



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

Tarikh Wa Tamaddun-i Islami

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 12, No.23, Spring & Summer 2016

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

- پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام (۳-۲۸)
نگار ذیلابی
- کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی، بازخوانی یک انگاره (۲۹-۴۵)
مهدی مجتهدی
- مصادره اموال: اهداف و کارکردهای سیاسی و اقتصادی آن در عصر عباسی (از آغاز تا پایان سده پنجم) (۴۷-۶۹)
مهدی قربانی حصاری، ابراهیم موسی پور پشلی و قنبرعلی رودگر
- تجارت یمن در قلمرو رسولیان (۶۲۶-۸۵۸ هـ) (۷۱-۸۸)
ابراهیم محمدی و هادی عالم زاده
- نظریه بینامتنیت به مثابه رهیافت پژوهشی در مطالعات تاریخ اجتماعی (۸۹-۱۱۷)
مطالعه موردی: نقش و جایگاه علی بن ابی طالب (ع) در متون معماری (کتیبه‌ها) و فتوت‌نامه‌های سده‌های هفتم تا دهم هـ.
نسیم خلیلی و مهدی فرهانی منفرد
- طرح‌های نظامی و راه‌سازی روسیه تزاری در ایران (۱۱۹-۱۵۰)
محمدعلی کاظم بیکی
- رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن، بررسی توصیفی - تحلیلی (۱۵۱-۱۸۳)
مهرداد عباسی

- The Link between Talismans and Figural Images in Islam (3-28)
Negar Zeilabi
- Baghdadi Paper in the Early Centuries of Islam; Reviewing an Idea (29-45)
Mahdi Mojtahedi
- The Confiscation of Property in the Abbasid Era; its Political and Economic Aims and Performances (47-69)
Mahdi Qorbani Hesari, Ebrahim Mousapour Besheli & Qanbarali Roodgar
- Yemen Trade in the Rasulids Era (626-858 A.H.) (71-88)
Ebrahim Mohammadi & Hadi Alemzadeh
- The Theory of Intertextuality as a Research Approach in Social History Studies; Ali ibn Abi Talib in the Inscriptions and Futuwat-namas from the Seventh to the Tenth Centuries H. (89-117)
Nasim Khalili & Mahdi Farahani Monfared
- Imperial Russia's Military Designs and Road-Building Projects in Iran (119-150)
Mohammad Ali Kazembeyki
- Fazlur Rahman's Historical Approach to the Qur'an; A Descriptive-Analytic Study (151-183)
Mehrdad Abbasi

سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول و سردبیر: هادی عالم زاده

ویراستار: قنبرعلی رودگر

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

نویسه گردان کتابشناسی ها: مازیار رضایی حاجیدهی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

محسن الویری

احمد بادکوبه هزاوه

هرمان بل

لیاقت نکیم

احمد جبار

مهدی جلیلی

محمد سپهری

هادی عالم زاده

حسین قرچانلو

فهیمه مخبر دزفولی

محمد رضا ناجی

هیروکی واکاماتسو

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده الهیات و فلسفه، 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

Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī

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

Vol. 12, No. 23, Spring & Summer 2016

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor & Editor in Chief: H. Alemzadeh

Editor: Q. Roudgar

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Arabic Transliteration: Mazyar Rezaee Hajidehi

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

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

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

A. Badkoubeh Hazaveh Associate Prof. of Tehran University

H. Bell Prof. of University of Exter Britain

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

H. Gharachanlou Prof. of Tehran University

M. Jalili Prof. of Ferdowsi University of Mashhad

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

M. Naji Associate Prof. of Encyclopaedia Islamica Foundation

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

L. Takim Prof. of McMaster University

H. Wakamatsu Assistant Prof. of Hititi University Turkey

Art work: M. Adli

Typestting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

Address: Faculty of Theology and Philosophy, Sience and Research Branch, Islamic Azad

University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. Tel and Fax: (+ 9821) 44865351

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- ۳ پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام
نگار ذیلایی
- ۲۹ کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی، بازخوانی یک انگاره
مهدی مجتهدی
- ۴۷ مصادره اموال: اهداف و کارکردهای سیاسی و اقتصادی آن در عصر عباسی (از آغاز تا پایان سده پنجم)
مهدی قربانی حصار، ابراهیم موسی پور پیشلی و قنبرعلی رودگر
- ۷۱ تجارت یمن در قلمرو رسولیان (۶۲۶-۸۵۸هـ)
ابراهیم محمدی و هادی عالم زاده
- ۸۹ نظریه بینامتنیت به مثابه رهیافت پژوهشی در مطالعات تاریخ اجتماعی
مطالعه موردی: نقش و جایگاه علی بن ابی طالب (ع) در متون معماری (کتیبه‌ها) و فتوت‌نامه‌های
سده‌های هفتم تا دهم هـ.
نسیم خلیلی و مهدی فرهانی منفرد
- ۱۱۹ طرح‌های نظامی و راه‌سازی روسیه تزاری در ایران
محمدعلی کاظم بیکی
- ۱۵۱ رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن، بررسی توصیفی - تحلیلی
مهرداد عباسی
-

پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام^۱

نگار ذیلابی^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

حرمت تصویرگری در اسلام یکی از پیش فرض‌های مسلم پژوهشگران تاریخ هنرهای اسلامی است. در این پژوهش این پرسش اصلی مطرح است که تصور و ذهنیت مسلمانان نخستین از مبحث تصویر(نقش، تمثال) و به طور عام مقوله صورت و صورتگری (حیوانی و انسانی) چه بوده است که بر اساس آن، پرداختن به صورتگری از جانب شارع ممنوع شده بوده است؟ در این نوشتار، بر اساس منابع اصلی نشان داده شده که ذهنیت مسلمانان از تصویر و صورتگری در سده‌های نخستین اسلامی _ مسبق بر ذهنیتی کهن در تمدن‌های ایران و مصر و فلسطین باستان_ عمدتاً تصاویری بوده که در جادوگری و طلسمات به‌عنوان یکی از عناصر اولیه به کار می‌رفته است؛ بر این اساس، تحریم صورتگری مخالفت با ساحران و طلسم‌کاران بوده است نه به معنای ناسازگاری با هنرهای تجسمی؛ و می‌توان گفت در کنار موضع صریح قرآن در برابر شرک و بت‌پرستی، شکل‌گیری و تداوم آموزه حرمت صورتگری در اسلام با این ذهنیت فرهنگی هم مرتبط بوده است.

کلیدواژه‌ها: صورتگری، هنرهای اسلامی، فقه و هنر، سحر، جادو، طلسم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۰

۲. رایانامه: n.zeilabi@gmail.com

تبیین مسأله و پیشینه فرضیات درباره مسأله

حرمت صورتگری در اسلام در میان نسل اول خاورشناسان و نویسندگان تاریخ هنرهای اسلامی از چنان شهرتی برخوردار است که مبحث چرایی و چگونگی آن و یا امکان پذیرش آراء انتقادی در این باره کمتر مجال ظهور یافته است. بیشتر نویسندگان تاریخ هنرهای اسلامی این حکم را به عنوان یکی از پیش فرض های مسلم در بسیاری از مباحث مرتبط با هنرهای تجسمی تلقی، و با این پیش فرض قطعی، تحلیل هایی بس متکلفانه از هنر اسلامی ارائه و غالباً بر این اساس احکام اسلام را در تعارض با هنرهای تجسمی معرفی کرده اند. این پیش فرض البته منحصر به دوران معاصر و تلقی خاورشناسان نیست و این طرز تلقی در میان عموم مسلمانان، فقها و حتی پژوهشگران تاریخ هنرهای اسلامی هم امری بس شایع است. این پژوهش در پی حل سوء تفاهم تاریخی و تعارض کهن و درازدامن میان فقیهان و متشرعان قائل به حرمت تصویرگری از یک سو و هنرورزان تصویرگر از سوی دیگر است؛ برای رسیدن به این هدف، نگارنده کوشیده است با تکیه بر روش پژوهش تاریخی که اقتضانات اجتماعی هر دوره را به استقلال و سپس در ارتباط پویا با دوره های قبل و بعد از آن می نگرد، پس از بررسی روایات و احادیث اولیه، زمینه های فرهنگی و اجتماعی این حکم را از آغاز تا سده های میانه فرا روی نهد و بر اساس این زمینه ها، تفسیری تاریخی از مسأله ارائه کند. آیا بر اساس این روایات و احادیث حقیقتاً اسلام صورتگری (نقاشی و ساختن مجسمه) را حرام می داند و بر اساس حکم اسلام، تصویرگر (به معنای هنرمندی که نقشی را ترسیم کرده) در آتش خواهد بود؟ آیا سده های متمادی تعارض میان فقها و هنرورزان مبنایی حقیقی داشته؟ آیا در هم شکستن مجسمه ها و آثار هنری در میان گروه های متشرعین خشمگین به تأسی از سنت نبوی، تقلیدی منطقی و معقول و مبتنی بر حجت های روشن بوده است؟ این پژوهش پس از طرح فرضیاتی که تاکنون در این باره مطرح شده، با ارزیابی دقیق تر به این مسأله، از کلیشه های رایج خاورشناسان فاصله گرفته و بر اساس منابع اصلی این پرسش اساسی را در میان آورده است که اسباب و عوامل عرفی و اجتماعی مؤثر در

پیدایش و سپس گسترش این حکم چه بوده است؟ به بیان دیگر چه تصویری از تصویرگری نقوش حیوانی و انسانی در ذهن اعراب سده‌های نخستین بوده که بر اساس آن، حکم حرمت تصویرگری شکل گرفته است؟

درباره دلایل حرمت تصویرگری در اسلام تاکنون فرضیه‌های مختلفی ارائه شده است: نخستین فرضیه که در میان نسل‌های اول خاورشناسان طرفداران بیشتری دارد آن است که از آنجا که شریعت اسلامی گرده برداری فراگیری از شریعت فریسی یهود بوده و در این شریعت تصویرگری ممنوع بوده در فقه اسلامی هم به تبع آن چنین سنتی تداوم یافته است.^۳ به عبارت دیگر اگر در یهودیت چنین حکمی وجود نداشت در اسلام هم چنین حکمی نبود.^۴ در کنار این فرض این مسأله تاریخی نیز مطرح شده که چه بسا هم‌زمانی گسترش اسلام با پدیده شمایل‌شکنی (ایکونوکلاسم)^۵ در بیزانس می‌توانست در پیدایش چنین فکری در

۳. در سفر تثبیه به‌صراحت تراشیدن مجسمه به شکل انسان و حیوانات و پرندگان و خزندگان و ماهیان منع شده است: «مبادا فاسد شوید و برای خود صورت تراشیده یا تمثال هر شکلی از شبیه ذکور یا اناث بسازید، یا شبیه هر بهیمه‌ای که بر روی زمین است یا شبیه هر مرغ بالدار که در آسمان می‌پرد، یا شبیه هر خزنده‌ای بر زمین یا شبیه هر ماهی‌ای که در آب‌های زیر زمین است» (تثبیه، باب چهارم، بندهای ۱۶-۱۸).

۴. خاورشناسانی مثل هنری لامنس و تامس واکر آرنولد و آلفرد گیوم از طرفداران این فرضیه‌اند و در بسیاری از سنت‌های فقهی و فرهنگی اسلام را تداوم یهودیت می‌دانند؛ نک.

Arnold, *Painting in Islam*, 3-13; Ettinghausen, *Studies in Muslim Iconography*, 3-6.

5. Iconoclasm.

از اواسط سده پنجم میلادی به‌تدریج رسومی مبنی بر تقدس مجسمه‌ها و شمایل مسیح و مریم و دیگر قدیسان مسیحی در میان مسیحیان رواج یافت و آدابی شبیه جوامع بت پرست پدید آمد. در ۷۲۶ م امپراتور بیزانس لئوی سوم حکمی مبنی بر ممنوعیت شمایل پرستی اعلام کرد و مأموران وی تصویری مشهور و بسیار مورد توجه از مسیح در کلیسای قسطنطنیه را نابود کردند. این اقدامات با این‌که با مخالفت مسیحیان و پاپ مواجه شد، اما در زمان کنستانتین اقسطنطین پنجم هم ادامه یافت. شمایل‌شکنی یا ایکونوکلاسم تا زمان به‌قدرت رسیدن ملکه ایرن که مجدداً حمایت از شمایل‌ها را به جامعه بازگرداند به شکلی جدی پی‌گیری می‌شد. در نقد نظریه تأثیرپذیری

فضای اسلامی مؤثر افتاده باشد. فرضیه تقلید از فقه یهودی یا تأثیر شمایل شکنی در مسیحیت شرقی، بررغم کثرت طرفدارانش، با واقعیت‌های عینی جوامع اسلامی قابل تطبیق نیست و با مشکلات بزرگی در روش شناسی تاریخی - از جمله کلیشه رایج اخذ و اقتباس - مواجه است و درباره هیچ‌یک از این دو فرضیه استنادات تاریخی معینی برای اثبات آنها در دست نیست.

علاوه بر این نظرات که دلیل اصلی حرمت صورتگری را به خارج از جامعه اسلامی منتسب می‌کند، برخی نظرات درون دینی دیگر، ناظر به وضع اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی مطرح شده است که از اهمیتی برخوردار است اما تبیین‌کننده همه دلایل نیست؛ از جمله نظر مشهور مخالفت اسلام با شرک و بت پرستی و تمثال‌سازی که به عنوان حکمی مُصرَّح در میان فقها و کتب فقه و حدیث پذیرفته شده است. بر این اساس، مسلمانان برساختن تصاویر و تماثیل شبیه جانداران را نوعی رقابت با خالق می‌پنداشتند و پرداختن به صورتگری را مصداق شرک می‌دانستند؛ و برخی از ویژگی‌های هنر اسلامی، مثل پرهیز از بُعدنمایی (پرسپکتیو) هم از نتایج این اعتقاد ذکر شده است.^۶ هم‌چنین برخی دلایل جزئی‌تر نیز مثل تزئین کاخ‌های شاهان و خانه‌های متمولان و مُترَفان با تصاویر و تماثیل که آشکارا با زهد و ساده زیستی اسلامی در تعارض بوده،^۷ از دلایل حرمت صورتگری عنوان شده است.

در این پژوهش، علاوه بر پذیرش دلایل درون دینی مطرح شده - یعنی اصل مخالفت با بت پرستی و شرک و نیز تعارض با ساده زیستی - فرضیه دیگری بر اساس ارتباط و پیوند اساسی مبحث تصویر با پدیده طلسم و جادو در فضای فرهنگی دوره میانه اسلامی مطرح

مسلمانان از شمایل‌شکنی مسیحیان، برخی معتقدند از آنجا که مخالفت با شمایل‌ها و تمثال‌ها در اسلام قبل از ۷۲۶ بوده حتی ممکن است لثوی سوم متأثر از فضای اسلامی بوده باشد.

۶. نک. بورکهارت، ۴۴.

7. G.S. Hodgson, "Islam and Image", *History of Religions*, Vol.3, No.2 (winter 1964), 220-260.

شده است. بر اساس این فرضیه، در سده‌های نخستین اسلامی، مسبق بر سنتی کهن در تمدن‌های باستان (ایران، فلسطین، عربستان، مصر و شمال آفریقا)، از مبحث صورتگری و به‌ویژه تصاویر انسانی و حیوانی و تمثال‌سازی برداشتی زیبایی‌شناسانه وجود نداشته و فهم تصویر در درجه اول در زمینه‌ای جادویی و سحرآمیز و رازورانه تلقی می‌شده است (شواهد و ادله تاریخی ملازمت تصاویر و طلسمات در ادامه نوشتار به تفصیل می‌آید)؛ تصویر حیوانی و انسانی به عنوان ابزار اولیه و اساسی طلسم‌کاران و ساحران به‌کار می‌رفته و از آنجا که اهداف ساحران عمدتاً بر امور شر متمرکز بوده و با نیت شوم سعی در تأثیر نهادن بر زندگی و سرنوشت انسان‌ها داشتند و فضایی نا امن مبتنی بر اوهام و اندیشه‌های باطل و ضدعقل را در جامعه پدید می‌آوردند، با مخالفت شدید ادیان ابراهیمی از جمله اسلام مواجه شده و اقدام به سحر هم‌ردیف گناهان کبیره‌ای مثل شرک و قتل قلمداد شده است. هرچند پیروان این ادیان به‌ویژه یهودیان و مسلمانان، با همه عتاب‌ها و عقاب‌های شریعت، به‌شکلی فراگیر، سنت‌های سحر و طلسمات را در جوامع خود پی‌گرفتند. با این استدلال، طبیعی است که اگر مفهوم تصویر مساوی یا قرین با مفهوم طلسم بوده باشد، می‌توان نتیجه گرفت که مخالفت شارع با تصویر، در اصل مخالفت با طلسمات بوده و نه مخالفت با هنرهای تجسمی.

بررسی مسأله در قرآن و متون تفسیری و حدیثی

به نظر می‌رسد در قرآن تأکید آشکار و صریحی بر حرمت صورتگری وجود ندارد. مصوّر از صفات خاص باری تعالی و در ارتباط با خلق صورت و جان‌دادن به موجودات است.^۸ در برخی از آیات به‌طور غیر مستقیم اشاراتی به مجسمه‌سازی هست که البته تفاسیر یک‌دست و متفقی درباره آنها وجود ندارد؛ درباره آیه ۱۱۰ سوره مائده که عیسی مسیح به اذن خدا در

۸. هو الله الخالق الباریء المصوّر له الاسماء الحسنی.... (حشر، ۲۴)؛ هو الذی یصور فی الارحام کیف یشاء (آل عمران، ۶).

مجسمه پرندگان ساخته از گل جان می دمد، اختلافات تفسیری زیادی وجود دارد چنان که هم طرفداران تصویرگری و هم مخالفان آن به این آیه استناد کرده‌اند؛ هم‌چنین از آیه ۱۳ سوره سبأ در کنار تأویل‌ها و اختلاف نظرهای مختلف، برداشت مثبتی هم صورت گرفته که گویی می‌توان ساختن تماثیل به دست دیوان برای سلیمان را به معنای تأیید ضمنی تمثال سازی پنداشت. در متون تفسیری هم ذیل همین آیه، ساختن تمثال‌های انسانی و حیوانی به سلیمان نبی نسبت داده شده است؛ در تبیان شیخ طوسی،^۹ مجمع البیان طبرسی^{۱۱} و کشف زمخشری^{۱۲} آمده است که سلیمان تصاویری از پرندگان و حیواناتی نظیر شیر، عقاب و طاووس را برای شکوه کاخش و هم‌چنین مجسمه‌هایی مسی یا بلوری و مرمری^{۱۳} از انبیا و فرشتگان را برای تشویق مردم به عبادت در قصرش نصب کرده بود. با این همه از تمثال‌های سلیمان برداشت‌های بسیار متنوعی صورت گرفته و در برخی از منابع مثل المحاسن برقی یا الکافی کلینی، بر اساس روایت‌هایی که متأثر از فضای تحریم صورتگری در سده‌های اول بوده‌اند، برای رهایی از این تناقض چنین گفته شده که آنها پیکره‌های درختان و گیاهان بوده است نه مجسمه مردان و زنان؛^{۱۴} یا این که به تعبیر زمخشری^{۱۵} احتمالاً مجسمه‌هایی بی سر و ناقص! بوده‌اند و یا به قصد ساده‌سازی صورت مسأله اظهار کرده‌اند که در زمان سلیمان مجسمه‌سازی حرام نبوده است.^{۱۶} با این همه تردیدی نیست که قرآن در مقابل بت‌ها موضع

۹. يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل . . .

۱۰. تبیان، ۳۸۳/۸.

۱۱. مجمع البیان، ۲۰/۲۳۰.

۱۲. زمخشری، ۵۷۲/۳.

۱۳. نیز نک. مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰)، ۵۲۷/۳.

۱۴. والله ما هی تماثيل الرجال و النساء و لکنه الشجر و شبهه.

۱۵. زمخشری، ۵۷۲/۳.

۱۶. برای نمونه، نک. یحیی بن سلام تیمی (م ۲۰۰)، ۷۴۹/۲.

صریحی دارد^{۱۷} و یکی از دلایل اولیه حرمت صورتگری پرهیز از بت‌پرستی و شرک بوده است؛ اما این همه ماجرا نیست و برای کشف دلایل دیگر و از جمله فرضیه نوشتار حاضر لازم است منابع دیگر حدیثی، فقهی، تاریخی و ... به دقت بررسی و تحلیل شوند و ذهنیت اجتماعی و فرهنگی مردمان صدر اسلام درباره صورتگری بازشناسی گردد. مشهورترین روایاتی که در منابع حدیث درباره حرمت صورتگری نقل می‌شوند به اختصار اینهايند:

- در روایتی از پیامبر آمده است که فرشتگان به خانه‌ای که در آن تصویری یا سگی باشد قدم نمی‌گذارند.^{۱۸}

- در عوالی اللآلی ابن ابی جمهور آمده است: هر کس تصویری بسازد، در قیامت تا زمانی که نتواند آن تصویر را زنده کند عذاب می‌کشد و چون چنین چیزی محال است، عذابش جاودان خواهد بود و پیامبر(ص) سازندگان تماثیل حیوانی را لعنت فرموده است.^{۱۹}

۱۷. در آیات ۵۱-۵۲ سوره انبیاء و نیز ۹۶ صافات، ابراهیم پدرش را از پرستش تماثیل نهی می‌کند. همین‌طور برخورد شدید موسی با قومش که در غیاب او مجسمه‌ای طلائی به شکل گوساله ساختند، نیز مؤید مخالفت قرآن با بت‌پرستی است. به نظر می‌رسد این موضع‌گیری شدید در برابر بت‌ها و ترس مؤمنان اولیه از بازگشت جامعه به سنت‌های بت‌پرستانه زمینه‌های اولیه مبحث منع تصویرگری جانداران و مجسمه‌سازی را پدید آورده باشد.

۱۸. لا تدخل الملائكة بیتا فیه صورة ولا کلب ولا جنب، این حدیث در منابع متعدد فریقین تکرار شده است، برای نمونه نک. مالک، ۹۶۶/۲؛ بخاری، ۸۲/۴؛ ۶۶/۷؛ ترمذی، ۲۰۰/۴-۲۰۱؛ نسائی، ۲۱۲/۸؛ مسلم، ۱۵۷/۶؛ ابی داوود، ۲۸۰/۲؛ بیهقی، السنن الکبری، ۲۶۸/۷؛ ابن عبدالبر، ۴۸۳/۸؛ دارقطنی، ۲۲۹/۸؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۴۶/۱؛ واحدی نیشابوری، ۱۹۴؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۵۰۵/۲؛ ۹۹/۱؛ محقق حلی، ۹۸/۲؛ نوری، ۴۵۴/۳.

۱۹. من صور صورة عذب حتی ینفخ فیها الروح و لیس بنافخ؛ ان اهل هذه الصور یعدون یوم القیامة یقال حیوا ما خلقتم؛ فی الحدیث انه (ص) لعن من مثل بالحوین (بخاری، ۶۶/۷؛ احمد بن حنبل، ۱۴۵/۲؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۸/۱، ۱۲۲؛ نیز نک. برقی، ۶۱۶/۲؛ کلینی، ۵۲۸/۶؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۰۱/۳؛ ۵/۴).

- شهید ثانی در منیة المرید حدیثی از پیامبر نقل کرده که سازنده تصاویر را با جنایتکاری که پیامبری را کشته یا فردی که به دست پیامبری به قتل رسیده و با کسی که مردم را گمراه می‌کند، در یک صف قرار داده است.^{۲۰}

- مردی به ابن عباس گفت زندگی من از راه فروش تصاویر و مجسمه‌های دست‌سازم می‌گذرد. ابن عباس گفت هر کس تصویری بسازد خداوند در آخرت تا زمانی که نتواند در آن تصاویر روح بدمد او را عذاب خواهد کرد؛ مرد از شنیدن این سخن سخت نگران شد؛ ابن عباس برای رفع نگرانی‌اش به او توصیه کرد که تصاویری از درختان و اشیای بی‌جان بسازد و بفروشد.^{۲۱}

بر اساس این احادیث و نمونه‌های متعدد دیگر، منابع فقهی فریقین (شیعه و سنی)^{۲۲} آکنده از احکام حرمت تصویرگری در هر نوع و شکلی است و این منابع بر وجوب از بین بردن صورت و تمثال،^{۲۳} حرمت ورود به خانه‌ای که در آن صورت حیوانی و انسانی یا مجسمه باشد، عدم جواز نماز در لباسی که بر آن نقوش حیوانی و انسانی باشد، عدم جواز نماز در پوستین حیوانات درنده، حرمت خرید و فروش مجسمه هم‌داستان‌اند.

