرانی را نسبت به این هنر در عثمانی متمایز می‌کند این نکته است که در ایران ژانرهای مینیاتور بیشتر به تصویرگری کتاب‌های کهن مانند دیوان‌های اشعار، شاهنامه‌ها و نیز به تصویرکردن مضامین دینی و مذهبی و اساطیری همچون موضوع آفرینش، پیامبران و معجزات ایشان، امامان و کرامات ایشان و... اختصاص داشت (نک. همانجاها)، اما در عثمانی علاوه بر این ژانرها (برای آشنایی با این ژانرها در عثمانی نک. And, 2004: 144-424; And, 2007: 74 onwards؛ فرخ‌فر، ۱۴۰۲: ۴۵-۱۴۵)، گونه‌های دیگری نیز قابل مشاهده است که تفاوت عمده آنها با ژانرهای پیش‌گفته، در واقع‌نمایی بصری آنهاست. تصویرگری واقع‌گرا یا دستکم بازتاب‌دهنده رویدادهای واقعی تاریخی در عثمانی را می‌توان در ژانر ادبی سورنامه دید. سورنامه گونه‌ای ادبی بود به نظم یا به نثر که در آن رویدادهای جشنی مختلف در دربار عثمانی مانند عروسی، ختنه‌سوران، تولد و... روایت می‌شد و برای گزارش این رویدادها مینیاتورهایی نیز ترسیم می‌گردید (برای گونه‌های جشنی مختلف در دوره عثمانی نک. Baykal, 2008: 20; Ocak, 2006: 23). از میان جشن‌های بسیار متنوع و مفصل دربار عثمانی، درباره ۱۱ مورد سورنامه نگاشته شده است.^۹

۹. تقریباً پنجاه‌وپنج جشن مفصل در دوره سلاطین عثمانی توسط محققان ثبت شده؛ ارسالان در اثر خود فهرستی از این جشن‌ها را ارائه کرده است (نک. Arsalan, 1999: 10-12). آینور نیز در مقاله خود بیست سورنامه را که درباره جشن‌های دربار عثمانی تهیه شده، شناخته شده است که در این میان نه سورنامه درباره جشن‌های ازدواج، هفت سورنامه به مراسم ختنه، دو سورنامه به ازدواج و ختنه (بدین معنا که جشن ازدواج و ختنه در یک‌زمان به‌همراه یکدیگر

از قدیم‌ترین سورنامه‌ها، سورنامه جامع‌البحور فی مجالس سور و سورنامه همایون از انتظامی است. این دو سورنامه، مراسم و جشن‌های ختنه شاهزاده محمد (۱۵۸۲م) پسر سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳/۱۵۷۴-۱۵۹۵م) را وصف کرده‌اند و مینیاتورهای ارزشمندی دارند (Korkmaz, 2004: 25). سورنامه سلاطین نیز جزو آخرین نمونه‌های این ژانر است که درباره جشن‌های زایمان دو دختر سلطان عبدالمجید، یعنی جمیله سلطان و منیره سلطان (در ۱۸۵۸م) است (Aynur, 1998: 37/565).

از ارزشمندترین سورنامه‌های عثمانی، سورنامه وهبی است که در آن سید حسن وهبی در ۱۷۲۰م، جشنی در دوره سلطان احمد سوم (۱۱۱۵-۱۱۴۳/۱۷۰۳-۱۷۳۰م) را وصف کرده و لونی، از نقاشان معروف این عهد، مینیاتورهای آن را کشیده است. در این سورنامه برای بازتاب دادن و گزارش پانزده شبانه‌روز جشن و مراسم متعدد آن در دربار عثمانی، ۱۳۷ مینیاتور ساخته شده است (برای اطلاعات بیشتر درباره سورنامه وهبی و نیز نسخه‌ها و ویژگی‌های آنها نک. Tekbaş, 2008: 19; Atil, 1999: 181 onwards).

آنچه که سورنامه‌ها را به‌عنوان ژانری ادبی و هنری واجد شرایط بحث از واقع‌نمایی می‌سازد، این نکته مهم است که این آثار به‌طور مستقیم و عینی و بی‌واسطه، در بطن و بافتار همان رویدادهای جشنی‌ای تولید شده‌اند که دارند از آنها گزارش می‌دهند. یعنی هم نویسندۀ اثر و هم نقاش در هنگام برگزاری جشن، در تمام مراحل آن از جمله در مراسم جلوس سلطان، برگزاری آیین‌های نمایی، حضور اصناف، حضور یافتن صاحب‌منصبان و... شاهد رویداد بوده‌اند و آنها را همان‌طور که دیده‌اند، ثبت و ضبط کرده‌اند. این ویژگی منحصر به فرد سورنامه‌ها، آنها را جزو رویدادنگاری‌های واقع‌نما قرار می‌دهد و از همین روست که این آثار، علاوه بر تحقیقات درباره تاریخ هنر عثمانی، در پژوهش‌های تاریخ

برگزار می‌شد) و دو سورنامه نیز به جشن‌های زایمان دختران سلاطین عثمانی مربوط است (نک. Aynur, 1994: 29).

اجتماعی این دوره نیز منابعی ممتاز و معتبر تلقی می‌شوند. این ویژگی برخلاف دیگر ژانرهای تولید مینیاتور است که بیشتر انتزاعی و زائیده ذهن نقاش یا مبتنی بر درکی از واقعیت بر اساس ذهنیات نقاش‌اند. برای نمونه چه در مینیاتورهایی که از شاهنامه‌ها در ایران و چه در عثمانی تولید شده‌اند، عنصر واقع‌نمایی رویداد قابل‌ردیابی و بررسی نیست؛ چراکه نقاش بر اساس آنچه که در نسخه شاهنامه آمده، مینیاتور را خلق کرده است. در ادامه این نوشتار سعی خواهد شد تا به این پرسش پاسخ داده شود: که مینیاتورهای سورنامه‌ها (با تأکید بر سورنامه وهبی) تا چه میزان بر اساس واقع‌نمایی رویداد ترسیم شده‌اند؟

واقع‌نمایی در سورنامه‌ها

۱. سورنامه ابزاری برای ثبت رویداد

سورنامه‌ها صرفاً یک ژانر هنری و ادبی نیستند؛ این گونه نوشتاری از چند جهت دارای اهمیت است: نخست آنکه؛ این آثار یک رویداد مفصل جشنی را با جزئیات بسیار روایت می‌کنند. حتی برخی از این سورنامه‌ها گزارش روزبه‌روز جشن را در بردارند. این جزئیات در تاریخ اجتماعی و فرهنگی دربار عثمانی اهمیت بسزایی دارد. فراوانی جزئیات این امکان را برای محقق فراهم می‌کند تا با دقت بیشتری به بررسی این رویدادها بپردازد. برای نمونه یکی از جزئیات جالب در سورنامه وهبی صحنه‌های بسیاری است که از نمایش آتش‌بازی در این سورنامه وجود دارد. اینکه نمایش آتش‌بازی را به عنوان نمونه در اینجا بیان کردیم به این سبب است که درباره آن در مقایسه با دیگر گونه‌های نمایش میدانی مانند آکروبات و بندبازی، اطلاعات نوشتاری کمتری وجود دارد و گزارش‌های متنی موجود درباره آتش‌بازی به جز نمونه‌هایی بسیار اندک، تفصیل چندانی ندارند، اما در سورنامه وهبی دست‌کم ۱۰ مینیاتور، مختص گزارش رویداد آتش‌بازی تولید شده است. نکته مهم اینجاست که محتوای گزارشی

که هر یک از این مینیاتورها از آتش‌بازی دربار عثمانی در این سورنامه به دست داده‌اند نیز با یکدیگر متفاوت است و شامل یک روایت بصری تکراری نیست، بلکه نقاش دقیقاً آتش‌بازی را به مثابه یک رویداد نمایشی شامل اجزا و مؤلفه‌ها و مراحل مختلف در نظر گرفته، دیده، و ثبت کرده است. جزئیات موجود در این مینیاتورها اولاً؛ نشانگر دقت نقاش در ثبت دقیق و واقع‌نمایانه اجزای این نمایش میدانی است و ثانیاً؛ به طور آشکار نشان می‌دهد که انواع مختلفی از آتش‌بازی که در این مینیاتورها منعکس شده‌اند، همگی در جشن‌های دربار عثمانی روی می‌داده و برگزار می‌شده‌اند؛ در حالی درباره نمایش میدانی آتش‌بازی در دیگر نقاط جهان اسلام، چنین اطلاعات بصری دقیق و واقع‌نمایانه‌ای در دست نداریم.^{۱۰} همچنین این سطح از واقع‌نمایی در نقاشی‌های سورنامه‌ها از یک سو تعهد تصویرگر به روایت در ست رویداد و البته توانایی او را در روایت واقع‌گرایانه از رویداد نشان می‌دهد و از سوی دیگر شاهدهی است بر این نکته که واقع‌نمایی مینیاتور در کانون توجه کارفرمایانی بوده است که در تهیه و تولید سورنامه نقش داشته‌اند؛ همچنان که طبعاً مخاطبان اصلی این روایت‌ها نیز که خود شاهان و شاهزادگان عثمانی بودند، یک روایت دقیق و منطبق با واقعیت رویداد در دربار عثمانی را ترجیح می‌داده‌اند.

تحلیل دقیق هر یک از مینیاتورهای مربوط به آتش‌بازی در سورنامه وهبی، تعهد و مهارت نقاش در روایت واقع‌نمایانه از رویداد را در مینیاتورش تایید خواهد کرد. در یکی از

۱۰. برای نمونه در گزارشی از آتش‌بازی در ایران دوره قاجار این‌گونه آمده است: «... در وسط صحنه نیز و سائل آتش‌بازی دیده می‌شد. چهار آدمک بزرگ کاغذی را که به هیئت اروپایی‌ها لباس به تن داشتند در اطراف محل آتش‌بازی قرار داده بودند، در چند قدمی یک فیل کاغذی دیده می‌شد که تعدادی فشفشه در اطراف آن کار گذاشته بودند و روی تمام دیوارها فشفشه و وسائل آتش‌بازی به چشم می‌خورد» (نک. موریر، ۱۳۶۹: ۲۶۵). در این گزارش با آنکه جزئیاتی وجود دارد، اما با اطلاعات جزئی موجود در مینیاتورهای سورنامه وهبی درباره نمایش آتش‌بازی قابل مقایسه نیست.

صحنه‌های آتش‌بازی (تصویر شماره ۱) نقاش لونی به وضوح تلاش کرده است تا تصویری هر چه واقعی‌تر و تا حد امکان نزدیک‌تر به واقعیت رویداد در حال رخ دادن، خلق کند. در این صحنه سازه‌ای بر روی آب مشاهده می‌شود که آتش از بالای آن به بیرون پرتاب می‌شود. دو آتش‌باز فتیله‌هایی را روشن می‌کنند و آتش از اطراف سازه به پیرامون پراکنده می‌شود. طبعاً نقاش به واسطه سرعت این آتش‌بازی نمی‌توانسته تمام رویداد را ثبت کند؛ پس برای آنکه تصویری واقعی‌تر بیافریند، یکی از فشفشه‌ها را در حال انفجار و اشتعال ترسیم کرده و دوتای دیگر در دست‌های دو آتش‌باز در حال آماده‌سازی برای اشتعال و انفجار است. تلفیق این دو حالت تقریباً شمای کاملی از مراحل رویداد آتش‌بازی را در این تصویر نشان می‌دهد.^{۱۱}

این نکته را نباید از نظر دور داشت که سورنامه ثبت یک رویداد درباری بوده است و نگارنده و نقاش سورنامه متعهد بوده‌اند تا این رویداد را هر چه نزدیک‌تر به واقعیت آنچه رخ داده، روایت و تصویر کنند؛ از این رو توجه به جزئیات دقیق و مفصل و رویکرد واقع‌نگارانه، طبعاً جزئی از کار و تعهد نقاش بوده است. این نکته در همه تصاویر مربوط به صحنه‌های آتش‌بازی با تأکید بر نوع اشتعال و انفجار مواد محترقه، انواع فشفشه‌ها، حالت‌های مختلف پرتاب و... آشکار است.^{۱۲}

۱۱. قس. با تصویر شماره ۲ که باز هم نقاش سعی کرده است تا همین کار را تکرار کند. در این تصویر دو نوع فشفشه نشان داده شده است که یکی فشفشه چرخان، و دیگری نوعی است که اصطلاحاً به آن فشفشه آبشاری می‌گویند. از چهار فشفشه آبشاری که بر روی زمین قرار دارند، سه تای آنها در حال سوختن است و چهارمی در مرحله اشتعال توسط آتش‌باز است. نقاش سعی کرده است تا هم از لحظه اشتعال فشفشه و هم فشفشه‌های در حال اشتعال را در مینیاتورهایش نشان دهد (نک. همین جزئیات در تصویر شماره ۳).

۱۲. علاوه بر تصاویر قبل نک. تصاویر شماره ۴، ۵، ۶.

این واقع‌نگاری و روایت عینی فقط منحصر به مینیاتورهای متعلق به آتش‌بازی نیست، در دیگر مینیاتورها نیز می‌توان تلاش نقاش برای واقع‌نمایی رویداد را مشاهده کرد. برای مثال در مینیاتورهای مربوط به بندبازی^{۱۳}، نیز مانند آتش‌بازی، هم می‌توان تلاش نقاش را برای واقع‌نمایی رویداد دید و جزئیات قابل توجهی در آنها یافت.^{۱۴} بررسی تمام مینیاتورهای سورنامه وهبی از لحاظ میزان واقع‌نمایی رویداد تحقیقی مجزا و مفصل می‌طلبد و از همین رو برای اختصار در اینجا فقط آتش‌بازی را به‌مثابه نمونه یک رویداد نمایشی که با رویکردی واقع‌نمایانه در سورنامه وهبی انعکاس یافته است، برگزیدیم.

۲. چرا جشن‌ها در مینیاتورهای عثمانی محمل روایت واقع‌نمایانه شده‌اند؟

چرا سلاطین عثمانی به ثبت و ضبط روایی و بصری جشن‌ها در سورنامه‌ها اهتمام نشان دادند و از آن حمایت کردند؟ و چرا در روایت بصری این نوع از رویدادها مشخصاً رویکردی واقع‌نگارانه انتخاب شده است؟

۱۳. در قلمرو عثمانی به بندبازها، «جانباز» یا «پهلوان» یا «رسن‌باز» می‌گفتند. معمولاً در جشن‌های دربار عثمانی این حرکات معمول و مرسوم بود. بندبازها کارهای شگفت‌آوری انجام می‌دادند؛ مثلاً روی طناب در حال تیراندازی و گاه با چشمان بسته می‌دویدند و گاهی نیز با موهای سرشان از طناب بالایی آویزان می‌شدند و بدون این‌که پایشان به بند زیرین برسد، به‌سرعت سر می‌خوردند. در قرن دوازدهم، این بازی به حدی اهمیت یافت که برای بندبازان سرپرستی با عنوان «سرچشمه» تعیین شد (نک. اولیاءچلبی، ۱۳۱۴: ۱/۶۲۵؛ ۲/۴۳۹؛ ۲/۴۴۱-۴۴۲؛ Tietze, 1911: 2/442؛ همچنین برای وصف‌هایی از بندبازی در ایران نک. شاردن، ۱۳۷۰: ۷۸۵/۲؛ دروویل، ۱۳۷۰: ۱۹۸؛ دن گارسیا فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۱۵-۲۱۹).

۱۴. نک. تصاویر شماره ۷، ۸، ۹.

در سنت رویدادنگاری تاریخی درباری و سلطنتی، طبیعتاً رویدادی ارزش ثبت روایی و بصری خاصه با رویکردی واقع‌نمایانه را دارد که مشخصاً واجد شرایط مهمی باشد. جشن‌ها هم به لحاظ دربرداشتن مجموعه‌ای از رویدادهای متعدد و متنوع و هم از این رو که می‌توانستند به خوبی شکوه و قدرت سلاطین عثمانی را به رخ بکشند و عاملی مشروعیت‌بخش تلقی گردند، از این حیث فی‌نفسه اهمیت بسزایی داشتند.^{۱۵} این رویداد می‌بایست در ابتدا در سطحی گسترده و وسیع برگزار و سپس روایت می‌شد. این روایت‌ها در سورنامه‌ها هم به شکل کتبی و هم به صورت بصری منعکس می‌شدند. از آنجایی که قصد بر آن بود تا شکوه و قدرت سلاطین عثمانی آن‌چنان‌که بود، نشان داده شود، رویدادهای جشنی هم که ابزاری برای به‌رخ‌کشیدن این شکوه و قدرت بودند، باید همان‌طور که رخ داده بودند، نشان داده می‌شدند. به‌علاوه که این رویدادها در عین حکایت از شکوه و قدرت، به‌نوعی زمینه‌ای رسانه‌ای و ارتباطاتی هم داشتند و نمایندگان قدرت‌های خارجی و همچنین گروه‌های مختلف داخلی نیز در آنها حضور می‌یافتند و معمولاً هدایای نفیسی برای سلاطین و صاحب‌منصبان آورده می‌شد و سلاطین هم هدایایی میان شرکت‌کنندگان در جشن توزیع

۱۵. گرچه عامل مشروعیت از خلال جشن‌ها همواره برای سلاطین و پادشاهان مطرح بوده است، اما این امر همیشه از جانب برخی سنت‌گرایان مسلمان به‌عنوان الحاقات و اضافات ناروا در دین، مورد انتقاد و انکار بوده است. موسی‌پور درباره دلایل روایی و استدلالی این رویکرد این‌گونه آورده است: «الف. برگزاری این اعیاد و موالید دربردارنده ستایش و حتی پرستش غیر خدا و در نتیجه، عملی شرک‌آمیز است؛ ب. برگزاری آنها زمینه بروز معاصی و مفاسد شرعی بسیاری را فراهم می‌کند؛ ج. برگزاری آنها تشبیه به کفار است؛ د. این اعیاد و مراسم مبنای عقلی و شرعی ندارند و در عصر رسالت و صحابه، سنت نبوده و بدعت محسوب می‌شوند؛ ه. اصولاً فقط خداوند حق تشریع دارد و می‌تواند اعیاد، زمان و نحوه برگزاری آنها را تعیین کند؛ و. روایاتی از پیامبر هست که فرمود «قبر مرا عید نگیرید» و...» (نک. موسی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۰/۳۷۱-۳۷۲).

می‌کردند.^{۱۶} از این رو دست کم از سه نظر جشن‌ها می‌توانستند زمینه و بافتار مناسبی برای نمایش قدرت و نیز القای پیام‌های سیاسی به مخاطبان حاضر با شد و طبعاً همین امکان و کارکرد برای روایت‌های کتبی و مصور این جشن‌ها نیز مترتب بود که در سورنامه‌ها انعکاس می‌یافت:

الف) جشن به مثابه رویدادی حکومتی و شاهانه: اساساً برگزاری جشن‌های مفصل در سطح عمومی، عملی شاهانه بوده است. «خلفا و سلاطین و حاکمان مسلمان نیز همچون سایر حاکمان، مبالغی گزاف از درآمد و ثروت مملکت خود را صرف برگزاری انواع و اقسام جشن‌هایی می‌کرده‌اند که مهم‌ترین کارکردشان، تحکیم و تقویت نهاد حکومت و افزایش محبوبیت حاکمان بود».^{۱۷} جشن هم کارکردی تفریحی و شادی‌آفرین داشت و هم اینکه به عنوان عاملی قدرت‌بخش و مشروعیت‌بخش مطرح بود. به همین سبب بوده است که بسیاری از مضامین مینیاتورهای ایرانی و عثمانی به جشن و بزم شاهانه اختصاص دارد. مبالغ هنگفتی که برای این بزم‌های شاهانه صرف می‌شد و نیز کارکردهای مهم سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آنها، روایت درست و واقع‌نمایانه آنها را مورد تأکید جدی قرار می‌داد؛ از این رو در سورنامه‌ها که ژانرهای تخصصی درباره جشن‌های شاهانه در عهد عثمانی‌اند، واقع‌نمایی رویداد، به‌ویژه در مینیاتورها، کارکردی مشخص، تعریف شده و موثر داشته است.

۱۶. نک. تصاویر شماره ۱۰ و ۱۱. به‌گفته کرزن: «مبالغی که حضرت شهریار در عید نوروز برای رفع رنجش و کدورت خاطر شاهانه یا ابراز عنایت ملوکانه دریافت می‌نمود، سابقاً از اقلام عمده درآمد شاهی به شمار می‌رفت». دروویل میزان هدایایی که به شاه قاجار تعلق می‌گرفت را ده میلیون فرانک برآورد کرده است. در مقابل شاه نیز به همه حکام و دولتمردان خلعت می‌داد (نک. کرزن، ۱۳۶۲: ۵۷۰/۱؛ دروویل، ۱۳۷۰: ۱۳۵؛ موریه، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

۱۷. موسی‌پور بشلی، ۱۳۸۵: ۳۸۰/۱۰.