۲۰. اشد الناس عذابا یوم القيامة المصورون؛ اشد الناس عذابا یوم القيامة رجلا قتل نبیا او قتله نبی و رجل یضلل الناس بغير علم او مصور یصور التماثل (بیهقی، السنن الکبری، ۲۶۷/۷-۲۶۸؛ بخاری، ۶۵/۷؛ مسلم، ۱۶۱/۶؛ نوری، ۱۳/۲۱۰).

۲۱. بخاری، همانجا.

۲۲. کدمی، ۲۸۰؛ ابن عابدین، ۶۹۷/۱؛ ابن قدامة، ۱۱۲-۱۱۳؛ حلی، منتهی المطلب، جزء ۴/۲۶۹، ۳۳۸؛ شهید ثانی، ۲۵۰؛ مقدس اردبیلی، ۶۶؛ میرزای قمی، ۲۱۴-۲۱۵، ۳۳۲-۳۳۴؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۸۴/۱-۸۶، ۸۶؛ شیخ طوسی، النهایه، ۹۹؛ ابن براج، ۹۹/۱؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ۲۶۱/۱-۲۶۳؛ علامه حلی، تحریرالاحکام، ۲۰۰/۱؛ برای ارجاعات تفصیلی تر درباره حرمت تصویر در متون فقهی، نک. عاملی غروی، ۱۱۸-۱۲۴، ۲۳۴-۲۳۷؛ فاضل هندی، ۲۷۰-۲۷۲، ۳۰۹؛ بروجردی، ۸۲۲/۱۶؛ ۲۲۰/۱۷.

۲۳. حتی اگر در غنایم تصویر و تمثال به دست می‌آمد بر حاکم مسلمان واجب بود آنها را از بین ببرد، مگر در موارد معدودی مثلا نقوش بر روی سکه‌ها که با آن معاملات انجام می‌شد (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱۰۵۱/۳).

پیوند طلسمات و تصاویر

شواهد بسیاری نشان می‌دهد که صورتگری از ابزارهای اصلی و اولیه ساحران و طلسم‌سازان در سده‌های آغازین و میانه اسلامی به‌شمار می‌آمده و احکام متعلق به حرمت صورتگری در اصل، تسری و تعمیم احکام حرمت سحر و طلسمات به این حوزه بوده و در حقیقت از آنجا که سحر و طلسم حرام بوده، لوازم و ابزارهای سحر و طلسم هم، که تصویر و تمثال بوده، حرام اعلام شده است:

در منابع حدیثی، احادیث و روایات بسیاری در باب نهی از پرداختن به طلسمات و سحر و جادو وجود دارد؛ با بررسی این روایات فهمیده می‌شود که خطر ساحران در جامعه امنیت روانی و آسایش را از مردم سلب می‌کرده و از این حیث به عنوان یکی از گناهان کبیره به‌شدت از آن نهی شده است؛ شیعه و سنی و دیگر مذاهب اسلامی در باب حرمت جادوگری و مجازات مرگ برای ساحر اتفاق نظر کلی دارند. در برخی مذاهب فقهی، مثل مالکی، حتی با توبه هم گناه ساحر بخشوده نمی‌شود و در مذهب شافعی اقدام به عمل ساحرانه، در صورت اثبات کفر جادوگر، مجازات اعدام را در پی دارد.^{۲۴} در فقه شیعی هم پرداختن به سحر و جادو ممنوع شمرده شده است؛ برای مثال کلینی (م ۳۲۹ هـ) در اصول کافی و ابن بابویه (د ۳۸۱) در آثار متعدد، سحر و جادو را در کنار کبائری چون شرک و فرار از میدان جنگ آورده‌اند.^{۲۵} در مقایسه با این دسته از روایات، در روایات مشابهی که به جای سحر، از تصویرسازی چون شرک و قتل و دیگر کبائر یاد شده، می‌توان حدس زد که در این احادیث تصویرسازی و سحر مرتبط و شاید مترادف و به جای هم استفاده شده‌اند. در برخی

۲۴. قسطلانی، ۱۱۶/۷؛ ماوردی، الحاوی الکبیر، ۱۳/۸۹-۹۸.

۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۷۹: المنجم کالکاهن و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار؛ درباره مجازات ساحر، نک. کلینی، ۲۸۶/۲؛ ۷۰۴/۳؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۳/۵۶۴؛ عیون اخبار الرضا، ۲۸۶/۱؛ علل الشرایع، ۲/۳۹۲؛ برای تحریم کفالت و قیافت و رُقعی و تمیمه، نک. نوری، ۱۳/۱۰۵-۱۰۶، ۱۱۰-۱۱۴؛ نیز نک. حرعاملی، وسائل الشیعة، ۱۸/۵۷۶.

از روایات کنار هم نشستن فعالیت ساحران و تصویرسازان نشان دهنده این حقیقت است که تصویرسازی با سحر و جادو ملازم بوده است. قطب راوندی در لب اللباب می‌نویسد: «دو تن در آتش‌اند: ساحر و تصویرساز».^{۲۶} این عبارت به‌صراحت حاکی از سنخیت معنایی ساحر و تصویرساز است و نشان می‌دهد که سحر و صورتگری از زمینه مشترک برخوردار بوده و یکسان فهمیده می‌شده‌اند.

در منابع تاریخی درباره پیوند و ملازمت ساخت تصاویر حیوانی و انسانی با طلسم^{۲۷} و امور مرتبط بدان، شواهد آنقدر فراگیر و متعدد است که این گمان تقویت می‌شود که دست‌کم در سده‌های نخستین و میانه اسلامی، تصویرگری و مجسمه‌سازی اصولاً بیشتر متعلق به این حوزه از شبه علم، یعنی طلسمات، بوده و در مقابل، شواهد ناظر بر جنبه هنری و زیبایی‌شناسی بسیار اندک‌اند:

ملازمت تصاویر با طلسمات سابقه‌ای بس کهن دارد. صرف نظر از حدس‌هایی که در باب کاربرد طلسمی برخی مجسمه‌ها و تصاویر در تمدن‌های آشور و سومر و بابل و ... می‌توان طرح کرد، نمونه‌های قابل اطمینان‌تر را نزد اقوام نبطی و لخمی‌های عربستان سنگی و همسایگان شامی و مصری آنها (منطبق با فلسطین و سوریه و مصر امروزی) می‌توان یافت؛ این نمونه‌ها در مجموعه‌های برج‌مانده از طلسم‌ها، مربوط به مجسمه‌هایی با اشکال مختلف حیوانی از جمله شکل سر گاو، مار و لاک‌پشت قابل ردگیری است که به اواخر هزاره اول پیش از میلاد بازمی‌گردد.^{۲۸}

۲۶. به نقل از نوری، ۳/ ۴۵۴؛ ۱۳/ ۱۱۰: من سحر فقد کذب علی الله و من صور التصاویر فقد ضاد الله.

۲۷. در تعریف طلسم تصاویر در کنار اعداد و حروف رمزآمیز نقش اساسی دارند. در دایرة المعارف اسلام طلسم /طلسم ماخوذ از واژه یونانی Tilsma به اشیایی گفته می‌شود که اشکالی از صور فلکی یا دایرة البروج و یا تصاویری از انسان و حیوان به عنوان ترفندهایی برای اهداف مشخص، مثلاً در امان ماندن از آسیب‌های مختلف، مثل چشم زخم بر روی آنها نقش می‌شد (روسکا و کارادوو در دایرة المعارف اسلام، ذیل طلسم Tilsam).

۲۸. تناولی، ۶-۱۰؛ در سنت‌های جادویی، طلسم‌هایی وجود داشته که در اصل به شکل انسان و دیو بوده و درون بدن این تصاویر را از اوراد و دعاهایی در ارتباط با هدف طلسم و یا با حروف و اعدادی مبهم پر می‌کرده‌اند (برای

در دوره اسلامی هم شواهد پرشماری از ملازمت تصاویر با امور جادویی در دست است؛ ابن ندیم تصریح می‌کند گروه‌هایی که به کار طلسمات می‌پردازند نقوش مخصوصی بر سنگ‌ها ترسیم می‌کنند.^{۲۹} در برخی کتاب‌های طلسمات، در کنار وصف صورت جنیان و دیوان، طلسم‌هایی بر اساس همین اشکال و نیز اشکال حیوانی مثل شیر و اسب بالدار، کرگدن، شترگاوپلنگ، فرشتگان با سر و تاج و بال و موجودات عجیب دیگر، مثلاً با تن پرنده و سر انسان، ترسیم شده‌اند.^{۳۰}

صورتگری از ابزارهای اصلی کار جادوگران و طلسم‌سازان بوده است؛ در میان عامه مردم هم این اعتقاد رواج داشت که ساحران قادرند با استفاده از تصاویر، انسان‌ها را به شکل تصاویر مورد نظرشان، شبیه حیواناتی چون سگ یا خر، تغییر دهند.^{۳۱} نخستین حکایت مشهور را مسعودی (د ۳۴۵هـ) درباره ساحر یهودی و اقدام شگفت‌انگیز او در حضور ولید

نمونه نک. نقش دیو و انسان در هفت پیکر سلیمانی، به نقل از تناولی، ۶۱، تصاویر شماره ۳۹ و ۴۰؛ این‌گونه طلسم‌ها هم اکنون در دوران معاصر هم در بسیاری از جوامع اسلامی رواج دارد).

۲۹. الفهرست، ۳۳۴؛ عنوان کتاب‌هایی که الندیم در کتاب الفهرست ذیل فن اول و دوم مقاله هشتم تحت عنوان «فی اخبار المسامیرین و المخرفین و...» و نیز ذیل «فی اخبار المعزمین و المشعبذین و السحرة و اصحاب النیرنجیات و الحیل و الطلسمات» آورده است به خوبی نشان می‌دهد که مصوران و خرافه‌پردازان و افسون‌پردازان با یکدیگر در ارتباط بوده و مضمون بسیاری از آثار تصویرگران، افسانه‌ها و قصه‌های خرافی مبتنی بر امور جادو و طلسم و... بوده است (نک. الفهرست، ۳۳۴-۳۷۰).

۳۰. نک. تناولی، ۹۲-۹۳، تصاویر شماره ۱۹، ۱۶۸، ۱۶؛ برای نقوش کرگدن و شترگاوپلنگ، نک.

Ettinghausen, *Studies in Muslim Iconography*, 224, plate:16.

برای تصویر اسب بالدار در نقوش ساسانی و اوایل دوره اسلامی؛ نک.

Ettinghausen, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, 11-16.

برای تصاویری از انگشتری‌ها و گردن‌بندهای طلایی و نقره‌ای مربوط به سده‌های اول که کاربرد طلسمی داشته و منقوش به نقوش حیوانی و انسانی هستند، نک.

Hasson, Rachel, *Early Islamic Jewellery*, 19-25, pl.14, 21.

۳۱. اعتقاد به مسخ انسان‌ها به حیوانات با خوردن داروهای جادویی از اعتقادات بسیار کهن بشری است و در اودیسه هم سابقه دارد (مارگلیو، «جادو در فرهنگ عربی و اسلامی»، در دوازده + یک، ۲۶).

بن عقبه و تغییر تصاویر به موجودات جاندار در مسجد کوفه روایت کرده است.^{۳۲} در واقع این ذهنیت شایع بود که ساحران با ساختن مجسمه‌ها و صور و نقوشی و نیز ایجاد دود و امثال آن به مقاصد خود دست می‌یابند؛ طبری در روایت جالبی در دلایل الامامة^{۳۳} و پس از او شیخ مفید (د۴۱۳هـ) در الاختصاص آورده است که منصور خلیفه عباسی، جمعی از ساحران اهل کابل را گرد آورده از آنها خواست در کار جادو با قدرت جعفر بن محمد، امام صادق(ع)، رقابت کنند؛ ساحران هفتاد صورت از اشکال حیوانات درنده ترسیم کردند؛ اما امام صادق(ع) با خواندن اوراد و اذکاری تصاویر را به حیوانات درنده‌ای تبدیل کرد و بازار ساحران در هم شکست.^{۳۴} این روایت، صرف‌نظر از صحت و سقم آن، دست‌کم نشان می‌دهد که معاصران طبری و شیخ مفید بر این باور بوده‌اند و این رسمی رایج بوده که ساحران از تصاویر حیوانات در کار خود استفاده می‌کرده‌اند و مبدل شدن تصاویر به حیوانات جاندار از توهمات رایج در میان عوام بوده است.

هم‌چنین در سراسر جهان اسلام به‌ویژه در مصر و شام طلسم‌خانه‌ها (برابی، جمع بریابة^{۳۵}) وجود داشته که تمثال‌های حیوانی و انسانی را برای مقاصدی که جملگی کاربرد طلسمی داشته‌اند می‌ساخته و در این مکان‌ها نگهداری می‌کرده‌اند.^{۳۶} مسعودی اطلاعاتی شگفت‌انگیز در این باره ارائه کرده است؛ به نوشته او در نواحی صعید و نیز شهرهای اخمیم و سَمَنُود مصر بناهای استوار و معظم و شگفت‌انگیزی بوده که در آنها تمثال‌هایی با اشکال

۳۲. مروج الذهب، ۳۳۹/۲.

۳۳. طبری، دلایل الامامة، ۲۹۹-۳۰۰.

۳۴. مفید، ۳۶۸؛ نیز نک. بحرانی، ۲۴۶/۵، ۲۵۱-۲۵۲.

۳۵. برابی جمع بریابة به معنی طلسم‌خانه، ظاهراً واژه‌ای نبطی است که در زبان قبطی هم کاربرد داشته و در اصل به معنای بنای سحر محکم گفته شده است (خفاجی، ۹۵)؛ به نوشته مدنی (۱۳۷/۱) برابی بناهای شگفت‌انگیزی بودند که در آنها تماثیل و صور مختلف نگهداری می‌شد و در واقع نمونه‌های کوچک‌تری از اهرام مصر بودند.

۳۶. مسعودی (التنبیه و الاشراف، ۲۰) نوشته که در کتاب دیگرش به نام فنون المعارف و ما جرى فی الدهور السوالف (که اکنون در دست نیست) به تفصیل این طلسم‌خانه‌ها را معرفی کرده بوده است.

حیوان و انسان نگهداری می شده است. یهودیان مصری برای درهم شکستن قدرت دشمنان و سپاه‌یانی که از حجاز یا یمن یا شام و مغرب به سمت آنها روان می شدند شیوه‌های جادویی به کار می بستند، به این ترتیب که تصاویری از دشمنان را سوار بر مرکب‌هایشان و حتی تصویر کشتی‌هایی را که از راه دریا به سمت مصر می آمدند، در این طلسم‌خانه‌ها ترسیم می کردند و هنگامی که سپاه به راه می افتاد این جادوگران با سوزن‌هایی مخصوص و با خواندن اوراد و اذکاری چشم حیوانات مصور را کور می کردند؛ این جادوچندان قوی بود که از راه دور چشم‌های شتران و اسب‌های سپاهیان کور می شد.^{۳۷} این طلسم‌خانه‌ها تا زمان یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) هم چنان برجای بوده و او از مشهورترین آنها در شهرهای اَنْصِنَا، بَهْنَسَا و دَنْدَرَه در صعید مصر یاد کرده است.^{۳۸}

این نوع از جادوی مبتنی بر تصویر که در طلسم‌خانه‌های مصری رایج بود به جادوی انطباقی (تقلیدی) شهرت دارد که به‌ویژه در میان یهودیان برای آسیب رساندن به افراد با اهداف معین بسیار رایج بوده است. نمونه‌ای دیگر از جادوی انطباقی به این شکل بوده که بر روی برگ یا کاغذی تصویر شخص مورد نظر را رسم می کرده‌اند و آن را واژگونه از دیوار می‌آویخته‌اند و بعد از خواندن اورادی، سوزنی آهنی را در آتش سرخ کرده و درون قلب تصویر فرو می‌برده‌اند و قصد می‌کرده‌اند که خواب از چشم فرد مورد نظر بیرون شود؛ اعتقاد بر این بود که تا وقتی که سوزن در تصویر باقی بماند آن شخص بدون خواب و خوراک و بیمار خواهد ماند.^{۳۹}

نمونه‌های بسیار جالب دیگر از به‌کارگیری تصاویر و تماثیل در طلسمات روایاتی است که در منابع جغرافیایی درباره مجسمه‌های سنگی دروازه‌های شهرها به‌ویژه در ایران

۳۷. مروج الذهب، ۱/۳۹۸-۴۰۳.

۳۸. یاقوت، ۱/۲۶۵، ۵۱۷، ۲/۴۷۸.

۳۹. دایرة المعارف دین و اخلاق هستینگز، ذیل Charms and Amulets، در دوازده + یک، ۱۰۷-۱۰۸.

نقل شده است؛ برای نمونه ابن فقیه (د ۳۶۵هـ)^{۴۰} درباره شیر سنگی^{۴۱} بزرگی که بر دروازه شهر همدان قرار داشته نوشته است که این مجسمه در اصل طلسمی بود که از دوران قباد/کباد/کواذ پادشاه ساسانی (سده پنجم میلادی) برای کاهش سرما در این شهر ساخته شده بوده و اتفاقاً بعد از بساختن این طلسم از میزان برف و یخبندان کاسته شد.^{۴۲} مردم ایران معتقد بودند که قباد در آغاز کار بلیناس/بلنیاس^{۴۳} / آپولونیوس سالخورده، طلسمدان معروف رومی، را فراخوانده از او خواست برای تمام آفات و شرور اقلیم ایران طلسمی رسم کند.^{۴۴} اعتقاد عامه مردم بر این بود که بلیناس برای آفات و بلیات مختلف از نیش کژدم گرفته تا درندگان و خزندگان و حشرات و بلاایای طبیعی چون طوفان و غرق شدن در آب و سرما، طلسم‌هایی تهیه کرد.^{۴۵} این طلسم‌ها مخفی بوده، اما کنار هر طلسم صخره یا تمثالی به‌عنوان نشانه قرار می‌دادند و یا این‌که طلسم‌ها را درون این مجسمه‌ها پنهان می‌کردند.^{۴۶}

۴۰. البلدان، ۴۹۶.

۴۱. مکتفی بالله عباسی قصد داشت این شیر سنگی را به دروازه بغداد منتقل کند، اما مردم همدان مخالفت کردند و گفتند این طلسم مخصوص شهر ماست و برای جای دیگر مناسب نیست! (ابن فقیه، ۴۹۹).

۴۲. نیز نک. یاقوت حموی، ۴۱۵/۵-۴۱۷.

۴۳. الندیم، ۳۴۱.

۴۴. ابن فقیه، ۴۲۰.

۴۵. در آثار مربوط به طلسمات تا دوران معاصر هم مجموعه طلسمات بلیناس مورد استناد قرار می‌گیرد و افراد برای معتبر جلوه دادن کار خود، روش‌های خود را تداوم کار بلیناس معرفی می‌کنند؛ یک نمونه جالب کتاب مجموعه طلسم اسکندر ذوالقرنین است که قیس رامپوری در آن تصاویر متنوعی از حیوانات مختلف و موجودات عجیب، مثلاً با سر شیر و تن اژدها یا نیمه انسان و نیمه عقرب و ...، برای دفع بیماری‌ها و شروری مثل عقرب‌گزیدگی و دفع مار و تسکین درد دندان و تب و خونریزی و ... و فروکش کردن طوفان و نجات کشتی‌ها و ... را گرد آورده (نک. ۴۰-۴۱، ۴۳-۵۰) و در بسیاری از موارد مرجع خود را طلسمات بلیناس اعلام کرده است.

۴۶. ابن فقیه، ۴۲۱؛ هم‌چنین همو، از دو طلسم به شکل‌های گاو و ماهی بر فراز کوه‌های پربرف نهایند خبر داده و اظهار شگفتی کرده که این دو تمثال با این‌که از برف ساخته شده‌اند، اما در تابستان هم آب نمی‌شوند و با وجود آنها نهایند هرگز دچار کم‌آبی نمی‌شود (۴۹۹)؛ هم‌چنین در روستایی از خوره نهایند تصویر اسبی از علف وجود داشته

طلسم مصور دیگر متعلق به دروازه باب الابواب ارمینیه بود؛ به نوشته ابن فقیه بالای دیوار دروازه دو ستون ساخته بودند و بالای هر ستون تمثال شیری از سنگ سپید و نزدیک دروازه تصویر مردی سنگی و بین پاهایش مجسمه روباهی بود که در دهانش خوشه انگوری قرار داشت و مردم معتقد بوده‌اند که اینها طلسم‌های خاص بارو و برای حفاظت از شهر بوده است.^{۴۷} هم‌چنین در ملتان مکران بت‌هایی با کاربردهای طلسمی وجود داشته‌اند. جاذبه این اعتقادات چندان بود که مردی مسلمان به مقدسی توضیح داده بود که یک‌چند از عشق این تماثیل از اسلام برگشته بوده است.^{۴۸} یاقوت حموی نیز از طلسم‌های شهرها با شکل‌های پرندگان و مجسمه‌هایی ترکیبی، مثلاً صورت انسان و بدن شیر، یاد کرده است.^{۴۹} این تصاویر گاه جنبه طب جادویی نیز داشته‌اند؛ نمونه جالب آن تصویری است از سر انسان و تن عقاب بر در مسجد جامع حمص که بر روی سنگ سفیدی حک شده است. این تصویر به طلسم عقرب مشهور بود و مردمان معتقد بودند که هرگاه کسی را عقرب نیش بزند اگر مقداری خاک را بر آن تصویر انسان-عقاب بمالد و با آب آغشته کند و بنوشد، «به اذن الله» دردش آرام خواهد شد.^{۵۰} ابن کثیر (د ۷۷۴هـ) بر اساس منابعی که در اختیار داشته درباره اعتقاد مردم دمشق در آستانه فتح اسلامی راجع به طلسم معروف شهر چنین نوشته است: این طلسم مجسمه‌ای بس بزرگ بوده از دوران رومی که در کف یکی از

که به اعتقاد مردم طلسم فراوانی سبزه و گیاه بوده و در زمستان و تابستان سبز باقی می‌مانده و برای همین به تعبیر ابن فقیه شهر نهاوند از همه شهرهای خدا سبزتر بوده است (ابن فقیه، ۵۰۱).

۴۷. ابن فقیه، ۵۸۸.

۴۸. مقدسی، ۴۸۳.

۴۹. یاقوت حموی، ۱۰۳/۳؛ ۴۰۱/۵؛ درباره دیگر طلسم‌های شهرهای ایران، نک. ابن فقیه، ۱۹۷، ۴۲۱؛ یاقوت حموی، ۱۰۳/۳.

۵۰. ابن فقیه، ۱۶۱-۱۶۲؛ مقدسی، ۱۸۶؛ برای دیگر موارد، نک. ابن فقیه، ۵۰۱، ۵۵۰؛ درباره طلسم شفابخش دیگر در فسای فارس، نک. مقدسی، ۴۴۴؛ درباره تمثال‌های طلسمی برای در امان ماندن از تماس‌های نیل، نک. مقدسی، ۲۱۰-۲۱۱.

دستانش دانه‌ای گندم و در کف دست دیگر دانه‌ای جو مخفی کرده بودند و مسلمانان اعتقاد داشتند این طلسم کار حکمای یونان بوده و به واسطه آن هرگز گندم و جو در این شهر فاسد و آفت‌زده نمی‌شده است.^{۵۱} در الفلاحة النبطية، موارد متعدد شگفتی از کاربرد روش‌های اصحاب طلسمات برای دفع آفات و رشد و نمو گیاهان و تهیه کودها و ... بیان شده است که بسیاری از این روش‌ها هم مبتنی بر صورتگری است: ابن وحشیه می‌نویسد روش‌های سحر و طلسم ساحران عمدتاً برای ضرر رساندن و ایجاد بیماری و اهداف سوء بوده و مثلاً با ترسیم تصویر زن و مردی معین و تصاویر حیواناتی که هر یک افاده خاصیت ویژه‌ای داشت، نیت شومی را اجرا می‌کردند. او با تأکید بر حرمت این امور و با تبری جستن از این افعال می‌نویسد روش‌های طلسمی پیشنهادی‌اش همگی روش‌هایی مجرب و برای دفع آفات نباتی است و او هرگز برای ضرر رساندن به انسان یا موجودی نسخه‌ای تجویز نمی‌کند؛^{۵۲} برای مثال، روش ساخت طلسم‌هایی به شکل انسان مصلوب را برای دفع آفات انگور توضیح داده است.^{۵۳} بر اساس اطلاعات ابن وحشیه ظاهراً مرسوم بوده که در طول دوره آبیاری نخل، تصویرگر ماهری تصویری به شکل الاغ ترسیم می‌کرده و آن را با رشته‌ای

۵۱. البداية و النهاية، ۱۵۸/۹؛ بر اساس اطلاعاتی که ابن وحشیه در الفلاحة النبطية (۲/ ۱۲۸۳-۱۲۸۴؛ ۱۳۰۷-۱۳۰۸) به دست داده است بسیاری از طلسم‌های دافع حشرات و آفات در واقع با آگاهی از خواص برخی گیاهان و ادویه و ترکیبات ضدحشرات ساخته می‌شدند و به تعبیر وی مردم عادی چون از این «خواص افعال» و فرایند ترکیب و تأثیر مواد بی اطلاع بودند اینها را طلسم می‌پنداشتند.

۵۲. ابن وحشیه، ۱۴۷/۱، ۱۳۹۴-۱۳۹۵، ۱۰۴۵/۲.

۵۳. تمثال مصلوب از پربسامدترین اشکال طلسمات دفع آفات بوده و به نوشته وی مردم این طلسم را برای جلوگیری از سرمازدگی و نشو و نمای بیشتر انگور مفید می‌دانستند (ابن وحشیه، ۳۸۱/۱-۳۸۲؛ درباره دیگر تمثال‌های انسانی مصلوب و خواص طلسمی آنها، نک. / ۱-۳۸۴-۳۸۶، ۴۱۴، ۵۱۴، ۵۲۳؛ درباره طلسم‌هایی به شکل تمائیل پرندگان، نک. ۵۱۴/۱).

از کتان بر شاخه نخل می‌آویخته تا این طلسم دافع آفات عمومی نخلستان باشد.^{۵۴} از آنجا که عوام معتقد بوده‌اند نخل از هر درخت دیگری به انسان شبیه‌تر است دارای طلسم‌های تخصصی متنوعی، به‌ویژه به اشکال تمثال و صورت انسانی بوده، و برخی ساحران نامی برای دفع هر یک از آفات نخل نسخه تخصصی جداگانه‌ای داشته‌اند.^{۵۵} او از ساحران نامداری چون صبیثا، جریانا و روش‌های مؤثر آنها برای دفع آفات که عمدتاً هم مبتنی بر ابزارهای اصلی صورتگری بوده، یاد کرده است.^{۵۶} این ذهنیت عمده به‌وضوح در کتاب ابن وحشیه دیده می‌شود که هر تصویری کارکردی دارد و تصاویر با خود قدرت‌هایی رازآلود دارند و از این خواص تصاویر در کشاورزی بهره بسیار حاصل می‌شود.^{۵۷} در کتاب غایة الحکیم مجریطی نیز نمونه‌های بسیار زیادی از ملازمت تصویر/نقش/تمثال حیوانی و انسانی با طلسم مطرح شده است. بر اساس تشریح مجریطی در نسخه‌های طلسمات لازم بود در گام نخست مثال یا تصویری شبیه موضوع اصلی به شکل مسطح یا برجسته (مجسمه) تهیه شود.^{۵۸} بررسی متن غایة الحکیم^{۵۹} هم به‌خوبی نشان می‌دهد که ذهنیت غالب مردم از مبحث صورتگری در سده‌های میانه در ارتباطی وثیق و نزدیک با مقوله طلسمات بوده است.

۵۴. ابن وحشیه، ۱۳۸۱/۲؛ اعتقاد به اینکه سر الاغ دافع چشم زخم است در مناطق دیگر و در دوره‌های مختلف باوری شایع بوده (برای نمونه، نک. سعدی، بوستان، باب پنجم: یکی روستایی سقط شد خرش/ علم کرد بر تاک بوستان سرش...).

۵۵. ابن وحشیه، ۱۳۸۷/۱-۱۳۸۸؛ ۱۴۱۸/۲-۱۴۴۷، ۱۴۲۰.

۵۶. ابن وحشیه، ۱۴۰۳/۲، ۱۴۴۶؛ برای طلسم مصور شیرین‌شدن میوه، نک. ابن وحشیه، ۱۴۴۶/۲.

۵۷. برای نمونه‌های بیشتر، مثلاً درباره تأثیر تصویر افعی برای رفع سرمازدگی نباتات، نک. ۱۰۶۱/۲-۱۰۶۲؛ ترسیم تصویر درخت تاک پربار بر چوب یا صفحه مرمر برای دفع آفات زمینی و آسمانی تاکستان، نک. ۱۰۶۴/۲-۱۰۶۵؛ برای نمونه‌های مشابه، نک. دمیری، حیاة الحیوان، ۴۹۴/۱؛ برای طلسم مصور دور کردن گرگ‌ها، نک. دمیری، ۵۰۵/۱.

۵۸. ۳۲، ۳۵، ۳۷.

۵۹. نک. غایة الحکیم، ۳۲-۴۰.

در دوره‌های متأخرتر نیز این سنت‌ها هم‌چنان تداوم داشته است: ابن خلدون^{۶۰} بحث مفصلی درباره طلسمات آورده و در کنار کاربرد فراوان اعداد در طلسمات بر کاربرد گسترده تصاویر و تمثال‌ها هم اشاره کرده است؛ برای نمونه، اعتقاد مردمان درباره طلسم ویژه‌ای با هدف وصال دو یار را چنین وصف کرده که اگر برای هر دو شخص تمثال ویژه‌ای در طالع زهره و ماه ترتیب دهند نتیجه مطلوب حاصل می‌شود. ابن خلدون نمونه دیگری از طلسم مصور را به نقل از کتاب الغایة مسلّمه بن احمد مجریطی، «طالع اسد» نامیده می‌نویسد: این طلسم به این صورت آماده می‌شود که بر روی تکه‌ای پولاد هندی صورت شیری را ترسیم می‌کنند که دم خود را برآورده و سنگی را با دندان به دو نیم کرده و روبه‌روی شیر تصویر ماری است که از میان دوپای شیر به سمت صورت شیر خیز برداشته، در حالی که دهانش را به سمت دهان شیر باز کرده و بر پشت شیر نقش کژدمی در حال خزیدن رسم می‌شود. او می‌نویسد که خود شاهد کارهای گروهی از این اصحاب طلسمات بوده و دیده آنها به‌قدری در کار خود مهارت داشته‌اند که با همین روش‌ها و با ترسیم اشکال حیوانات قادر بوده‌اند به اشاره‌ای شکم حیوانات واقعی را پاره کنند. ابن خلدون هم‌چنین از رساله‌ای به نام خنزیریة یاد کرده که حاوی این روش‌ها در تصرف موجودات مختلف با استفاده از تصاویر و تمائیل بوده است. به نوشته او بهره‌گیری از این طلسمات بیشتر برای اموری شر و نامطلوب چون جدایی افکندن میان زنان و شوهران و زیان‌رساندن به دشمنان معین، بوده است.^{۶۱}

۶۰. ۶۵۹/۱-۶۶۰.

۶۱. ابن خلدون، ۶۵۹/۱-۶۶۰؛ این ملازمت و کاربرد توأمان طلسم و تصویر حتی تا سده‌های بعد و تا همین امروز هم تداوم داشته است. بر همین اساس برای مثال فیض کاشانی در الوافی از «اصنام و تمائیل و صور و نقش و رُقعی» در کنار هم نهی کرده است (۶۱) و امروزه هم در مشاهدات میدانی اثبات این مسأله به عنوان امری متداول و مرسوم، به‌آسانی امکان‌پذیر است.

برای در امان ماندن از آسیب این گونه طلسم‌ها، حجم انبوهی از راه‌کارها پدید آمده است. بخش بزرگی از این راه‌های مقابله هم در قالب طلسم و تعویذ ارائه می‌شده است. در واقع طلسم‌های مصور هم به قصد آسیب رساندن و هم با اهداف تعویذی ساخته می‌شدند؛ برای مثال در مقابل طلسم‌هایی که برای جدایی افکندن میان زن و شوهر رواج داشته، طلسم‌های ایجاد مودت هم کاربرد زیادی داشته که معمولا به شکل آدمک‌هایی که از ظاهرشان تشخیص جنسیت زن و مرد هم ممکن بود، ساخته می‌شدند.^{۶۲} طلسم‌های تعویذی به شکل حیوانی هم مرسوم بوده، چنان‌که مثلا از نقش شیر برای کسب قدرت و یا از نقش پرنده برای آزادی (به‌ویژه آزادی اسیران از بند حاکمان یا زنان از دست شوهران ستمگر) و یا از نقش ماهی برای رونق کسب و کار و آسودگی استفاده می‌شده است.^{۶۳} اشکال صور فلکی ثور و اسد و عقرب و حوت هم بسیار رایج بوده و ریشه در نمادهای بسیار کهن تقاویم ملل مختلف این نواحی داشته است.^{۶۴} بسیاری از دانشمندان علم نجوم مثل ابوجعفر بلخی یا ثابت بن قُرّه در احکام نجوم و نیز کاربردهای اسرارآمیز تندیس‌ها و تصاویر متبحر بوده‌اند.^{۶۵} در برخی از نمونه‌های برجای مانده، این تصاویر انسانی و حیوانی بر روی ورقه‌های برنجی و فولادی و دیگر فلزات بریده و ریخته‌گری شده و این خود نشان می‌دهد که صنف ریخته‌گران هم با طلسمگران همکاری داشته و این فعالیت‌ها اشتغالی

۶۲. برای نمونه‌های تصویری از این طلسم‌ها، نک. تناولی، تصاویر شماره ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۶۱-۷۰.

۶۳. برای تصاویر این طلسم‌ها: تناولی، ۸۸، ۹۰، تصاویر شماره ۱۵۶، ۱۵۷.

۶۴. نک. وارد، ۲۰-۲۱، تصویر شماره ۱۰؛ تناولی، همانجا.

۶۵. کتاب الصور و الحکم علیها منسوب به ابومعشر بلخی است؛ نک. Pingree, vol 1, 37؛ گفته می‌شود ثابت بن قره رساله‌ای در باب کاربرد جادویی تندیس‌ها و تصاویر داشته است (گل‌سرخ، ۶۲). حتی دانشمندی مثل ابن سینا هم به این مقوله علاقمند بوده و رساله‌ای به نام کنوز المعزمین در علوم غریبه تألیف کرده است؛ هم‌چنین کتاب‌هایی نظیر غایة الحکیم و نیز رتبة الحکیم محمد بن ابراهیم مجریطی (اواخر قرن پنجم) درباره سحر و طلسمات بوده است.

مرسوم بوده است.^{۶۶} در شمال آفریقا هم نمونه‌های متعددی از طلسم‌هایی با نقوش فرشتگان و حیواناتی مثل شیر بالدار با سر انسانی و یا صور فلکی و دیگر نقوش انسانی برای اهداف مختلف از جمله یافتن گنج‌های پنهان کاربرد داشته است.^{۶۷}

این حجم انبوه راه‌کارها چه در احادیث (از سوره‌های قرآن مثل معوذتین^{۶۸} و نیز روایاتی که درباره تأثیرات ضدجادویی برخی سوره‌ها، مثل سوره بقره^{۶۹} وجود دارد^{۷۰}) و چه در میان عقاید عامه مردم نشان می‌دهد که این دسته از علوم غریبه/خفیه از کلی‌ترین و فراگیرترین کهن‌الگوهای ذهنی زندگی مسلمانان و اقوام مرتبط با آنها بوده و بسیاری از مردم

۶۶. یک نمونه منحصر به فرد در میان آثار فلزی بر جای مانده، مشرب‌ای متعلق به سده هفتم، به شکل گاوی است که در حال شیردادن به گوساله است و شیری هم بر پشت او سوار است و برآمدگی کوهان مانند پشتش را در دهان گرفته است؛ تمام بدن این گاو با نقوش طلسمی و ادعیه پوشانده شده است؛ این تمثال با تکنیک ریخته‌گری یک‌پارچه به صورت یک قطعه واحد قالب‌گیری شده و از لحاظ تکنیک هنری اثری بی نظیر است (نک. وارد، ۳۲).

۶۷. دایرة المعارف اسلام، ویرایش دوم، ذیل Tilsam؛ برای نمونه‌های طلسم‌های تعویذی مصور در خالکوبی‌ها، نک. قانصو، ۴۶. در حدیثی که در سطور قبل ذکر شد از خالکوبی و تصویرگری نهی شده و نشان می‌دهد که منظور از تصویرگری در این حدیث تصاویر خالکوبی بوده است.

۶۸. در بسیاری از تفاسیر، شان نزول سوره‌های معوذتین، در امان ماندن از عوارض سوء سحر و جادو عنوان شده است؛ برای نمونه، نک. فرات کوفی، ۶۲۰-۶۲۱؛ ابن حیون، ۱۳۸/۲-۱۳۹ و بسیاری از تفاسیر دیگر.

۶۹. در صحیح مسلم (ذیل باب فضل قراءة القرآن و سورة البقرة) در باب تأثیرات قرانت سوره بقره آمده است که این سوره برکت است و ترک آن حسرت در پی دارد و بطله قدرت غلبه بر آن را ندارند. معاویه در توضیح بطله آن را مترادف ساحران دانسته است.

۷۰. راهکارهای تأیید شده در اسلام برای مقابله با طلسمات و سحر و جادو بیشتر با استفاده از آیات قرآن و ادعیه بوده که در حوزه تعاویذ و حرزها و رقیه‌ها قرار می‌گیرد (خواص الایات). در اسلام تعاویذ که عمدتاً جنبه حمایتی داشته حاوی کلمات بوده و نه تصاویر، نکته‌ای که نشان دهنده تمایز این دو بوده است. بسیاری از بزرگان و نویسندگان مسلمان نه تنها تعویذهای با کلام خدا را تجویز کرده‌اند که رساله‌های متعددی در این باره نوشته شده‌اند. یکی از مشهورترین نمونه‌ها رساله الشجرة النعمانية نوشته محیی الدین بن عربی (م ۶۳۸ هـ) است، نیز رسائل شق الجیب بعلم الغیب، منزل المنازل الفهوانیة، المدخل الی المقصد الاسمی فی الاشارات، کتاب العظمة، تاج الرسائل و منهاج الوسائل.

برای انواع و اقسام اهداف خیر و شر به جای طی طرق عقلانی به طلسمات متوسل می‌شده‌اند. شاید بتوان گفت در سال‌های نخست ظهور اسلام بعد از مسأله شرک و بت‌پرستی، موضوعات مرتبط با سحر از هر ذهنیت دیگری فراگیرتر بوده و این ذهنیت در سال‌های میانه اسلامی هم‌چنان قدرت و نفوذ خود را حفظ کرده بوده است.^{۷۱}

نتیجه

بنابراین پژوهش، دو علت عمده در کارکرد تصاویر، یعنی پرستش آنها به‌مثابه بت، و استفاده از آنها به‌مثابه ابزار سحر و طلسم، اولی به علت شرک‌آمیز بودن و مخالفت با توحید، و دیگری احتمالاً به‌سبب این‌که فضایی ضد عقل و مبتنی بر امور موهوم و تبیین‌ناپذیر را در جامعه ترویج و امنیت و آسایش را از آن سلب می‌کرده،^{۷۲} در عمل موجب تحریم صورنگری در سنت اسلامی شده است. اگر چنین فرضی را که در این نوشتار بر آن تأکید و بر اساس شواهد و استنادات فراوان تبیین شده بپذیریم، در حقیقت به این معناست که مسأله حرمت تصویرسازی را به طور کلی از قلمرو هنر خارج ساخته‌ایم. بر این اساس، پیدایش و گسترش هنر نگارگری ایرانی و مینیاتور که عمده‌ترین مضامین آن حول نقوش انسانی و حیوانی و داستان‌های مربوط به حماسه‌های بشری و یا زندگی عرفی می‌چرخد، در فضایی هم‌سو با عقاید دینی قابل تفسیر خواهد بود. طرفه این‌که پیدایی نوع معراج‌نامه‌ها و نیز

۷۱. عقاید مبنی بر تأثیر جادو در زندگی انسان حتی تا دوره‌های معاصر هم از بین نرفته و نه تنها در میان مردم عادی بلکه هم‌چنان یکی از دل‌مشغولی‌های فقها و بزرگان دین است (نک. انصاری، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹-۲۴۳، ۳۱۳، انصاری انواع جادو و سحر و طلسم را حرام دانسته مگر طلسم‌هایی که در مقابله با طلسم آسیب‌رسان به کار می‌آید مثل طلسم جنۃ الاسماء؛ حلی، مختلف الشیعه، ۹۶-۹۷)؛ به‌نظر می‌رسد میان دو الگوی کهن شرک/بت‌پرستی و باور به سحر و جادو و طلسمات هم ارتباط معناداری وجود دارد که خود می‌تواند موضوع پژوهش دیگری باشد.

۷۲. دلایل مخالفت اسلام با امور جادویی خود به پژوهش مستقلی نیاز دارد. دلایلی مثل مبارزه با امور غیر عقلانی و یا حتی ترس از آسیب دیدن مسلمانان از نیات سوء و یا محافظت جامعه از سوء استفاده‌های مالی شیادان و فریبکارانی که از این اعتقادات موهوم کسب مال می‌کرده‌اند.

شمایل بزرگان دین و امامان و انبیا و هم‌چنین بخشی از هنر نقالی که به مضامین دینی و مذهبی اختصاص دارد، مؤید این مطلب است که گروه‌هایی از هنروران مسلمان اصولاً ماجرای منع تصاویر را در زمینه دیگری می‌فهمیده‌اند و هرگز فعالیت‌های هنری خود را از سنخ فعالیت‌هایی که در احادیث مستحق عذاب جاودان توصیف شده بود نمی‌دیده‌اند. هم‌چنین در این چرخش مفهومی که برای تصویرسازی رخ داده و خلط دو فضای متفاوت مربوط به امور جادویی و فضای هنری زیبایی‌شناسانه، بسیاری از متفکران و حتی برخی از فقهای مسلمان درباره فتوای حرمت تصویرگری دچار تردید شده‌اند. جواد تبریزی در ارشاد الطالب^{۷۳} نوشته است که مستندات و دلایل حرمت تصویرگری ناتمام است و نمی‌توان به حرمت آن فتوا داد، و در نتیجه آن را مکروه دانسته است.^{۷۴} محمد عبده نیز تصریح کرده که غیر از موارد مربوط به بت‌پرستی، برابر دانستن گناه صورتگر با مرتکب گناهان کبیره‌ای چون قتل امری منطقی نیست.^{۷۵} عبده هم‌چنین تحریم صورتگری را به‌عنوان یکی از بهترین ابزارها، در شرایطی که هیچ خطری از جانب آن دین را تهدید نکند، امر بعیدی دانسته است.^{۷۶}

با توجه به این تردیدها و نیز با توجه به مجموعه مستندات که در این مقاله ارائه شده، می‌توان نتیجه گرفت که تصویرگری در صورتی که در ساحت پرستش و امور مربوط به جادوگری و طلسم نباشد اصولاً مفسده و پیامدی سوء ندارد و دین متعرض آن نمی‌شود. در حقیقت زیبایی‌شناسی مباحثی متأخر است و احادیث و سنت فقهی تحریمگر صورتگری به این حوزه ارتباطی نداشته و آنچه به اشتباه حرمت تصویرگری نامیده شده، اصولاً متعلق به حوزه زیبایی‌شناسی نبوده است.

۱۲۳/۱.۷۳

۷۴. نیز نک. تبریزی، توضیح المسائل، ۵۰۴.

۷۵. رشید رضا، ۴۹۸/۱-۵۰۱.

۷۶. محمد عبده، ۲۰۵/۲-۲۰۶.

کتابشناسی

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللآلی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، قم، ۱۴۰۵هـ.
ابن ادريس حلی، السرائر، قم، ۱۴۱۰هـ.
ابن اشعث سجستانی، سنن ابی داود، بیروت، ۱۹۹۰م.
ابن البراج، المهذب، قم، ۱۴۰۶هـ.
ابن بابویه، علل الشرایع، قم، ۱۳۸۵ش.
همو، عیون اخبار الرضا، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، ۱۳۷۸ش.
همو، محمد بن علی، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش.
همو، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳هـ.
ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، بی تا.
ابن حیون، نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، دعائم الاسلام، قم، ۱۳۸۵ش.
ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ (دیوان المبتداء و الخبر...)، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸هـ.
ابن عابدین، حاشیة ردالمختار، بیروت، ۱۹۹۵/۱۴۱۵م.
ابن عبدالبر، الاستذکار، بیروت، ۲۰۰۰م.
ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، الشجرة النعمانية، چاپ عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، ۲۰۰۴م.
ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، ۱۹۹۶/۱۴۱۶م.
ابن قدامة، عبدالله، المغنی، بیروت، بی تا.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۷م.
ابن وحشیة، احمد بن علی، الفلاحه النبطیة، تحقیق توفیق فهد، دمشق، ۱۹۹۳-۱۹۹۸م.
انصاری، مرتضی بن محمد امین، المكاسب، قم، ۱۴۱۵-۱۴۲۰هـ.
بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، مدينة معاجز الائمة الاثنی عشر، قم، ۱۴۱۳هـ.
بخاری، صحیح، چاپ افست استانبول، ۱۹۸۱/۱۴۰۱م.
برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ش.
بروجردی، جامع احادیث الشیعة، قم، ۱۳۶۸/۱۴۱۰ش.
بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۹۲ش.
بیهقی، السنن الکبری، بیروت، بی تا.

- همو، دلائل النبوة، تحقيق عبدالمعطى قلعجى، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥ م.
- تبريزى، جواد، ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، قم، ١٣٨٤ ش.
- ترمذى، سنن، چاپ عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٣ م.
- تناولى، پرويز، طلسم، گرافيك سنتى ايران، تهران، ١٣٨٥ ش.
- تيمى، يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، بيروت، ١٤٢٥ هـ.
- ثعلبى، تفسير، بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٢ م.
- حلى، حسن بن يوسف، تحرير الاحكام، قم، ١٤٢٠ هـ.
- همو، تذكرة الفقهاء، قم، ١٤١٤ هـ.
- همو، مختلف الشيعة، قم، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.
- همو، منتهى المطلب، بى جا، ١٤١٥ هـ.
- خفاجى، احمد بن محمد، شفاء الغليل، تصحيح محمد كشاش، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- دارقطنى، علل، رياض، ١٤٠٥ هـ.
- دميرى، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- زمخشري، محمود بن عمر (م٥٣٨)، الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل، چاپ مصطفى حسين احمد، بيروت، بى تا.
- سرخسى، شرح السير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، مصر، ١٩٦٠ م.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على، منية المرید، قم، ١٤١٣-١٤١٦ هـ.
- شيخ طوسى، المبسوط، طهران، ١٣٨٧ ش.
- همو، النهاية، قم انتشارات قدس محمدى، بى تا.
- طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، ترجمه حسين نورى همدانى، بى تا.
- طوسى، محمد بن حسن (م٤٦٠)، التبيان فى تفسير القرآن، تصحيح احمد حبيب عاملى، بيروت، ١٣٨٩ ش.
- عاملى غروى، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة، تحقيق محمد باقر خالصى، قم، ١٤١٩-١٤٢٤ هـ.
- عبده، محمد، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٩ م.
- فاضل هندى، محمد بن حسن، كشف اللثام، قم، ١٤١٦-١٤٢٤ هـ.
- فرات بن ابراهيم كوفى، تفسير فرات كوفى، تهران، ١٤١٠ هـ.
- فيض كاشانى، الوافى، اصفهان، ١٤٠٦ هـ.