ب) جشن و مضامین فراوان عینی برای تصویرگری: در واقع‌نمایی یک مینیاتور، وجود مضامین عینی و در عین حال متعدد و گوناگون از اهمیت بسیاری برخوردار است چنانکه در جشن‌های عثمانی نقاشان سورنامه‌ها با انبوهی از مضامین و موضوعات متنوع روبرو بودند و بنابراین مینیاتورهای آنان غالباً جزئیات بسیاری را در قبال هر رویداد بازمی‌نمایند.

ج) ثبت در لحظه مینیاتورهای مربوط به جشن در جریان سورنامه‌نگاری: معمولاً تصویرگری بزم‌های شاهانه در مینیاتورهای ایرانی و نیز مینیاتورهایی که در برخی دیگر ژانرهای تصویرگری قلمرو عثمانی، جنبه انتزاعی و ذهنی دارد و نشأت گرفته از درک تخیلی و ترجیحات زیبایی‌شناخته نقاش است. این سخن بدین معناست که ترسیم‌گر اینگونه مینیاتورها مشخصاً رویدادی را از نزدیک و به صورت بلاواسطه ندیده تا آن را ثبت و ضبط کند، اما در سورنامه‌ها وضع بر خلاف این است یعنی عملیات برگزاری رویداد با عملیات ثبت و ضبط تصویری رویداد، همزمان است یا با فاصله بسیار اندک است. درباره سورنامه وهبی نیز بر همین اساس نقاش شخصاً در قسمت‌های مختلف جشن حضور یافته و سعی کرده تا آنچه را که می‌بیند حتی الامکان با همان کیفیت تصویر و ترسیم کند. ادعا این نیست که او همه رویدادهای جشنی را ثبت بصری کرده است؛ چون او هم‌زمان در همه رویدادها نمی‌توانسته شرکت داشته باشد؛ اما چون این جشن چندین روز ادامه داشته و رفتارهای جشنی نیز در روزهای مختلف تکرار می‌شده است، ترسیم‌گر تلاش کرده تا نمونه‌هایی از هر رفتار جشنی را ثبت کند. این ثبت در لحظه، خواه در همان لحظه بوده یا اینکه نقاش آن را به خاطر سپرده و کمی بعد ترسیم کرده باشد، تضمین‌کننده واقع‌نمایی مینیاتورهای سورنامه است.

د) جشن و رویدادهای خاص: جشن‌های باشکوه عثمانی بستری فراهم می‌کرد که تصویرگری رویدادهای خاص و مهم در مقاطعی از تاریخ عثمانی به مثابه یک امر واقع

تاریخی، میسر شود. برای نمونه در زندگی معمول و متداول روزمره جامعه عثمانی، عملیاتی چون آتش‌بازی یا بندبازی و مهم‌تر از اینها، حضور گسترده اصناف اتفاق نمی‌افتاد و فقط در جشن‌های مفصل سلاطین عثمانی بود که با چنین پدیده‌هایی مواجه می‌شویم. این امر فرصت بسیار مناسب و مغتنمی برای نقاش ایجاد می‌کرد تا در ثبت بصری این رویدادها صحنه‌هایی خاص و متمایز را در پیش چشم داشته باشد و بتواند به شیوه‌ای و با رویکردی متفاوت از تصویرگری داستان‌های قدیم، آنها را با تصویر گزارش کند و به این ترتیب اسنادی تاریخی فراهم سازد؛ اسنادی که در برخی زمینه‌ها و موضوعات، بسیار گویاتر و روشن‌تر از منابع مکتوب و گزارش‌های متنی، ما را با واقعیت رویداده در دربارهای عثمانی آشنا می‌کنند و از همین رو از جهت بیانگری تاریخی و از لحاظ مستندنگاری تاریخی، از مینیاتورهای غیرواقع‌نما و تخیلی متمایزند و هم از جهاتی بر منابع مکتوب رجحان دارند. برای مثال وقتی در منابع مکتوب از حضور قشرها و اصناف مختلف در یک مراسم یا رویداد سخن می‌رود، معمولاً دقت و جزئی‌پردازی متن‌ها به گونه‌ای نیست که از چگونگی و کیفیت حضور هر یک از اصناف و نمایندگانشان اطلاعات مفصلی به دست داده شود در حالی که در تصویرهای به‌جامانده در مینیاتورهای واقع‌نمای سورنامه‌ها، به دقت به جایگاه هر یک از اصناف، طرز قرار گرفتنشان در صحنه رویداد، لباسها و جزئیات ظاهری آنها و حتی رنگ‌های لباس‌هایشان و ابزارها و وسایلی که حمل می‌کردند و آرایش چهره‌هایشان و جزاینها پرداخته شده است. حضور اصناف خود عاملی بود که قدرت اقتصادی قلمرو عثمانی و تاثیر اقتصادی سلطان را منعکس می‌کرد. اساساً اصناف و پیشه‌وران که در تشکیلاتی به نام سازمان اخوت قرار داشتند، نقشی مهم و اساسی در به قدرت رسیدن عثمانی‌ها داشتند و از این رو رابطه نزدیکی با آنان برقرار کردند (Bayram, 1991: 3,4,6; Köprülü, 1922: 188-221; Akday, 1956: 227).^{۱۸} این اصناف پویایی اقتصادی

^{۱۸} Bayram, 1991: 3,4,6; Köprülü, 1922: 188-221; Akday, 1956: 227.

و اجتماعی امپراتوری عثمانی را می‌نمایانند و حضور و همراهی آنان در رویدادهای درباری تأییدی بر اقتدار و مشروعیت سلطان عثمانی می‌شد. از این رو در سورنامه‌ها و به‌ویژه سورنامه وهبی حضور اصناف با جزئیات دقیقی ترسیم شده است. از روی اطلاعات جزئی و مفصلی که در مینیاتورهای سورنامه وهبی درباره اصناف موجود است می‌توان موارد ذیل را نتیجه‌گیری کرد:

- ۱) نقاش تلاش خود را در ترسیم هر چه بیشتر همه جزئیات حضور اصناف انجام داده است تا تصویری حتی الامکان نزدیک به واقع از این رویداد ثبت کند.
- ۲) به کار بردن رنگ‌های متنوع و نیز ترتیب ایستادن اصناف، که مخاطب را در تشخیص دادن شغل و جایگاه هر صنف بسیار یاری می‌رساند، حاصل تلاش نقاش برای خلق یک اثر تبلیغاتی نبوده بلکه برعکس نقاش موظف بوده که یک تلاش تبلیغاتی واقعی را که در بستر رویدادی رسمی اتفاق افتاده با تصویر گزارش کند. در واقع اگرچه به نظر می‌رسد که نقاش برای شلوغ و پرتراکم نشان دادن مینیاتورهای اصناف در سورنامه وهبی، در یک کادر مشخص با قدری تکلف رفتار کرده است واقعیت این است که او صرفاً کوشیده حضور واقعا گسترده و نشاط اقتصادی فراوان دربار و قلمرو عثمانی را با در نظر گرفتن محدودیت کادر روایت

از آنجاکه حکومت عثمانی در زمان عثمان غازی و بعد از او در ابتدای راه قرار داشت، بنابراین از هر نیروی قدرتمندی که به آنان در مسیر تحقق اهدافشان یاری می‌داد، استفاده می‌کردند. جماعت فتیان و اخی‌ها نیز که پیش‌تر تشکیلات منسجم و قدرتمندی را تشکیل داده و حتی در برابر مغولان ایستادگی کرده بودند، نیروی انسانی و نظامی ارزشمندی را برای عثمانی‌ها مهیا می‌کردند. از این رو عثمان غازی با ازدواج با دختر یکی از سران صاحب‌نفوذ اخی‌ها، ینی شیخ اده‌بالی، سعی در مستحکم‌سازی مبانی قدرت خود کرد و همین پیوند باعث حمایت آنان از عثمان غازی شد (نک. عاشق پاشازاده، ۱۳۳۲: ۶؛ صولاق‌زاده، ۱۲۹۳: ۸-۹).

کند و در این کار بر خلاف گزاره‌های متنی عمل نکرده و از پیش خود چیزی را مثلاً برای شلوغتر نشان دادن رویداد به صحنه نیفزوده است.

۳) موقعیت زمانی رویدادهای جشنی، نوعاً برای حضور و بروز اصناف و به طبع برای ثبت و ضبط تبلیغاتی حمایت اصناف از حکومت بسیار مناسب بود و نقاش بر اساس معیارهای شخصی یا زیبایی‌شناختی نبوده که این رویداد را برای تصویرگری برگزیده است بلکه اساساً به صورت پیشفرض، و تعریف‌شده، بازتاب دادن حضور و حمایت اصناف از حکومت، از کارکردهای سورنانه نگاری و از وظایف تولیدکنندگان متنها و تصاویر سورنانه‌ها بوده است.^{۱۹}

۴) به‌طور کلی وسعت جشن‌ها در امپراتوری عثمانی و نیز کارکردها و جذابیت‌های آن مواد مناسبی برای تهیه ژانر سورنانه مهیا کرد. اینکه این گونه ادبی و هنری به دستور سلاطین و با حمایت و کارفرمایی آنان تولید شده‌اند عاملی است که روایتگران و نقاشان این آثار را در گزارش و ترسیم واقع‌نمایانه جشن‌ها متعهد می‌ساخت و به نوعی مانع از انتخاب معیارها و مداخله انگیزه‌های زیبایی‌شناسانه صرف و مراجعه به تخیل در تولید این آثار می‌شد.

۳. مصادیقی از واقع‌نمایی مینیاتورها و تطبیق آن با داده‌های تاریخی

تا این بخش از نوشتار حاضر به این بحث پرداختیم که چرا مینیاتورهای سورنانه‌ها را واقع‌نمایی منحصر به فردی دارند، اما سوال دیگری که مطرح می‌شود این است که مبنای این ادعا که این مینیاتورها اصولاً واقع‌نما هستند چیست؟ پیشفرض این ادعا طبعاً این است که مینیاتورهای واقع‌نمای سورنانه‌ها با سایر داده‌های تاریخی و به ویژه با داده‌های مکتوب، مطابق و هماهنگند. برای روشن ساختن این مدعا ضروری است تا مضامینی از مینیاتورها را

۱۹. نک. تصاویر شماره ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸.

با داده‌های تاریخی مقایسه کنیم (پیش‌تر در دو مقاله تقریباً برخی مضامین مینیاتورها با داده‌های تاریخی تطبیق شده است نک. عباسی و بیاتلو، ۱۳۹۴: ۹۴-۱۱۵؛ عباسی و بیاتلو، ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۷۲).

از موضوعاتی که در مینیاتورهای سورنامه وهبی به آن پرداخته شده است، حضور صاحب‌منصبان درباری است. در میان دولتمردان سیاسی، صدراعظم (در باره اطلاعاتی از وظایف و کارکردهای صدراعظم در نقاط مختلف جهان اسلام و به‌ویژه عثمانی نک. بیاتلو، ۱۴۰۰: ۴/۴۷۱-۴۷۴) و از عالی‌رتبگان دینی، شیخ‌الاسلام (در باره اطلاعاتی از وظایف و کارکردهای شیخ‌الاسلام در نقاط مختلف جهان اسلام و به‌ویژه عثمانی نک. بیاتلو، ۱۳۹۹: ۵/۳۱۶-۳۲۰؛ کیدو، ۱۳۹۵) از جایگاه بالایی در تشکیلات امپراتوری عثمانی برخوردار بودند و حضور اینان در تصاویر نیز بازتاب یافته است. در ترتیب قرارگیری صاحب‌منصبان طبعاً صدراعظم و شیخ‌الاسلام در صدر قرار داشتند. در مینیاتوری که حضور شیخ‌الاسلام را ترسیم کرده است، او با عبا و دستاری سفید در کنار صدراعظم دیده می‌شود. صدراعظم دستاری مخروطی بر سر دارد و همراهان و ملتزمان رکاب نیز این دو صاحب‌منصب عالی‌رتبه را همراهی می‌کنند. در مقام تطبیق اطلاعات مینیاتور با داده‌های تاریخی در باره پوشش این دو صاحب‌منصب می‌توان میزان رویکرد واقع‌نمای نقاش را در مینیاتورش مشاهده کرد.^{۲۰} بر اساس منابع مکتوب تشکیلات امپراتوری عثمانی نیز، شیخ‌الاسلام دستاری سفید بر سر می‌گذاشت که مزین به نواری طلایی بود؛ صدراعظم هم دستاری مخروطی به سر می‌گذاشت.^{۲۱} این داده‌ها بدون تفاوتی هم در مینیاتورها ملاحظه می‌شوند و هم در گزارش‌های تاریخی منابع مکتوب در باره لباس و پوشش این دو صاحب‌منصب.

۲۰. تصویر شماره ۱۹.

۲۱. لطفی پاشا، ۱۹۱۰: ۸؛ ۳/۸۳-۸۶؛ pakalın, 1993: 201-203; Akgündüz, 2002: 201-203.

در مینیاتوری دیگر، قاضی عسکرها^{۲۲} دیده می‌شوند. آنها دستاری مدور بر سر دارند و جایگاه آنان نیز بنابر مینیاتور، بعد از شیخ الاسلام قرار دارد.^{۲۳} بنابر گزارش‌های تاریخی نیز لباس‌های رسمی قاضی عسکرها در عهد عثمانی شامل دستاری گرد و راه‌راه با رنگ‌های مختلف، خفتان (گونه‌ای از عبا)، لباس‌های تابستانی و زمستانی دوخته شده از پوست سمور و عباها و لباس‌های قیمتی آستین‌بلند و یقه بلند می‌شد.^{۲۴} گرچه در مینیاتور نمی‌توان جنس لباس‌های قاضی عسکرها را مشخص کرد، اما دستارها و عباهای آنها تقریباً آن چیزی است که در گزارش‌های مکتوب به آنها اشاره شده است. این‌گونه تطبیق‌ها و راستی‌آزمایی‌ها را می‌توان مکرراً درباره‌ی دیگر مضامین و موضوعات سورنامه‌ی وهبی و به‌ویژه درباره‌ی اصناف انجام داد و تقریباً به نتایج مشابهی دست یافت.

نتیجه

آنچه که برخی مینیاتورهای قلمرو عثمانی را از دیگر نقاط جهان اسلام متفاوت می‌سازد، توجه ویژه‌ی آنها به ترسیم رویدادهای واقعی و روایت واقع‌گرایانه‌ی آنهاست. این ویژگی مینیاتورهای عثمانی را در سطح بسیار بالاتری از بیانگری تاریخی قرار می‌دهد؛ از آن‌رو که می‌توان از آنها به‌طور مستقیم به‌عنوان اسنادی تاریخی به‌ویژه در مطالعات تاریخ اجتماعی و فرهنگی استفاده کرد. در مینیاتورهای سورنامه‌های عثمانی نیز مشخصاً به همین ترتیب، به سبب رویکرد واقع‌نگارانه‌ی نقاشان سورنامه‌ها و تعهد یا اجباری که بر اساس سفارش‌هایی که طبعاً زیر نظر دربار عثمانی صورت می‌گرفته، به واقع‌نگاری رویدادها داشتند، جزئیات و

۲۲. درباره‌ی وظایف و کارکردهای قاضی عسکر در امپراتوری عثمانی نک.

İPŞİRLİ, 1997.

۲۳. نک. تصویر شماره ۲۰.

۲۴. İPŞİRLİ, 1997: 634.

واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: مینیاتورهای سورنامه وهبی/ ۱۲۹

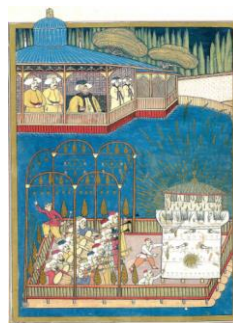
مراحل مختلف هر رویداد به طور نسبتاً دقیق روایت شده و از این رو سورنامه‌ها را باید منابعی مستقیم در بازیابی و فهم کامل‌تر ابعاد فرهنگی و اجتماعی دربار و محیط سلطنتی عثمانی دانست.

امکان راستی‌آزمایی روایت یک رویداد در این اسناد تصویری از طریق هم‌سنجی روایت آنها با روایت موازی اسناد مکتوب حاکی از همان رویداد، فراهم است و از این طریق می‌توان علاوه بر کسب اطمینان از صحت و وثاقت محتوای اسناد تصویری، دلالت‌های محتوایی آنها را راجع به هر رویداد تاریخی که از آن حکایت می‌کنند، با مواد مکتوب تکمیل کرد و در نتیجه با اعتماد بیشتری از واقعیت‌های روی داده در دربار عثمانی، در پژوهش‌های تاریخی سخن گفت. چنین این امتیازی شاید در اسناد تاریخی دیگر نقاط جهان اسلام به‌ندرت موجود باشد.

تصویر شماره ۲ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 218)



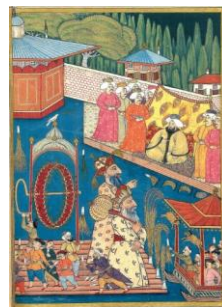
تصویر شماره ۱ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 158)



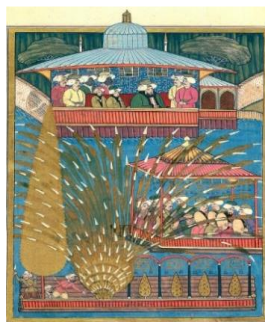
تصویر شماره ۴ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 200)



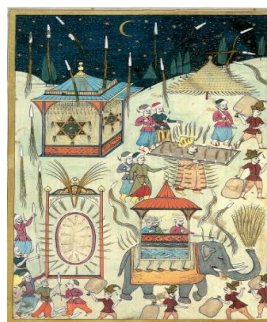
تصویر شماره ۳ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 197)



تصویر شماره ۶ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 153)



تصویر شماره ۵ آتشبازی (Atil, Levni and the Surname..., 164)

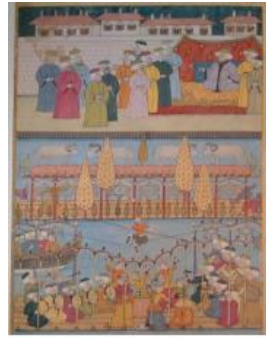


واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: مینیاتورهای سورنامه وهبی ۱۳۱

تصویر شماره ۸ بندبازی (Atil, Levni and the Surname..., 198)



تصویر شماره ۷ بندبازی (Atil, Levni and the Surname..., 171)



تصویر شماره ۱۰ تقدیم هدایا به صاحبمضمیان (Atil, Levni and the Surname..., 224)



تصویر شماره ۹ بندبازی (Atil, Levni and the Surname..., 169)



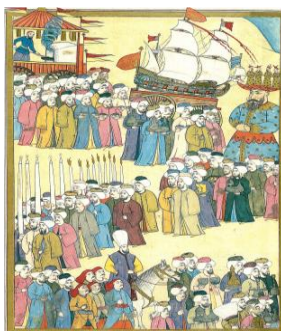
تصویر شماره ۱۲ خلعت دادن سلطان (Atil, Levni and the Surname..., 108)



تصویر شماره ۱۱ تقدیم هدایا به صاحبمضمیان (Atil, Levni and the Surname..., 225)

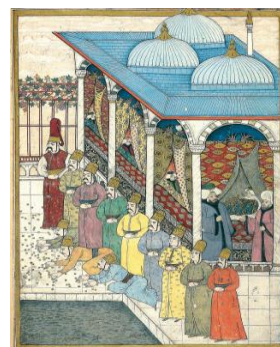


تصویر شماره ۱۴ حضور اصناف در جشن (Atli, Levni and the Surname..., 148)



تصویر شماره

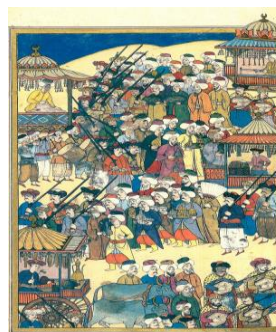
تصویر شماره ۱۳ خلعت دادن سلطان (Atli, Levni and the Surname..., 109)



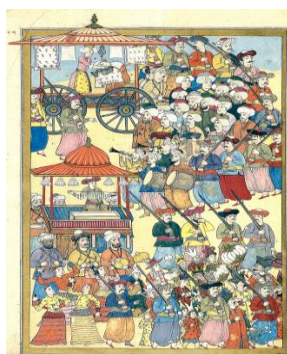
تصویر شماره ۱۶ حضور اصناف در جشن (Atli, Levni and the Surname..., 162)



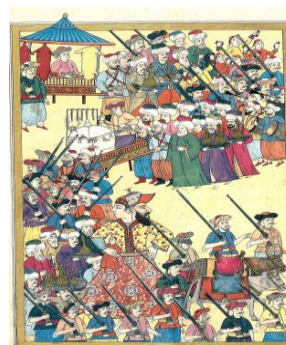
تصویر شماره ۱۵ حضور اصناف در جشن (Atli, Levni and the Surname..., 154)



تصویر شماره ۱۸ حضور اصناف در جشن (Atli, Levni and the Surname..., 180)



تصویر شماره ۱۷ حضور اصناف در جشن (Atli, Levni and the Surname..., 178)

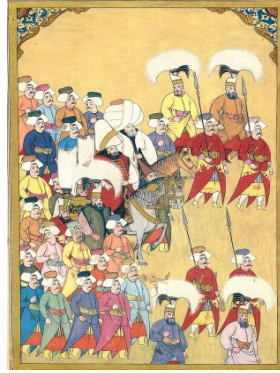


واقع‌نمایی در رویدادننگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: مینیاتورهای سورنامه وهبی / ۱۳۳

تصویر شماره ۲۰ قاضیجسکرها (Atil, Levni and the Surname..., 129)



تصویر شماره ۱۹ ویزر اعظم و شیخالاسلام (Atil, Levni and the Surname..., 126)



کتابنامه

- آل داوود، سیدعلی (۱۳۷۹). «اعتماد السلطنه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۸). تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- اولیاءچلبی، محمد ظلی بن درویش (۱۳۱۴)، سیاحت نامه، استانبول.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۵)، مکتب نگارگری اصفهان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۴)، مکتب نگارگری تبریز و قزوین - مشهد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۷)، مکتب نگارگری شیراز، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۷)، مکتب نگارگری هرات، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- بیاتلو، حسین (۱۳۹۹)، «شیخ الاسلام»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرهالمعارف اسلامی.
- بیاتلو، حسین (۱۴۰۰)، «صدر اعظم»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرهالمعارف اسلامی.
- دروویل، گاسپار (۱۳۷۰)، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادفر، تهران: شباوین.
- دن گارسیا دسیلوا فیگوتروا (۱۳۶۳)، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- شاردن (۱۳۷۰)، سفرنامه، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس.
- صولاق زاده (۱۲۹۳)، تاریخ صولاق زاده، استانبول.
- عاشق پاشا زاده (۱۳۳۲)، تواریخ آل عثمان، استانبول.
- عباسی، رضا و بیاتلو، حسین (۱۳۹۴)، «آیین های نمایشی در جشن های دربار عثمانی: نمایش اورتاویون و قره گوز»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان.
- عباسی، رضا، بیاتلو، حسین (۱۳۹۵)، «تاریخ اجتماعی در مینیاتورهای سورنامه های عثمانی: سورنامه وهبی و همایون»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان.
- فرخ فر، فرزانه (۱۴۰۲)، نقاشی عثمانی و تاثیر کتاب آرای ایرانی بر آن، تهران: مهر نوروز.
- کرزن، جرج (۱۳۶۲)، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کن بای، شیلا (۱۳۸۷)، نقاشی ایرانی، ترجمه مهدی حسینی، تهران: دانشگاه هنر.
- گورکیان، ا.م. و سیکر، ژ.پ (۱۳۷۷)، باغهای خیال هفت قرن مینیاتور ایران، ترجمه پرویز مرزبان،

واقع‌نمایی در رویدادنگاری در مینیاتورهای دوره عثمانی: مینیاتورهای سورنامه وهبی / ۱۳۵

تهران: فرزاد.

کیدو، اکرم (۱۳۹۵)، نهاد شیخ‌الاسلام در دولت عثمانی، ترجمه سید محمدرضی مصطفوی‌نیا و حسن حضرتی، تهران: ندای تاریخ.

لطفی‌پاشا (۱۹۱۰)، اصف‌نامه، برلین.

موریس، جیمز (۱۳۶۹)، «سفری در ایران، ارمنستان و آسیای صغیر»، در ده سفرنامه، ترجمه مه‌راب امیری، تهران، انتشارات وحید.

موریس، جیمز (۱۳۸۶)، سفرنامه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.

موسی‌پور بشلی، ابراهیم (۱۳۸۵)، «جشن»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

موسی‌پور بشلی (۱۴۰۲)، کفش سرخ خلیفه فن بیان و مسئله منابع در تاریخ اجتماعی، تهران: نگارستان اندیشه.

Akday, M (1959), *Türkiye iktisadi ve ictimai trihe*, Ankara.

Akgündüz, Murat (2002), *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, İstanbul.

And Metin (2000), *40 days 40 nights Ottoman Weddings Festivities Phocessious*, İstanbul.

And Metin (2007), *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, İstanbul.

And Metin (2004), *Osmanlı Tasvir Sanatları: Minyatür*, İstanbul.

Arsalan, Mehmet (1999), *Türk edebiyatında manzum Surnameler (Osmanlı saray düğünleri ve şenlikleri)*, Ankara.

Atıl, Esin (1999), *Levni and the Surname the Story of an Eighteen-Century Ottoman Festival*, İstanbul.

Aynur, Hatice (1994), "Osmanlı saray düğünlerinin edebiyat yansıması", *Sözden yazıya: edebiyat incelemeleri*, Haz: Selim Sirri ve Erol Köroğlu, İstanbul.

Aynur, Hatice (1988), "Surname", *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, İstanbul.

Baykal, Ebru (2008), *Osmanlılarda Törenler*, Yüksek lisans tezi, Edebiyat Fakültesi, Edirne Üniversitesi.

Bayram, Mikail (1991), *Ahi evren ve Ahi teşkilatının kuruluşu*, Konya.

İPŞİRLİ, Mehmet (1997), "OSMANLI DEVLETİNDE KAZASKERLİK (XVII. yüzyıla kadar)", *Belleten*, Cilt: 61, Sayı: 232.

Kokmaz, Gülsüm ezgi (2004), *Surnamelerde 1582 şenligi*, Türk edebiyat bölümü, Bilkent üniversitesi, Ankara.

KÖPRÜLÜ, F (1922), "Anadolu'da İslâmiyet", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*.

Ocak, Derya (2006), *XVIç Yüzyıl Osmanlı şenliklerinin siyasal boyutları ve gündelik hayata etkileri*, Yüksek lisans tezi, Ankara.

Pakalin, Mehmet zaki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri va Terimleri Sozlugu*,

Istanbul.

Tekbaş, Serap Irlayıcı (2008), *Surname-I Vehbi minyatürlerindeki eğlence sahnelerinin resim eğitimi açısından incelenmesi*, yüksek lisans tezi, danışman: Tahsin Samur, KONYA.

Tietze, A (1991), "Djanbaz", *The encyclopedia of Islam*, New edition, Brill.

روش پژوهش پطروشفسکی در بررسی نظام زمین داری در جامعه روستایی ایران^۱

طلعت ده پهلوان^۲

استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

پوریا اسمعیلی

دکترای تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران

سجاد دادفر

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

چکیده

ایلیا پاولوویچ پطروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷م.) خاورشناس نامدار روس آثار پرشماری درباره تاریخ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران نگاشته است. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که شیوه تاریخ-نگاری پطروشفسکی راجع به اقتصاد کشاورزی و مالکیت ارضی در ایران چگونه است؟ در پاسخ باید گفت که وی مطابق با ایدئولوژی مارکسیست-لنینیستی تلاش کرده تا با بهره‌گیری از واژه «فئودالیسم» و تعمیم آن به نظام زمینداری ایران در ادوار مختلف، تفسیری معنادار طبق نظر روس‌ها ارائه دهد. این مقاله با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی درصدد است تا ابعاد و زوایای این موضوع را با دقت بررسی کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که، مورخان روس بسان پطروشفسکی قصد داشتند تا در زمان جنگ سرد (۱۹۴۷-۱۹۹۱م.) با قرائت کلی و نیز تعمیم دادن و نزدیک کردن تاریخ اجتماعی و اقتصادی کشورهایی همچون ایران به ویژه از جهت نظام زمینداری و جنبش‌های دهقانی به تفکرات شوروی آنان را به سیاست‌های کمونیستی مد نظر خود ملحق و یا حتی الامکان نزدیک کنند که این اقدام در آن دوران مسئله مهمی در جهت منافع شوروی و البته همسویی ایران به عنوان کشور همسایه آن‌ها به شمار می‌رفت.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری مارکسیستی، خاورشناسی روسی، پطروشفسکی، نظام زمین‌داری، فئودالیسم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

۲. رایانامه: pahlavant65@gmail.com

مقدمه

این مقاله روش پژوهش ایلیا پاولوویچ پطروشفسکی پیرامون نظام مالکیت ارضی در ایران را مورد تحقیق قرار می‌دهد. علت انتخاب موضوع چنین است که وی قصد داشت تا بر اساس ماهیت و تفکر مارکسیست-لنینیستی که ایدئولوژی غالب بر اتحاد جماهیر شوروی پس از سرنگونی حاکمیت تزارها بود باهدف تأثیرگذاری بیشتر بر اقشار مختلف جامعه به‌ویژه روشنفکران چپ ایرانی ابعاد مختلف تاریخ اقتصادی ایران را در زمینه مناسبات ارضی و تملک زمین ارزیابی نماید تا بدین طریق، در دوران جنگ سرد (۱۹۴۷-۱۹۹۱ م.) تفکرات اکثریت ایرانیان را نیز با کشور خویش همسو کند. پس بسان سایر مورخان عصر خود به تألیف کتب متعدد مبادرت ورزید. در همین راستا این سؤال مطرح می‌شود که شیوه تاریخ‌نگاری پطروشفسکی راجع به اقتصاد کشاورزی و مالکیت ارضی در ایران چگونه است؟ در پاسخ باید گفت که وی مطابق با ایدئولوژی مارکسیست-لنینیستی تلاش کرده تا با بهره‌گیری از واژه «فئودالیسم» و تعمیم آن به نظام زمین‌داری ایران در ادوار مختلف، تفسیری معنادار طبق نظر روس‌ها ارائه دهد. البته مسئله مهم این است که شیوه‌های تولید در هر جامعه‌ای، بنیان و ساختار سازمان اجتماعی آن جامعه را تشکیل می‌دهند بر همین اساس نظام مالکیت زمین در ایران کهن بر پایه نظام اقطاع داری بود که شاکله اصلی جامعه ایرانیان را تشکیل می‌داد و به‌یقین تفاوت‌های بسیاری با فئودالیسم و ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع اروپایی در قرون وسطی داشت که البته در آنجا هم نظام فئودالی با توجه به شرایط خاص و وضعیت اقتصادی هر سرزمین متفاوت بود. از این‌رو، در انجام این تحقیق لازم است تا موارد ذکر شده و ابهامات موجود در آثار و شیوه تاریخ‌نویسی پطروشفسکی به‌خوبی تحلیل و تبیین گردد.

شایسته ذکر است، با توجه به این که متون تاریخی روس‌ها درباره تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران از اهمیت خاصی برخوردار هستند، لذا پرداختن به سبک تاریخ‌نگاری آنان به‌ویژه در حوزه نظام زمین‌داری ایران و اسلام آن هم در زمان غلبه تفکر مارکسیست-لنینیستی

در شوروی به قصد تأثیرگذاری بر اندیشه ایرانیان بسیار مهم است؛ زیرا در آن زمان عده‌ای از متفکران و نویسندگان ایرانی که به گروه‌های چپ مارکسیستی وابستگی و گرایش داشتند تا حد بسیاری از چنین آثاری تأثیر گرفتند و در راستای آن کتاب‌هایی را تألیف نمودند که تا زمان حال هم تجدید چاپ می‌شوند و ممکن است تحلیل‌های محققان امروزی را در خصوص نظام مالکیت ارضی به خطا اندازند. پس تحقیق پیرامون به این موضوع ضرورت دارد.

این مقاله با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و نیز متکی بر منابع معتبر، شیوه پژوهش اقتصادی پطروشفسکی را بر مبنای تاریخ‌نگاری اتحاد جماهیر شوروی بررسی می‌نماید تا بدین شکل، اهداف و رویکردهای اصلی وی از پرداختن به نظام مالکیت ارضی ایران زمین مشخص شود.

تاریخ‌نگاری مارکسیستی و دیدگاه‌های پطروشفسکی تا کنون از جنبه‌های گوناگون بررسی شده است. روزبه زرین‌کوب و علیرضا سلیمان‌زاده (۱۳۹۲)، در مقاله «واکاوی دوره نظام اشتراکی ابتدایی تاریخ جامعه ایرانی در نگاه و رویکرد ایران‌شناسان شوروی» به اختصار درباره پطروشفسکی مطالبی را بیان کرده‌اند؛ اما در این مقاله به تفصیل عقاید و نظریات وی پیرامون نظام مالکیت ارضی در ایران صحبت خواهد شد. ناصر صدقی (۱۳۹۱)، در مقاله «تأملی در نگرش جامعه‌شناختی مارکسیستی به تاریخ ایران» هم به صورت کلی درباره نگرش مورخان مارکسیست نسبت به تاریخ ایران بحث کرده است که با ماهیت تحقیق حاضر تفاوت دارد. حجت کاظمی (۱۴۰۰)، در مقاله «تاریخ‌نگاری مارکسیستی و ماهیت جامعه و دولت در ایرانی سنتی» بسان مقالات فوق با نگاهی کلی و گذرا شیوه تاریخ‌نگاران اتحاد جماهیر شوروی در خصوص جامعه و تاریخ ایران را مورد واکاوی قرار داده است و نیز اسدالله پورموسی کوه‌کمر (۱۳۸۶)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان: «تاریخ‌نگاری مارکسیستی ایران» هم سبک و عقاید مورخان مارکسیست را پیرامون ایران بررسی نموده است. ناصر صدقی و عارف نریمانی (۱۴۰۰)، در مقاله «نقدی بر تئوری‌های اروپا محور در دوره-بندی تاریخ اقتصادی ایران؛ ایدئولوژی، زمان‌پریشی و فراروایت» هم همچون مواردی که ذکر

شد تنها سبک نویسندگان مارکسیست را درباره اقتصاد ایران نقد کرده‌اند. رسول جعفریان (۱۳۷۸) نیز در مقاله «پطروشفسکی و ایرانیان/ گزارشی از کتاب نهضت سربداران خراسان» درباره دیدگاه و روش این مورخ مشهور روس را در کتاب نهضت سربداران خراسان تحقیق کرده است.

تاریخ‌نگاری در شوروی: ملاحظاتی کلی

مورخان و پژوهشگران شوروی در روزگار سلطه بلشویک‌ها بر روسیه شمار قابل‌اعتنایی تحقیق و تاریخ درباره ایران تألیف کردند. آثار آن‌ها را مقالات مجلات علمی و غیره همراه با شماری از کتاب‌های کم‌حجم تشکیل می‌داد. بخش معتابه این تحقیقات هم درباره تاریخ ایران باستان بود. در اصل، آنان درصدد بودند تا به شیوه نظام‌مند و تحت فشار شدید سیاسی دولت شوروی در ظاهر تحلیل علمی ارائه دهند (Rodinov, 2011: 47-56).

همچنین با تأثیرپذیری و تکیه بر دیدگاه و نگرش ماتریالیست تاریخی که کارل مارکس و فردریش انگلس بیان نمودند تلاش کردند تا تحول تاریخی جوامع شرقی به‌ویژه ایران را با استفاده از چنین دیدگاهی بررسی کنند و آثاری را به رشته تحریر درآورند (Kemper, 2011: 2-4). بنا بر ماتریالیسم تاریخی، ساختار جامعه و تکامل تاریخی آن به واسطه شرایط مادی حیات یا شیوه تولید ابزار مادی هستی اجتماعی تعیین می‌شود (ادواردز، ۱۳۷۵: ۱۲۹) که این مسئله در وهله نخست، شامل نوعی تحلیل جامعه‌شناختی است که قابل‌اعمال بر همه جوامع بشری به‌غیر از جوامع ابتدایی بود و بر اساس آن می‌توان به تبیین علت ظهور و سقوط نظام‌های اجتماعی گوناگون پرداخت (همان: ۱۳۳)؛ بنابراین یک قرائت از جهان (باتکیه بر اروپامحوری) را به همه افراد بشری تعمیم دادند که در اصطلاح به آن فراروایت می‌گویند. این جبر اقتصادی به اعتقاد مارکسیست‌ها در جوامع انسانی شیوه‌های مختلف تولیدی وجود دارد که اگر به‌صورت خطی مستقیم و تکاملی در نظر گرفته شود به شرح ذیل است:

۱- جامعه اشتراکی اولیه ماقبل برده داری که در آن مالکیت خصوصی و حاکمیت سیاسی وجود نداشت؛ ۲- نظام برده داری (کلاسیک) در دوره یونان و روم باستان؛ ۳- نظام فئودالیسم در دوران قرون وسطی؛ ۴- نظام سرمایه داری پس از عصر اکتشافات دریایی و انقلاب صنعتی؛ ۵- نظام کمونیستی (واگو، ۱۳۷۳: ۳۸).

در برخی از آثار مارکس نیز اشاراتی وجود دارد که بعضی از جوامع نوعی تولید اقتصادی خاص به جای فئودالیسم داشتند که به آن شیوه تولید آسیایی می گفتند.^۳ و نیز پیروان مارکس کل روابط اقتصادی را به عنوان زیربنا و کلیه نهادهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و غیره را روبنا برشمردند. در یک تبیین کلی می توان نفوذ نظریات تکامل گرایانه داروین را در آثار اندیشمندان شوروی مشاهده کرد (زرین کوب و سلیمان زاده، ۱۳۹۲: ۵۷).

از طرفی، در سیاست رسمی تاریخ نویسی شوروی جدا از تلاش برای ارائه الگویی واحد تکاملی و تک خطی از تاریخ جهانی و القای نظام کمونیستی شوروی به عنوان فرجام جریان تاریخی جوامعی مثل ایران، هدف دیگر معارضه با قرائت تاریخ نگاری و جامعه شناسختی لیبرالیسم و نظام بورژوازی اروپایی بود و در این راستا مطالعه ساختار جوامع

^۳- از نظر مارکس شیوه تولید آسیایی بیانگر ساختار اقتصادی جامعه ای عمدتاً کشاورزی است که از ترکیب مالکیت ارضی و حاکمیت سیاسی در قالب یک حکومت متمرکز به وجود می آید. دولت آسیایی به خاطر سمت دوگانه خود در مقام مالک - حاکم مازاد اقتصادی تولیدکنندگان را به صورت مالیات - بهره مالکانه تصاحب می کند. از این رو، روابط تصرف مستلزم روابط طبقاتی نیست؛ بلکه ناشی از اعمال فشار سیاسی محض از جانب دولت است. فقدان مالکیت خصوصی بر زمین و طبقه مالک مستقل از دولت، ویژگی های معرف این مفهوم و تفسیرهای گوناگون آن در نظریه مارکسیستی است. شرایط اقلیمی، وضع زمین، سیستم آبیاری مصنوعی به کمک ترعه ها و تأسیسات آبیاری پایه زراعت شرقی بوده است و ضرورت بدیهی استفاده صرفه جویانه از آب در شرق ناگزیر مداخله قدرت متمرکز دولت را می طلبد (ر.ک، بابک امیرخسروی (۱۳۹۷)، دولت در ایران: نقدی بر نظریه شیوه تولید آسیایی کارل مارکس، تهران: اختران).

جهان‌سومی همانند؛ ایران بر مبنای ایدئولوژی ضد بورژوازی و ضد استعماری سرمایه‌داری غربی مهم‌ترین هدف مورخان روسی بود، به همین سبب مطالعات محققان روسی با اهداف سیاسی صورت‌گرفته بود و از آموزه‌های مارکسیست - لنینیستی به‌عنوان برنامه‌های سیاسی، فکری و اجتماعی جهت تغییر بخش‌های مهمی از جهان در راستای اهداف نظام شوروی و معارضه با سرمایه‌داری غرب استفاده می‌شد به‌گونه‌ای که قصد داشتند در تحلیل فرجام تاریخ جوامع، ایدئولوژی غایت‌گرا و نویدبخش نجات بشریت را ترویج نمایند (صدقی، ۱۳۹۱: ۱۳۶). آنان در زمینه مطالعات ایرانی ساختار جامعه این کشور را فئودالی پنداشتند و از واژگانی مثل، زیربنا، روبنا، مقاومت‌های توده‌ای، زیر ساخت‌های کشاورزی، طبقه، فرایندهای اقتصادی، ارتجاع و ساختار شبکه آبیاری بهره بردند (نوری، ۱۴۰۰: ۲۹۰).