- قاصو، اکرم، التصوير الشعبي العربي، كويت، ۱۹۹۵م.
- قیس رامپوری، مجموعه طلسم اسکندر ذوالقرنین، زبدة الالواح، بی تا.
کتاب مقدس، ترجمه قدیم.
- کدمی، محمد بن سعید، (م ۳۰۵)، زیادات ابی سعید الکدمی، علی کتاب الاشراف لابن منذر
النيسابوری، مسقط، ۲۰۱۱م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، ۱۴۰۷هـ.
گرابار، الگ، «اسلام و هنرهای تجسمی»، ترجمه سید رحیم موسوی نیا، فصلنامه هنر، بهار ۱۳۷۴،
شماره ۲۸.
- گلسرخ، ایرج، تاریخ جادوگری، تهران، ۱۳۷۷ش.
- مارگلیو، «جادو در فرهنگ عربی و اسلامی»، در دوازده + یک، ترجمه ابراهیم موسی پور، تهران،
۱۳۸۵.
- مالک، الموطأ، بیروت، ۱۴۰۶-۱۹۸۵م.
- ماوردی، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الامام الشافعی، تحقیق علی محمد معوض، عادل احمد
عبدالموجود، بیروت، ۱۹۹۴/۱۴۱۴م.
- محقق حلی، المعبر، قم، بی تا.
- مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الاول، مشهد، ۱۳۸۴ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، قم، ۱۴۰۹هـ.
- مسلم نيسابوری، صحيح، لبنان، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود زرنندی محرمی، قم، ۱۴۱۳هـ.
- مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰)، تفسیر، بیروت، ۱۴۲۳هـ.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة، تحقیق مجتبی العراقی و دیگران، قم، ۱۴۱۴هـ.
- مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، قاهرة، ۱۹۹۱/۱۴۱۱م.
- میرزای قمی، غنائم الايام، قم، ۱۴۱۷-۱۴۲۰هـ.
- نسائی، سنن، بیروت، ۱۹۳۰/۱۳۴۸م.
- نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، ۱۴۰۸هـ.
- واحدی نیشابوری، اسباب النزول، بیروت، ۱۴۱۱هـ.
- یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۹۵م.

- Arnold, *Painting in Islam*, Oxford, 1928.
- Ettinghausen, Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, Leiden, Brill, 1972.
- Idem, *Studies in Muslim Iconography*, Washington, 1950.
- Fodor, A., "The Rod of Moses in Arabic Magic", in *Magic and Divination in Early Islam*, ed. Lawrence I. Conrad, The Crownwellpress, 2004.
- Hasson, Rachel, *Early Islamic Jewellery*, Jerusalem, 1987.
- Hodgson, G.S. "Islam and Image", *History of Religions*, Vol.3, No.2 winter 1964.
- Osmanli Tilsam Muhurleri: Haluk Perk Koleksiyonu*, Istanbul: Haluk Perk Muzesi, 2010.
- Pingree, David, "Abu Ma'shar Al Balkhi", in *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970.
- "Tilsam", in: *Encyclopedia of Islam*, by J. Ruska and B. Carra De Vaux and C. E. Bosworth, Brill, Leiden, 1961-2003.
- Shaked, Shaul, "Medieval Jewish Magic in Relation to Islam, Theoretical Attitudes and Genres", in *Judaism and Islam: Boundaries, Communications and Interaction*, ed. William M. Brinner and others, Brill, 2000.
- Taylor-Schechter Genizah Collection of Materials from the Cairo Genizah at the Cambridge University Library*.
www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/bo1.html
- Ward, Rachel, *Islamic Metalwork*, New York, 1993.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۹-۴۵

کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی بازخوانی یک انگاره^۱

مهدی مجتهدی^۲

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

چکیده

یکی از مهم‌ترین رویدادهایی که بر پویای فرهنگ‌های مسلمانان تأثیر بی‌بدیل و پایدار نهاد آشنایی آنان با کاغذ و صنعت کاغذسازی از سال‌های میانی سده دوم هجری بود. در بسیاری از تحقیقات جدید، چنین ادعا شده که ایجاد صنعت کاغذسازی در بغداد و تولید کاغذ بغدادی با چند دهه نخستین تولد این شهر هم‌زمان بوده است. بر پایه این تحقیقات که بر گزارش‌هایی از منابع نسبتاً متأخر استوار شده، چندسالی پس از ساخت کاغذ در سمرقند (حدود ۱۷۹هـ)، تولید کاغذ در بغداد به دستور فضل بن یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید (حک. ۱۷۰-۱۹۳)، آغاز شد. در مقاله پیش رو، با استدلال بر متأخر بودن نسبی منابع مورد استناد این دست از تحقیقات و نیز با ذکر شواهدی چون انحصار تولید کاغذ در چین و سمرقند و نیز اتکای بغداد به واردات کاغذ از این سرزمین‌ها تا سده ششم هجری، معلوم شده که قدمت وجود کاغذ بغدادی از سده هفتم که یاقوت حموی از وجود آن در بغداد خبر داده فراتر نمی‌رود.

کلیدواژه‌ها: کاغذسازی در دوره اسلامی، کاغذ بغدادی، کاغذسازی در سمرقند.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۰. پیراستگی، رسایی و انسجام این مقاله حاصل ویرایش صوری و محتوایی ویراستار فاضل و خوش‌قریحه مجله است (سرمدییر).

۲. رایانامه: mmojtahedi@um.ac.ir

مقدمه

مسلمانان تا پیش از آشنایی با کاغذ، نوشتنی‌های خویش را ابتدا بر استخوان کتف شتر، سنگ پهن سفید و شاخه درخت خرما و بعدها بر پوست گاو، گاو میش و گوسفند و نیز طومار مصری (قرطاس یا همان پاپیروس) می‌نوشتند.^۳ کمی پس از نبرد طراز^۴ که پیش از نیمه قرن دوم هجری رخ داد، سمرقند به اولین مرکز تولید کاغذ در سرزمین‌های اسلامی تبدیل شد. در اغلب تحقیقاتی^۵ که به فراخور موضوع، سخنی از کاغذ به میان آمده، ادعا شده که به فاصله اندکی پس از ساخت کاغذ در سمرقند، ساخت آن در بغداد نیز آغاز شد. برای ارزیابی چنین مدعیاتی می‌باید به بازخوانی مستندات تاریخی آنها پرداخت.

تاریخ ساخت کاغذ سمرقندی

بنا بر نوشته محمد بن اسحاق الندیم (زنده در اواخر قرن چهارم هـ) نخستین بار صنعتگرانی از میان چینیان، در خراسان به ساخت کاغذ بر گرده کاغذهای چینی، دست زدند.^۶ این گفته او به حادثه جنگ طراز اشاره دارد که در حدود سال ۱۳۴ هـ در کنار رود طراز^۷ در شرق سیبجاب، واقع در مناطق شمالی تر رود سیحون، میان مسلمانان با چینیان روی داد و به شکست چینیان انجامید و قریب بیست هزار تن از آنان به اسارت جنگجویان مسلمان درآمدند.^۸ در میان این اسیران، پیشه‌ورانی هم بودند که در ساخت کاغذ مهارت داشتند. این گزارش ابن ندیم در آثار ابومنصور ثعالبی (د ۴۲۹ هـ) نیز به گونه‌ای بازتاب یافته است.^۹ هم-

۳. ندیم، ۲۲.

۴. نک. ادامه مقاله.

۵. این مقاله بر نقد کتاب‌های فارسی که اغلب به عنوان منابع دروس تاریخ و تمدن اسلامی هستند تأکید شده است.

۶. ندیم، ۲۳.

۷. طراز به کسر و فتح طاء، یاقوت، ۲۷/۴.

۸. ابن اثیر، ۴۴۹/۵، ابن خلدون، ۲۲۴/۳.

۹. ثعالبی، ثمارالقلوب، ۵۴۳؛ همو، لطائف المعارف، ۱۲۶.

زمان با ثعالبی، ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰ هـ) هم در ضمن سخن گفتن از موادی که مسلمانان بر روی آنها می‌نوشته‌اند، از پوست، قرطاس^{۱۰} و کاغذ نیز نام برده است؛ وی افزوده که صنعت ساخت کاغذ را اسیران چینی در سمرقند ایجاد کردند.^{۱۱}

ساخت کاغذ بغدادی در تحقیقات جدید

در شماری از تحقیقات جدید،^{۱۲} به‌ویژه تحقیقات فارسی‌زبان، هنگام اشاره به شکوه عصر عباسی، اغلب از ساخت کاغذ در بغداد یاد شده است. در این تحقیقات، پس از اشاره به ماجرای ساختن کاغذ در سمرقند، ادعا شده که صنعت کاغذسازی چند سال پس از سمرقند به بغداد هم راه یافت.^{۱۳} در برخی از این پژوهش‌ها بر وجود کارخانه کاغذسازی در بغداد در قرن دوم هجری تصریح^{۱۴} و افتخار ایجاد این صنعت در شهر نو بنیاد بغداد به فضل بن یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید، اعطا شده است.^{۱۵} برخی از این محققان از این نیز فراتر آمده، با ذکر جزئیات، از اقدام فضل برمکی در انتقال صنعتگران ماهر خراسانی به بغداد و ایجاد کارخانه‌های کاغذسازی در این شهر سخن گفته‌اند.^{۱۶} به زعم اینان، ربع قرن پس از رواج ساخت کاغذ در سمرقند، این صنعت و فناوری آن به بغداد رسید.^{۱۷}

۱۰. جمع آن: قراطیس. معادل پاپيروس یا ورق البردی. Sellheim, S.v., "Kirtās"

۱۱. بیرونی، ۱۱۹.

۱۲. همان‌طور که در مقدمه گفته شد، در این مقاله بر نقد کتاب‌های فارسی که اغلب به عنوان منابع دروس تاریخ و تمدن اسلامی‌اند تأکید شده است.

۱۳. رباصی، ۲۱۹.

۱۴. حتی، ۴۴۰؛ زرین کوب، ۴۰.

۱۵. حتی، ۵۳۱.

۱۶. حبیبی، ۳۴۷.

۱۷. روسو، ۱۶۳.

منبع جمعی از این نویسندگان که قائل به ورود زود هنگام صنعت کاغذ به بغدادند، کتاب کارنامه اسلام است^{۱۸} و گروهی نیز این باور را به مدخل «کاغذ» در دائرة المعارف فارسی مصاحب مستند کرده‌اند.^{۱۹} اینان در این استناد جانب امانت‌داری را رعایت نکرده‌اند و با نقل خویش چنین وانموده‌اند که گویا مصاحب به طور قطعی چنین خبری داده، در حالی که گزارش او قطعیتی ندارد: «گویند فضل بن یحیی برمکی نخستین کسی بوده است که در بغداد کارخانه کاغذسازی دایر کرد».^{۲۰} صرف نظر از بیان تردیدآمیز مصاحب در این جمله، نمی‌توان در درستی استناد به چنین دائرة المعارفی که منابعش را نیز ذکر نمی‌کند، تردید نکرد.

بعضی از محققان نیز بدون ذکر هیچ منبعی، از ساخت کاغذ در بغداد سخن گفته‌اند^{۲۱} و یا با بی‌دقتی در نقل از مقدمه ابن‌خلدون، به جای فضل، پدرش یحیی را بنیان‌گذار کارگاه‌های کاغذسازی در بغداد انگاشته^{۲۲} و با وجود اتفاق منابع اصیل بر آغاز کاغذسازی پس از نبرد طراز، این رخداد را به فتح سمرقند، که در حدود سال ۸۵ هـ روی داده، منسوب کرده‌اند.^{۲۳}

در شماری از تحقیقات جدید،^{۲۴} کاغذسازی در کنار چرم‌سازی در شمار دو صنعت مهم بغداد ذکر شده است؛ مستند این تحقیقات مدخل «بغداد»، در دایرة المعارف

۱۸. دمیرچی، ۴۴؛ گفتنی است که زرین کوب به کتاب روسو ارجاع داده و روسو نیز سندی ارائه نکرده است.

۱۹. ولایتی، ۲۷؛ اسلامی فرد، ۳۹.

۲۰. مصاحب، ۲۱۴۴/۲. قس: مایل هروی، ۲۵۱ به بعد؛ اگرچه یک جا عبارت «کارگاه‌های کاغذسازی سمرقند و بغداد» را به کار برده است، ولی در معرفی انواع کاغذ، از کاغذ بغدادی یاد نکرده است.

۲۱. زیدان، ۲۰۴؛ روسو، ۱۶۳.

۲۲. جان احمدی، ۱۰۳، ۱۲۱؛ تکرار این خطا، احتمال سهو القلم را بعید می‌نمایاند.

۲۳. همو، ۱۲۰.

۲۴. بینش، ۹۹؛ قره چانلو، ۲۶۰/۲؛ این دو به ترتیب هرکدام از ترجمه آن مدخل با این مشخصات استفاده کرده‌اند: الف: دوری، «بغداد»، دانشنامه جهان اسلام؛ ب: دوری و دیگران، بغداد: چند مقاله در تاریخ و جغرافیای تاریخی،

اسلام،^{۲۵} نوشته عبدالعزیز الدوری است. الدوری خود مدعایش را به کتاب مختصر کتاب البلدان، تألیف ابن فقیه، به تصحیح دخویه، مستند کرده است. این در حالی است که در این کتاب هیچ سخنی از کاغذ بغداد در میان نیست و در مقابل، از انحصار کاغذ به سمرقند سخن رفته است. به هر رو این خطا که در دائرة المعارف اسلام رخ داده است _ خواه از نویسندگان خواه ویراستاران _ به آثار و تحقیقات دیگران راه یافته است.

کاغذ بغدادی در منابع

چنان که گذشت، یکی از منابع محققانی که به بحث درباره ورود کاغذ به جهان اسلام پرداخته‌اند، مقدمه ابن خلدون (د ۸۰۸ هـ) است. او در فصل سی و یکم مقدمه، با عنوان «فی صناعة الوراقه» از انواع مکتوبات یاد و تأکید کرده است که ابتدا بر روی پوست‌های نازک دباغی شده («رُقوق، جمع رِق») نوشته می‌شد؛ سپس با افزایش مکتوبات و نیز به سبب کمبود پوست «... فضل بن یحیی دستور داد کاغذ بسازند، و آن‌گاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد تا نامه‌های دیوانی و چک‌های سلطان را بر کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نوشتن نامه‌هایشان به سلطان و ادارات دولتی و هم برای تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و صنعت کاغذسازی ترقی کرد».^{۲۶}

برخی از نویسندگان و محققان نیز با استناد به گزارش‌های مقریزی و قلقشندی (د. ۸۲۱ هـ) معتقدند جعفر بن یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید، دستور داد تا دیوان‌ها را فقط بر کاغذ بنویسند.^{۲۷} قلقشندی در کتاب صبح الاعشی فی صناعة الانشاء آورده که هارون

25. Duri, Vol.II/898b.

۲۶. ابن خلدون، مقدمه (ترجمه فارسی)، ۸۴۲/۲؛ ابن خلدون، ۵۳۲/۱؛ «... فأشار الفضل بن یحیی بصناعة الكاغذ و صنعه و كتب فيه رسائل السلطان و صكوكه. و اتخذہ الناس من بعده صحفا لمکتوباتهم السلطانیة و العلمیة».

۲۷. حتی، ۵۳۱.

الرشید، هم‌زمان با فراوان شدن کاغذ، فرمان داد مردم نباید بر چیزی جز کاغذ بنویسند.^{۲۸} در بسیاری از تحقیقات تنها سندی که برای اثبات وجود کاغذ بغدادی ارائه شده، گزارش قلقشندی است.^{۲۹} مقریزی (د ۸۴۵هـ) نیز گفته که جعفر بن یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید، از کاغذ برای دفاتر دیوان‌ها استفاده کرد و کاغذ میان مردم متداول شد.^{۳۰} این دو گزارش در واقع حاکی از یک واقعه می‌تواند بود؛ در یکی به فرمان خلیفه برای استفاده از کاغذ تصریح شده، و در دیگری سخن از به‌کارگیری کاغذ توسط وزیر این خلیفه و رواج آن است. در هر حال این گزارش‌ها متضمن این معناست که با وجود صدور چنین فرمانی که مستلزم استفاده گسترده از کاغذ در تشکیلات دیوانی است، می‌بایست در بغداد نیز کاغذ تولید شده باشد.

اولین پرسش تأمل‌انگیز درباره این گزارش‌ها، خاصه گزارش ابن خلدون آن است که چرا به چنین گزارشی که به وجه مهمی از تاریخ و تمدن مسلمین اشاره دارد، پیش از این نویسندگان سده نهم، در هیچ کدام از انواع کتاب‌های مرتبط با وزرا و کتاب، تراجم و طبقات و کتاب‌های ادبی و جز اینها، یادی از آن نشده است؟ فی المثل جای این پرسش است که کسی چون ابن خلکان که خود را از تبار برمکیان می‌دانست^{۳۱} چرا در شرح حال مبسوط فضل برمکی^{۳۲} علی‌رغم ذکر برخی از جزئیات اقدامات او، اشاره‌ای به این دستور و ساخت کاغذ نکرده است؟

۲۸. قلقشندی، ۵۱۵/۲-۵۱۶.

۲۹. عظیمی، ۱۷۴، ۱۷۸؛ کمابیش مطالب همین مقاله در دو مورد دیگر تکرار شده است: عظیمی، «کاغذ در نسخه‌های خطی ایرانی-اسلامی»، «کاغذ در نسخه‌شناسی و کتاب‌پردازی نسخ خطی»، ۱۳۰-۱۴۶؛ همو، «روند تکاملی تهیه کاغذ».

۳۰. مقریزی، ۱۷۲/۱.

۳۱. ابن شاکر، ۱۱۳/۱.

۳۲. ابن خلکان، ۲۷/۴-۳۶.

حال با صرف نظر از این پرسش‌ها، باید توجه داشت در این روایت ابن خلدون که مورد استناد طرفداران نظریه ساخت کاغذ بغدادی در ربع پاپانی سده دوم قرار گرفته، سخنی از محل ساخت کاغذ و یا از وجود کاغذ بغدادی به میان نیامده است. باین‌همه اینک با مطالعه در زندگی خاندان برمکی، به خصوص فضل بن یحیی، می‌توان امکان تاریخی ساخت کاغذ در بغداد یا سمرقند را ارزیابی کرد.

خاندان برمکی و کاغذ

برمکیان نخستین وزیران دولت عباسیان بودند. خالد بن برمک، از سال ۱۳۳ تا اواخر ۱۳۸ هـ وزیر سفاح و منصور بود.^{۳۳} نقل است که وی از پوست برای دفاتر دیوان‌ها استفاده می‌کرد.^{۳۴} پسر وی، یحیی، از ابتدای خلافت هارون یعنی سال ۱۷۰ هـ وزیر او بود و در ۱۹۰ هـ درگذشت. فضل بن یحیی بعد از پدر وزیر هارون شد و مدتی والی خراسان بود. جعفر بن یحیی پس از برادر در سال ۱۷۷ هـ به وزارت رسید و تا حدود ۱۸۷ هـ در این مقام بود.^{۳۵}

درباره تاریخ امارت فضل بر ایالات ایران و ماوراءالنهر و وسعت این امارت در منابع اختلاف هست. یعقوبی حکومت او را بر خراسان از سال ۱۷۶ هـ و جهشیاری عزیمت او را بدانجا در ۱۷۸ هـ دانسته است. حمزه اصفهانی معتقد است فضل که والی جرجان و سیستان و خراسان و جبال بود ابتدا یحیی بن معاذ را به نیابت از خود در رمضان ۱۷۷ هـ بدانجا فرستاد و خود در صفر ۱۷۸ هـ عازم خراسان شد. دوره حکومت فضل بر خراسان را غالب مورخان ستوده‌اند. او در سال ۱۷۹ هـ عمرو بن شرحبیل را به جای خود گمارد و رهسپار

۳۳. زامباور، ۵.

۳۴. مقریزی، ۱۷۲/۱.

۳۵. زامباور، ۶ و ۱۳.

عراق شد و ظاهراً حکومتش بر خراسان در همین سال به پایان رسید.^{۳۶} حال حتی با قبول این فرض که ابن خلدون (د ۸۰۸هـ)، قلقشندی و مقریزی گزارش‌های خود را بر اساس منابع اصیل و معتبری که در دست داشته، نوشته‌اند باز هم این گزارش‌ها نمی‌تواند مبنای استناد محققان مورد اشاره قرار گیرد و به کار آنان بیاید، چه نویسندگان این روایات محل صدور و اجرای فرمان فضل برمکی را مشخص نکرده‌اند. فضل، چنان‌که گذشت، یک‌چند وزیر هارون در بغداد بود و پس از آن به خراسان رفت و بار دیگر به بغداد بازگشت. از آنجا که فضل بین یک تا سه سال در خراسان بوده، شاید این احتمال منطقی‌تر باشد که فرمانش در خراسان و در شهر سمرقند صادر شده باشد که کاغذش شهرت قطعی یافته بوده و به گواهی منابع، چندسال پس از ۱۳۴هـ کاغذسازی در آن رواج یافته بوده است.^{۳۷}

کاغذ در بغداد پس از عصر هارون الرشید

از این گذشته، در صورت صحت صدور چنین فرمانی و سپس رواج استفاده از کاغذ در بغداد، باید چنین فرض کرد که به‌کارگیری کاغذ در بغداد از عصر هارون بدین سو، گسترش یافته باشد. برای ارزیابی چنین فرضی لازم است گزارش‌های ناظر بر ابزارهای کتابت در دربار عباسیان پس از دوره هارون الرشید محل توجه واقع شود.

یکی از مهم‌ترین موادی که مسلمانان بر آن می‌نوشتند قرطاس بود که منشأ مصری داشت. از گزارش‌های متعلق به دوره عمر بن عبدالعزیز (حک. ۹۹-۱۰۱هـ) و ولید بن یزید^{۳۸} (حک. ۱۲۵-۱۲۶هـ) می‌توان نتیجه گرفت که استفاده از قرطاس در عصر اموی معمول بوده است. در دوره خلافت منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸هـ) نیز روایتی درباره رواج

۳۶. سجادی، ۶۳-۶۶.

۳۷. نک. آغاز مقاله.

۳۸. جهشیاری، ۳۸، ۴۸.

کاغذ در بغداد به چشم نمی خورد؛ بلکه گزارش مهمی در دست است که حاکی از رواج قرطاس در عصر اوست. منصور که به سبب سخت گیری های مالی به دوانیقی شهرت داشت^{۳۹} با بررسی خزانه خود، متوجه کثرت جمع قرطاس در خزانه شد و دستور داد تا قرطاس ها که به صورت طومار بودند، در بازار فروخته شود، زیرا درآمد حاصل از آن را مفیدتر می دانست؛ اما یک روز بعد از این نظر بازگشت و دستور داد آنها را بفروشند. او علت اصلی این تغییر نظر سریع را چنین شرح داد که چون نوشته ها را روی قرطاس ها می نویسند و این محصول از مصر وارد می شود همیشه بیم آن است که حادثه ای در مصر رخ دهد و مانع رسیدن قرطاس به دارالخلافه شود.^{۴۰} در دوره اخلاف منصور نیز گزارشی از تداوم کاربرد قرطاس در دست است، چنان که به نوشته ابن ندیم، در سال ۱۹۳ که بغداد را سپاهیان مأمون محاصره کرده بودند، دیوان های حکومتی غارت شد. ابن ندیم افزوده چون دیوان ها بر روی پوست نوشته شده بود، مردم بغداد تا چند سال پس از آن، برای نوشتن، پوست های مستعمل دیوان ها را می شسته و دوباره بر آن می نوشته اند.^{۴۱}

علاوه بر این گزارش های حاکی از رواج قرطاس و پوست، گزارش دیگری در دست است که بر اساس آن، در اوایل سده سوم، صنعت کاغذسازی در بغداد شناخته نبوده است.^{۴۲} این گزارش راجع است به ساخت شهر سامراء در حدود سال ۲۲۳ به دستور

۳۹. اتلیدی، ۸۵.