این در حالی بود که قبل از انقلاب ۱۹۱۷ بین ایران‌شناسان روسی این نظر رایج بود که در ایران به علت وجود نداشتن نظام سرواژ و تقید روستاییان به زمین ساختار و روابط فئودالی وجود نداشته است. اما پس از غلبه نظام کمونیستی در روسیه آراء خویش را تغییر دادند (صدقی، ۱۳۹۱: ۱۳۸). و جهت اثبات عقاید خود به گفته پطروشفسکی مفاهیمی همچون؛ فئودالیسم دولتی، فئودالیسم متمرکز، فئودالیسم خانه به دوشی، فئودالیسم از هم پاشیده، فئودالیسم ایرانی و عربی و فئودالیسم آسیایی را در قیاس با نسخه اروپایی آن ایجاد کردند (پطروشفسکی، ۱۳۴۴: ۷/۲ - ۹۲). و نیز مناسبات مبتنی بر بهره‌کشی فئودالی، تنوع اشکال مالکیت زمین، وجود ساخت طبقاتی مشخص، تلقی دولت به عنوان ابزار طبقه فئودال، تمرکزگرایی - تجزیه طلبی فئودالی و وضعیت ملوک‌الطوایفی به عنوان فئودالیسم تکامل یافته را مورد بحث قرار دادند (کاظمی، ۱۴۰۰: ۱۰۶۳).

به‌هرحال چنین عقایدی با شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران در تضاد است و کسانی که این مسائل را بیان کردند دچار زمان‌پریشی^۴ آن‌هم از نوع چشم‌انداز زمانی شدند؛ یعنی این که مورخ قالب‌های تفسیری و تحلیلی که به کار می‌گیرد برآمده از موقعیت

۴. Anachronisme.

معاصر و کنونی آن‌ها و نه خود گذشته است (Verbeek, 2006:185).

پس با دیدگاه امروزی و بدون فهم عمیق از داده‌های تاریخی آن زمان نتوانستند به درک عمیقی از ساختار جامعه ایران برسند و تنها با تعمیم دادن اصول تکامل مغرب‌زمین بر جوامع شرقی بالاخص ایران و مرکزیت بخشی به غرب در حالتی اروپامدارانه (تشریح کلیه حوادث در تاریخ با محوریت اروپا است که از منظر اروپا یا به عبارت صحیح‌تر برای اروپا است) (صدقی و نریمانی، ۱۴۰۰: ۱۰)، اندیشه و برداشت‌های خود را در با تألیف کتاب‌های مختلف انتقال دادند.

درباره پطروشفسکی

ایلیا پاؤلویچ پطروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷م.) از مورخان نامور روسی است که به دلیل ترجمه برخی از آثار وی در زبان فارسی، شهرت خاصی در ایران دارد. مهم‌ترین آثار وی در حوزه تاریخ ایران و اسلام عبارتند از: ۱- اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری که این کتاب مجموعه درس‌های مؤلف درباره تاریخ اسلام و برخی ممالک همجوار است؛ ۲- کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (قرن‌های ۱۳ و ۱۴م.)؛ ۳- نهضت سربداران خراسان؛ ۴- ایران‌شناسی در شوروی دولت در عهد ایلخانی فقه اللغه ایرانی.

وی که در حوزه‌های تاریخ و ادبیات تخصص داشت مدتی را در انستیتوی تاریخ و مردم‌شناسی آذربایجان شوروی به مطالعه و تحقیق پرداخت و سپس در انستیتوی دولتی قفقازشناسی مشغول به کار شد. او در سال ۱۹۳۵ ریاست فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی را بر عهده گرفت و به دلیل مجموع آثارش در رشته تاریخ، به درجه دکتری نائل آمد. پطروشفسکی یک سال بعد به سن‌پترزبورگ عزیمت نمود و کارمند ارشد علمی انستیتوی تاریخ شد. زان پس در سال ۱۹۴۱ مدرک فوق دکتری خود را دریافت کرد و در زمان جنگ جهانی دوم در دانشگاه دولتی آسیای میانه واقع در شهر تاشکند به تدریس و تحقیق پرداخت. سپس به مدت ۳۱ سال در دانشگاه سن‌پترزبورگ به امر تدریس مبادرت ورزید و تا پایان عمر

خویش هم ریاست کرسی تاریخ کشورهای خاورمیانه را در دانشگاه سن پترزبورگ در اختیار داشت و از طرف دولت شوروی حمایت می‌شد و امکانات لازم را به او داده بودند.

(The study of religion in Russia in the 18th - first half of the 20th cent
Ilya Pavlovich Petrushevsky)

سبک تاریخ‌نگاری پطروشفسکی راجع به اقتصاد کشاورزی ایران

پطروشفسکی بسان سایر مورخان روس رویکردی مارکسیستی به نظام مالکیت زمین در ایران دارد به همین دلیل در آثار خویش مرتب از واژه «فئودال» بهره می‌برد. با توجه به این موضوع باید این نکته را تذکر داد که فئودالیسم از کلمه فیف^۵؛ نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود که بخش عمده‌ای از اروپای قرون وسطی را در برداشت. این نظام بر سوگند وفاداری بین اشراف مبتنی بود که در ازای دریافت پیشکش یا تیول، متعهد به خدمت به‌ویژه نظامی می‌شدند. پس نوعی رابطه و عمل متقابل میان ارباب و واسال یا خدمتگزار بود که هر یک از طرفین موظف به رعایت آن حدودی هستند که نسبت به آن متعهدند. بدین ترتیب، انبوهی از کشاورزان و مردم در خدمت نجبا بودند و به آنان خدمت می‌کردند (کوریک، ۱۳۸۰: ۱۵۸ و دولاندلن، ۱۳۸۸: ۳۶۵/۲ و دورانت، ۱۳۶۷: ۷۱۵/۴).

در واقع، چنین نظامی پس از سقوط امپراتوری روم در قرن پنجم میلادی توسط اقوام ژرمن پدید آمد که در نتیجه بازرگانی و تجارت از رونق افتاد و پول رایج آن دوران از گردش خارج شد. همچنین بر اثر ویرانی جمعیت شهرها رو به افول رفت و مردم به روستاها روی آوردند (نچکینا و دیگران، ۱۳۶۱: ۱۵۴/۱) و نیز نظام فئودالی در هر نقطه‌ای از اروپا به شکلی اما با ویژگی‌های خاص و مشترکی اجرا می‌شد (دورانت، ۱۳۶۷: ۷۱۵/۴). در آن زمان مالکان قدرت سیاسی را در دست داشتند و با اعمال زور زارعان را استثمار می‌نمودند

۵. Fief .

(کاسمینسکی، ۱۳۵۸: ۲۴). ولی اقطاع اصطلاحی در امور ارضی، مالیاتی و دیوانی در قلمرو اسلام است که واگذاری زمین، آب، معدن یا منافع حاصل از آن با اعطا حق گردآوری خراج و مالیات به کسی در مدتی زمان محدود و یا نامحدودی اطلاق می‌شد (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۴۳) و ظاهراً از قرآن کریم سوره رعد/ آیه ۶۴ اخذ شده است (همان: ۶۴۳) و نیز به‌عنوان قطایع (مفرد آن قطیعه) معادل فیف اروپایی ترجمه گردیده است که بر خلاف اراضی اروپاییان انواع مختلفی مثل اقطاع التملیک، اقطاع الاستغلال، اقطاع الارفاق، اقطاع دیوانی، اقطاع نظامی و غیره داشت (لمبتون، ۱۳۸۲: ۱۰۹ به بعد). اما به قول مارک بلوخ چنین مسئله ای باعث نمی‌شود که این نظام بسان آنچه که در اروپای قرون وسطی حاکم بود از روی تعصب و مطابق با ایدئولوژی و تاریخ‌نگاری مارکسیستی فئودالیسم نامیده شود زیرا ساخت اجتماعی ممالک اسلامی با سرزمین‌های اروپایی متفاوت بوده است و بر پایه اقطاع می‌باشد. در این مناطق مالکیت خصوصی و امنیت اقتصادی وجود نداشت که همین امر بیانگر سیاست استبدادی فرمانروایان این جوامع است. زمامداران مافوق طبقات (صرف نظر از پیشینه قومی و قبیله‌ای) قرار داشتند و خود را نماینده خداوند می‌دانستند؛ بنابراین در جهت منافع و برای جبران کسری بودجه و مدیریت منابع مالی به چنین اقداماتی روی آوردند (بلوخ، ۱۳۶۳: ۶/۱-۷ و ۹۰/۲ و اسکاچپول، ۱۳۹۲: ۴۰). در این رابطه، صاحبان اقطاع، مقطع نامیده می‌شدند و آن ملک یا زمینی است که از جانب خلیفه یا سلطان (بسان سلاطین اروپایی در قرون وسطی) به یکی از امرا بنا به شرط زراعت، وفاداری و کمک نظامی واگذار می‌گردید. اگرچه به نظر بلوخ در ادامه وضعیت اجتماعی و سیاسی مشرق‌زمین طور دیگری رقم می‌خورد و تنها در

۱. وَ فِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَ غَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْتَقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفْضَلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. ترجمه: و در زمین قطعه‌هایی پهلوئی هم هست با باغ‌هایی از انگور و کشت و نخل از یک ریشه و یا غیر یک ریشه که همه از یک آب سیراب می‌شوند و ما میوه‌های خوردنی بعضی از آنان را بر بعض دیگر برتری داده‌ایم، به درستی که در این‌ها برای گروهی که تعقل نمایند نشانه‌هایی هست.

همین وهله نخست، با اروپاییان مشابه بود (بلوخ، ۱۳۶۳: ۲/۳۵۸). اما پطروشفسکی صرف نظر از مواردی که بیان شد تلاش می کند تا ابعاد گوناگون مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران را طبق نظر مارکسیست ها با فنودالیسم پیوند دهد. وی معتقد است که ماهیت مالکیت زمین در ایران عهد فنودالیته این بود که مالک فنودال به طبقه حاکمه ای تعلق داشت که به شکل صنفی سازمان یافته متشکل شده بوده و نیز افراد طبقه مزبور می بایست خدمت نظامی و یا دیوانی معینی را برای دولت فنودال انجام می دادند. جنبه دیگر جامعه فنودالی متکامل این بود که سلسله مراتب خاصی را برای تملک زمین ایجاد کرده بودند. پس در زمین واحدی دو یا چند مالک حضور داشتند و طبق سلسله مراتبی که پایه ریزی شده بود تابع یکدیگر محسوب می شدند و روستاییان و رعایا به آنان خدمت می کردند. هنگامی هم که فنودالیسم رشد نمود تضادی آشکار با شهرها پدیدار گشت و اختلافات بسیاری شکل گرفت (پطروشفسکی، ۱۳۴۴: ۱/۲).

بر اساس نظر او تقسیمات مالکیت ارضی در سرزمین های اسلامی بالاخص بدین گونه است:

- ۱) اراضی دولتی؛
- ۲) اراضی متعلق به افراد سلاله های حاکمه با حق تصرف شخصی که بنام «املاک سلطانی» خوانده می شد؛
- ۳) اراضی متعلق به اماکن مقدس اسلامی یا وقف؛
- ۴) اراضی ملکی خصوصی که ملک شخصی افراد بوده و ایشان می توانستند آن را به عنوان ارث به بازماندگان خود دهند و یا به فروش رسانند؛
- ۵) اراضی متعلق به روستاییان آزاد؛
- ۶) اراضی متعلق به جماعت روستایی (همان: ۳/۲-۴).

بدین ترتیب، فنودال ها را در طبقات مشخص و معینی بر حسب جایگاه اجتماعی خود طبقه بندی می نماید و به این صورت هر کدام را معرفی می کند. وی مالکیت دولت بر

اراضی را باعث بهره‌کشی و اخذ مالیات‌های سنگین جنسی و نقدی از قشر رعیت می‌داند که در مواقع ضروری بسان فئودال‌های اروپا از آنان بیگاری هم می‌کشیدند (همان: ۵/۲). اما به این نکته خیلی اشاره نمی‌کند که زارعان ایرانی در مقایسه با همتایان اروپایی خویش حداقل وضعیت بهتری از نظر معیشتی داشتند و نیز وسعت خاک، شهرهای متعدد و وسیع، تنوع شرایط اقلیمی، همزیستی جوامع روستایی با عشایری، حضور اکثر مالکان در شهرها و مباشران آنان در روستاها (بر خلاف اشراف اروپایی که در قلعه‌ها و اراضی خارج از شهر زندگی می‌کردند و با اهالی روستا در ارتباط مستقیم بودند) و حمله مکرر اقوام بیگانه نظام پیچیده و متنوعی از مالکیت ارضی را بوجود آورده بود.

از طرف دیگر، عملکرد روحانیان و دیوانسالاران صاحب زمین را همچون نظامیان ذکر می‌کند که برخورد آن‌ها هم با روستاییان و طبقه زحمتکش مطلوب نبود. این محقق روس پس از بررسی این مسائل با نگاه به دوران فرمانروایی ایلخانان نتیجه می‌گیرد که در آن روزگار مأموران دولتی و دیوانی با آن که تماس زیادی با مردم نداشتند اما به سبب اختلاس، رشوه و فساد و نیاز مالی فراوان همان دفعات کمی که وارد روستاها می‌شدند به شدت مردمان را چپاول می‌کردند و مقاطعه کاران نیز املاک را سه، چهار و یا شش ساله در ید خویش می‌گرفتند و تحت عنوان فئودال همه کاری انجام می‌دادند تا خزانه خود را آباد ولی زندگانی رعیت را ویران می‌نمودند (همان: ۱۱/۲). در آن عصر خراج با عناوینی مانند، «موجب»، مرسومات و وظایف» و «ادار» به مالکان داده می‌شد و به همین دلیل ثروت زیادی را از این طریق کسب کردند (همان: ۱۲/۲). وی اراضی «اینجو»^۷ متداول در عصر مغولان یا به اصلاح «خاص» را همان زمین‌های دولتی حکومت‌های سابق می‌داند که بسان ادوار پیشین بود اما به شکل نوینی مطرح شد و همچون گذشته صاحبان قدرت منافع و عایدات زیادی را در اختیار داشته

۷. اراضی اینجو تنها به مغولان تعلق نداشت؛ بلکه امیران و بزرگان ایرانی نیز این نوع زمین را در تملک خویش داشتند.

و به ثروت قابل توجهی رسیدند (همان: ۱۳/۲). و کلیه روستاییان که در آنجا زندگی می‌کردند خدمه شاهزادگان، امیران و خان شمرده می‌شدند. بنابراین مغولان صحراگرد با ورود به ایران همان رویه سابق در این سرزمین را ادامه دادند که جالب توجه است و به نظر او با نظام فتودالیسم همسو شدند.

از سویی، در ادامه همین روند و تفکر دوران مغولان را اوج نظام فتودالیسم می‌داند به طوری که، در کتاب «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» می‌گوید: «در آغاز قرن سیزدهم میلادی جامعه فتودالی ایران بر روی هم طریق اعتلا را می‌پیموده و جریان پیدایش مالکیت فتودالی زمین بسیار پیشرفت کرده بود ولی بعد موقتاً بر اثر هجوم لشکریان چنگیزخان و شکست و ادبار حاصل از آن متوقف گشت و سرانجام در قرن چهاردهم میلادی به حد کمال رسید» (بطروشفسکی، ۱۳۴۴: ۴۳/۱).

در واقع، نظام زمینداری در ایران را با رویکرد مغول‌شناسی مارکسیستی در آستانه تهاجم مغولان مطلوب توصیف می‌کند که با هجوم آنان مدتی دچار رکود شد اما پس از آن مجدداً و با استقرار قوم مغول البته به خاطر ویرانی شهرها و توجه مردم به روستاها و دقت و تبحر در حوزه زراعت رو به ترقی نهاد. در این خصوص می‌نویسد: «... دیگر جوانب چنین تکاملی عبارت بود از: انشعابات وسیع شبکه آبیاری روی زمینی و زیر زمینی - که شبکه‌های کوچک (شبکه‌های ناحیه‌ای که اراضی محدودی را شامل می‌شدند)، دیگر کشاورزی که به رغم سطح نازل آلات و ادوات زراعت‌های کوچک، با این حال بر اثر چیره‌دستی و آزمودگی زارعان حاصل فراوانی را به دنبال داشت» (همان: ۴۳/۱). این امر سبب گردیده بود تا اقتصاد شهرهای بزرگ فتودالی شکوفا و سرمایه‌بازرگانان افزون شود. پس او این دوره را عصر مثبتی از نظام فتودالیسم در نظر می‌گیرد که با وجود حمله ویرانگر مغولان اقتصاد کشاورزی ایران دوباره مسیر مناسبی را در پیش گرفت زیرا بستر این تکامل از قبل فراهم بود پس خیلی زود ایرانیان آسیب‌های وارده را جبران کردند و در این راه نیز ایلخانان برای حفظ و ارتقای منافع خویش به آن‌ها مساعدت نمودند.

وی تضادهای طبقاتی را هم ناشی از جنبه ترقی‌خواهانه تکامل جامعه به حساب می‌آورد و آن را امری طبیعی می‌داند، و نیز به تضادهای درونی فئودال‌ها همچون، اختلاف میان نظامیان، صحرانشین‌ها یعنی اهل شمشیر و یکجانشینان اهل قلم یعنی دیوانسالاران و روحانیان مسلمان می‌پردازد (همان: ۴۴/۱). در اصل، قصد دارد تا این کشمکش‌ها را با نمونه مشابه اروپای غربی یعنی جنگ بین فئودال‌ها بر سر تصرف املاک و قدرت مقایسه نماید تا از این طریق، شباهت‌های خوبی میان آنان بیابد و طرز تفکر مارکسیستی خود را نسبت به این موضوع پررنگ جلوه دهد و تعمیمی که داده است را مشروعیت ببخشد و از نظریه مطرح شده خویش دفاع کند. وی فتوحات مغولان را مقدمه‌ای برای ورود به جامعه فئودالی مسلمانان بالاحص ایران می‌داند و در این زمینه معتقد است که چنگیزخان با اتحاد میان قبایل مختلف ورود آنان را به سمت نظام فئودالیسم هموار کرد و پس از آن که سرزمین‌های گوناگون را با کشتار و غارت وسیع مردم فتح و غنیمت‌های وافری دریافت نمودند اجازه دادند تا کسانی که زنده مانده بودند با اطاعت از آن‌ها به روستاها بازگردند و تحت نظارت کارگزاران مغولی زراعت کنند. و این‌گونه به خواسته خود رسیدند و زان پس، به عنوان فئودال‌های نیرومند و مدعی مطرح شدند و بتدریج از حالت صحرانشین به روستانشین تغییر شکل دادند^۸ (همان: ۴۵/۱-۴۷-۵۱). بزرگان فئودالی ایرانی و ساکنان روستاها در اقصی نقاط این سرزمین پهناور هم که توانسته بودند اختلافات را موقتاً کنار بگذارند و با یکدیگر بر علیه لشکریان مغول متحد شوند نیز در نهایت سر تسلیم فرود آوردند و از مقاومت اهالی شهرها یعنی پیشه‌وران و اصناف حمایت نکردند و حاکمیت آنان را پذیرفتند.

بنابراین رؤسای مغول که صاحب قلمرو شدند با این که در ابتدا تمایلی به کشاورزی نداشتند اما با گذشت زمان به اهمیت آن پی بردند و بی‌رحمانه در نقش بهره‌کشان

۸. درخور ذکر است که مغولان در آغاز اراضی را باتوجه به ماهیت زندگانی خویش یعنی دامپروری به چراگاه جهت تأمین خوراک دام‌ها تبدیل نمودند ولیکن به تدریج به کشاورزی و آبادانی اراضی تمایل پیدا کردند.

فئودالی ظاهرگشتند و به این صورت بر ثروت و اقتدار خود افزودند.

البته باید بدین نکته هم اشاره کرد که آن‌ها معمولاً در املاک و اراضی مستقر نمی‌شدند و در میان اردوگاه و قرارگاه خان و چادرهای خود حضور داشتند ولیکن عاملان مورد اطمینان را جهت اخذ بهره مالکانه و مالیات از رعایا در روستاها به کار گماشتند تا بدین طریق، بر اوضاع مسلط باشند و پول و اجناس و محصول دریافتی را صرف عیش و نوش، ارضای هوس‌ها و حرم خود نمایند (همان: ۷۴/۱ - ۷۵). همچنین در هر دعوای ناعادلانه‌ای در محکمه و دادگاه به هر شکلی غالب می‌شدند و با دادن رشوه‌های هنگفت حقوق شاکیان را پایمال و اراضی خرده مالکان و یا روستاییان آزاد و بینوایان را با کلیه امکانات آن توسط نیروهای مسلح به زور توقیف و غصب نموده و در اختیار می‌گرفتند و ترسی از مجازات هم نداشتند (همان: ۸۸/۲ - ۸۹). سپس این املاک را به قطعات کوچک تقسیم می‌کردند و در اختیار همان روستاییان و مالکان سابق قرار با شرایط سنگینی می‌دادند (همان: ۹۵/۲). بنابراین پطروشفسکی طبق سنت مارکسیستی این امر را مشابه عملکرد اشراف فئودالی^۹ در اروپا در نظر گرفته و بر همین اساس مقایسه انجام می‌دهد.

از سوی دیگر، در کتاب «ایران‌شناسی در شوروی» هم زمانی که به دوران وزارت خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۶۴۵ - ۷۱۸ هـ) می‌پردازد هدف خود را از پرداختن به این شخصیت مهم در زمان ایلخانان، رفع ابهام پیرامون او بیان می‌کند و مجدداً تلاش نموده تا اوضاع آن دوران و کشمکش‌ها را تقابل میان فئودال‌ها و مخالفان قلمداد نماید. به طوری که می‌نویسد: «برای درک صحیح مفهوم دولت که در فعالیت رشیدالدین نهفته بوده، اول از همه بایستی در نظر داشت که در تاریخ میانه ایران همیشه کشمکشی بین دو گرایش سیاسی دیده می‌شود، گرایش به طرف یک دولت فئودالی متمرکز همراه با یک دستگاه دیوانسالاری

۹. نک. شارل دولاندلن (۱۳۸۸). تاریخ جهانی، ج ۲، ترجمه احمد بهمنش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱۲ و جیمز آ. کوریک (۱۳۸۰)، قرون وسطای اولیه، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

عریض و طویل و گرایش به سمت اضمحلال نظام فئودالی همراه با نوعی سیستم فیف نظامی. این گرایش‌ها را گروه‌های مختلفی از فئودال‌های طبقه حاکمه حمایت می‌کردند ... هواداران جریان اول که ستایش‌گران سنت مغولی و روش زندگی چادرنشینی بودند با زندگی تخته قاپو شده و حیات کشاورزی و شهری مخالفت می‌کردند و طرفدار پر و پا قرص بهره‌کشی غارتگرانه از دهقانان اسکان یافته و ساکنان شهرها بودند...» (پطروشفسکی و ارانسکی، ۱۳۵۹: ۷-۸). بر همین اساس معتقد است که آن‌ها (یعنی فئودال‌ها) مخالفان خویش را به راحتی از میان بر می‌داشتند که یکی از همین افراد خواجه رشیدالدین فضل‌الله بود. اما به این مسئله توجه خاصی ندارد که وی در ردیف مالکین بزرگ قرار داشت (به تعبیر پطروشفسکی فئودال است) و از ثروت وافر و برخوردار بود و حتی تمایل نداشت تا مالیات‌های سنگین به رعایا تحمیل شود و همواره به آبادانی اراضی اهمیت می‌داد (فضل‌الله همدانی، ۱۹۴۵: ۲۴۴-۲۴۵)، پس رقیبان او بسان سعدالدین ساوجی و زان پس، تاج‌الدین علیشاه گیلانی که خود نیز مالک و صاحب زمین بودند مکرراً بر علیه این وزیر دانشمند تبلیغ و دسیسه می‌کردند و اتهاماتی را مطرح نمودند تا بدین شکل، او را از صحنه سیاست و حکومت حذف کنند و در نهایت به اتهام مسموم کردن اولجایتو به دستور و حکم ابوسعید کشته شد (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۲۳-۱۲۹).

بدین ترتیب، این رخداد ربطی به نزاع میان فئودال‌ها و رقیبان فرودست و رعایای آنان ندارد و در این خصوص پطروشفسکی تحلیل جامعی ارائه نداده است. و یا در ادامه با تأکید فراوان بر حاکمیت فئودالی مغولان بر ایران معتقد است که فئودال‌های ایرانی با ایلخانان در جهت بازسازی اقتصاد مملکت بالاخص در بخش کشاورزی و ابزارهای آبیاری مزارع که پس از تهاجم آن‌ها از بین رفته و یا ویران شده بود همکاری کردند (همان: ۹).

این در حالی است که ایلخانان همچون غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ق) پس از کسب قدرت در ایران برای حفظ جایگاه خویش، افزایش محصولات زراعی و باغی و ارتقای درآمد

حاصل از مالیات و تأمین ارزاق عمومی باید طی چند مرحله به اصلاحات مختلف^{۱۰} به ویژه در حوزه زراعت دست می‌زدند تا دچار مشکل نشوند و طبیعی است که زارعین هم به اجبار تابع نظر او باشند. پس وی با بیان این مسائل، اوضاع آشفته رعایا و نیز قدرت و ظلم فتودال-های مغول و سایر فرمانروایان ایران، را زمینه شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی فرودستان بسان؛ سربداران کرمان^{۱۱} که با رهبری پهلوان اسد به پا خاستند و املاک فتودال‌ها (یا به عبارت صحیح‌تر اقطاع‌داران) را مصادره و در اختیار گرفتند اما سپاهیان شاه‌شجاع مظفری (۷۶۰ - ۷۸۶ق) در سال ۷۷۶ق قیام او را به شدت سرکوب کرد و یا نهضت سربداران خراسان (۷۸۸ - ۷۸۸ق) و یا فعالیت‌های اسماعیلیان نزاری که بطروشفسکی معتقد است تحرک آنان به خاطر تضاد طبقاتی در خلافت عباسیان و اخذ مالیات‌های سنگین از مردم بودم به خصوص جماعت روستانشین بود (بطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۲۹۴). اما با تحقیق در باب ماهیت فرقه اسماعیلیه^{۱۲} بر خلاف ادعای او کوچکترین تفکر کمونیستی و اشتراکی مشاهده نمی‌شود ولی طبیعی است که وی در قالب افکار خویش اقدامات این فرقه را بدین صورت، ذکر کند. و یا می‌گوید: «توده اصلی فرقه قرامطه را روستائیان تشکیل می‌دادند» (همان: ۲۹۹). آن‌ها در بحرین با نبردهای طولانی و تبلیغات مساوات طلبانه بر علیه نهاد خلافت عباسی زمینداری کلان و بهره‌کشی فتودالی را نابود سازند و با کوشش بسیار در ظاهر به خواسته خویش رسیدند (همان: ۳۵۲). همچنین شورش اهالی هرات در سال ۶۳۴ق و ظهور فرقه حروفیه و شخص فضل‌الله استرآبادی، پیروان و شاگردانش را سرنگون ساختن اساس ظلم (فتودالیسم) در

۱۰. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۳۸)، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، ۲ج، تهران، اقبال.

۱۱. نک. حمدالله مستوفی (۱۳۸۷)، *تاریخ گزیده*، با اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر، چ ۵.

۱۲. نک. فرهاد دفتری (۱۳۸۳)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مؤسسه نشر فرزاد روز، چ ۳.

راستای مبارزات طبقاتی با اشراف و شاهان می‌داند که حتی دست به سلاح برداشتند و به جان شاهرخ تیموری (۷۷۹-۸۵۰ ق) سوءقصد کردند (همان: ۳۲۴). و نیز در کتاب «نهضت سربداران» می‌نویسد: «... روستائیان اطراف سبزوار و طبقات پایین مردم شهری از شیعیان متعصب و بالتیجه مخالف قدرت موجود (مغولان) بودند (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۳۵-۳۶). بنابراین در نخستین مبحث کتاب با عنوان؛ «ویژگی‌های نهضت‌های قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری)» به نقش پیشه‌وران و بینوایان شهری از یک سو و روستائیان و خرده مالکان و فئودال‌های ایرانی از سوی دیگر، در ایجاد این نهضت‌ها پرداخته شده که چگونه در برابر اعیان مغول و ترک ایستادند و نهضت‌هایی را در این قرن برپا کردند. به طور معمول در این جنبش‌ها میان فئودال‌ها و خرده مالکان از یک سو و روستائیان و بینوایان و اصناف شهری از سوی دیگر نزاع در می‌گرفت. و نیز پس از آن که درباره تصوف در ایران و نزدیکی آن به تشیع بحث می‌کند در بین معترضان به مغولان، دسته‌هایی از صوفیان را نام می‌برد که به همراه مردم بر علیه فئودال‌ها به پا خاستند. حال این که، در آن دوره امیران و شاهزادگان سکه‌های طلا و نقره، کالاهای فراوان و جواهر و حتی اراضی را وقف خانقاه صوفیان می‌نمودند و برای آنان احترام خاصی قائل بودند اما به سبب محیط اجتماعی که بسیار متشت بود اهل تصوف به یاری فرودستان شتافتند و نسبت به عملکرد فرمانروایان فئودال اعتراض کردند (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۲۰). این مورخ روس در قالب نظریه مبارزه طبقاتی نهضت سربداران را شورش توده‌ها بر ضد فئودال‌ها و ملاکین قلمداد می‌نماید که همین امر بیانگر درک نادرست وی از زمینه‌ها و علل این جنبش بزرگ است زیرا عبدالرزاق بن فضل‌الله باشتینی (۷۳۶-۷۳۸ ق)، از امیران نامور سربداران خود از قدرتمندان و ثروتمندان بی‌هق بود و وجیه‌الدین مسعود (۷۳۸-۷۴۵ ق) برادر او هم از اشخاص متمول آن خطه به حساب می‌آمد (بیانی، ۱۳۷۱: ۷۵۸ و میرخواند، ۱۳۳۹: ۶۰۴/۵). پس آن‌ها هم طبق نظر پطروشفسکی از طبقه فئودال محسوب می‌شدند و از افشار پایین جامعه نبودند پس چطور ممکن است بر ضد طبقه و جایگاه خود قیام کنند و با مردم همراه شوند؟ به یقین این مسئله با دیدگاه مارکسیستی وی

تناقض آشکاری دارد و ضعف و ناتوانی در عدم تعمیم دیدگاه کمونیستی او را نشان می‌دهد. علاوه بر این، او در کتاب اسلام در ایران مقاومت دهقانان ایرانی در طی نبردهای صدر اسلام با ساسانیان مقابل مسلمانان و سپس تسلیم و پرداخت خراج اراضی را هم حفظ فنودالیسم ایرانیان مقابل اعراب در نظر می‌گیرد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۴۳). البته به این نکته هم توجه دارد که در قرآن کریم تصویر روشنی درباره حیطه وظایف و نحوه انتخاب خلیفه وجود نداشت (همان: ۱۵۸). اما با گذشت زمان و الگوبرداری از جامعه ایرانی و تألیف کتب متنوع توسط فقها و تدوین نظریه حکومت و خلافت باعث شد تا عرب بادیه‌نشین نیز در زمره فنودال‌ها واقع شود. و یا ماهیت نهضت‌های شیعی را ضد فنودالیسم و برقراری در جهت عدالت و رفاه مردم بیان نموده که در تقابل با عناصر فنودال خلافت و کارگزاران مطیع و یا سرکش آن‌ها قرار داشت (همان: ۲۹۴). به هر طریق، وی به هر شکلی که هست می‌خواهد هرگونه سبک زندگی و اقتصادی و مخالفت‌ها و تحرکات مردم و گروه‌ها را به فنودالیسم پیوند دهد و در این راه با زیرکی شیوه زندگانی مغولان و البته کلیه سلسله‌های ایرانی را هم به آن با ارائه مثال‌ها و نمونه‌های متنوع و گوناگون مرتبط می‌سازد.

نتیجه

با بررسی موضوع این مقاله می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگرچه مطالعات و تحقیقات مورخان روسی در حوزه تاریخ اجتماعی ایران اهمیت دارد؛ اما نگرش آن‌ها نسبت به تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایرانیان ایدئولوژیک و متناقض است و زیرا آنان تلاش کردند تا با رویکردی مطابق با تفکرات و مسلک اتحاد جماهیر شوروی عمل نمایند و در راستای منافع خویش قرائت کلی از تاریخ ایران و سرزمین‌های اسلامی طبق نظر خود داشته باشند تا بدین‌طریق، مردمان و حاکمان ممالک مختلف از جمله ایران را متحد با عقاید کشورشان کنند و درکل، با چنین اقدام فرهنگی در دوران جنگ سرد از رقبای خویش یعنی بلوک غرب فاصله گیرند؛ بنابراین پطروشفسکی نیز که سال‌های متمادی پیرامون تاریخ ایران و اسلام مطالعه،

تحقیق و تدریس نموده بود در آثار برجسته خود تلاش کرد تا داده‌های تاریخی را بامهارت به دیدگاه‌های مارکسیستی نزدیک و مرتبط سازد تا بدین شکل، اعتماد مخاطبان را جلب نماید و با ادله تاریخی به همگان بفهماند که تاریخ اقتصادی و اجتماعی ایران زمین با نظام فئودالی و نظریه کمونیست‌ها به‌ویژه مارکسیست-لنینیست‌ها پیوندی ناگسستی دارد و از این راه قابل فهم است. پس در سراسر کتاب‌های خود مکرراً از واژه «فئودال» بهره می‌برد و سعی دارد تا جنبش‌ها و شورش‌های محلی را هم مانند، سربداران خراسان در راستای مبارزات طبقاتی تهیدستان بر علیه فئودال‌ها در نظر گیرد. اما به یقین چنین تعمیم و مقایسه‌ای باتوجه‌به ساختار اجتماعی و سیاسی ایران و تفاوت فاحش آن با اروپای قرون وسطی در همه ابعاد اقدامی نادرست است؛ زیرا فئودالیسم هیچ‌گاه در این مملکت پدید نیامد و این بدان علت است که ایران هم از نظر جغرافیایی و هم سلسله‌مراتب اجتماعی و نظام سیاسی و نظام زمین‌داری مبتنی بر اقطاع و عدم تضاد میان شهرها و روستاها بود، و نیز شاهان و اربابان ایرانی در شهرها ساکن بودند و اشرافیت هم به‌شدت ممالک اروپایی موروثی نبود، پس شرایطی متفاوت با سرزمین‌های اروپایی دارد؛ زیرا نوع تفکر در مشرق‌زمین با اروپاییان یکسان نیست و صرفاً نباید به خاطر شباهت‌های ظاهری میان آن‌ها در برخی از جهات، به خطا افتاد و از مسیر تحقیقات علمی منحرف شد.

در نهایت، باید به این مسئله مهم اشاره کرد با وجود این که، دوران تاریخ‌نگاری مکتب شوروی سپری شده است اما همچنان آثار تألیف شده توسط پژوهشگران آنان جای نقد و بررسی دارد و می‌توان راجع به عملکرد آن‌ها همچون، پطروشفسکی که در این مقاله شیوه تاریخ‌نگاری وی راجع به نظام مالکیت ارضی ایران ارزیابی شد به تحقیق پرداخت تا بدین صورت، ابعاد مختلف اندیشه‌های آن‌ها درباره موضوعات گوناگون روش‌شناسی و ابهامات برطرف گردد.

کتابنامه

قرآن کریم.

اسکاچپول، تدا (۱۳۹۲). بینش و روش جامعه‌شناسی تاریخی. ترجمه هاشم آقاجری، تهران: مرکز. ادواردز، پل (۱۳۷۵). فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات از دایره‌المعارف فلسفه)، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بلوخ، مارک (۱۳۶۳). جامعه فئودالی. ترجمه بهزاد باشی، تهران: آگاه.

بیانی، شیرین (۱۳۷۱). دین و دولت در ایران عهد مغول. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

پطروشفسکی، ا. پ. (۱۳۴۴). کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (قرن‌های ۱۳ و ۱۴ میلادی). ترجمه کریم کشاورز، ج ۱-۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

پطروشفسکی، ا. پ. (۱۳۵۱). نهضت سربداران خراسان. ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.

پطروشفسکی، ا. پ. (۱۳۵۹). ایرانشناسی در شوروی دولت در عهد ایلخانان فقه اللغه ایرانی. ترجمه یعقوب آژند، تهران، نیلوفر.

پطروشفسکی، ا. پ. (۱۳۶۳). اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری). ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ج ۷.

حافظ ابرو، نورالله عبدالله (۱۳۵۰). ذیل جامع التواریخ رشیدی، به اهتمام خانبابا بیانی، تهران، انجمن آثار ملی.

دورانت، ویل (۱۳۶۷). تاریخ تمدن (عصر ایمان). ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، تهران، انتشارات - آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲.

دولاندلن، شارل (۱۳۸۸). تاریخ جهانی، ج ۲، ترجمه احمد بهمنش، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱۲. زرین کوب، روزبه و سلیمان‌زاده، علیرضا (۱۳۹۲). واکاوی دوره نظام اشتراکی ابتدایی تاریخ جامعه ایرانی در نگاه و رویکرد ایرانشناسان شوروی. پژوهش‌های ایرانشناسی، سال ۳، شماره ۲، صص ۵۳-۷۱.

سجادی، صادق (۱۳۷۹). «اقطاع». دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۹، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۶۴۳-۶۶۵.

صدیقی، ناصر (۱۳۹۱). تأملی در نگرش جامعه‌شناختی مارکسیستی به تاریخ ایران. پژوهش‌های علوم تاریخی. دوره ۴، شماره ۱، صص ۱۳۳-۱۵۲.

روش پژوهش پطروشفسکی در بررسی نظام زمین داری در جامعه روستایی ایران / ۱۵۷

- صدقی، ناصر و نریمانی، عارف (۱۴۰۰). نقدی بر تئوری‌های اروپا محور در دوره‌بندی تاریخ اقتصادی ایران؛ ایدئولوژی، زمان پریشی و فراروایت. تاریخ ایران. دوره ۱۴، شماره ۲، صص ۱-۲۲.
- فضل‌الله همدانی، رشیدالدین (۱۹۴۵). مکاتبات رشیدی، گردآوری محمد ابرقوهی، به‌کوشش محمد شفیع، لاهور: کلیه پنجاب.
- کاسمینسکی، یوگنی (۱۳۵۸). تاریخ قرون وسطی. ترجمه صادق انصاری و محمدباقر مؤمنی، تهران: اندیشه.
- کاظمی، حجت (۱۴۰۰). تاریخ‌نگاری مارکسیستی و ماهیت جامعه و دولت در ایران سنتی. سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی). دوره ۵۱، شماره ۴، صص ۱۰۶۳-۱۰۹۱.
- کوریک، جیمز آ. (۱۳۸۰). قرون وسطای اولیه، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- لمبتون، آن (۱۳۸۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران. ترجمه یعقوب آژند، تهران: نی.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۳۹). روضة‌الصفافی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، ج ۵، تهران: خیام و پیروز.
- نچکینا، و. و دیگران (۱۳۶۱). تاریخ مختصر جهان، ترجمه محمدتقی فرامرزی، ج ۱، تهران: دنیا.
- نوری، جعفر (۱۴۰۰). مغول‌شناسی ایرانی و نسبت آن با دو شاخه مغول‌شناسی مارکسیستی و غربی در تاریخ‌نگاری دوره پهلوی. تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری. سال ۳۱، شماره ۲۸. صص ۲۸۳-۳۰۳.
- واگو، استفان (۱۳۷۳). درآمدی بر تئوری‌ها و مدل‌های تغییرات اجتماعی. ترجمه احمد رضا غروی‌زاد، قم: انتشارات جهاد دانشگاهی.

- The study of religion in Russia in the 18th- first half of the 20th cent Ilya Pavlovich. Petrushevsky <https://relstud-hist.spbu.ru>
- Kemper, Michael (2011). Introduction: Integrating Soviet Oriental studies. in *The Heritage of Soviet Oriental studies*. Michael Kemper and Stephan Conermann (eds.), London: Routledge.
- Rodionov, Mikhail (2011). Profiles under Pressure: Orientalists in Petrograd/Leningrad 1918- 1956. in *The Heritage of Soviet Oriental studies*. in Michael Kemper and Stephan Conermann (eds.), London: Routledge.
- Verbeek, Georgi (2006). Anachronisme and the Rewriting of history: The South Africa Case. *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*. vol. 2, No. 1, pp.181-200.

Sciences Studies. Volume 4, Issue 1 - Serial Number 1. pp. 133-152.

Skocpol, Theda(1392/ 2013). *Bīnīsh wa Rawīsh- i Jāmi 'a-Shīnāsī- yi Tārīkhī*. Trans. Hashem Aghajari. Tehran: Markaz.

Vago, Steven(1373/ 1994). *Social Change*. Trans. Ahmad Reza Gharavi Zad. Qom: Intīshārāt- i Jahād- i Dānīshgāhī.