۴۰. جهشیاری، همان، ۸۸-۸۹.

۴۱. ندیم، ۲۳؛ خبر ابن خردادبه هم این مسأله را تأیید می کند (ابن خردادبه، ۲۳۷)؛ قابل توجه است که هر دو از امین به «محمد بن زبیده» تعبیر کرده اند.

۴۲. در تاریخ طبرستان (۱۲۲) گزارشی آمده است که بر کثرت کاغذ در اوایل سده سوم در بغداد دلالت دارد. این حکایت درباره علی بن هشام است: «... هر روز به بادیه منادی فرمودندی که: حیّ علی غذاء الأمیر، معروف و مجهول به خوان او نشستندی، مأمون بفرمود تا به بغداد او را تره و هیزم نفروشند، کاغذ می خریدند و به عوض هیزم می سوختند...». البته برداشت های مختلفی از این متن وجود دارد. در این باره گفته شده که «دلالت بر آن ندارد که آن قدر کاغذ زیاد بود که به جای هیزم می سوزاندند» (زرین کوب، ۴۰، بدون ذکر منبع مطلب)؛ بلکه مقصود این

معتصم.^{۴۳} این خلیفه برای سامان دادن شهر جدید دستور داد تا از سرزمین‌های تحت سلطه خلافت، افرادی را از صاحبان مشاغل و حرف با خانواده‌هایشان به سامراء آورده در آنجا اسکان دهند. در میان این گروه‌ها که هر یکشان محله و بازار مخصوص خود را داشتند قرطاس‌سازان نیز حضور داشتند که از مصر به سامراء آورده شده بودند.^{۴۴} انتقال اینان از مصر به سامراء نشان می‌دهد که در این سال‌ها نمی‌بایست کارگاه‌های کاغذسازی در بغداد ایجاد شده باشد؛ و اگر جز این می‌بود، بایستی به‌جای قرطاس‌سازان مصری، کاغذسازان بغدادی را از بغداد که فاصله کمی با سامراء داشته فرا می‌خواندند.

در همین سال‌ها بایست کاغذ مورد استفاده نویسنده و ادیب پرکار مقیم بغداد، جاحظ (۱۶۳-۲۵۵هـ) بوده باشد. وی در رساله‌ای که در پاسخ به نامه ابن زبیر، وزیر معتصم، واثق و متوکل^{۴۵} نوشته تصریح کرده است که کتاب‌هایش را نه بر پوست، که بر کاغذ چینی و خراسانی می‌نویسد.^{۴۶} نیز از نامه او چنین پیداست که این وزیر خلیفگان عباسی برعکس جاحظ طرفدار نوشتن بر پوست بوده است تا کاغذ. طرفه این که جاحظ برای اثبات برتری کاغذ بر پوست، نامی از کاغذ بغدادی نمی‌برد و فقط از کاغذ چینی و خراسانی یاد می‌کند.

است که «برای آماده ساختن غذا گران‌ترین چیز سوختی را مصرف می‌کرد» (افشار، ۱۷۸-۱۷۹). البته نویسنده در اینجا غیر از نقل نادرست متن تاریخ طبرستان، کار را به مأمون نسبت داده است، در حالی که به نظر می‌رسد علی بن هاشم این کار را کرده است. درباره این علی بن هاشم آملی اطلاعی در دست نیست، مگر این که او همان علی بن هاشم، وزیر مأمون باشد، یعنی علی بن هاشم بن فرخسرو أبو الحسن المروزی، از فرماندهان مأمون و مقتول به دست او در سال ۲۱۷هـ. (ابن عساکر، ۲۶۶/۴۳، ۲۶۹). گفته شده او در به شهادت رساندن علی بن موسی الرضا علیه السلام نقش داشته است (یعقوبی، تاریخ، ۴۵۳/۲). صرف نظر از ناشناختگی علی بن هاشم چنین گزارشی در منابع کهن دیده نشده و از نظر محتوایی هم این گزارش اغراق‌آمیز می‌نماید.

۴۳. یعقوبی، البلدان، ۲۵ به بعد.

۴۴. همو، ۶۵؛ ابن رسته، ۲۶۴.

۴۵. مقتول به دستور متوکل در ۲۳۳هـ.

۴۶. جاحظ، الرسائل الادبیه، ۳۴۱-۳۴۲.

ابن ندیم نیز در الفهرست هیچ اشاره‌ای به کاغذ بغدادی نکرده و فقط از کاغذ چینی و خراسانی نام برده است.^{۴۷}

به نوشته هلال بن مُحَسَّن صابی (د ۴۴۸هـ)، در سال‌های بعد در دوره خلافت معتضد (۲۷۹-۲۸۹هـ) و مقتدر (۲۹۵-۳۲۰هـ)، در دیوان‌ها ضمن استفاده همیشگی از قرطاس، به کارگیری کاغذ هم معمول بوده است.^{۴۸} گرانی کاغذ در زمان ابن فرات، وزیر مقتدر، که به سبب استفاده زیاد از این محصول بوده^{۴۹} شاهدهی است بر کمبود کاغذ و نیز رواج تدریجی کاربرد آن در دیوان‌ها. افزون بر اینها، ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰هـ) نیز تصریح کرده که تا نزدیک عصر او، نامه‌های خلفا هم چنان بر قرطاس نوشته می‌شده است.^{۵۰}

از همه این گزارش‌ها می‌توان نتیجه گرفت که اولاً استفاده از کاغذ در دوره عباسیان دست‌کم تا سال‌های میانین سده پنجم رواج کمتری نسبت به قرطاس و حتی پوست داشته است؛ ثانیاً گزارشی حاکی از ساخت کاغذ در بغداد در دست نیست؛ بلکه برعکس در منابع زیادی سخن از واردات کاغذ به بغداد است. عبدالعزیز دوری در کتاب تاریخ العراق الاقتصادية، که آن را به گونه‌ای باید تصحیح مقاله «بغداد» او محسوب کرد، در فهرست صادرات بغداد نامی از کاغذ بغدادی نیاورده است؛^{۵۱} این بدان معناست که کاغذ در شمار تولیدات بغداد نبوده است. او در جای دیگری از این کتاب در فصل «صناعات عراق» نیز که به دقت تمام محصولات ساخته شده در بغداد را نام برده و شرح داده اشاره‌ای به کاغذ نکرده است.^{۵۲} در مقابل، در بخش واردات بغداد، که در آن، محصولات مختلف سرزمین‌ها را نام می‌برد، در میان محصولات وارداتی از ماوراءالنهر کاغذ را مهم‌ترین کالا

۴۷. ندیم، ۲۳.

۴۸. صابی، ۲۶، ۳۷.

۴۹. ابن عمرانی، ۱۵۷.

۵۰. بیرونی، ۱۱۹.

۵۱. دوری، تاریخ العراق الاقتصادية ...، ۱۶۰.

۵۲. همو، ۱۱۶-۱۱۸.

دانسته به واردات کاغذ از چین هم تصریح می‌کند.^{۵۳} گزارش‌های منابع قدیم از وفور کاغذ در بغداد در سده‌های سوم به این سو خود مؤیدی است بر این نظر الدوری. محمد بن غالب تمام (۱۹۳-۲۸۳هـ) در اعتراض به کیفیت پایین کاغذهای شاگردانش در درس حدیث، تأکید می‌کرد که در بغداد کاغذ بسیار ارزان است.^{۵۴} یعقوبی نیز در اواخر سده سوم تصریح کرده که فراوانی کالاها در بغداد بیشتر از خود سرزمین‌های صادرکننده کالاها بوده است.^{۵۵}

از این گذشته، از تصریح برخی منابع به انحصار تولید کاغذ در ماوراء النهر^{۵۶} (سمرقند) و نیز به اشتهار سمرقند به کاغذ سمرقندی که جز در چین و سمرقند یافت نمی‌شده،^{۵۷} و هم‌چنین از تأکید ابن فقیه بر این که کاغذهای مورد خرید و فروش در بغداد کاغذ خراسانی بوده،^{۵۸} می‌توان به آسانی دریافت که در بغداد سده‌های نخستین اسلامی، خبری از تولید کاغذ نبوده و وفور آن حاصل واردات گسترده کاغذهای چینی و سمرقندی بوده است.

آغاز ساخت کاغذ بغدادی

اینک باید پرسید ساخت کاغذ بغدادی که این همه مورد توجه شماری از پژوهشگران دوره جدید واقع شده، از کی آغاز گردیده و مستند به چه منابعی است. در واقع، دشوار بتوان

۵۳. همو، ۱۶۲-۱۶۳.

۵۴. خطیب بغدادی، ۳/۳۶۳؛ جالب این‌که چند برگ قبل‌تر در همین کتاب (۳/۳۱۷) به استعمال کاغذ خراسانی در بغداد اشاره شده است.

۵۵. یعقوبی، البلدان، ۱۴؛ نیز ابن رسته، ۲۳۴.

۵۶. اصطخری، ۲۸۸، او این ویژگی را برای نشادر هم ذکر کرده است: «و لیس فی شیء من بلدان الاسلام النوشادر و الکاغذ الا فی ماوراءالنهر»؛ قس: اصطخری، چاپ مصر، ۱۶۲، که در آن «الکاغذ» آمده است.

۵۷. ثعالبی، ثمارالقلوب، ۵۴۳.

۵۸. ابن فقیه، ۲۹۳.

تاریخی را برای آغاز کار اولین کارگاه کاغذسازی در بغداد در نظر گرفت.^{۵۹} درباره چندوچون تولید این کاغذ فقط همین اندازه می‌دانیم که یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) اولین و قدیم‌ترین نویسنده‌ای است که به ساخت کاغذ در بغداد اشاره کرده است. به‌نوشته او در کتاب معجم البلدان، در دُرِّ الْقَرِّ در یک فرسنگی بغداد، به‌همراه سه محله دیگر، از جمله چهارسوک یا چهارسوج (چهار سوق) کاغذ ساخته می‌شده است.^{۶۰} از گزارش یاقوت که با قید زمانی «فی ایامنا» و «الیوم»، همراه شده، پیداست که کارگاه‌های کاغذسازی در زمان تألیف معجم البلدان، در بغداد دایر بوده است و سابقه وجود آنها را، صرفاً با استناد به این اثر یاقوت، نباید و نمی‌توان تا پیش از زمان او به عقب برد.

نتیجه

در بسیاری از تحقیقات در حوزه تاریخ تمدن اسلامی که امروزه اغلب در مطالعات و دروس دانشگاهی مورد توجه است، اواخر قرن دوم، و گاه به‌طور دقیق سال ۱۷۹هـ زمان آغاز ساخت کاغذ در بغداد و تولید «کاغذ بغدادی» در نظر گرفته شده است. در برخی از این پژوهش‌ها به منابع متأخر و دست دومی استناد شده است که آنها خود اغلب بدون استناد یا با استناد اشتباه از کاغذ بغدادی سخن گفته‌اند. در دسته‌ای دیگر از این پژوهش‌ها، منابع متعلق به اوایل قرن نهم به‌ویژه، مقدمه ابن خلدون استناد شده است. اما با دقت در گزارش‌های مقدمه و منابع مشابه نمی‌توان ثابت کرد که دستور منتسب به فضل بن یحیی برمکی برای کاغذسازی، در بغداد صادر یا اجرا شده باشد. گزارش رواج و وفور کاغذ از عهد هارون به بعد در بغداد نیز نمی‌تواند دلیلی بر ساخت کاغذ در بغداد باشد، چه اخباری که حاکی از فراوانی و ارزانی کاغذ در بغداد از قرن سوم به بعد است نیز تابعی از جایگاه اقتصادی بغداد و حاصل واردات گسترده انواع کالاها به پایتخت خلافت عباسی در قرن

59. Huart and Grohmann, "Kāghad".

۶۰. یاقوت حموی، ۱۹۴/۲، ۴۲۲: «يعمل في هذه المحال في أيامنا هذه الكاغد» و «و فيها يعمل اليوم الكاغد».

سوم تا ششم هجری بوده است. اساساً از آنجاکه تولید کاغذ در سرزمین‌های اسلامی تا پیش از سده هفتم منحصر به سمرقند بوده، سخن گفتن از کاغذ بغدادی در این محدوده زمانی فاقد پشتوانه و مستند تاریخی است. قدیم‌ترین شاهی که بر کاغذسازی در بغداد می‌توان بدان استناد کرد، گزارش یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) است که از کارگاه‌های کاغذسازی در بغداد روزگار خود خبر داده است.

کتابشناسی

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵هـ/۱۹۶۵م.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶ش.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولى، ۱۴۱۲هـ/۱۹۹۹م.
- ابن خردادبه، عبید الله بن عبد الله، المسالک و الممالک، بیروت، دار صادر، ۱۸۸۹م [أفست لیدن].
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸هـ/۱۹۸۸م.
- همو، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۴/۱۹۷۱م.
- ابن رسته، احمد بن عمر، المجلد السابع من كتاب الاعلاق النقیسة، به کوشش میخائیل یان دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۹۱م.
- ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۳-۱۹۷۴م.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م.
- ابن عمرانی، محمد بن علی، الإنباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم سامرائی، قاهرة، دار الآفاق العربیة، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۱م.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، تحقیق یوسف هادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶هـ/۱۹۹۶م.
- همو، مختصر کتاب البلدان، تحقیق میخائیل یان دخویه، لیدن، بریل، ۱۳۰۲هـ/۱۸۸۵م.

یتلیدی، محمد، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بنی العباس، تحقیق محمد احمد عبد العزیز سالم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴م.

اسلامی فرد، زهرا، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹ش.
اصطخری، ابراهیم بن محمد (د. ۳۴۶هـ)، مسالک الممالک، بیروت، دارصادر، (افست از چاپ لیدن، ۱۹۲۷م.)

همو، مسالک الممالک، تحقیق محمد جابر عبدالعال حینی، قاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ۲۰۰۳م.

افشار، ایرج، کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۰ش.
بغدادی، عبد المؤمن بن عبد الحق، مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنة و البقاع، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲هـ.

بیرونی، ابوریحان، تحقیق ما للهند، تحقیق علی صفا، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳هـ/۱۹۸۳م
بینش، عبد الحسین، آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی، تهران، اداره عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۸۷ش.

ثعالبی، عبدالملک بن محمد، ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهرة، دارالمعارف، بی تا.

همو، لطائف المعارف، تحقیق P. De Jong، لیدن، بریل، ۱۸۶۷م.
جاحظ، عمرو بن بحر، التبصرة بالتجارة فی وصف ما يستظرف فی البلدان من الامتعة الرفیعة و الاعلاق النفیسة و الجواهر الثمينة، تحقیق حسن حسنی عبد الوهاب، قاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۴۱۴هـ/۱۹۹۴م.

همو، الحيوان، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴هـ/۲۰۰۳م.
همو، «رسالة الجد و الهزل»، الرسائل الادبیة، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.

جان احمدی، فاطمه، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶ش.
جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء والکتاب، تحقیق حسن زین، بیروت، دارالفکر الحدیث، ۱۴۰۸هـ/۱۹۸۸م.

همو، نصوص ضائعة من كتاب الوزراء والکتاب، جمعها میخائیل عواد، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۳۸۴هـ/۱۹۶۴م.

- حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران، افسون، ۱۳۸۰ ش.
- حتی، فیلیپ خلیل، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش.
- حسن، حسن ابراهیم، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳ ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م.
- دوری، عبدالعزیز، تاریخ العراق الاقتصادي فی القرن الرابع الهجری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۵م.
- همو و دیگران، بغداد: چند مقاله در تاریخ و جغرافیای تاریخی، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و ایرج پروشانی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- همو، «بغداد»، ترجمه مصطفی مؤمنی، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- دمیرچی، شهاب الدین، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹ ش.
- رباصی، مفتاح یونس، المؤسسات التعليمية فی العصر العباسی الاول، مصراته، جامعة ۷ اکتوبر، ۲۰۱۰م.
- روسو، پیر، تاریخ صنایع و اختراعات، ترجمه حسن صفاری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۶ ش.
- زامباور، ادوارد، نسب نامه خلفا و شهریاران و سیر تاریخی حوادث اسلام، ترجمه و تحشیه محمد جواد مشکور، تهران، خیام، ۲۵۳۶ شاهنشاهی [۱۳۵۶ ش].
- زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- سجادی، سید صادق، تاریخ برمکیان، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵ ش.
- صابی، هلال بن محسن، تحفة الأمراء فی تاریخ الوزراء، تحقیق عبد الستار أحمد فراج، بی جا، مكتبة الأعیان، بی تا.
- عظیمی، حبیب الله، «روند تکاملی تهیه کاغذ»، مجموعه مقالات کنگره استاد میرزا احمد نیری، به کوشش منصور طبیعی و علی اکبر صفی پور، شیراز، بنیاد فارس شناسی، ۱۳۹۰ ش.
- همو، «کاغذ در نسخه شناسی و کتاب پردازی نسخ خطی»، آینه میراث، شماره ۴۲ (ویژه نامه نسخه شناسی)، پاییز ۱۳۸۷.

همو، «کاغذ در نسخه‌های خطی ایرانی- اسلامی»، فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، دوره ۲۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰.

قره‌چانلو، حسین، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۰ ش.

قلقشندی، احمد بن عبدالله، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.

مایل هروری، نجیب، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

مصاحب، غلامحسین، «کاغذ»، دایرة المعارف فارسی، تهران، امیرکبیر، کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۰ ش.
مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸/هـ/۱۹۹۸ م.

ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۱ ش.

ولایتی، علی اکبر، فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶ ش.

یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵ م.

یعقوبی، أحمد بن إسحاق، *البلدان*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲/هـ/۲۰۰۲ م.

همو، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.

Duri, A.A., "Baghdād", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015.

Huart, Cl.; Grohmann, A., "Kaghād", *Encyclopaedia of Islam*,

Second Edition. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015.

Sellheim, R., "Kīrtās", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۴۷-۶۹

مصادره اموال: اهداف و کارکردهای سیاسی و اقتصادی آن در عصر عباسی (از آغاز تا پایان سده پنجم ه)

مهدی قربانی حصار^۱

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

ابراهیم موسی پور پشلی

استادیار گروه تاریخ اجتماعی، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران

قنبرعلی رودگر^۲

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

چکیده

مصادره اموال صاحب‌منصبانِ خاطی دولتی به عنوان یک تنبیه از صدر اسلام و دوره عمر آغاز گردید. نقدینگی حاصل از این مجازات‌ها در عصر عباسی، دستگاه خلافت را واداشت تا به مصادره به عنوان یک منبع درآمد بنگرد و نهادها و دیوان‌هایی برای رسیدگی به این اموال تأسیس کنند. نویسندگان در این مقاله می‌کوشند تا به بررسی میزان اتکای مالی خلافت عباسی بر این منبع، و نیز نقش مصادره در مهار ثروت و به تبع آن قدرت در درون این دولت بپردازند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تشکیلات اسلامی، منابع مالی دولت عباسی، مصادره در خلافت اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۳۰

۲. رایانامه: mg.hesar@yahoo.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): a_roodgar@yahoo.com

مقدمه

مصادره در اصل مصدری است مأخوذ از واژه «صدر» (=سینه)، به معنای سینه به سینه هم ایستادن دو تن،^۴ و در اصطلاح اداری تشکیلات اسلامی، به مفهوم «توافق با شخصی برای پرداخت تعهدات مالیاتی» بوده است. اما رایج‌ترین معنای این اصطلاح جریمه صاحب-منصبان خاطی دولتی است که از محل خدمتشان اموال و غنایم نامشروعی کسب کرده‌اند.^۵ باسورث معنای اخیر، یعنی حساب‌کشی از اموال صاحب‌منصبان خطاکار و ضبط و مصادره اجباری اموالشان را که معمولاً همراه با خشونت و شکنجه بوده است، اصلی‌ترین و محتمل‌ترین معنای این واژه می‌داند.^۶ کاربرد این اصطلاح در متون تاریخی که حاکی از تداول آن در تشکیلات اداری است از قرن سوم به این سو در آثار مورخانی چون طبری (د ۳۱۰هـ)، مسعودی (د ۳۴۶هـ)، تنوخی (د ۳۸۴هـ)، مسکویه (د ۴۲۱هـ) و هلال صابی (د ۴۴۸هـ) رواج یافت. در این آثار علاوه بر اصطلاح مصادره، الفاظ دیگری هم‌چون، «استیفاء»، «مطالبه» و «مناظره» با همان دلالت‌های معنایی مصادره آمده است.^۷ در تحقیق پیش رو، برای ورود به موضوع مصادره در دوره عباسیان و بررسی کارکردهای آن، پیشینه آن از دوره خلفای راشدین و امویان ردگیری می‌شود. در واقع با کاوش در پیشینه تاریخی مصادرات می‌توان به پاسخی مقرون به صحت و قوت در باب نقش مصادره در اعمال سلطه حکومت بر کارگزاران و نیز حفظ قدرت مرکزی، در بعد سیاسی، و تأثیر و عمل کرد آن، به‌عنوان تنظیم‌کننده قدرت و ثروت و راه‌کار کسب درآمدی سرشار برای دولت، در بعد اقتصادی دست یافت.

4. Fischer, 481-4.

5. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652.

۶. همان‌جا. خوارزمی (۷۳) اصطلاحات مفارقه، مرافقه، مصادره و مصالحه را هم معنا می‌داند.

7. Bosworth, Ibid.

پیشینه

مصادره اموال سابقه‌ای بس دراز در تاریخ اسلام دارد. برخی معتقدند که مصادره از زمان خلفای راشدین به خصوص خلیفه دوم (حک: ۱۳-۲۳ هـ) آغاز شده است، بدین صورت که اگر والیان از راه تجارت یا طرق دیگر اضافه بر دستمزد، سودی به دست می‌آوردند خلفا نصف آن سود را به نفع بیت‌المال مصادره می‌کردند. عمر بن خطاب با والیان خود در کوفه و بصره و بحرین چنان رفتار می‌کرد و هرگاه فرمانداری را به شهری اعزام می‌داشت، مال و ثروت او را ثبت می‌نمود،^۸ و اگر آن مأمور در مالیات دیوانی خیانت می‌ورزید، عزل و مصادره‌اش می‌کرد.^۹ عمر دارایی‌های کارمندان خاطی خود را به دو قسمت مساوی تقسیم و یک قسمت آن را به نفع بیت‌المال ضبط می‌نمود که این عمل را در آن دوره «مقاسمه» یا «مشاطره» می‌گفتند.^{۱۰} مصادره اموال در این دوره علاوه بر مأموران خاطی دامنگیر اهل ذمه نیز بود، ذمیانی که برضد مسلمانان نبرد یا به زن مسلمانان تجاوز می‌کردند، یا مسلمانانی را به ترک عقیده‌اش تشویق می‌نمودند و یا در آشوب‌ها شرکت می‌جستند مجازاتشان طبق مقرراتی که عمر وضع کرده بود مرگ و مصادره اموال بود.^{۱۱}

در دوره اموی، مصادره اموال چونان تنبیه و مجازاتی برای مخالفان حکومت نیز به کار گرفته شد. در جنبش شیعیان به سال ۶۴ هـ به خونخواهی حسین بن علی (ع)، سلیمان بن صُرَد در نامه‌ای به سعید بن حدیفه ضمن دعوت از او برای پیوستن به این نهضت، به وضوح از احتمال بروز مصادره اموال به جرم همراهی با این نهضت یاد کرده است: «به پیشگاه

۸. ابن سعد، ۲۱۴/۳.

۹. همان‌جا؛ حسینی منشی، ۵۱.