Verbeek, Georgi (2006). Anachronisme and the Rewriting of history: The South Africa Case. *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*. vol.2, No. 1, pp.181-200.

Zarrinkoob, Roozbeh & Soleymanzadeh, Alireza(1392/ 2014). "Analysis of the Iranian Primitive Communal Society, with Considering the Approaches of Soviet Union Authors". *Iranian Studies*. Volume 3, Issue 2 - Serial Number 2. pp. 53-71.

The study of religion in Russia in the 18th- first half of the 20th cent Ilya Pavlovich. Petrushevsky <https://relstud-hist.spbu.ru>

13 wa 14 Mīlādī). Trans. Karim Keshavarz. Vol. 1- 2.
Tehran: Mu'assisa- yi Muṭāli'āt wa Taḥqīqāt- i Ijtimā'ī- yi
Dānishgāh Tehran.

Petrushevsky, Ilya Pavlovich(1351/ 1972). *Nahdat- i
Sarbidārān- i Khurāsān* Trans. Karim Keshavarz. Tehran:
Payām.

Petrushevsky, Ilya Pavlovich(1359/ 1980). *Irān- Shināsī
dar Shūrawī Dawlat dar 'Ahd- i Īlkhānān Figh al- Lughat
Irānī.* Trans. Yaghoub Azhand. Tehran: Nīlūfar.

Petrushevsky, Ilya Pavlovich(1363/ 1984). *Islām dar Iran(
Az Hijrat Tā Payān- i Qarn- i Nuhum- i Hijrī).* Trans. Karim
Keshavarz. Tehran: Payām. 7th ed.

Rodionov, Mikhail (2011). Profiles under Pressure:
Orientalists in Petrograd/Leningrad 1918- 1956. in *The
Heritage of Soviet Oriental studies.* in Michael Kemper and
Stephan Conermann(eds.), London: Routledge.

Sajjadi, Sadegh(1379/ 2000). " Iqtā' ". *Encyclopedia of the
World of Islam.* Vol. 9. Tehran: The Centre For The Great
Islamic Encyclopedia. pp. 643- 665.

Sedghi, Naser & Narimani, Aref (1400/ 2021). " A
Critique of Eurocentric Theories in the Periodization of
Iran's Economic History: Ideology, Anachronism, and Meta-
narrative". *Journal of History of Iran.* Volume 14, Issue 2 -
Serial Number 31. pp. 1-22

Sedqi, Naser (1391/ 2012). "Reflections on the Marxist
sociological approach to the History of Iran". *Historical*

Kemper, Michael (2011). Introduction: Integrating Soviet Oriental studies. *in The Heritage of Soviet Oriental studies*. Michael Kemper and Stephan Conermann (eds.), London: Routledge.

Kosminskii, Evgenii Alekseevich (1358/ 1979). *Tārīkh- i Qurūn- i Wustā*. Trans. Sadegh Ansari & Mohammad Bagher Momeni. Tehran: Andīshih.

Lambton, Ann (1382/ 2003). *Tadāwum wa Tahawwul dar Tārīkh- i Miyāna- yi Iran*. Trans. Yaghoub Azhand. Tehran: Nī.

L'Andelyn, Charles de (1388/ 2010). *Tārīkh- i Jahānī*. Vol. 2, Trans. Ahmad Bahmanish. University of Tehran Press. 12th ed.

Mīr Khwānd, Muḥammad b. Khāvandshāh (1339/ 1960). *Rawdat al- Ṣafā fī Sīrat al- Anbiyā' wa al- Mulūk wa al- Khulafā'*. Vol. 5. Tehran: Khayyām wa Pīrūz.

Nechkina, V. & Others (1361/ 1982). *Short History of the World*. Trans. Mohammad Taqi Faramarzi. Vol. 1. Tehran: Duniyā.

Nouri, Jafar (1400/ 2021). " Iranian Mongolology and its relation to the Marxist and Western Mongolologies in Pahlavi historiography". *Historical Perspective & Historiography*. Volume 31, Issue 28. pp. 283-303.

Petrushevsky, Ilya Pavlovich (1344/ 1965). *Kishāwarzī wa Munāsibāt- i Ardī dar Iran- i 'Ahd- i Mughūl (Qarn- hā- yi*

References

Qurān Karīm.

Baiani, Shirin(1371/ 1992). *Dīn wa Dawlat dar Iran ‘Ahd-i Mughūl.* Tehran: Markaz- i Nashr- i Dānīshgāhī.

Bloch, Marc(1363/ 1984). *Jami ‘a Fi ‘ūdālī(Feudalism).* Terans. Behzad Bashi. Tehran: Āgāh.

Corrick, James A.(1380/ 2001). *The Early Middle Ages.* Trans. Mehdi Haghghat-Khah. Tehran: Quqnūs.

Durant, William(1367/ 1988). *Tārīkh Tamaddun(‘Aṣr- i Iymān).* Trans. Abolghasem Payandeh. Vol. 4. Tehran: Intīshārāt- Āmūzīsh- i Inqilāb- i Islāmī. 2nd ed.

Edwards, Paul(1375/ 1996). *Falsafa- yi Tārīkh(Majmū ‘a Maqālāt az Dā’irat al- Ma ‘arīf- i Falsafa).* Trans. Behzad Saleki. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Faḍl Allāh Hamadānī, Rashīd al- Dīn(1945). *Mukātībāt- i Rashīdī.* Collected by Mohammad Abarghoei. Revised by Mohammad Shafī. Lahore: University of Punjab.

Ḥafīz- i Ābrū, Nūr Allāh ‘ Abd Allāh(1350/ 1971). *Dhayl Jāmi ‘ al- Tawārīkh Rashīdī.* Revised by Khān Bābā Bayānī. Teran: Anjuman- i Āthār- i Millī.

Kazemi, hojjat(1400/ 2021). " Marxist Historiography and the Characteristics of Society and State in Pre-Modern Iran". *Politics Quarterly(Law and Political Science).* Volume 51, Issue 4 - Serial Number 4. pp. 1091-1063

Petrushevsky's research methodology in examining the land tenure system in Iran's rural society

Talat Deh Pahlavan¹

Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Pourya Esmaeili

Ph.D. in the History of Islamic Iran, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Sajjad Dadfar

Associate Professor of the Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Ilya Pavlovich Petrushevsky (1898-1977) was a renowned Russian Orientalist who authored numerous works on the political, economic, and social history of Iran. This research seeks to answer the question: What is Petrushevsky's approach to historiography regarding agricultural economics and land ownership in Iran? In response, it must be said that, in line with Marxist-Leninist ideology, he attempted to provide a meaningful interpretation from the Russian perspective by using the term "feudalism" and applying it to Iran's land tenure system across different periods. This article, using a descriptive and analytical method, aims to carefully examine the dimensions and aspects of this issue. The findings indicate that Russian historians like Petrushevsky aimed, during the Cold War (1947-1991), to align or at least bring closer the social and economic history of countries like Iran—particularly in terms of land tenure systems and peasant movements—to Soviet ideology. This effort sought to integrate these countries into communist policies or align them as closely as possible, which was a significant matter for Soviet interests at the time, as well as for fostering alignment with Iran as a neighboring country.

Keywords: Petrushevsky, Iran, historiography, The landownership system, feudalism.

1. Email (corresponding author): pahlavant65@gmail.com

Adel(as supervisor). Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia.

Mousapour Besheli, Ebrahim (1402/ 2023). *Kafsh- i Surkh- i Khalīfa: fann- i Bayān wa Mas'ala- yi Manābi' dar Tārīkh- i Ijtimā'ī.* Tehran: Nigāristān- i Andīsha.

Ocak, Derya (2006). *XVIç Yüzyıl Osmanlı şenliklerinin siyasal boyutları ve gündelik hayata etkileri.* Yüksek lisans tezi, Ankara.

Pakalin, Mehmet zaki (1993). *OsmanlıTarihDeyimlerivaTerimleriSozlugu,* Istanbul.

Solakzade(1293/ 1914). *Tārīkh- i Solakzade.* Istanbul.

Tekbaş, Serap Irlayıcı (2008). *Surname-I Vehbi minyatürlerindeki eğlence sahnelerinin resim eğitimi açısından incelenmesi.* yüksek lisans tezi. danışman: Tahsin Samur. KONYA.

Tietze, A (1991). "Janbaz". *The encyclopedia of Islam.* New edition. Brill.

İPŞİRLİ, Mehmet (1997), "OSMANLI DEVLETİ'NDE KAZASKERLİK (XVII. yüzyılkadar)", *Belleten*, Cilt: 61, Sayı: 232.

I'timād al- Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān(1368/ 1989). *Tārīkh- i Muntazim- i Nāşirī*. Revised by Mohammad Esmail Rezvani. Tehran: Dunya- yi Kitāb.

Kevorkian, Anne-Marie & Sicre, Jean - Pierre(1377/ 1998). *Les jardins du desir : sept siecles de peinture persane*. Trans. Parviz Marzban. Tehran: Farzān.

Kido, Akram(1395/ 2016). *The Founder Of The Sheikh Of Islam In The Ottoman Empire*. Trans. Seyyed Mohammad Razi Mostafavi Nia & Hasan Hazrati. Tehran: Nidā- yi Tārīkh.

Kokmaz, Gülsüm ezgi (2004), *Surnamelerde 1582 şenligi*, Türk edebiyat bölümü, Bilkentüniversitesi, Ankara.

KÖPRÜLÜ, F(1922). "Anadolu'da İslâmiyet". *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*.

Lütfi Paşa(1910). *Aşaf- Nāma*, Berlin.

Morier, James(1369/ 1990). "Safarī dar Iran, Armanistān(Armenia) wa Āsiyā- yi Şaghīr". In : *Dah Safar- Nāma*. Trans. Mehrab Amiri. Tehran: Intişhārāt- i Waḥīd.

Morier, James(1386/ 2007). *Safar- Nāma*. Trans. Abolghasem Serry. Tehran: Tūs.

Mousapour Besheli, Ebrahim (1385/ 2006). "Jashn". *Encyclopaedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-

Bayatloo, Hossein(1400/ 2021). "Şadr A'zam". *Encyclopaedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia.

Baykal, Ebru (2008), *Osmanlılarda Törenler*, Yüksek lisans tezi,Edebiyat Fakültesi,Edirne Üniversitesi.

Bayram, Mikail (1991), *Ahi evrenve Ahi teşkilatının kuruluşu*, Konya.

Canby, Sheila(1387/ 2008). *Naqqāshī- yi Irānī*. Trans. Mahdi Hossieni. Tehran: University of Art.

Chardin(1370/ 1991). *Safar- Nāma*. Trans. Iqbal Yaghmaee. Tehran: Tūs.

Curzon, Earl(1362/ 1983). *Iran wa Qaḍiyya- yi Iran*. Trans. Vahid Mazandarani. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.

Drouville, Gaspard(1370/ 1991). *Safar dar Iran*. Trans. Manouchehr Etemadfar. Tehran: Shabāwīz.

Evliya Çelebi(Awliyā' Ğalabī), Dervish Mehmed Zillī(Muḥammad Zilī b. Darwish) (1314/ 1935). *Siyāḥat-Nāma*. Istanbul.

Farrokhfar, Farzaneh(1402/ 2023). *Naqqāshī- yi 'Uthmānī wa Ta'thīr- i Kitāb Ārāīy- yi Irānī bar Ān*. Tehran: Mihr- i Nūrūz.

García de Silva Figueroa(1363/ 1984). *Safar- Nāma*. Trans. Gholamreza Samii. Tehran: Nashr- i Nū.

Ankara.

Aşıkpaşazade(1332/ 1953). *Tawārīkh- i Āl- i 'Uthmānī.* Istanbul.

Atıl, Esin (1999), *Levni and the Surname the Story of an Eighteen-Century Ottoman Festival,* Istanbul.

Aynur, Hatice (1988), "Surname", *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi,* İstanbul.

Aynur, Hatice (1994), "Osmanlı saray düğünlerinin edebiyat yansıması", *Sözden yazıya: edebiyat incelemeleri,* Haz: Selim Sirri ve Erol Köroğlu, İstanbul.

Azhand, Yaghoub(1384/ 2005). *Maktab- i Nigār- Garī- yi Tabriz wa Qazvin- Mashhad.* Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Azhand, Yaghoub(1385/ 2006). *Maktab- i Nigār- Garī- yi Isfahan.* Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Azhand, Yaghoub(1387/ 2008). *Maktab- i Nigār- Garī- yi Herat.* Tehran: Iranian Academy of Arts.

Azhand, Yaghoub(1387/ 2008). *Maktab- i Nigār- Garī- yi Shiraz.* Tehran: Iranian Academy of Arts.

Bayatloo, Hossein(1399/ 2020). " *Shaykh al- Islām*". *Encyclopaedia of the World of Islam.* Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia.

References

Abbasi, Reza & Bayatlou, Hossein(1394/ 2015). "Rituals in the Ottoman Court: Orta Ouyunu and Karagoz". *The Journal of Islamic History and Civilisation*. Vol. 11. Issue 21. Spring & Summer.

Abbasi, Reza & Bayatlou, Hossein(1395/ 2016- 2017). " Social Historical Facts in Miniatures of Ottoman's Surnames (Ottoman Fest Books): A Study on Surname-i-Wahbi (1720) and Surname-i-Humayun (1582)". *The Journal of Islamic History and Civilisation*. Issue 24. Fall & Winter.

Akday, M (1959). *Turkiyeiktisadiveictimaitrihe*. Ankara.

Akgündüz, Murat (2002). *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*. İstanbul.

Al Dawood, Seyed Ali(1379/ 2000). " I 'timād al- Saltāna". *Encyclopaedia of the World of Islam*. Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia.

AndMetin (2000). *40 days 40 nights Ottoman Weddings FestivitesPhocessious*. İstanbul.

AndMetin (2004), *Osmanlı Tasvir Sanatları: Minyatür*, İstanbul.

AndMetin (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul.

Arsalan, Mehmet (1999), *Türk edebiyatında manzum Surnameler (Osmanlı saray düğünleri ve şenlikleri)*,

Realism in Event Documentation in Ottoman Miniatures: The Miniatures in Wehbi's Surname

Reza Abbasi¹

Faculty member of the Department of Performing Arts, University of Zabol, Zabol, Iran².

Hossein Bayatloo

Assistant Professor of Social History, Foundation of Islamic Encyclopedia (Encyclopedia of the Islamic World), Tehran, Iran

Miniatures serve as a rich source of information regarding the art of the Islamic era. However, if it can be demonstrated that a collection of miniatures adheres to the criterion of realism, they may also be utilized as historical documents that accurately reflect the realities of a given period. Miniatures produced in the traditional Islamic world often depict imaginary themes and narrate legendary stories and events that the painter had not personally witnessed. Nevertheless, a significant number of miniatures were created by artists who were directly present at historical events and were commissioned to provide a visual record of those specific occurrences. This study aims to explore the extent to which the visual narrative of one of the most significant collections of Ottoman miniatures—the Surnames, and specifically Wehbi's Surname—aligns with historical realities. To this end, the paper first examines how the painters of such visual works approached historical reality and the events they depicted. It then investigates the methods and techniques employed by the painter of the Surname to represent court ceremonies in their artwork. Finally, through a case study analysis of selected miniatures from Wehbi's Surname, the paper compares specific visual elements with parallel historical accounts found in written sources. The findings reveal that the documentary approach of the surname painters led to a visual narrative that closely corresponds to the recorded accounts in Ottoman historical texts. Given that these miniatures were created within the context of celebratory events, the artists were able to present a remarkably realistic depiction of the events they portrayed.

Keywords: Ottoman. miniature, Realism, event writing, celebration, surname

1. reza_abbasi284@yahoo.com

White, Hayden(1393/ 2014). " Tārīkh- Nigārī wa Tārīkh- i 'Aksī". Trans. Mohammad Ghafouri. *Kitāb- i Māh Tārīkh wa Jughrāfiyyā*. No. 191. pp. 30- 36.

Zarrinkoob, Abdolhossein(1368/ 1989). " Tārīkh- Nigārī yā Tārīkh- Nigārī Ishārātī bih Falsafa wa Mantīq". *Naqshī bar Āb*. Intishārāt- i Mu'īn.

Zaryab Khoyi, Abbas(1368/ 1989). *Bazm Award. Shaṣt Maqāla Darbāra- yi Tārīkh, Farhang wa Falsafa*. Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī.

Zaryab Khoyi, Abbas(1389/ 2011). " Tārīkh- Nigārī wa Falsafa- yi Tārīkh dar Iran". *Gustara- yi Tārīkh*. Masoud Razavi. Tehran: Hirmis.

Mu'assisa- yi Ĉāp wa Intishārāt- i Āstān- i Muqaddas- i Razawī.

Rouhani, Masoud & Mohammad Enayati(1387/ 2008). "A comparison of the characters of Tharikh-e- Bala'ami and Shahnameh from an epic- fictional perspective". *Research on Mystical Literature*. Volume 2, Issue 2 - Serial Number 2 Summer. pp. 103-122.

Salehi, Parisa & Taheri, Ghodratollah (1397/ 2018). " The Link Between "History" and "Literature" in The Historical Texts of Persian Language and Literature". *Tārīkh- i Adabiyāt*. No. 81. pp. 68- 92.

Sarkarati, Bahman(1385/ 2007). " Bunyān- i Asātīrī- yi Ĥimāsa- yi Millī- yi Iran". *Sāyi- hā- yi Shikār Shudih*. Tehran: Ṭahūrī.

Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza(1387/ 2009). Ṣuwar- i *Khīyyāl* dar *Sh'ir*- i Fārsī. Tehran: Āgah.

Sohrabnejad, Ali(1393/ 2014). " A Comparative Study of Narrative in Tārīkh-e Bayhaqī and Tārīkh-e Bal'ami". *The ancient journal of Persian literature*. Winter. Volume 5, Issue 4 - Serial Number 14. pp. 99-122.

Torkmani Azar, Parvin(1399/ 2020). *Tārīkh- Nigārī wa Tārīkh- Nigārī- yi Mu'arikhān- i Irani*. Tehran: Intishārāt- i Pazhūhishgāh- 'Ulūm- i Insānī wa Muṭālī'āt- i Farhangī.

Wellek, René(1373/ 1994). *Nazariyya- yi Adabiyāt*. Trans. Ziya Movahed & Others. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.

- Makaryk, Irene Rima(1384/ 2005).** *Dānīsh- Nāma- yi Nazariyya- hā- yi Adabī- yi Ma 'āshir.* Trans. Mehran Mohajer & Mohammad Nabavi. Tehran: Āgah.
- Maruof Motavaf, Issa(1379/ 2000).** " Tārīkh- i Ṭabarī Abū 'Alī Bal 'amī wa Tarwīj- i Tārīkh- Nigārī- yi Pārsī". *Iran-Shinākht.* Spring & Summer. No. 16 & 17. pp. 80- 89.
- Meisami, Julie Scott(1391/ 2012).** *Tārīkh- Nigāī- yi Fārsī.* Trans. Mohammad Dehghani. Tehran: Nashr- i Māhī.
- Michael, Stanford(1384/ 2005).** *Dar- Āmadī bar Falsafā- yi Tārīkh.* Trans. Ahmad Golmohammadi. Tehran: Nashr- i Niy.
- Nojournian, Amir Ali(1385/ 2006).** " History, Narrative and Language". *Pazhūhīsh- Nāma- yi 'Ulūm- i Insānī.* No. 52. pp. 305- 318.
- Payandeh, Hossien(1384/ 2005).** " Tārīkh bih Manzala- yi Dāstān". Nama- yi Farhangistān. No. 27. pp. 143- 157.
- Payandeh, Hossien(1391/ 2012).** Muṣāhibih" New York Shahr Nist Izhdihāst". *Mafhum- i Rawāyat dar Nazariyya wa Naqd- i Adabī- yi Pasā- Mudirn.* May. pp. 34- 45.
- Ricœur, Paul(1377/ 1998).** *Niwishtār bih Mathābih- yi Ma 'sala- iy Pīsh- i Rūy- i Naqd- i Adabī wa Hirminūtīk- i(Hermeneutics) Falsafī.* Trans. Babak Ahamadi & Others. Tehran: Nashr- i Markaz.
- Rosenthal, Franz(1365/ 1986).** *Tārīkh- i Tārīkh- Nigārī dar Islām.* Vol. 1. Trans. Asadullah Azad. Mashhad:

References

- Ahanchi, Azar(1373/ 1994).** " Tārīkh- i Ṭabarī". *Encyclopaedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Vol. 6. Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopaedia.
- Ahmadi, Babak(1392/ 2013).** *Sākhtār wa Ta'wīl- i Matn*. Tehran: Nashr- i Markaz.
- Bahar, Mehrdad(1386/ 2007).** *Pazhūhishī dar Asāṭīr- i Iran*. Tehran: Āgah.
- Bal'amī, Abū 'Alī(1380/ 2001).** *Tārīkh- i Bal'amī*. Revised by Mohammad Taqi Bahar. Tehran: Intishārāt- i Zuwwār.
- Ethé, Hermann (1336/ 1957).** *Tārīkh- i Adabiyāt- i Iran*. Trans. Reza- Zadeh Shafagh. Tehran: Bungāh wa Nashr- i Kitāb.
- Hinnells, John(1373/ 1994).** *Shinākht- i Asāṭīr- i Iran*. Trans. Jaleh Amouzgar & Others. Tehran: Ğishma.
- Hutcheon, Linda(1383/ 2004).** " Farā- Dāstān- i Tārīkh- Nigārāna: Sargarmī- yi Rūzgār- i Gudhashtih". *Modernism Postmodernism & The Novel*. McHale & Others. Trans. Hossien Payandeh. Tehran: Nashr- i Rūznigār.
- Khaleghi Motlagh, Jalal(1388/ 2010).** *Gul Ranj- hā- yi Kuhan(Barguzīda- yi Maqālāt- i Shāh- Nāma)*. Revised by Ali Dehbashi. Tehran: Thālith.