۱۰. یعقوبی، ۱۴۰/۲، ۱۵۷؛ ابن سعد، ۲۳۳/۳؛ بلاذری، ۱۵۶/۸؛ ابن حزم، ۲۸۷.

۱۱. یحیی، ۶۸، ۶۹، ۷۰ به بعد؛ هم‌چنین نک. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ۵۲/۲.

پروردگارتان توبه برید، گرچه در این کار قطع گردن‌ها باشد و کشته شدن اولاد و مصادره اموال».^{۱۲}

به نظر می‌رسد در اوایل قرن دوم، مصادره اموال گستره فراخ‌تری، جز صاحب‌منصبان خاطی یا اهل ذمه و یا مخالفان نظام حاکم را شامل می‌شده است. در دوره امارت خالد بن عبدالله بر عراق در خلافت هشام بن عبدالملک (حک. ۱۰۵-۱۲۵)، روزی دهقانی که ظاهراً مباشر املاک او و پسرش بود، به او خبر داد که عایدات سالانه املاک پسرش در سواد از ده میلیون درهم درگذشته و بیم آن است که این خبر به گوش خلیفه برسد و این رقم به نظر او زیاد آید^{۱۳} [و در نتیجه اموال او را مصادره کند].^{۱۴} این گزارش می‌تواند نشان کارکرد جدید مصادره باشد، یعنی به‌کارگیری تدریجی یک سازوکار نظارتی که خلفا از آن طریق می‌توانستند میزان ثروت والیان را در محدوده مشخصی نگه دارند.

دوره عباسی

در دوره عباسی، با توسعه نظام دیوانسالاری، سازمانی مرکزی خاص مصادره‌ها ایجاد شد که از طریق دارالوزاره اداره می‌شد؛^{۱۵} و مصادره و نهادهای مرتبط با آن از همان روزهای آغازین شکل‌گیری دولت عباسی تا پایان عمر این دولت همیشه جایگاهی ویژه داشت چنان‌که یکی

۱۲. طبری، ۵/۵۵۶.

۱۳. «و ذکر ان دهقانا دخل علی خالد، فقال: ایها الأمير، ان غلة ابنک قد زادت علی عشرة آلاف الف، و لا آمن ان يبلغ هذا امیر المؤمنین فیستکثره. و ان الناس یحبون جسدک، و انا أحب جسدک و روحک، قال: ان اسد بن عبد الله قد کلمنی بمثل هذا، فانت امرته؟ قال: نعم، قال: ویحک! دع ابنی، فلربما طلب الدرهم فلم یقدر علیه. ثم عزم هشام - لما کثر علیه ما یتصل به عن خالد من الامور التي کان یکرهها - علی عزله، فلما عزم علی ذلک اخفی ما قد عزم له علیه من امره» (طبری، ۱۴۷/۷).

۱۴. محمدی ملایری، ۳/۳۱۴.

از مشخصات ثابت نظام اداری عباسیان شده بود^{۱۶} و در این دوره شاهد ظهور انواع و اقسام نهادها با نام‌های مختلف برای رسیدگی به اموال و املاک مصادره‌ای هستیم؛ حتی گاه دیوانی موقت و اختصاصی نیز برای اموال برخی افراد ایجاد می‌شد.^{۱۷}

در ابتدای شکل‌گیری دولت عباسی و در حکومت سفاح (حک. ۱۳۲-۱۳۶)، دیوانی برای مصادره اراضی مروانیان تأسیس شد.^{۱۸} بعدها این دیوان احتمالاً به دیوان ضیاع (یا الضیاع المقبوضه) که حافظ املاک خالصه دستگاه خلافت بود، تحول یافت.^{۱۹} در دوره منصور (حک. ۱۳۶-۱۵۸) دیوانی موقت برای مصادره‌ها ایجاد شد تا از اموال مصادره‌شده دشمنان سیاسی نگهداری کند.^{۲۰} وظیفه دیگرش سرپرستی اموال نامشروع به دست‌آمده از صاحب‌منصبان خاطی و اخراجی بود. این نهاد گویا همان خزانه مخصوص بیت‌المال مظالم بود که به فرمان منصور ایجاد و اموال گردآمده در آن، در دوره خلافت مهدی (حک. ۱۵۸-۱۶۹) به صاحبان اصلی‌شان بازگردانده شد.^{۲۱}

در قرون سوم و چهارم هجری برای اولین بار با نام دیوانی که مأخوذ از لفظ مصادره باشد، به نام دیوان المصادرین، یا دیوان المصادرات برمی‌خوریم.^{۲۲} محتملاً نظر باسورث که معتقد بود دیوان مصادره در اواخر دوره مأمون (حک. ۱۹۸-۲۱۸) شکل واقعی خود را یافته،^{۲۳} نمی‌تواند با ثروتی که در سال ۱۸۸ هـ از برمکیان مصادره شد بی‌ارتباط باشد؛ اشپولر تصریح می‌کند که مصادره اموال، پس از سقوط برامکه و توقیف اموالشان به دوران هارون

۱۶. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ۹۷/۲.

۱۷. طبری، ۱۱۸/۱۱؛ مسکویه، ۳۰۳/۵-۳۰۴، ۳۳۰، ۳۸۵؛ جهشیاری، ۲۷۷.

۱۸. جهشیاری، ۹۰.

۱۹. همو، ۲۷۷.

20. Duri, II/ 324.

21. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652; سجادی، ۱۷۰.

۲۲. مسکویه، ۷۳/۵، ۷۴، ۲۲۴.

23. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652.

الرشید(حک. ۱۷۰-۱۹۳) به رسمی جاری تبدیل شد.^{۲۴} این نظر حداقل درباره وزرا صادق است، زیرا برامکه جزو اولین وزرایی بودند که دچار مجازات مصادره اموال شدند. با گذشت زمان، مصادره اموال صاحب‌منصبان برکنار شده چنان عمومیت یافت که بعضی از مأموران حتی پیش از عزیمت به محل مأموریت خود بر بی‌غرضی و پاکدستی خود تاکید می‌کردند تا از بازخواست‌هایی شبیه آنچه برای دیگران پیش آمده بود، برکنار بمانند.^{۲۵} در دوره واثق(حک. ۲۲۷-۲۳۲) که وضع مالی دستگاه خلافت بحرانی شده بود، فرآیند مصادره اموال مأموران اخراجی با هدف دستیابی بر منابع مالی، فراگیرتر شد و در دوره مقتدر(حک. ۲۹۵-۳۲۰) و جانشینانش، فرآیند مصادره، برای آن دسته از مأموران مالیاتی که در معرض کناره‌گیری از مناصبشان بودند به امری عادی بدل گشته بود.^{۲۶} شکنجه مصادره‌شدگان در عصر اموی سابقه داشت،^{۲۷} اما با شکل‌گیری دیوانی مخصوص مصادرات در دوره عباسی، این رفتار صورتی رسمی و سازمانی به خود گرفت؛ منابع از «مُناظر» یا «مُطالب» یا «مُستخرج» که در این دوره اقرارگیر این دیوان و مسؤول بیرون‌کشیدن اطلاعات از قربانیانش بود نام برده‌اند.^{۲۸} محمد بن عبدالملک بن زیات، وزیر واثق که به داشتن منشیان و مأموران خشن و بی‌رحم مشهور بود برای اقرارگیری و شکنجه مصادره‌شدگان غلتکی آهنی و میخ‌دار ساخته بود، که به تنور زیات مشهور بود. زیات در دوره متوکل(حک. ۲۳۲-۲۴۷هـ) افتاد؛ چه به فرمان متوکل، او را که برای نپرداختن پول بیشتر مقاومت می‌کرد، برای فاش کردن محل نگهداری اموالش در آن تنور انداختند، و در

۲۴. اشپولر، جهان اسلام، ۹۸.

۲۵. همو، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ۹۷/۲.

26. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652-653.

۲۷. ابن قتیبه، ۹۸-۹۹، از شکنجه و مصادره اموال موسی بن نصیر(فاتح اندلس) توسط خلیفه سلیمان بن عبدالملک سخن گفته است.

28. Bosworth, "MUSTAKHRIDJ", VII/ 724.

اثر همین شکنجه از دنیا رفت.^{۲۹} در دوره وزارت محمد بن عبدالله خاقانی، وزیر مقتدر، سرپرستان دیوان المصادرین، احمد بن یحیی بن ابی‌البقل و سپس ابن توابه مسؤول بیرون کشیدن پول از ابوالحسن بن فرات (وزیر مشهور خلیفه مقتدر عباسی، وزارت بار اول: از ۲۹۶ تا ۲۹۹، بار دوم: از ۳۰۴ تا ۳۰۶ و بار سوم: از ۳۱۱ تا ۳۱۲) و اتباعش بودند. ابن فرات سه بار به وزارت گماشته شد که هر بار پیش از برکناری، اموالش را مصادره کردند. در پایان آخرین دوره وزارتش (۳۱۱-۳۱۲) دومیلیون دینار از او و سه میلیون دینار از پسرش مُحسِن (۲۷۹-۳۱۲) به دست آمد. در این دوره دارایی وزرا و کارمندان دولت مصادره می‌شد و آنان دوباره به منصب خود بازمی‌گشتند. در واقع از زمانی که فرایند مصادره به هدف تأمین منابع مالی تغییر یافت، این مجازات دیگر مانعی برای بازگشت مأموران اخراجی به محل خدمتشان نبود.^{۳۰}

رسم چنان بود که از کسانی که دچار مصادره می‌شدند دست‌نوشته‌هایی برای ضمانت پرداخت مصادرات می‌گرفتند. تا پیش از خصیبی، وزیر مقتدر عباسی، این دست‌نوشته‌ها، کفالت‌نامه‌ها و ضمانت‌نامه‌ها، در گنجینه وزیر نگهداری می‌شد و وزیر قبلی آنها را به وزیر پس از خود می‌سپرد؛ اما خصیبی این دست‌نوشته‌ها را بدون این‌که نسخه‌ای دیگر برای خود تهیه کند، برای نگهداری به هشام، صاحب دیوان مصادرات سپرد. پس از عزل خصیبی، علی بن عیسی (د ۳۳۴، وزارت برای بار اول: از ۳۰۱ تا ۳۰۴، برای بار دوم: از ۳۱۴ تا ۳۱۶) در محاکمه او این کار وی را اشتباهی بزرگ شمرده گفت: «اگر تو خواهان گسترش دفترها بودی، می‌بایستی دست‌نوشته‌ها را دو بار استنساخ می‌کردی؛ یک نسخه را به دیوان می‌سپردی و نسخه دیگر را خود نگاه می‌داشتی».^{۳۱} این بازخواست بدان علت بود که اگر صاحب دیوان، این دست‌نوشته‌ها را که اهمیت اقتصادی فوق‌العاده داشت و اسناد مالی

۲۹. طبری، ۱۵۹/۹؛ ابن‌العمرائی، ۱۱۶-۱۱۷؛ ابن‌خلدون، ۳/۳۴۱.

30. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652.

۳۱. مسکویه، ۵/۲۲۴.

دولتی محسوب می‌شد به بهایی اندک به خود ضامنان می‌فروخت، زبانی جبران‌ناپذیر واقع می‌شد. روش پیشنهادی علی بن عیسی بعدها به‌کار گرفته شد و برای هر مصادره دو نسخه سند تهیه می‌شد: یکی برای بایگانی در دیوان و دیگری برای وزیر.^{۳۲}

الف. نقش مصادره در تأمین منابع مالی

بدون شک افزایش عایدات، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اقتصادی حکومت‌ها در طول تاریخ بوده و به گفته مورخان، اصلی‌ترین منبع درآمد دولت‌ها را در ادوار مختلف خراج و انواع مالیات تشکیل می‌داده است^{۳۳} و از ابتدای ظهور اسلام نیز تا قرن‌ها عمده‌ترین منبع عایدات خراج بود،^{۳۴} اما بنا بر دلایلی از جمله آشفتگی سیاسی و مداخله سرداران ترک در امور حکومتی، و همچنین مخارج سنگین نقل مکان از بغداد به سامرا در دوره واثق که اوضاع مالی خلافت را به‌وخامت رساند،^{۳۵} از قرن سوم هجری به بعد شاهد دگرگونی‌هایی به شرح زیر هستیم:

۱. واگذاری جمع و جبايت مالیات به نظامیان، نه به ضامن‌ها و مستأجران، که این خود منجر به گسترده‌شدن بساط حکومت‌های نیمه مستقل گردید^{۳۶} و بخش عمده‌ای از زمین‌های دیوانی که خراج آنها به خزانه دولت واریز می‌شد از نظارت دیوان مرکزی خارج گشت که نتیجه آن کاهش درآمد دولت بود.

۲. در اثر کاهش درآمد دیوان مرکزی، درآمدهای نوظهور و گاه بی‌سابقه در خلافت عباسی مرسوم گشت، از جمله، فروش القاب و عناوین در دربار،^{۳۷} فروش مناصب دولتی از

32. Duri, II/ 325.

۳۳. ابریشم کار، ذیل «خراج».

۳۴. بویل و دیگران، ۵/ ۵۰۲.

35. Bosworth, "MUSADARA", VII/ 652.

۳۶. بویل و دیگران، ۵/ ۲۲۵-۲۲۶.

۳۷. متر، ۱۰۵-۱۰۶.

جمله مقام وزارت،^{۳۸} فروش حق مصادره رجال مغضوب،^{۳۹} رشوه گرفتن و ...
۳. گسترش نظام مصادره به عنوان یکی از زودیاب‌ترین و در دسترس‌ترین منابع مالی ممکن.

به اعتقاد بسیاری از مورخان یکی از مهم‌ترین کارکردهای مصادره از قرن سوم به بعد، تأمین بخشی از بودجه دولت عباسی از این محل بوده است.^{۴۰} متر معتقد است که در اوایل قرن چهارم مصادرات در کنار ارثیه خلیفه پیشین، حاصل خراج قلمرو فارس و کرمان، خراج مصر و شام، خراج بین‌النهرین و اهواز، و اضافه دخل و خرج سالانه، یکی از شش منبع اصلی درآمد خزانه خاصه خلافت عباسی را تشکیل می‌داد؛^{۴۱} و در برخی دوره‌ها چون دوره وزارت خصیبی بیشترین تکیه مالی بر دارایی مصادره‌شدگان بود.^{۴۲}

مصادره کارگزاران دولتی. چنان‌که گذشت سابقه مطالبه از کارگزاران دولتی با هدف بازگرداندن اموال به ناحق به‌چنگ آورده صاحب‌منصبان در دوره مسؤولیتشان به دوره عمر بازمی‌گردد. این سازوکار مطالبه از کارگزاران دولتی با بروز تدریجی ضعف در خلافت عباسی (به‌خصوص دوره‌های متوکل و مقتدر) به یک نظام اخاذی دولتی بدل گردید که از این طریق خلفا ثروت زیادی فراچنگ آوردند.^{۴۳} اهمیت این منبع در رفع مشکلات ناگهانی مالی، مصادرات را به زودیاب‌ترین منبع تبدیل کرده بود. منابع نشان می‌دهند که دولت چون به تنگنای مالی برمی‌خورد، دسترس‌ترین منبع، یعنی اموال وزیر یا صاحب‌منصبی را به دستاویزی مصادره می‌کرد؛ معزالدوله به سال ۳۵۰ هـ برای اتمام ساخت کاخش در بغداد، دارایی‌های خازن، صاحب دیوان، صاحب دیوان نفقه، صاحب دیوان جیش و سایر کارکنان

۳۸. فخرالدوله وزارت را به ده‌هزار دینار به ابوالعباس الضبی و ابو علی بن حموله اصفهانی فروخت (مستوفی، ۴۱۸).

۳۹. متر، ۱۶۰.

۴۰. نک. Levy, "MUSADARA", Bosworth; متر، ۱۴۶.

۴۱. متر، ۱۴۵-۱۴۶.

۴۲. مسکویه، ۲۱۲/۵.

را تا رسیدن پول نقد، موقتا مصادره کرد.^{۴۴} هم‌چنین ابوالفضل عباس بن حسین، وزیر معزالدوله و پسرش عزالدوله بختیار(حک. ۳۵۶-۳۶۷هـ)، که پس از وقوع آتش‌سوزی ناگهانی در بغداد، دولت وی در تنگنای مالی افتاد، از خلیفه برای پرداخت مواجب کارکنان کمک خواست؛ به دستاویز این درخواست، بختیار او را عزل و اموال وی و همه متعلقان و یارانش را مصادره کرد. وزیر بعدی، ابن بقیه (۳۶۲-۳۶۴هـ)، تا زمانی که این اموال مصادره‌ای به پایان نرسیده بود سروسامانی به اوضاع داد، اما با ته‌کشیدن اموال مذکور مشکلات مالی گریبان او را نیز گرفت.^{۴۵} به سال ۳۱۱هـ مُحَسَّن پسر ابوالحسن بن فرات، به مقتدر نوشت که اگر دست او را در مصادرات بازگذارد، اموال زیادی از وزیر قبلی و کارمندانش به‌چنگ خواهد آورد. مقتدر نیز ابوالحسن بن فرات را وزارت داد. پسر نیز شروع به دستگیری و مصادره وزیر و کاتبان و دیگر بزرگان نمود. مصادرات و جریمه‌های مالی، زبان بدگویی نسبت به ابن فرات را گشود. به تدریج چون روزگار از ابن فرات برگشت، ابوالقاسم علی بن محمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان، کوشید مقام وزارت را به دست آورد. از این رو در نامه‌ای به مقتدر متکفل شد که از ابن فرات، دو میلیون دینار بستاند؛ مقتدر نیز او را وزارت داد.^{۴۶} هم‌چنین در دوره متقی که مشکلات مالی علی بن عیسی وزیر، در پرداخت نکردن به‌موقع مواجب سپاه، باعث آشوب سپاهیان شده بود، قراریطی (د ۳۵۷هـ)، موقع را مناسب یافته پنهانی به ابو احمد، از نزدیکان کورنکیچ، امیرالامرای متقی، خبر داد که می‌تواند منابع مالی هزینه‌ها را از محل مصادرات تأمین نماید. بلافاصله وزارت به قراریطی واگذار شد. او نیز در اولین اقدام، مصادره اموال ابن سَنَجَلَا و علی بن یعقوب را برای به‌چنگ آوردن صدو پنجاه هزار دینار آغاز کرد.^{۴۷}

۴۴. مسکویه، ۶/۲۲۳-۲۲۷؛ ابن کثیر، ۱۱/۲۳۷.

۴۵. ابن خلدون، ۴/۵۹۲.

۴۶. همو، ۳/۴۶۵-۴۶۶.

۴۷. مسکویه، ۶/۴۸-۴۹.

از دیگر ترفندهای خلفا و سلاطین برای کسب درآمد، بازگذاشتن دست کارگزاران برای درازدستی بر مال مردم بود؛ در واقع به طمع آن که دسترنج تبهکاری‌های چندین ساله آنها را به‌عنوان مصادره از ایشان بستانند، آنان را مؤاخذه نمی‌کردند.^{۴۸} بختیار، امیرالامرای بغداد، به وزیر خود ابوالفضل دستور داد که دست ابوطاهر، کارگزار بصره را در گردآوری مال باز گذارد. ابوطاهر نیز که گمان می‌برد با فشار بر بازرگانان و توده مردم و گرفتن باج پیوند خود را با بختیار مستحکم‌تر و راهش را به سوی وزارت هموار می‌کند، فشار را بر مردم بیشتر کرد تا این‌که وزیر به بختیار نوشت که این کارگزار، بصره را ویران کرده و مردم را بدبین، اکنون هنگام آن است که مردم را با دستگیری او خشنود ساخت و دیگری را به جای او گماشت و بیش از آن‌چه مصادره کرده اموال او را مصادره نمود. وی سپس کسی را نیز به نزد بختیار فرستاد تا جنایت‌های ابوطاهر را برشمارد و دارایی او را عظیم بنماید و او را به طمع اندازد؛ در نتیجه چنین اقداماتی بختیار دستور دستگیری و مصادره ابوطاهر را داد.^{۴۹} این گزارش به‌وضوح نشان می‌دهد که برخی از مصادرات هدفی از پیش تعیین شده و با راه‌کاری مشخص برای تأمین مالی حکومت بوده است. بعدها سعدی نیز ضمن بیان حکایتی، به اهمیت اقتصادی اموال مصادره‌شده اشاره می‌کند: «ذوالنون مصری پادشاهی را گفت شنیده‌ام فلان عامل را که فرستاده‌ای به فلان ولایت بر رعیت درازدستی می‌کند و ظلم روا می‌دارد، گفت روزی سزای او بدهم. گفت بلی روزی سزای او بدهی که مال از رعیت تمام شده باشد، پس به زجر و مصادره از وی بازستانی و در خزینه نهی، درویش و رعیت را چه سود دارد؟ پادشاه خجل گشت و دفع مضرت عامل بفرمود در حال».^{۵۰}

حاکمان عصر عباسی حتی از مصادره اموال وزرای خوش‌خدمت خود، پس از مرگشان، نیز روی‌گردان نبودند. مهلبی پس از سیزده سال تصدی مقام وزارت، در سال

۴۸. راوندی، ج ۴ بخش ۲، ۸۸۸.

۴۹. مسکویه، ۶/ ۳۳۴-۳۳۵.

۵۰. سعدی، ۹۴۷-۹۴۸.

۳۵۲ هـ در حالی که عازم فتح عمان بود درگذشت؛ پس از مرگش معزالدوله، زن و فرزندان و آشنایان و حتی ملاحان و چاروادارانی را که برای او کار کرده بودند بازداشت و اموالشان را مصادره کرد و چونان کافر حری و دشمن علنی با ایشان رفتار نمود.^{۵۱}

مصادره تجار و ثروتمندان. در این میان، دولت برای ثروت تجار حساب ویژه‌ای گشوده بود. در دوره عباسی که دیگر عصر فتوحات و کسب غنایم به سرآمده بود، تراکم نقدینگی بر رونق تجاری و ظهور تجار، به‌عنوان طبقه‌ای خاص، تأثیر فراوان نهاد.^{۵۲} وصف ثروت و تجمل بعضی از این بازرگانان که در کتب ادب از جمله الفخری فی آداب السلطانیه، تاریخ نیشابور، تاریخ بیهق و تاریخ طبرستان ابن اسفندیار آمده حیرت‌انگیز است؛^{۵۳} از سوی دیگر همین تجمع ثروت و نقدینگی در دست افراد موجب می‌شد بارها حکومت به بهانه‌های گوناگون، اموال بازرگانان را مصادره کند؛^{۵۴} مثلاً در سال ۴۰۹ هـ جلال‌الدوله هرچه کوشید که لشکرش را به دفع سپاه ابوکالیجار وادارد، نتوانست؛ چه لشکرش به‌علت نرسیدن جیره و مواجب از اطاعت او سر باز می‌زدند. سرانجام ناچار، اموال تجار و اغنیای بغداد را مصادره و هرکس را که صاحب زر می‌پنداشت حواله به جمعی از سپاه نمود.^{۵۵} ابوجعفر بن شیرزاد، کاتب توزون نیز پس از مرگ وی، چون طمع در مقام امیرالامرای بسته بود و پولی هم برای جمع سپاه نداشت، اموال تجار و کاتبان شهر را برای کسب پول مصادره نمود.^{۵۶} وی که پس از امیرالامرای بر مقدار مواجب دیلمیان و ترکان افزوده بود، در پرداخت با مشکل روبه‌رو شده مواجب سپاه را بر بازرگانان، دبیران، و دیگر

۵۱. مسکویه، ۶/۲۳۸-۲۳۹.

۵۲. برگ نیسی، ذیل «تاجر».

۵۳. زرین‌کوب، ۴۵۱-۴۵۲.

۵۴. برگ نیسی، ذیل «تاجر».

۵۵. ابن اثیر، ۹/۳۶۸؛ تنوی، ۳/۲۱۱۵.

۵۶. ذهبی، ۲۴/۲۵.