**The reflection of mythical-national historiography of Iran in the
"Tarikh-e Bal'ami"**

Parisa Salehi¹

*Assistant Professor of the Department of Persian and Arabic Language
and Literature, Faculty of Literature, Humanities, and Social Sciences,
Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.*

This research seeks to answer the question: How has Bal'ami utilized narrative-mythical structures in his Tarikhnameh? The article argues that behind Bal'ami's narrative-mythical historiography, there were secondary objectives, including certain political, social, and cultural aims. In this study, which is written using a descriptive-analytical approach, in addition to examining meaningful surface structures (historical narratives), the deep structures of the text (mythical-literary narratives) in Bal'ami's history were analyzed, revealing the mythical undertones in his historiography. The use of myths in Bal'ami's historiography reflects his historical perspective as one of the elites of post-Islamic Iranian society. This perspective, which views myths as reminders of a glorious historical past, a unifying factor among members of society, and a means of constructing individual and collective identity, can be identified in Bal'ami's history. In fact, Bal'ami's Tarikhnameh, with its historical-mythical representation of Iran's glorious past, goes beyond a mere chronicle and transforms into a national history. By integrating mythical elements into his historical narrative, Bal'ami not only preserved the cultural memory of Iran's pre-Islamic heritage but also reinforced a sense of unity and identity among its people. His work reflects a deliberate effort to bridge the past and present, using myths as a tool to inspire pride and cohesion in a society undergoing cultural and political transitions. Thus, Bal'ami's Tarikhnameh stands as a testament to the power of myth in shaping historical consciousness and national identity.

Keywords: Balami history, historiography, narrative, myth.

1. Email: parisa.salehi1384@yahoo.com

Mahdī li- Dīn Allāh, Aḥmad b. Yaḥyā b. Murtaḍā(2022). *al-Baḥr al-Zakhār al-Jāmi‘ li- Madhāhib ‘Ulamā’ al- Amṣār.* Saada: Maktaba Ahl Bayt.

Harūnī Ḥasanī, Yaḥyā b. Ḥusayn b. Hārūn al- Nāṭiq bi- l- Ḥaqq(2014). *al-Ifāda fī Ta’rīkh al- A’imma al- Sāda.* Saada: Maktaba Ahl Bayt.

Hamadānī, Muḥammad b. ‘Abd al- Malik(1967). *Takmila Ta’rīkh al- Ṭabarī.* Revised by Muḥammad Abū ‘l- Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al- Ma‘ārif.

Madelung, W. (1975). *The Minor Dynasties of Northern Iran.in Cambridge History of Iran.V. 4,* Cambridge: Cambridge University Press.

Mas'ūdī, Abū al- Husayn(1374/ 1995). *Murūj al-Dhahab wa- Ma'ādin al- jawhar.* Trans. Abolghasem Payandeh. Tehran: Intishārāt- 'Ilmī wa Farhangī.

Miskawayh, Abū 'Alī(2003). *Tajārib al- Umam Ta'āqib al- Himam.* Revised by Sayyid Kasrawī Ḥasan. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.

Malek, Haj Mahdi(1400/ 2021). " Ḥukūmat- i 'Alawiyyān dar Ṭabaristān dar Sāl- hā- yi 250 tā 287 Hijrī- yi Qamarī; Tārīkh wa Sikka- hā- yi Ḥasan b. Zayd wa Muḥammad b. Zayd". Trans: Javad Lotfi Nozari. *Tārīkh wa Bāstān- Shināsī- yi Māzandarān.* No. 5(2). pp. 66- 85.

Malek, Haj Mahdi(1401/ 2022). " Jidāl Barā- yi Kunturul- i Ṭabaristān dar Sāl- hā- yi 287 tā 323 AH: 'Alawiyyān, Sāmāniyyā wa Shikl- gīrī- yi Āl- i Ziyār ". Trans: Javad Lotfi Nozari. *Tārīkh wa Bāstān- Shināsī- yi Māzandarān.* No. 11(3). pp. 62- 80.

Manṣūr Billāḥ, Abī Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥamza b. Sulaymān(2009). *al- Shāfi.* Revised by Hādī Ḥasan Hādī al- Ḥamzī. Saada: Maktaba Ahl Bayt.

Mu' ayyidī, Majd al-Dīn b. Muḥammad (2020). *al- Tuḥaf Sharḥ al- Zulaf.* Saada: Maktaba Ahl Bayt.

Mousavi Nejad, Seyed Ali(1384/ 2005). *Turāth al- Zaydiyya.* Qom: Ma'had Dirāsāt al- Adyān wa al- Madhāhib al- Islāmiyya.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr(1967). *Tārīkh- i Ṭabarī.*
Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār
al- Ma'ārif.

Fakhr Rāzī(1409 AH/ 1988). *al- Shajarat al-Mubāraka fī
Ansāb al-Ṭālibīyya.* Revised by Seyed Mehdi Rajaie. Qom:
Maktaba Āyat Allāh Mar'ashī.

**Farmanian, Mahdi, Mousavi Nejad, Seyed Ali(1386/
2007).** *Dars- Nāma- yi Tārīkh wa 'Aqāyid- i Zaydiyya.*
Qom: Nashr- i Adyān.

Qasim Rassi(2001). *Majmū' Kutub wa Rasāi' l a- Imām al-
Qāsim b. Ibrāhīm al- Rassī.* Revised by 'Abd al- Karīm
Aḥmad Jadbān. Sanaa: Dār al- Ḥikmat al- Yamāniyya.

Madelung, Wilferd(1372/ 1993). "Tashayyu' Imāmī wa
Zaydiyya". Trans. Rasoul Jafarian. *Kiyhān- i Andīsha*, No.
52. pp. 161- 149.

Madelung, Wilferd(1384/ 2005). "Zaydiyya". Trans.
Seyed Mohammad Manafian". *Ṭulū'*. No. 15(14). pp. 186-
177.

Maḥallī, Ḥamīd Shahīd b. Aḥmad b. Muḥammad(2002).
al-Ḥadā'iq al-Wardīyya fī Manāqib A'imma al-Zaydiyya.
Revised by Murtaḍā b. Zayd al-Maḥaṭṭwarī. Sanaa: Maṭbū'āt
Maktaba Markaz al-Badr al- 'Ilmī wa al- Ṭhaqāfī.

Muḥammad Zabārah, Muḥammad b. Yaḥyā(Und.).
*Ta'rīkh al- A'imma al- Zaydiyya fī al- Yaman Ḥttā al- 'Aṣr
al- Ḥadīth.* Cairo: Maktaba al- Ṭhaqāfa al- Dīniyya.

‘*Alawiyyun fī Shumāl Iran*. Maqālāt al- Mu’tamir al- Dawalī li- Nāṣir al- Kabīr(al- Aṭrūsh). Revised by Seyed Ali Mousavi Nejad. Tehran: al- Majma‘ al- ‘Ālamī li- Ahl al- Bayt.

Rasūl Kāzim, Muḥammad(2016). *Zayd b. ‘Alī wa Nahḍat fī al- Kūfa*. Najaf: Maṭābi‘ al- Najaf al- Ashraf.

Sharīf Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn al- Mūsawī A‘lam al- Hudā(1398/ 2019). *al- Masā’il al- Nāṣiriyyāt*. Revised by al- Sayyid Ḥusayn Mūsawī Burujardī. Mashhad: Mu’assasa al-Ṭab‘ wa-l-Nashr al-Tābi‘a li-l-Āstāna al-Riḍawiyya al- Muqaddasa.

Şābī, Abū Ishāq(1987). " Kitāb al- Muntaza‘ min al- Juz’ al- Awwal min al- Kitāb al- Ma‘rūf bi-l-Tājī fī Akhbār al- Dawla al- Daylamiyya". *Akhbār A’ima al- Zaydiyya fī Ṭabarastān wa Daylamān wa Jiylān*. Revised by Wilferd Madelung. Beirut: German Research in the Heart of Lebanon: The Orient-Institut Beirut.

Salehi, Mohammad Ali(1400/ 2021). *Rawish- Shināsī wa Mabānī- yi Fiqh- i Ziydiyyān- i Nāṣirī bā Miḥwariyyat- i Kitāb al- Ibāna Bih Damīmih- yi Taṣḥīḥ- i Dū Kitāb al- Ṭahāra wa al- Ṣalawat*. PhD Dissertation. University of Religions and Denominations.

Şafadī, Şalāḥ al- Dīn(2000). *al- Wāfi bi-al- Wafayāt*. Revised by Aḥmad al-Arnāwūṭ & Tazakī Muṣṭafā. Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī.

Revised by ‘Abd Allāh b. Ḥamūd al- ‘Izzī. Saada:
Mu’assisa al- Muṣṭafā al- Thaqāfa.

Ash‘arī, Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl(1362/ 1983).
Maqālāt al- Islāmīyyin wa Ikhtilāf al- Muṣallīn. Trans.
Mohsen Moayyedi. Tehran: Intishārāt- i Amīrkabīr.

Ḥākim Jushamī, Qāḍī Abū Sa‘d al-Muḥassin b.
Muḥammad b. Karrāma(2018). ‘*Uyun al- Masā’il fī al-*
Uṣūl. Revised by Ramādān Yildirīm, Cairo: Dār al- Iḥsān.

Ḥākim Jushamī, Qāḍī Abū Sa‘d al-Muḥassin b.
Muḥammad b. Karrāma(2017). "al-Ṭabaqātān al-
Ḥādiyya ‘Ashara wa-l-Thāniyya ‘Ashara min kitāb Sharḥ
‘Uyūn al- Masā’il". *Faḍl al- I‘tizāl wa Ṭabaqāt al-*
Mu‘tazila. Revised by Fu‘ād Sayyid. Beirut: German
Research in the Heart of Lebanon: The Orient-Institut
Beirut.

Khaṭīb Baghdādī, Abī Bakr Aḥmad b. ‘Alī(2004).
Ta’rīkh Baghdād aw Madīnat al- Islām. Beirut: Dār al-
Kutub al- ‘Ilmiyya. Revised by Muṣṭafā ‘Abd al- Qādir
‘Attā’. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

Dhahabī, Shams al- Dīn Muḥammad b. Aḥmad b.
‘Uthmān(1996). *Sīyar A‘lām al- Nubalā’*. Revised by
Shu‘ayb al- Arna’ūt. Beirut: Mu’assasa al- Risāla.

Rahmati, Mohammad Kazem(1392/ 2013). *Ziydiyya dar*
Iran. Tehran: Pazhuhishkadih- yi Tārīkh- i Islām.

Rahmati, Mohammad Kazem(1435 AH/ 2013). *Ahmiyya*
al- Makhtūṭāt fī Dirāsa al- Ta’rīkh al- Thaqāfi al-

References

Abraham F. ,Benjamin(1384/ 2005). "Nazariyya- yi Imāmat Qāsim Rassī". Trans. Qasem Soltani. *Haft Āsimān*. No. 26. pp. 235- 255.

Āmulī, ‘Alī b. Balāl(2002). *Tatimma al- Maṣābīḥ*. Revised by ‘Abd Allāh b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad al- Ḥūthī. Saada: Mu’assisa al- Imā Zayd b. ‘Alī al- Thaqāfa.

Ibn Athīr, Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al- Karīm(1987). *al- Kāmil Fī al- Ta’rīkh*. Revised by Abī al- Fidā’ ‘Abd Allāh al- Qāḍī. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

Ibn Isfandyār, Bahā’ al- Dīn Ḥasan(1366/ 1987). *Tārīkh- i Ṭabaristān*. Revised by Abbas Eqbal, Tehran: Padīda- yi Khāwar.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al- Raḥmān b. Muḥammad(1373/ 1994). *al- ‘Ibar: Tārīkh- i Ibn Khaldūn*. Trans. Mohammad Parvin Gonabadi & Abd al- Mohammad Ayati. Tehran: Mu’assisa Muṭālī’āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.

Ibn ‘Inaba, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī Ḥusaynī(1385/ 2006). *‘Umdat al- Ṭālib fī Ansāb Āl Abī Ṭālib*. Qom: Mu’assisa Anṣāriyān.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl (2010). *al- Bidāya wa- ‘l- Nihāya*. Revised by Muḥī al- Din Dīb Mastū. Damascus: Dār Ibn Kathīr.

Abū ‘Abd Allāh ‘Alawī, Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥasan(2014). *al- Jāmi‘ al- Kāfi fī Fiqh al- Zaydiyya*.

population to fight the Romans in order to liberate the city of Tarsus on the Islamic borders.

Keywords: Tabarstan, Daylam, Gil, Zaidiyyah, Qasimiyyah, Nasiriyah, Ibn Da'i

Ibn Da'i's strategies in facing the differences and tensions between the followers of the Nasiriyah and Qasimiyeh schools in northern Iran

Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi

PhD Student of History of Islam, Nour Branch, Islamic Azad University, Nour, Iran.

Mostafa Moallemi ¹

Associate Professor of Medical Sciences, Mazandaran University, Sari, Iran

Sayyed AliAkbar Abbaspour

Assistant Professor, Azadshahr Branch, Islamic Azad University, Azadshahr, Iran

The intellectual and cultural works of the Zaydi emerged in the third century. The pioneers in this field were two prominent figures of the Zaydi sect, Qasim ibn Ibrahim al-Rassi (169-246 AH) and Hassan ibn Ali Nasir al-Haqq (230-304 AH). The people of Tabaristan converted to the Zaydi sect with the Zaydi preachers and missionaries following Qasim al-Rassi, and a short time later, with the missionary activities of Nasir al-Haqq, the people of central Daylam and eastern Sepidrood became followers of the Zaydi sect. The "Qasimiyah" school was the manifestation of the followers of Qasim al-Rassi, and the "Nasiriyah" school represented the followers of Nasir among the Zaydi in northern Iran. The main purpose of this article was to analyze the factors of the differences and tensions that arose between the two schools and to examine how Ibn Da'i dealt with them. The findings showed that the differences and tensions between the two schools had two reasons: theological-jurisprudential and ethnic. By declaring the equal validity of both schools, Ibn Da'i was able to end these tensions and mobilize the followers of the Zaydi sect in northern Iran to achieve the Zaydi ideals in restoring the unified Alawite government. Prominent examples of this were the attempt to seize Tabaristan with the support of followers of both schools or the attempt to mobilize the general

1. Email (corresponding author): moallemi@mazums.ac.ir

Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān(1413 AH/ 1992). al- Irshād. Beirut: Mu’assasa Āl al- Bayt li- lḥyā’ al- Turāth.

Nigāhī bih Mashhad- i Ardahāl(Und.). Mashhad- i Ardahāl: Rawābiṭ ‘Umūmī- yi Imāmzādih.

Qumī, Ḥasan b. Muḥammad(1361/ 1982). *Tārīkh- i Qom.* Trans. Ḥasan b. ‘Alī Qumī(Qarn- i 9). Revised by Seyed Jalaluddin Tehrani. Tehran: Tus.

Rāwandī, Sayyid Ḍiyā’ al- Dīn Abū al- Riḍā(1334/ 1955). *Dīwān.* Revised by Sayyid Jalal al-Din Urmawi. Tehran: Maṭba‘a Majlis.

Rāzī Qazwīnī, ‘Abd al- Jalīl(1358/ 1979). *Naqḍ Ba ‘ḍ Mathālib al- Nawāshib.* Tehran: Society for the National Heritage of Iran.

Sadeghi, Mostafa(1386/ 2007). *Kashān dar Masīr- i Tashayyu’.* Qom: Shiite Studies Institute.

Shustari, Qazi Nurullah(1377/ 1998). *Majālis al- Mu’minīn.* Tehran: Islāmiyya.

Tabari, Emaduddin(1383/ 2004). *Kāmil Bahā’ī.* Tehran: Murtaḍawī.

Ya‘qūbī, Aḥmad b. Wāḍiḥ(Und.). *Ta’rīkh al- Ya‘qūbī.* Beirut: Dār Ṣādir.

Mashhadi Noush Abadi, Mohammad. Pī Āwāz
Ḥaqīqat(weblog). <https://mashhadi5135.blogfa.com/posts>

Işfahānī, Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh (1410 AH/ 1989). *Tārīkh Işbahān (Dhikr Akhbār Işbahān.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb(1367/ 1988). *al- Kāfī.* Revised by Ali- Akbar Ghafari, Tehran: Dār al- Kutub al- Islāmiyya.

Madanī, ‘Abd al- Rasūl(1403 AH/ 1982). *Tārīkh- i Zindigānī- yi Imāmzādih Jalīl al- Qadr Ḥaḍrat Sulṭān ‘alī wa Tadhkirah- yi Ān Buzurgwār.* Qom: Ĉāp- Khān- yi ‘Ilmiyya.

Majlisī, Muḥammad Bāqir(1403 AH/ 1982). *Bahār al- Anwār.* Beirut: Dār Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī wa Mu’assisa al- Wafā’.

Majlisī, Muḥammad Bāqir(1404 AH/ 1983). *Mirāt al- ‘Uqūl.* Tehran: Dār al- Kutub al- Islāmiyya.

Marandī, Muḥammad Baqir(1381 AH/ 1961). *Nūr Bāhir(Zindigānī- yi ‘Alī b. Muḥammad Bāqir ‘Alayhih al- Salām).* Qom: Ĉāp- Khān- yi ‘Ilmiyya.

Mas‘ūdī, ‘Alī b. al- Ḥusayn(1409 AH/ 1988). *Murūj al- Dhahab wa Ma‘ādin al- Jawhar.* Revised by As‘ad Dāghar. Qom: Mu’assasat Dar al-Hijra.

Moshiri, Abolghasem(1355/ 1976). " Ḥaḍrat Sulṭān ‘alī". *Ma‘ārif- i Islāmī.* No. 27.

Faiz, Abbas(1350/ 1971). *Ganjīnih- yi Āthār- i Qom.* Qom: Ĉāp- i Ustūwār.

Hashemitabar Bidgoli, Seyed Hossien(1390/ 2011).
Nigīnī bar Anguštār- i Kawīr. Ārān wa Bīdgul: Yāran- i Mahdī.

Heidari, Hossein & Fallahian, Ali(1393/ 2014). " Jews in Kashan: A Survey on two Assumptions about Their Background and History ". *The Journal of Islamic History and Civilisation.* No. 19.

Ibn Abī al-Ḥadīd, Abū Ḥāmid Hibat Allāh ‘ Abd al-Ḥamīd (1385AH/ 1965). *Sharḥ Nahj al-Balāghah.* Revised by Muḥammad Abū ‘l-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad (1403 AH /1982). *Jamharat Ansāb al-‘Arab.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ibn Sa‘d, Muḥammad (1418 AH/ 1997). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā.* Revised by ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ibn Ṭīqṭaqā, Ṣafī al-Dīn Muḥammad (1376/ 1997). *al-Aṣīlī fī Ansāb al-Ṭālibiyyīn.* Revised by Seyed Mehdi Rajaei. Qom: Marashi Najafi Library.

Imamat, Sayed Azizullah (Und.). *Zindigānī- yi Sulṭān ‘Alī wa Hilāl b. ‘Alī.* Emaduddin Tabasi(as supervisor). Tehran: Dār al-Taḥrīr Quḍrat.

References

Afandī, Mīrzā ‘Abd Allāh (1410 AH/ 1989). *Riyāḍ al-‘Ulamā’*. Qom: Marashi Najafi Library.

Alavi, Aliabadi, Fatemeh Sadat & Others(1396/ 2017). "Immigration secret of Ali ibn Muhammad al-Baqir (AS) to Kashan and Its Implications". *Quartely Research Journal of Islamic History*. No. 25.

Alibeigi, Fahimeh(1388/ 2009). "Ḥusaynqulī Khān- i Qājār". *Encyclopedia of the World of Islam*. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Tehran: The Centre For The Great Islamic Encyclopedia.

Amin, Seyed Hasan (1381/ 2002). "Sulṭān ‘Alī b. Muḥammad Bāqir". *Dā’irat al-Ma’ārif-i Tashayyu’*. vol. 9, Tehran: Nashr-i Shahīd Muḥibbī.

Ardabīlī, Muḥammad b. ‘Alī (1403 AH/ 1982). *Jāmi‘ al-Ruwāt*. Beirut: Dār al-Aḍwā’.

Atefi, Afshin(1388/ 2009). *Tadhkirah Sulṭān ‘Alī: Dū Risāla dar Zindigī wa Shahādat- i Ḥaḍrat- i Sulṭān ‘Alī*. Qom: Nasīm- i Ḥayyāt.

Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1417 AH/ 1996). *Ansāb al-Ashrāf*. Revised by Suhayl Zakkār & Riyāḍ Zarkalī. Beirut: Dār al-Fikr.

Bulūkbāshī, ‘Alī(1379/ 2000). *Qālī-shūyān Manāsik-i Namādīn*. Tehran: Daftar-i Pizhūhish-hā-yi Farhangī.

The neglect of the historical method in unraveling mysteries and the consequences of a migration

Mostafa Sadeghi ¹

Associate Professor in the field of the History of the Ahl al-Bayt, Research Institute of the History and Sīrah of the Ahl al-Bayt, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Any authentic historical study must be compiled and written based on documentation, relying on credible sources, solid evidence, and sound reasoning. Analysis, resolving contradictions in narratives, and paying attention to the motives behind fabrications are among the other essential requirements of historical research. This article examines how these principles are adhered to in the paper titled "Unraveling the Mystery of the Migration of Ali ibn Muhammad Baqir (AS) to Kashan and Its Consequences" and demonstrates that the aforementioned paper neglects the principle of documentation. The main arguments in the criticized paper lack references to original, credible sources and historical evidence. Instead of relying on authentic sources and accurate historical evidence, and situating the study within its proper temporal context, the paper in question depends on popular accounts and unscientific hearsay to substantiate one of the influential events in the history of Shiism in Iran.

Keywords: Ali ibn Muhammad Baqir (A), Ardehal, Historical Method, Documentation, Credible Sources.

1. Email (corresponding author): Sadeqi48@isca.ac.ir

Suyūṭī, ‘Abd al- Raḥman b. Abī Bakr(1425 AH/ 2004). *Ta’rīkh- al- Khulafā’*. Revised by Ḥamdī al- Dimirdāsh. Cairo: Maktaba Nizār Muṣṭafā al- Bāz.

Suyūṭī, ‘Abd al- Raḥman b. Abī Bakr(Und.). *al-Durr al-Manthūr fī al- Tafṣīr bi-al- Ma’thūr*. Beirut: Dār al- Fikr.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr(1967). *Ta’rīkh al-Umam wa’l-Mulūk*. Revised by Muḥammad Abū’l- Faḍl Ibrahīm. Beirut: Dār al- Turāth.

Ṭabarsī, Ḥasan b. Faḍl(1365/ 1986). *Makārim- i Akhlāq*. Trans. Ebrahim Mir Bagheri. Tehran: Farāhānī.

Tabatabaie Nedushan, Seyed Ruhollah(1402/ 2023). *Tahlīl- i Insān- Shinākhtī- yi Raftār- hā- yi Banī Hāshim wa Banī Umayya wa Rawābiṭ Ān dū bā Yikdigar bā Ta’kīd bar Sukhanān- i Ḥaḍrat- i ‘Alī*. PhD dissertation. Meybod University.

Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar(1989). *al- Maghāzī*. Revised by Marsden Jones. Beirut: Mu’assisa al- ‘Ilmī.

Watt, Montgomery(1379/ 2000). "‘Arabistān Pish az Islām". Trans. Ali Nazemian Fard. *Tārīkh- i Islām*. No. 4. pp. 21- 31.

Ya’qūbī, Aḥmad b. Abī Ya’qūb(Und.). *Tā’rīkh- i Ya’qūbī*. Qom: Mu’assisa- yi Nashr- i Farhang- i Ahl- i Bayt.

- Rocher, Guy(1368/ 1989).** *Le changement social.* Trans. Mansour Vossoughi. Tehran: Nashr- i Niy.
- Sahlins, Marshall(1963).** *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia"* .*Comparative Studies in Society and History.* No. 3, vol. 5.
- Salīm b. Qays Hilālī(1405 AH/ 1984).** *Kitāb- i Salīm b. Qays.* Revised by Mohammad Ansari Zanjani Khoeni. Qom: al- Hādī.
- Sayyid Raḍī, Ḥusayn b. Muḥammad(1390/ 2011).** *Nahj al- Balāgha.* Sukhanān- i wa Nama- hā- yi Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib. Qom: Ma‘ārif.
- Shabrāwī, ‘Abd Allāh b. Muḥammad(1423 AH/ 2002).** *al-Ithāf bi- Ḥubb al- Ashrāf.* Revised by Sāmī Gharīrī. Qom: Dār al- Kitāb al-Islāmī.
- Shahīdī, Seyed Jafar(1372/ 1993).** *Tarjuma- yi Nahj al- Balāgha.* Tehran: Intishārāt- i Inqilāb- i Islāmī.
- Shahristānī, Muḥammad(1395 AH/ 1975).** *al- Milal wa al- Niḥal.* Revised by Sayyid Kīlānī. Beirut: Dār al- Ma‘rifa.
- Shu‘ba al-Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī (1404 AH/ 1983).** *Tuḥaf al- ‘Uqūl ‘An Āl al-Rasūl.* Revised by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jāmi‘a Mudarrisīn.
- Simons, Eric N.(1362/1983).** *The Pegasus Story Trade.* Trans. Abolghasem Halat. Tehran: Amīr Kabīr.

Mu'āwiya b. Abī Sufyān(1996). *Dīwān*. Revised by Fārūq Aslīm b. Aḥmad. Beirut: Dār Ṣādir.

Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad(1413 AH/ 1992). *al-Jamal wa al- Nuṣra li-Sayyid al- 'Itra fī Harb al-Baṣra*. Revised by Ali Mir Sharifi. Qom: Maktab al- A' lām al-Islāmī.

Pakatchi, Ahmad, Shirzad, Muhammad Hassan & Muhammad Hussain Shirzad(1397/ 2018). "Ribā in the Holy Qur'an; Based upon Economic Anthropological Models". *Quran and Hadith Studies*. Volume 11, Issue 2 - Serial Number 22. pp. 61-92.

Parsons, T.(1951). *The Social System*. Glencoe.III.Free Prees.

Pilch, L &Malgorzata E. Górnik-Durose(2016). *Do we need dark traits to explain materialism the incremental validity of the dark triad over the HEACO domain*. Personality and Individual Differences. Vol. 102. pp.102-106.

Plato(Und.). *Jumhūr*. Trans. Favad Rouhani. Tehran: Bungāh- i Nashr wa Tarjumih- yi Kitāb.

Qayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad(Und.). *al- Miṣbāḥ al-Munīr*. Qom: Manshūrāt Dār al- Raḍī.

Qur'ān al- Karīm(1389/ 2010). Trans. Naser Makarem Shirazi. Tehran: Markaz- i Ṭab' wa Nashr- i Qurān I.R. Iran.

Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī (1412 AH/ 1991). *al- Nizā ʿ wa ʿl- Takhāṣum Fī Mā Bayn Banī Umayya wa Banī Hāshim*. Revised by Ḥusayn Muʿnis. Qom: Intishārāt al- Sharīf al- Raḍī.

Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī (1420 AH/ 1999). *Imtā ʿ al- Asmā ʿ bi-mā li- Nabī Min al- Aḥwāl wa- ʿl- Amwāl wa- Ḥafada wa- ʿl- Matā ʿ*. Revised by Muḥammad ʿAbd al- Ḥamīd al- Numaysī. Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya.

Mashkor, Mohammad Javad (1357/ 1978). *Farhang- i Taṭbīqī- yi ʿArabī bā Zabān- hā- yi Sāmī wa Irānī*. Bunyād- i Farhang- i Iran.

Mas ʿūdī, ʿAlī b. Husayn (Und.). *Murūj al-Dhahab wa- Ma ʿādin al- Jawhar*. Revised by As ʿad Dāghar. Qom: Dār al- Hijra.

Mehraban, Mojtaba (1397/ 2018). *Rawān- Shināsī- yi Insān- i Quḍrat- Garā*. Tehran: Jawānih- yi Ruṣhd.

Mehrvash, Farhang (1383/ 2004). " Banī Hāshim". *The Encyclopaedia Islamica*. Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor). Tehran: The Center For The Great Islamic Encyclopedia.

Mittal, B. (2015). "Self-concept clarity: Exploring its role in consumer behavior". *Journal of Economic Psychology*.46, pp. 98-110.

Monaghan, John & Just, Peter (1398/ 2019). *Social and Cultural Anthropology : a Very Short Introduction*. Trans. Amadreza Taqa. Tehran: Nashr- i Māhī.

Ibn Qayyim Jawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr(1983). *Sharḥ al-Shurūṭ al- ‘Umariyya Mujaradan Min Kitāb Aḥkām Ahl al-Dhimma.* Revised by Şubḥī Şāliḥ. Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin.

Ibn Şahrāshūb, Muḥammad b. ‘Alī(1379 AH/ 1959). *Manāqib Āl-i Abī Ṭālib.* Qom: Mu’assisa- yi Intishārāt- i ‘Allāmiḥ.

Ibn Ṭiqtaqā, Muḥammad b. ‘Alī(1418 AH/ 1997). *al-Fakhrī Fī al- Ādāb al- Sultāniyya wa al- Duwal al- Islāmiyya.* Beirut: Dār Şādir.

Ja‘far, Nūrī(Und.). *al- Şirā‘ Bayn al- Umawiyyin wa Mabādī al- Islām.* Cairo: Maṭbū‘āt - al- Najāḥ.

Jawharī Başrī, Aḥmad b. ‘Abd al- ‘Azīz(Und.). *al-Saqīfa wa Fadak.* Revised by Muḥammad Hādī Amīnī. Tehran: Maktaba Niynawā al- Ḥadītha.

Kabīr Madanī Şhīrāzī, Sayyid ‘Alī khān(1409 AH/ 1988). *Riyāḍ al- Sālikīn.* Revised by Mohsen Hossieni Amin. Qom: Daftar- i Intishārāt- i Islāmī.

Khalifa b. Khayyāt(1995). *Ta’rīkh.* Revised by Muştafā Najīb Fawwāz & Ḥikmat Kashlī Fawwāz. Beirut, Dāral- Kutub al- ‘Ilmayya.

Majlisī, Muḥammad Bāqir(1403 AH/ 2024). *Biḥār al-Anwār.* Beirut: Mu’assisa al- Wafā’.

Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir(Und.). *al-Bad’wa al-Tārīkh,* Revised by Būr Sa‘īd. Cairo: Maktab al-Ṭaḥāfa al-Dīniyya.

Ibn A'tham, Aḥmad(1411 AH/ 1990). *al- Futūḥ*. Revised by 'Alī Shīrī. Beirut: Dār al- Awdā'.

Ibn Athīr Jazarī, 'Izz al- Dīn Abī al- Ḥasan 'Alī b. Muḥammad(1417 AH/ 1996). *Asad al- Ghāba fī Ma'rifat al- Ṣaḥāba*, Revised by 'Ādil Aḥmad al- Rafā'ī. Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.

Ibn Ḥazm Andalusī, 'Alī b. Aḥmad(1418 AH/ 1997). *Jamharat Ansāb al- 'Arab*. Beirut: Dār al- kutub al- 'Ilmiyya.

Ibn Hishām, 'Abd al- Malik(Und.). *al- Siyrat al- Nabawiyya*. Revised by Muṣṭafā al- Saqqā & Others. Beirut: Dār al- Ma'rifa.

Ibn 'Imād Ḥanbalī, 'Abd al- Ḥayy b. Aḥmad(1406 AH/ 1987). *Shadharāt al- Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. Revised by Muḥammad Arnā'ūt. Beirut: Dār Ibn Kathīr.

Ibn Jawzī, 'Abd al- Raḥman b. 'Alī(1412 AH/ 1991). *al- Muntazam fī Ta'rikh al- Umam wa al- Mulūk*. Revised by Muḥammad 'Abd al- Qadir 'Atā & Muṣṭafā 'Abdal- Qadir 'Atā. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.

Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar(1407 AH/ 1988). *al- Bidāya wa al- Nihāya*. Beirut: Dār al- Fikr.

Ibn Khaldūn, 'Abd al- Raḥman b. Muḥammad(1988). *al- 'Ibar wa Dīwan 'l- Mubtadi' wa al- Khabar fī Ta'rikh al- 'Arab wa al- Barbar wa- man 'Āṣarāhum min Zawā' al- Sh'an al- Akbar*, Revised by Khalīl Shaḥāda, Beirut, Dār al- Fikr.

Ḥākim Ḥaskānī, ‘ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh(1990). *Shawāhid al-Tanzīl*. Revised by Mohammad Bagher Mahmoudi. Tehran: Mu’assisa al-Ṭab‘ wa al-Nashr.

Ḥalabī, Taqī b. Najm(1404 AH/ 1983). *Taqrīb al-Ma‘ārif*. Revised by Fārs Tabrīziyyān al-Ḥassūn. Qom: al-Hādī.

Ḥalawānī, Ḥusayn b. Muḥammad(1408 AH/ 1987). *Nuzhat al-Nāzir wa Tanbīh al-Khāṭir*. Qom: Madrisa- yi Imām Mahdī.

Harman, Chris(1386/ 2007). *Tārīkh- i Jahān*. Trans. Parviz Babaei & Jamshid Navaei. Tehran: Nigāh.

Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan(1386/ 2007). *Tārīkh- i Siyāsī- yi Islām*. Trans. Abolghasem Payandeh. Tehran: Dunyā- yi Dānish.

Homaei, Jalaluddin(1363/ 1984). *Shu‘ūbiyya*. Isfahan: Intishārāt- i Kitāb Furūshī- yi Ṣā’ib.

Ibn ‘Abd al- Barr, Yūsuf b. ‘Abd Allāh(1412 AH/ 1991). *al-Isti‘āb fī Ma‘rifat Al-Ashāb*. Revised by Muḥammad al-Bajawī. Beirut: Dār al- Jīl.

Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad(1407 AH/ 1986). *al-‘Iqd al-Farīd*. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.

Ibn Abī ‘l- Ḥadīd, ‘Abd al- Ḥamīd(1404 AH/ 1983). *Sharḥ Nahdj al-Balāgha*, Revised by Muḥammad Abū ‘l- Faḍl Ibrāhīm. Qom: Maktaba Āyatallāh al- Mar‘ashī al-Nadjafī.

Dupuy, Francis(1385/ 2006). *Anthropologie economique.* Trans. Mohadeseh Moheb Hosseini. Tehran: Nashr- i 'Ilm.

Fākihī, Muḥammad b. Ishāq(1407 AH/ 1986). *Akhbār Makka fī Qadīm al-Dahr wa Hadītha.* Revised by 'Abd al-Malik b. Dahīsh. Mecca: al- Nahḍat al- Ḥadītha.

Fattāl Nayshābūrī, Muḥammad b. Aḥmad(1375/ 1996). *Rawḍat al- Wā 'izīn.* Qom: Intishārāt- i Raḍī.

Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin(1371/ 1992). *Nawādir al-Akhbār fī Mā Yata 'allaq bi- Uṣūl al- Dīn.* Revised by Mahdi Ansari Qomi. Tehran: Mu'assisa- yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt- i Farhangī.

French, J.R.P. and Raven, B. H. (1959). *The Bases Of Social Power, Ann Arbor, Michigan.* Institute for Social Research, in champion. Dean. J.OP.CIT.

Galbraith, John Kenneth(1366/ 1987). *The Anatomy of Power.* Trans. Ahmad Shahsa. Tehran: Shāhsā.

Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* London: Oxford.

Giddens, Anthony (1374/ 1995). *Sociology.* Trans. Manochehr Sabori. Tehran: Nashr- i Niy.

Gutas, Dimitri(1390/ 2011). *Greek Thought, Arabic Culture.* Trans. Abdolreza Salar Behzadi. Tehran: Farzān- i Ruz.

References

Abū 'l- Faraj Iṣfahānī, 'Alī b. Ḥusayn(1415AH/ 1994). *al- Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.

Abū 'l- Faraj Iṣfahānī, 'Alī b. Ḥusayn(Und.). *Maqātil al- Tālibiyyīn*. Beirut: Dār al- Ma'rifā.

Amīn, Aḥmad(Und.). *Ḍuḥā al- Islām*. Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabī.

'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd(2005). *Dhū al- Nūrayn 'Uthmān b. 'Affān*. Cairo: Nahḍat Miṣr.

'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd(2006). *Mu'āwiya b. Abī Sufyān*. Cairo: Nahḍat Miṣr.

Ashraf, Ahmad, and AliBanuazizi (1992). “Class System iv. Classes In Medieval Islamic Persia”. *Encyclopadia Iranica*. Vol. V, Fasc. 6, pp. 658-667.

Balādhurī, Aḥmad b. Yahyā(1957). *Futūḥ al- Buldān*. Revised by 'Abd Allāḥ Anīs al- Ṭibā'. Beirut: Dār al- Nashr li-al-Jāmi'īyīn.

Balādhurī, Aḥmad b. Yahyā(1959). *Ansāb al- Ashrāf*. Revised by Muḥammad Ḥamīd Allāh. Cairo: Dār al- Ma'ārif.

Corzine, Phyllis(1386/ 2007). *The Islamic Empire*. Trans. Mahdi Haghghat Khah. Tehran: Quqnūs.

Dhahabī, Muḥammad(1993 / 1413 AH). *Ta'rikh al- Islām*. Revised by 'Abd al- Salām Tadmurī. Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabī.

Keywords: The Arab society at the time of revelation, The post-Ilaaf era, The financial foundation of Banu Hashim, The economic behaviors of the Umayyads, Wealth-based model.

Abstracts

Genealogy and the roots of economic behavior of the Umayyads with Bani Hashem; An anthropological analysis with an emphasis on the issue of power

Seyed Roohollah Tabatabaei Nodushan

PhD graduate in the field of Sciences and Teachings of Nahjol-Balaghah, Meybod University, Meybod, Iran.

Yahya Mirhoseini ¹

Associate Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

In the present study, which is a historical investigation with an anthropological approach, the conflicts between the two prominent clans of Quraysh—Banu Hashim and Banu Umayya—are examined through the lens of the concept of wealth. The central claim of this article is that the Umayyads engaged in a series of economic behaviors toward Banu Hashim to maintain and even enhance their own power. These behaviors, broadly categorized, included financial payments to less contentious members of Banu Hashim, efforts to weaken the financial strength of Banu Hashim, bolstering the economic power of the Umayyads against their rival clan, and making payments to position non-Umayyads against Banu Hashim. These actions, alongside the shifting power dynamics in Arabian society during the era of the Quranic revelation, were influenced by the personal characteristics of the Umayyads, such as their self-centered introversion and materialism. These traits led the Umayyads to believe they were inherently entitled and to pursue their political goals through economic means. This research demonstrates that the use of wealth as a tool for acquiring, maintaining, and expanding power is not exclusive to the modern era but has deep historical roots, to the extent that even the simplest political structures, such as tribes, heavily relied on it.

1. Email (corresponding author): mirhoseini@meybod.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

Genealogy and the roots of economic behavior of the Umayyads with Bani Hashem; An anthropological analysis with an emphasis on the issue of power	3
<i>Yahya Mirhoseini & Seyed Roohollah Tabatabaei Nodushan</i>	
The neglect of the historical method in unraveling mysteries and the consequences of a migration	35
<i>Mostafa Sadeghi</i>	
Ibn Da'i's strategies in facing the differences and tensions between the followers of the Nasiriyah and Qasimiyeh schools in northern Iran	53
<i>Mostafa Moallemi & Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi & Sayyed AliAkbar Abbaspour</i>	
The reflection of mythical-national historiography of Iran in the "Tarikh-e Bal'ami"	83
<i>Parisa Salehi</i>	
Realism in Event Documentation in Ottoman Miniatures: The Miniatures in Wehbi's Surname	111
<i>Reza Abbasi & Hossein Bayatloo</i>	
Petrushevsky's research methodology in examining the land tenure system in Iran's rural society	137
<i>Talat Deh Pahlavan & Pourya Esmaeili & Sajjad Dadfar</i>	