کارگزاران بغداد قسط‌بندی کرد.^{۵۷}

تجار به واسطه ثروتشان نقش سیاسی مهمی نیز داشتند. برخی از آنها در دوره عباسی واسطه خلفا و اشراف بودند و به همین علت خانه‌های برخی از تجار عراق در سده سوم پناهگاه امرا و وزرای مغضوب خلافت عباسی بوده است.^{۵۸} اما گاه همین پناه‌دادن به رجال مغضوب، ممکن بود به مصادره اموال ایشان بینجامد؛ چنان‌که پس از مصادره اموال ابن فرات و کارمندانش، عده‌ای از آنان گریخته، در خانه‌های بغداد پنهان شدند. مسکویه درباره پنهان‌شدگان می‌نویسد: «پس برای محسن و هشام و دو پسر فرجویه جار کشیدند که پس از این آگهی، در خانه هر کس که ایشان گرفتار شوند دارایی صاحب آن خانه چپاول و خانه‌اش به آتش کشیده خواهد شد و خود هزار تازیانه خواهد خورد».^{۵۹}

هم‌چنین پاپوش‌دوختن برای مصادره اموال ثروتمندان، در شرایطی که دولت دست به گریبان مشکلات مالی بود، معمول بوده است. مسکویه شرایط ناگوار دربار خلافت، پیش از وزارت ابن عمید (د ۳۵۹-۳۶۰ هـ) را چنین وصف می‌کند: «مهم‌ترین کار وزیر آن بود که هزینه روزانه امیر را از راه مصادره دارایی مردم یا راهی دیگر آماده سازد، مانند گرفتن وام از دوستان، یا توطئه برای دارایی هر کس که متهم به داشتن ثروت باشد».^{۶۰}

مصادره ارثیه و اموال درگذشتگان نیز در برخی موارد گزارش شده است. حتی آورده‌اند معزالدوله، یک‌بار، بدون توجه به اعتراضات وارثان متوفی مبنی بر موقوفه بودن بعضی از املاک او، همه دارایی‌اش را مصادره کرد.^{۶۱}

۵۷. مسکویه، ۱۱۲/۶-۱۱۳.

۵۸. برگ نیسی، ذیل «تاجر».

۵۹. مسکویه، ۱۹۲/۵.

۶۰. همو، ۳۲۰/۶.

۶۱. کاهن و کبیر، ۷۵.

سهم مصادره در بودجه دولت عباسی. وجود اطلاعاتی نسبی از میزان درآمد، بودجه و کسر بودجه دولت عباسی در برخی سال‌ها به همراه گزارش‌های پراکنده‌ای از مصادرات اشخاص سرشناس، این امکان را برای ما فراهم آورده تا با مقایسه این ارقام به تصویری روشن‌تر و درکی کامل‌تر از سهم مصادره در بودجه خلافت عباسی دست یابیم. بر اساس گزارش‌های موجود، بیشترین درآمدهای خلافت عباسی متعلق به دوره هارون بوده است. این درآمدها در دوره هارون ۳۵ میلیون دینار و در دوره مأمون در سال‌های ۲۰۴ تا ۲۱۰ هـ به‌طور میانگین سالی ۲۶ میلیون و ۵۰۰ هزار دینار که پس از مأمون سال به سال از میزان آن کاسته شده و در اواسط قرن سوم به ۲۰ میلیون دینار رسیده است.^{۶۲} سندی متعلق به عصر مقتدر به سال ۳۰۶ هـ نشان کاهش بیش از ۵۰ درصدی درآمد دیوان مرکزی از ۳۵ میلیون دینار، دوران اوج آن در دوره هارون، به ۱۴ میلیون و ۵۰۰ هزار دینار است.^{۶۳} چنان‌که گفته شد مهم‌ترین عامل این کاهش سالیانه درآمدهای دستگاه خلافت، از دست رفتن سرزمین‌های تحت نظارت مستقیم دیوان مرکزی بود. در سند مذکور از کسر بودجه ۲ میلیون و ۸۹۸۹۴ دیناری سال ۳۰۶ هـ سخن رفته است. به‌نظر می‌رسد بخشی از این کسر بودجه حکومت‌ها از محل مصادرات تأمین می‌شده است؛ مثلاً در ذکر درآمدهای خلیفه هارون‌الرشید آمده است که وی به سال ۱۶۳ هـ فقط از مصادره اموال محمد بن سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس، حاکم درگذشته بصره ۳ میلیون دینار و ۶۰ میلیون درهم به‌دست آورد که مجموع آنها با احتساب دیناری ۱۵ درهم، به حدود ۷ میلیون دینار می‌رسد که البته، این مبلغ غیراز جواهر و املاک وی بود.^{۶۴} این رقم در برابر درآمد سالانه حدود ۳۵ میلیون دیناری حکومت هارون^{۶۵} مبلغی چشم‌گیر، و نزدیک به ۲۰ درصد کل

۶۲. زیدان، ۲۷۵؛ در تبدیل واحد درهم به دینار از قاعده یک دینار معادل پانزده درهم استفاده شده است (زیدان، ۲۷۳).

63. V. Kremer & A. Freiherrm, 23.

۶۴. تتوی، ۱۳۷۱/۲.

۶۵. کاهن و کبیر، ۸۸.

درآمد آن سال است. هم‌چنین مسکویه میزان درآمد بیست و چهار ساله خلافت مقتدر از محل مصادرات اموال اشخاص زیر را، حدود ۲۱ میلیون و ۷۵۰ هزار دینار، یعنی با میانگین ۹۰۶ هزار دینار در سال به شرح زیر گزارش کرده است:^{۶۶}

علی بن عیسی بن جراح (وزیر مقتدر) و دبیرانش: ۴ میلیون و ۴۰۰ هزار دینار.

ابن فرات (وزیر مقتدر): ۴ میلیون و ۲۵۰ هزار دینار.

ابن جصاص جوهری (جوهر فروش): ۲ میلیون دینار.

درآمد حاصل از دیه‌های عباس بن حسن (جرجرایبی، وزیر مکتفی) که پس از کشته

شدن در توطئه ابن معتز برضد او مصادره شد: ۲ میلیون و ۸۰۰ هزار دینار.

حامد بن عباس (وزیر مقتدر) و کارمندان: ۲ میلیون و ۲۰۰ هزار دینار.

مادزایی‌ها (از کارگزاران عصر عباسی در مصر و شام): ۱ میلیون و ۳۰۰ هزار دینار.

علی بن عیسی: بار دوم ۲ میلیون دینار.

مرده ریگ راسبی (د ۳۰۱ هـ): ۵۰۰ هزار دینار.

مرده ریگ ابراهیم مسمعی (امیر فارس د ۳۱۵ هـ): ۳۰۰ هزار دینار.

ام موسی (قهرمانه مقتدر): ۲ میلیون دینار.

این مبلغ حداقل حدود ۶ درصد از درآمد سالانه دوره مقتدر را تشکیل می‌داد و نیمی

از کسر بودجه سالانه را جبران می‌نمود. اگر ما به گزارش دیگران که برخلاف مسکویه نه ۲

میلیون دینار، که مبلغ مصادره اموال ابن جصاص را ۶۰ میلیون دینار^{۶۷} گزارش کرده‌اند،

اعتماد نماییم، کل درآمدهای مصادره‌ای دوره مقتدر به ۸۱ میلیون دینار در بیست و چهار

سال خواهد رسید؛ این رقم معادل سالی ۳ میلیون و ۳۷۵ هزار دینار است، که به طور

میانگین حدود ۲۳ درصد از درآمد سالانه دستگاه خلافت در دوره خلافت مقتدر را تشکیل

۶۶. مسکویه، ۳۲۴-۳۲۵.

۶۷. عده‌ای از مورخان از مصادره ۶۰ میلیون دیناری ابن جصاص سخن گفته‌اند، از جمله: ابن جوزی، ۱۱۳/۱۵۰؛

ابن تغری بردی، ۳/۱۸۵؛ ابن کثیر، ۱۱/۱۵۶؛ ذهبی، ۲۳/۱۵؛ تنوخی، ۱/۲۵.

می‌دهد. این مبلغ نه تنها کسر بودجه ۲ میلیون دیناری سالانه دوره مقتدر را جبران می‌کرده، بلکه یک میلیون و ۳۰۰ هزار دینار نیز بیش‌تر بوده است.

ب. نقش مصادره در مهار ثروت و قدرت رقبا

با آن‌که مصادره اموال در ابتدا یک راه‌کار برای تنبیه مأموران خاطی بود و سپس به یک راه‌کار درآمدی برای دولت‌ها تبدیل شد، بررسی بیشتر در مفهوم و اهداف مصادره و نمونه‌های تاریخی آن ما را به پارادایم «سلطه»، یعنی تمرکز قدرت در دست حاکمان رهنمون می‌شود، یعنی یک گفتمان سیاسی که مبنای آن تمرکز قدرت بود با بازوی عمل‌کننده‌ای به نام مصادره. به عبارت دیگر، حاکمان دوره اسلامی همواره در مسیر ارتقای کارگزاران زیردست و حکام محلی سقفی برای قدرت و ثروت قائل بودند و به‌محض نزدیک شدن افراد زیردست به آن سقف معین اقدامات نظارتی حفاظتی خود را اعمال می‌کردند و مصادره یکی از رایج‌ترین و مهم‌ترین و کارآمدترین سازوکارهای مهارکننده قدرت و ثروت بود؛ یعنی با این‌که انواع نظامات اقطاع و تیول و سیورغال در جهان اسلام رایج بود، اما در نهایت همه این واگذاری‌های قدرت و ثروت موقت بود و با اراده شاه، سلطان، خلیفه یا حاکم می‌توانست ملغی یا محدود شود.

مصادره و محدود نمودن قدرت وزرا. از مهم‌ترین کارکردهای مصادره اموال، محدود نمودن قدرت وزرا بود. درآمدهای وزرا از اقطاع، مستمری، مصادرات و جریمه‌ها، رشوه و^{۶۸} دیوان وزارت را به یکی از بزرگ‌ترین مراکز ثروت تبدیل کرده بود.^{۶۹} این ثروت فراوان باعث شده بود که وزرا در پاره‌ای موارد بتوانند سپاهی خاص خود داشته باشند که این خود نشان قدرت وزرا بود؛ مثلاً فضل بن یحیی برمکی در سال‌های

۶۸. کلوزنر، ۹۵.

۶۹. بویل و دیگران، ۲۵۵/۵.

حکومتش در خراسان، ری و سیستان (حدود ۱۷۸ هـ) سپاهی از ایرانیان به نام «عباسیه» مرکب از پانصد هزار [؟!] نفر از دوستداران برامکه ترتیب داد که بیست هزار نفر آنان به بغداد منتقل شدند. این گروه در بغداد به «کَرَبِیَّه» مشهور گشتند^{۷۰} که این خود نشانه افزونی قدرت برمکیان در خراسان و مرکز خلافت بود.^{۷۱} بیهقی از پانصد تا ششصد غلام حسنک وزیر که در کوشک حسنکی در نیشابور به سر می بردند سخن گفته است.^{۷۲} نظام الملک نیز سپاهی خاص خود داشت. غلامان وی به ممالیک نظامیه شهرت داشتند و پس از مرگ وی نقش برجسته ای در برتخت نشاندن برکیارق ایفا نمودند، و سپس به کین خواهی خواجه، تاج الملک ابوالغنائیم را که برای جانشینی وی در نظر گرفته شده بود به هلاکت رساندند.^{۷۳} این قدرت مالی و نظامی فوق العاده برخی وزیران، گاه تصور شراکت وزیر در قدرت خلفا و سلاطین را نه تنها برای وزرا بلکه برای خود خلفا و سلاطین نیز ایجاد می کرد. رفتار آمرانه یحیی برمکی در موارد زیاده روی هارون در آزمندی یکی از این نمونه هاست^{۷۴} که فضل بن ربیع برای درهم کوفتن قدرت برمکیان بر آن تأکید می کرد. جز ثروت فراوان و اقبال خاص و عام به برمکیان، تقسیم منصب های عالی و مهم میان اعضای خاندانشان که به تمرکز قدرت در خاندان برمکیان کمک می کرد، هم از دلایل خشم خلیفه بود. گفته اند بیست و پنج تن از فرزندان و نوادگان یحیی مناصب مهم لشکری و کشوری در اختیار داشتند،^{۷۵} چندان که با این امکانات برمکیان، بیم انتقال حکومت به ایرانیان می رفت.^{۷۶} نیز

۷۰. طبری، ۲۵۷/۸؛ شمار اغراق آمیز و توجیه ناپذیر پانصد هزار تن در منابع بعد از طبری، یعنی مسکویه (۵۲۲/۳)

و ... نیز تکرار شده است.

۷۱. منفرد، ذیل «برمکیان».

۷۲. بیهقی، ۲/۶۲۳.

۷۳. بویل و دیگران، ۲۵۳/۵.

۷۴. منفرد، ذیل «برمکیان».

۷۵. سجادی، ۸۸.

۷۶. منفرد، ذیل «برمکیان».

محمود غزنوی مدعی بود که وزرا از آنجا که در قدرت خداوندان خود سهیم‌اند، ضرورتاً دشمنان پادشاهان‌اند و رئیس دیوان او ضمن تأیید این نظر معتقد بود که وزیر مسلماً در قدرت پادشاه سهیم است، چنان‌که مداخله او در قدرت موجب نفرت پادشاه از وزیر می‌شود؛ در ادامه وی نتیجه می‌گیرد که تنها سفیهان و احمقان به دنبال وزارت‌اند. شاید به همین دلیل بود که از شش تنی که در پادشاهی محمود و محمد و مسعود به منصب وزارت گماشته شدند؛ سه تن برکنار و به‌سختی شکنجه شدند و یکی از آنها برکنار و زندانی شد.^{۷۷} هم‌چنین خواجه نظام الملک نیز خود را در سلطنت ملک‌شاه سهیم می‌دانست.^{۷۸} وی با تفویض مقامات مهم به اقوام و آشنایان خود توانسته بود قدرت و ثروت را در دست خاندان خود متمرکز سازد؛^{۷۹} و این کار او باعث شد تا از طرف ترکان خاتون متهم به تقسیم کشور میان فرزندان‌ش شود.^{۸۰}

به عقیده اشیپولر اقتدار واقعی در اوایل دوره عباسی به وزرا تعلق داشت و وزرایی که چند دوره بر منصب وزارت می‌ماندند به دلیل وجود جوی همراه با توطئه و نیز دسیسه‌چینی‌های متعدد رقیبان، سعی در حفظ قدرت در خاندان خویش داشتند، تا از آسیب‌های احتمالی آینده به‌دور مانند.^{۸۱}

این مایه ثروت و قدرت وزیران، بلای جان آنان بود و موجب آن می‌شد که خلفا و سلاطین درصدد به‌تحلیل بردن قدرت آنها و گاه سرکوبشان برآیند؛ بخش عمده این سرکوب‌ها همان مصادره اموال بود که منابع مالی مؤثر در شکل‌گیری مجدد قدرت را از آنان می‌گرفت؛ وزیران خاندان برمکی، علی بن عیسی، خاندان ابن فرات، حسنک وزیر، احمد

۷۷. باسورث، ۶۶-۷۰.

۷۸. اقبال، ۲۰.

۷۹. کلوزنر، ۵۹.

۸۰. لمبتون، تدام و تحول در تاریخ میانه ایران، ۵۳.

۸۱. اشیپولر، جهان اسلام، ۱۱۹.

بن حسن میمندی، مهلبی، خواجه نظام الملک و فرزندانش، ابوالبرکات درگزینی، خواجه شمس الدین محمد جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله و ... از کسانی بودند که ثروت و قدرت رؤیایی آنها مایه نگرانی خلفا و سلاطین بود و آنان را وامی‌داشت که برای ایجاد موازنه قدرت، دست به مصادره اموال آنها بزنند. این کار هم گردونه ثروت و به تبع قدرت را تحت نظارت مستقیم سلاطین قرار می‌داد و هم از بار مشکلات مالی دولت می‌کاست. به تدریج که قدرت وزرا در ادوار بعد رو به زوال رفت، جای آن را مسابقه دریافت القاب و عناوین گرفت. به قول متز با مقایسه بین وزیران بی‌لقب پیشین با وزیران دارای چند لقب قرن چهارم، درمی‌یابیم که وزیران متأخر نسبت به وزرای قبلی از قدرت و تسلط کمتری برخوردار بودند.^{۸۲} در قرن چهارم وزرا بسیار ضعیف شدند، چنان‌که محمد بن حسین بن علی بن عبدالرحیم وزیر جلال‌الدوله بویه چندان توسط ترکان دچار مصادرات عظیم گردید که به طور ناشناس بغداد را ترک گفت.^{۸۳} از نشانه‌های کاهش قدرت وزرا آن‌که معزالدوله دیلمی، وزیر خود ابو محمد مهلبی را صد و پنجاه تازیانه زد، ولی از وزارت عزل ننمود. سپس با نزدیکانش برای آن‌که مهلبی را دوباره به کار گمارد مشورت خواست. یکی از مشاورانش گفت که مرداویج وزیر خود را از این سخت‌تر کتک زد، چنان‌که نمی‌توانست بنشیند، با این حال وی را خلعت داد و به کار بازگرداند. عضدالدوله نیز در جهت کاهش و مهار قدرت وزرا دو وزیر را هم‌زمان به کار گماشت، یکی در فارس و دو دیگر در بغداد که از نوآوری‌های سیاسی وی بود. بهاء‌الدوله نیز به تقلید پدرش عضدالدوله این کار را ادامه داد.^{۸۴} بدین ترتیب با انتخاب هم‌زمان چند وزیر، آزادی مالی وزرا که به اتکای آن همه امور مالی دولت تحت نظر ایشان و منشأ قدرت بی‌حد ایشان بود، محدود گردد. گو این‌که قدرت وزرا، خلفا را به این نتیجه رسانید که مراکز گونه‌گون قدرت و ثروت نباید به‌آسانی شکل

۸۲. متز، ۱۱۵-۱۱۶.

۸۳. ابن تغری بردی، ۴۴/۵.

۸۴. متز، ۱۱۴-۱۱۵.

گیرد. شبیه این راه‌کار در ایران نیز روی داد و بعد از عصر سلجوقی وزرا از اداره امور مالی کنار گذاشته شدند.^{۸۵}

نتیجه

مصادره اموال نقشی انکارناپذیر در تأمین منابع مالی عصر عباسی داشت. داده‌های کمی برگرفته از روش‌های آماری، ما را قادر می‌سازد تا با اطمینان بیشتری بر موضع خود پافشاری نماییم. علاوه بر آن یافته‌های ما بیانگر آن است که سازوکار مصادره بهانه‌ای بود برای ضبط اموال مخالفان سیاسی دولت عباسی با هدف مهار ثروت و قدرت این گروه‌ها؛ هم‌چنین محدود نمودن قدرت رقبا، از جمله وزیرانی که هوای شراکت در قدرت خلفا را در سر داشتند. با این راه‌کار انباشت سرمایه و قدرت یا اتفاق نمی‌افتاد و یا تنها توسط طبقه، گروه یا شخص خاصی (خلیفه) شکل می‌گرفت. مصادره دارایی‌های وزرا، عاملان، والیان و سرکردگان گروه‌های مخالف در جهت تحقق این هدف قابل توجیه است.

به‌عنوان یک پیشنهاد، بررسی کارکردهای مصادره در دیگر نقاط جهان اسلام از ایران گرفته تا هند، ترکیه، آفریقا و اسپانیای اسلامی می‌تواند موضوعی جذاب برای پژوهشگران حوزه تاریخ اقتصادی و اجتماعی باشد تا با استفاده از نتایج به‌دست آمده از این تحقیقات به پرسش‌های بی‌پاسخ این حوزه مهم تاریخی از جمله بررسی تاریخ ذهنیت در امر مصادره دست یافت.

کتابشناسی

ابریشم کار، صدیقه و گروه تاریخ اجتماعی، «خراج»، بخش ۲، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
ابن اثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی‌الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵ م.

۸۵. لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱۰۲-۱۰۴؛ نیز نک. *Lembton, II/ 333-334*.

- ابن اعثم کوفی، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱/۱۹۹۱م.
- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ناشر وزارة الثقافة و الارشاد القومي، دارالکتب، مصر، بی تا.
- ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطار و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۱۲/۱۹۹۲م.
- ابن حزم، جمهرة انساب العرب، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸م.
- ابن سعد، طبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۱۰/۱۹۹۰م.
- ابن العمرانی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم السامرائی، القاهرة، دارالآفاق العربية، ۱۴۲۱/۲۰۰۱م.
- ابن قتیبة دینوری، الامامة و السياسة، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰/۱۹۹۰م.
- ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۶م.
- اشپولر، برتولد، جهان اسلام ۱ دوران خلافت، ترجمه قمرآریان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ش.
- همو، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میر احمدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی از تاریخ تشکیل این سلسله تا مرگ سلطان سنجر (۵۵۲-۴۳۲)، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ش.
- باسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵ش.
- برگ نیسی، نادیا، «تاجر»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۶، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- بلاذری، انساب الأشراف، تحقیق عبد العزیز الدوری، بیروت، جمعية المستشرقین الألمانية، ۱۹۷۸م.
- بویل، جان اندرو، تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵ش.
- بووا، لوسین، برمکیان بنابر روایت مورخان عرب و ایرانی، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
- بیهقی، تاریخ بیهقی، مصحح خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات مهتاب، ۱۳۷۴ش.

- تتوی، قاضی احمد؛ قزوینی، آصف خان، تاریخ الفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- تنوخی، اَبی علی المحسن بن علی، نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة، تحقیق المحامی عبود الشالجبی، بیروت، دار الصیاد، ۱۹۹۵ م.
- جهشپاری، الوزراء و الكتاب، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الابیاری، عبدالحفیظ الشبلی، مطبعة مصطفی البانی الحلبي و اولاده، قاهرة ۱۳۵۷ هـ / ۱۹۳۸ م.
- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود، ریاض الفردوس خانی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵ ش.
- خوارزمی، مفاتیح العلوم، بیروت، ۲۰۰۸/۱۴۲۸ م.
- دهخدا، لغتنامه، نسخه الکترونیکی.
- ذهبی، شمس الدین محمد ابن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۹۹۳ م.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۲ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
- سجادی، سید صادق (گردآورنده)، تاریخ برمکیان، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵ ش.
- سعدی، کلیات سعدی، بر اساس نسخه فروغی، تهران، پیمان، ۱۳۸۱ ش.
- صابی، هلال بن محسن، الوزراء او تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، تحقیق عبدالستار احمد فراج، مكتبة الاعیان، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، تاریخ الطبری، بیروت، روائع التراث العربی، ۱۳۸۷ هـ.
- غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
- کاهن، کلود؛ کبیر، م.؛ بویهیان، ترجمه و تالیف یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۲ ش.
- کلوزنر، کارلا، دیوانسالاری در عهد سلجوقی (وزارت در عهد سلجوقی)، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹ ش.
- لمبتون، آن کاترین سواين فورد، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۱ ش.
- همو، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲ ش.

لین پول، استانبلی، طبقات سلاطین اسلام با جداول تاریخی و نسب های ایشان به ضمیمه مقدمات تاریخی راجع به هر سلسله، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ ش.

متر، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی)، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.

محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، توس، ۱۳۷۹ ش.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.

مسکویه الرازی، ابو علی، تجارب الأمم، تحقیق ابو القاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹ ش.

منفرد، افسانه، «برمکیان»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۳، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

یحیی بن آدم، کتاب الخراج، تحقیق حسین مونس، دارالشروق، ۱۹۸۷ م.

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

Bosworth, "MUSADARA", "MUSTAKHRIDJ", *EI2*, Vol. VII, 1993.

Fischer, *ZDMG*, lxiv(1910).

Lembton, Duri, "DIVAN", *EI2*, Vol. II, 1991.

Levy, "MUSADARA", *EII*, Vol. VI, 1913-1936.

M. Minovi and V. Minorsky. "Nasir al-Din Tusi on finance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 10, No. 3(1940), pp.761,759, in www.jstor.org

V. Kremer & A. Freiherrm, *Uber Das Einnahmebudget Des Abbasiden Reiches Vom Jahre 306 H. (918-919)*, Wien, 1887, Digitized by Google.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۱-۸۸

تجارت یمن در قلمرو رسولیان (۶۲۶-۸۵۸هـ)^۱

ابراهیم محمدی^۲

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

هادی عالم زاده^۳

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

چکیده

یمن به سبب موقعیت ممتاز جغرافیایی و قراردادن بر سر راه‌های تجاری شرق و غرب، به‌ویژه مسیر جاده بخور پیوسته مرکز صادرات و واردات کالاهای مختلف بوده است. با سلطه رسولیان (۶۲۶-۸۵۸هـ) بر یمن ارتباطات بازرگانی با مناطق گوناگون، به‌ویژه هند، مصر و حجاز رونق بیشتری یافت؛ بازرگانان کالاها و محصولات یمن را از طریق دریا و پس از گذر از بنادر و جزایر متعدد به بنادر هند و مصر می‌رساندند و در برگشت، کالاهای گوناگون آن مناطق را به یمن وارد می‌کردند. علاوه بر تجارت با هند و مصر، یمن از طریق زمین و دریا با مناطق داخلی جزیره‌العرب به‌ویژه حجاز هم ارتباط تجاری داشت. این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که رونق تجاری یمن در دوره زمامداری رسولیان معلول چه عواملی بوده است؟ یافته‌های تحقیق، نشان می‌دهد که در این دوره، تجارت یمن شرایطی متفاوت با دوره‌های پیش از آن را تجربه کرد؛ زیرا به‌علت استیلای مغولان بر شرق دور تا بغداد، راه‌های تجاری این مناطق ناامن گشت و در نتیجه راه تجاری دریای سرخ اهمیت یافت؛ این تحول مهم و ظهور تجار کارمی که تجارت میان سواحل مدیترانه و سواحل اقیانوس هند تا چین را از طریق دریای سرخ در اختیار و انحصار خود داشتند، سبب رونق فعالیت‌های تجاری در منطقه یمن گردید.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تجارت در یمن، رسولیان، تجارت دریای سرخ، تجارت اقیانوس هند، تجار کارمی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۹

۲. رایانامه: mohammadi_brahim2000@yahoo.com

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): hd.alemzadeh@gmail.com

مقدمه

یمن سرزمینی است که از غرب به دریای سرخ، از شرق به دریای عمان، از شمال به طائف و از جنوب به دریای عرب و اقیانوس هند محدود است. این سرزمین که به عربستان خوشبخت^۴ نیز شهره است دارای بنادر مهمی چون عَدَن^۵، مِرْبَاط^۶ و مراکز اقتصادی چون تَعَزَّ^۷ و صَنَعَاء^۸ بود. انواع محصولات صنعتی و زراعی فراهم شده در این مراکز، توسط تجار و بازرگانان به مناطق مختلف در شرق و غرب مانند هند، چین، مصر و حجاز و سرزمین‌های دیگر صادر می‌شد.

تجارت در این دوره، بر شبکه‌ای از راه‌های کاروان‌رو و شهرهای بندری متکی بود. موقعیت جغرافیایی و نقش واسطه‌ای یمن میان تجار شرق و غرب و انتقال کانون‌های تجاری از خلیج فارس به دریای سرخ در آغاز سده هفتم هجری، به دلیل ناامنی ناشی از

۴. فیاض، ۵.

۵. عَدَن، از جمله شهرهای بندری مهم یمن است که در جنوب غرب یمن و کنار دریای عرب واقع است. اهمیت این شهر هم ناشی از وضع جغرافیایی و طبیعی آن بود؛ چون در مسیر کشتی‌هایی قرار داشت که از اقیانوس هند عازم دریای سرخ و قلمرو دولت روم یا سواحل آفریقا و مراکز بازرگانی آنجا بودند و می‌توانستند پس از طی مسافت‌های زیاد در آنجا لنگر انداخته و به‌رفع نیازهای خود و هم به مبادله کالا و دادوستد بپردازند. هم‌چنین عدن یکی از مراکز تجاری مهم بر سر راه بخور بود و عطریاتی چون عود، کندر، مشک، کافور، عنبر و وُرس (گیاهی چون کنجد) و غالب کالاهای وارداتی هند و چین در آنجا یافت می‌شد (مقدسی، ۹۸، ۱۰۱؛ حمیری، ۴۰۸).

۶. مِرْبَاط، ادیسی آن را به‌صورت مِرْبَاط ضَبْط کرده است (۷۵/۱)، شهری در جنوب یمن که میان حضرموت و عمان قرار داشت (قزوینی، ۶۱؛ بروسوی، ۵۸۴).

۷. تَعَزَّ، شهر منطقه کوهستانی جنوب یمن است. این شهر بر دامنه جبل صَبِر (عَدَنَه) واقع است. هرچند تاریخچه بنای این شهر به روایتی به سده سوم هجری باز می‌گردد، اما اهمیت و شهرت و رونق آن از اواخر سده ششم هجری به‌بعد در دوران ایوبیان یمن (حک. ۵۶۹-۶۲۶ هـ) و دوران رسولیان (حک. ۶۲۶-۸۵۸ هـ) که این شهر را پایتخت خود قرار دادند به‌چشم می‌خورد (مقحفی، ۶۹؛ عماره، ۱۴۸).

۸. صَنَعَاء، مرکز منطقه کوهستانی (جبل السراة) یمن و در میان دو کوه عَیْبَان و تَقَم واقع است؛ این شهر به‌لحاظ قدمت و عظمتش در دوره اسلامی از مراکز مهم یمن به‌شمار می‌رفته است. صنعا پایتخت یمن بود و در یمن، تهامه و حجاز شهری بزرگ‌تر، پرجمعیت‌تر و پربرکت‌تر از شهر صنعا نبوده است (ابن رسته، ۱۲۷؛ مقحفی، ۲۵۲).

استیلاي مغولان بر شرق دور تا بغداد،^۹ به اهمیت راه تجاری دریای سرخ، خاصه یمن، افزود؛^{۱۰} در این سده کاروان‌های تجاری پس از بارگیری از شرق دور به اقیانوس هند و سپس از طریق دریای سرخ به دریای مدیترانه می‌رسیدند و در اروپا بارهای خود را تخلیه می‌کردند.^{۱۱}

هم‌چنین در این دوران فعالیت‌های تجاری بازرگانان کارمی^{۱۲} (مسلمان، مسیحی و یهودی)، تجارت میان سواحل مدیترانه و سواحل اقیانوس هند را منظم و پررونق‌تر می‌کرد که شکوفایی اقتصادی و تجارت در عهد رسولیان را در پی داشت.

با وجود اهمیت موضوع تجارت یمن در قلمرو رسولیان، تا کنون پژوهش مستقلی در مورد روابط تجاری و حتی سیاسی یمن در این دوره انجام نشده است و تنها در لابه‌لای منابع و مآخذ، اشاراتی گذرا به این موضوع دیده می‌شود.

۹. منابع به تفصیل به حملات بنیان‌کن مغولان و تسلط آنان بر شهرها و راه‌های آسیایی پرداخته‌اند (رشیدالدین فضل الله، ۱۰۵۰/۲-۱۰۵۳؛ ابن اثیر، ۳۵۸/۱۲-۳۹۴).

۱۰. بادکوبه و تاجبخش، ۸۶؛ نیز نک. وثوقی، ۱۶۵؛ هم‌چنین این نکته را باید متذکر شد که در سده پنجم هجری نیز تجارت خلیج فارس و موقعیت دریایی این آبراه مهم بین‌المللی با افول جدی مواجه شده بود که در این میان، فاطمیان مصر نقشی اساسی در تغییر جهت تجارت بین‌المللی از خلیج فارس به سمت دریای سرخ بر عهده داشتند. آنها به‌خوبی با بهره‌بردن از ضعف خلافت عباسی، ضعف ایالت فارس، کم‌توجهی به سواحل جنوبی ایران در اواخر عهد آل‌بویه و دوره سلجوقیان به تقویت نفوذ خود در سواحل دریای سرخ و اقیانوس هند پرداختند (خلیفه، ۲۱۴).

۱۱. بازرگانان پس از رسیدن به دریای سرخ از دو راه خود را به اروپا می‌رساندند: راه نخست، از طریق صحرای سینا به دمشق و سپس به دریای مدیترانه و اروپا بود و دیگری پس از عبور از رود نیل به قاهره و اسکندریه و سپس به دریای مدیترانه و اروپا متصل می‌شد (Heyd, 1/306-307, 2/28-29).

۱۲. پژوهش‌گران تاکنون نتوانسته‌اند معنای مقبولی برای کلمه کارم یا کارمیه که در منابع عربی و اسناد گنیزه وارد شده، بیابند. گویتن معتقد است که این کلمه غیرعربی است و در زبان تامیلی در جنوب هند وجود دارد و به معنی اعمال و شغل‌هاست و چون روابط اصلی خاورمیانه با ساحل هند شرقی بر پایه روابط تجاری بوده احتمال دارد که این نام بر صاحبان کشتی‌ها و بازرگانانی که به این سرزمین‌ها تردد داشته‌اند اطلاق شده باشد (لیبب، ۴۰۶).

تاریخ سیاسی رسولیان (حک. ۶۲۶-۸۵۸هـ)

در مورد اصل و تبار رسولیان میان مورخان همواره اختلاف نظر وجود داشته است. برخی رسولیان را از نسل سلاطین غسانی^{۱۳} دانسته^{۱۴} و برخی از ترکان^{۱۵} تنها مقریزی آنان را کرد تبار شمرده است.^{۱۶} اشاره ابن حاتم (د ۷۵۲هـ)، یکی از دیوانیان دولت ایوبیان و رسولیان، به انتساب بنورسول به غز- ترک که در عنوان کتابش، السمط الغالی الثمن فی أخبار الملوک من الغز باليمن، به چشم می خورد، مؤیدی است بر ترک بودن آنها؛ مضافا نبود دلایل کافی برای انتساب آنان به غسانیان، بررغم اقدام به جلب حمایت قبایل یمنی در این نسب سازی، این مدعا را مخدوش می سازد.

نام رسولیان از لقب محمد بن هارون نیای این خاندان برگرفته شده است که به سبب ابراز لیاقت و اعتماد در رسالت خلیفه عباسی به رسول ملقب شد.^{۱۷} نورالدین عمر، نواده محمد بن هارون، تا ۶۲۶هـ که المستنصر خلیفه عباسی او را پس از مرگ مسعود، آخرین امیر ایوبی در مکه، به امارت یمن گماشت، به سلاطین ایوبی وفادار ماند و از این پس، با لقب الملك المنصور، زبید را پایتخت خود قرار داد، اما توانست استیلای خود را به نواحی کوهستانی بسط دهد و تعز و صنعا را نیز از دست امامان زیدی خارج سازد.^{۱۸} وی سپس بر مکه دست یافت و قلمرو خود را از حجاز تا حضر موت گسترش داد.^{۱۹} بدین طریق رسولیان

۱۳. غسانیان: منسوب به قبیله غسان اند که از جنوب جزیره العرب به سمت شمال و شامات کوچ کرده و با تسلط بر برخی اراضی شامات، دولت غسانی را پی ریزی کردند و تحت حمایت رومیان بر این نواحی فرمان می راندند. آخرین آنان، جبلة بن آیهم است که با پذیرش اسلام با رومیان وارد نبرد شد (خزرجی، ۲۴/۱، ۳۶؛ همدانی، ۳۲۶-۳۲۹).

۱۴. ابن عبدالمجید، ۱۳۹؛ خزرجی، ۳۶/۱-۳۷.

۱۵. ابن تغری بردی، ۳۹۶/۲.

۱۶. مقریزی، ۷۹.

۱۷. خزرجی، ۳۷/۱.

۱۸. همو، ۲۰۴.

۱۹. فاسی، ۳۴۴/۶.

در دنیای اسلام و خارج از آن اهمیت و جایگاهی درخور توجه یافتند، چنان‌که سفیرانی با مقاصد تجاری از چین به یمن می‌آمدند^{۲۰} که افزایش روابط فرهنگی و سیاسی آنان با ایوبیان و ممالیک مصر را در پی داشت.^{۲۱}

قدرت سیاسی و شکوه فرهنگی و اقتصادی رسولیان از اواخر قرن هفتم تا سده هشتم هجری به اوج خود رسید. سلاطین رسولی در شهرهایی چون تعز و زبید، بانی عمارات بسیار شدند و از عدن با سرزمین‌های دوردستی چون هند، جنوب شرقی آسیا، چین و مصر دادوستد تجاری برقرار کردند؛^{۲۲} اما بعد از مرگ الملک الناصر احمد در ۸۲۷هـ رسولیان نتوانستند استیلای خود را بر مناطق کوهستانی حفظ کنند و کشمکش‌های داخلی و پراکندگی در دولت رسولیان ظاهر شد و شورش سپاهیان مملوک آنان و شیوع طاعون نیز وضع را بدتر ساخت و سرانجام الملک المسعود، آخرین امیر رسولی، در برابر قدرت رو به ترقی بنی طاهر،^{۲۳} امرای عدن، از سلطنت کناره گرفت.^{۲۴}

۲۰. خزرچی، ۱۸۵.

۲۱. باسورث، ۱۶۳.

۲۲. همو، ۲۱۸.

۲۳. طاهریان یا بنی طاهر خاندانی سنی مذهب از بومیان یمن بودند که در روزگار ضعف رسولیان به قدرت رسیدند و سرزمین‌های رسولیان را در جنوب یمن و تهامه پس از پایان دولت آنها متصرف شدند. چهار سلطان از این خاندان یکی بعد از دیگری سلطنت کردند و سیاست‌ها و سنت‌های اداری حامیان پیشین خود را به کار بستند. نیز نقش رسولیان را به‌عنوان بانیان بزرگ عمارات در شهرهایی چون زبید که مرکز سنت‌گرایی دینی یمن بود و ساختن مسجد و مدرسه را به‌ارث بردند. طاهریان در عدن که بندرگاه اصلی یمن بود، ارگی در برابر مملوکان مصر و پرتغالیان ساختند که آلفونسو دالبو کرک نخستین کسی بود که آن را در ۹۱۹هـ محاصره کرد. آنها هم‌چنین در آنجا ساختمان‌های بازرگانی و استحکاماتی پدید آوردند و در جبال یمن قدرت خود را علیه امامان زیدی بسط دادند و صنعا را تسخیر کردند. مملوکان مصر که آرزوی تسلط بر یمن را به‌عنوان پایگاهی برای عملیات علیه پرتغالیان در اقیانوس هند در سر می‌پروراندند بعد از ۹۲۱هـ حملات خود را به یمن آغاز کردند که به اشغال بیشتر خاک یمن و پایان یافتن حکومت بنی طاهر منجر شد. گویا تنها چند تن از امیران طاهری در نقاط کوهستانی برجای ماندند، تا این‌که حکمران عثمانی سلیمان پاشا، آخرین آنان، عامر سوم، را در ۹۴۵هـ به هلاکت رسانید (نک. باسورث، ۲۲۰).

تجارت خارجی و داخلی یمن

یمن به سبب اتصال به دریای سرخ و اقیانوس هند و نیز نزدیکی به دریای مدیترانه و خلیج فارس، واسطه تجاری میان ملل مشرق زمین و سرزمین‌های آن سوی دریای سرخ و مدیترانه بود؛ این موقعیت طبیعی و وجود محصولات خاص که بسیار مورد نیاز و توجه دیگر سرزمین‌ها بود موجب گسترش تجاری با مناطق متعددی به ویژه هند و مصر گردید؛ بازرگانان کالاها و محصولات یمن را پس از گذر از مسیر دریایی و عبور از بنادر و جزایر بسیار به بنادر هند و مصر می‌رساندند و در برگشت، کالاهای گوناگون آن مناطق را به یمن وارد می‌کردند. علاوه بر تجارت با هند و مصر، یمن با مناطق داخلی جزیره العرب به ویژه حجاز ارتباطات تجاری زمینی و دریایی داشت.

روابط تجاری یمن و هند

سرزمین هند در نظر مسلمانان، سرزمینی وسیع، مملو از عجایب^{۲۵} و خیر و برکات بود؛ دریایش را مروارید، کوه‌هایش را یاقوت و درختانش را عطر توصیف کرده‌اند.^{۲۶} ابن فقیه آنجا را سرزمینی خاص با رایحه‌های خوش، مانند عود و عنبر، جواهراتی چون یاقوت و الماس، با داروهای گیاهی مانند دارچین، سنبل‌الطیب، میخک و فلفل سیاه، حیواناتی مانند کرگدن، فیل و طاووس و نیز مرکز چوب خیزران و صندل و ساج معرفی کرده است.^{۲۷} تجار زیادی بین یمن و هند در رفت و آمد بودند و کشتی‌های یمنی و عثمانی، مسؤلیت این نقل و انتقالات مسافران و کالاها را برعهده داشتند و در این زمینه از شهرت خاصی

۲۴. باسورث، ۲۱۸.

۲۵. مسعودی، ۱۳۳/۱؛ قزوینی، ۱۲۷.

۲۶. دینوری، ۳۲۱.

۲۷. ابن فقیه، ۷۲.

برخوردار بودند.^{۲۸} تجّار هندی هم مانند تجّار یمنی برای انجام تجارت راهی یمن می‌شدند و بنادر یمن از کشتی‌های هندی استقبال می‌کردند، به نحوی که بندر عدن به ایستگاه اصلی مبادلات کالاهای هندی تبدیل شده بود.^{۲۹}

ابن مُجاور از ورود برخی کالاهای هندی هم چون هَلِیلَه، انواع وسایل چرمی، برنج، کنجد، صابون و کالاهایی مثل المَغَر الکَلَاهی (ماده‌ای طبی که از شهر کَلَه هند وارد می‌شد) و میخک به عدن گزارش می‌دهد.^{۳۰} به این کالاها که از کالاهای مصرفی و مورد نیاز یمنی‌ها بود مالیات تعلق نمی‌گرفت.^{۳۱} کالاهای دیگری هم چون فلفل و نیل (ماده‌ای رنگی)، بخور، کافور، آهن، نارگیل، انواع پارچه‌های هندی و عویلی سَنَدابوری^{۳۲} (ماده‌ای مورد استفاده در صنعت شراب‌سازی) نیز از هند وارد می‌شد که بر آنها مالیات می‌بستند.^{۳۳} این مالیات‌ها شامل خَرَزی^{۳۴} که از شهر دَیْبِل و غلام‌های حوَدَری که از هند می‌آوردند نمی‌شد.^{۳۵} دلیل بخشودگی این بود که خرزهای رنگی را زنان و کودکان برای زینت به کار می‌بردند و معافیت غلامان از مالیات به دلیل زیبارویی و خدمت کردن آنان به امیران و فرماندهان و تاجران ثروتمند بود.^{۳۶}

۲۸. مسعودی، ۱/۱۲۳؛ حدود العالم، ۴۴۰.

۲۹. مقدسی، ۸۵؛ یاقوت، ۴/۸۹.

۳۰. ابن مجاور، ۱۴۲-۱۴۳؛ لقمان، ۲۹۹.

۳۱. محمدکریم، ۲۲۷.

۳۲. سَنَدابور، جزیره‌ای در هند، مشتمل بر ۶۳ آبادی است که گرداگرد آن را خوری فرا گرفته؛ در مواقع جزر، آب جزیره، شیرین و خوش طعم و به هنگام مدّ تلخ و شور می‌باشد (ابن بطوطه، ۲/۴۲۹).

۳۳. ابن مجاور، ۱۶۱.

۳۴. مهره‌های زینتی و اسباب خرده‌فروشی را گویند از مهره و آیینه و شانه و امثال آن، چه خَرَزی خرده‌فروش باشد (دهخدا، ذیل «خَرَز»).^{۳۵}

۳۵. ابن مجاور، ۱۶۲.

۳۶. لقمان، ۳۰۲؛ محمدکریم، ۲۲۷.

سلاطین یمن اهمیت زیادی به روابط تجاری یمن و هند نشان می‌دادند؛ زیرا درآمد خزانه این دولت‌ها وابستگی فراوانی به عوارض تجارت بین یمن و هند داشت، چنان‌که سالانه چهار محموله از عدن به تعز حمل می‌شد که ارزش هر یک بیش از ۱۵۰۰۰۰۰ دینار بود. این محموله‌ها هر یک حاصل درآمد تجارت کشتی‌هایی بود که میان عدن و هند در رفت‌وآمد بودند و کالاهایی مانند ادویه از هند و اسب از عدن و جز اینها حمل می‌کردند.^{۳۷} بنابراین، سلاطین یمن به‌منظور رونق اقتصادی بنادر یمن، به‌خصوص عدن، با بازرگانان هندی و سفرای آنان محترمانه رفتار می‌کردند. به‌ویژه در زمان رسولیان سفرای زیادی بین دو کشور رفت‌وآمد داشتند و هدایای ارزشمندی هم بین سلاطین دو کشور ردوبدل می‌شد؛ برای مثال در سال ۷۷۰هـ و بار دیگر در ۷۹۰هـ سفرای کالیکوت،^{۳۸} در ۷۰۰هـ، ۷۶۸هـ و ۸۲۷هـ سفرای کامبای،^{۳۹} در ۷۸۳هـ سفرای ثنه^{۴۰} و در ۸۰۰هـ سفرای سیلان به درگاه این سلاطین آمدند.^{۴۱} یمن هم متقابلاً خود سفرایی به هند می‌فرستاد؛ به‌عنوان مثال، در ۷۰۵هـ، ۷۱۱هـ، ۷۶۷هـ و ۸۲۲هـ سفرایی از یمن به هند اعزام شدند.^{۴۲}

سلاطین رسولی برای نظارت بیشتر بر امور تجارت پیوسته از بنادر یمن بازدید و درباره سلامت و درست‌کاری تجار محلی و خارجی تحقیق می‌کردند؛ از جمله المظفر رسولی در ۶۸۸هـ به عدن وارد شد و با تجار ملاقات نمود و از آنها درباره تجارتشان پرس‌وجو کرد.^{۴۳} هم‌چنین المؤید در ۶۹۸هـ از عدن بازدید نمود و از کار تجار و مالیات‌های نامتعارف بر تجارت آنان جويا شد و به مأموران گمرکی دستور داد در طول اقامت بازرگانان در عدن با

۳۷. ابن مجاور، ۱۶۳-۱۶۴؛ همو می‌افزاید: ارسال این محموله‌ها در روزگار ما، سال ۶۲۵هـ قطع شده است (۱۶۴).

۳۸. ابن الدیبع، قرۃ العیون، ۹۶/۲؛ خزرجی، ۱۳۹/۲.

۳۹. خزرجی، ۱۳۵/۲؛ ابن الدیبع، ۹۶/۲.

۴۰. ثنه در غرب بمبئی قرار دارد.

۴۱. خزرجی، ۲۹۷/۲؛ غسانی، ۲۱۳.

۵. ابن الدیبع، بغیة المستفید، ۱۰۷.

۴۳. خزرجی، ۲۵۲/۱.

آنان خوش رفتاری شود.^{۴۴} الافضل رسولی نیز در ۷۷۸هـ به عدن رفت و از احوال تاجرانی که به آنجا آمده بودند و از نحوه رفتار مأموران با آنان جو یا شد.^{۴۵} الاشرف دوم هم در فاصله سال‌های ۷۸۱هـ تا ۷۹۸هـ بارها از بندر عدن بازدید کرد. او شکایات تاجران هندی را بررسی نمود و بسیاری از مالیات‌های غیرقانونی را که مأموران گمرکی در عدن وضع کرده بودند، مُلغی ساخت؛ به‌علاوه به تاجران هندی هدایای بسیاری، از جمله جواهرات، پوشاک و قاطر تقدیم کرد.^{۴۶} هدف اصلی سلاطین رسولی از این بازدیدهای مستمر جذب تجار و ترغیب نمودن آنان به تجارت با یمن بود.

روابط تجاری یمن و مصر

تجارت یمن با مصر در انحصار گروهی از تجار به نام کارمی بود. آنان نقش مهمی در گسترش روابط تجاری بین یمن و مصر ایفا می‌کردند.^{۴۷} بر طبق محتویات اسناد گنیزه قاهره، شبکه منظم و دقیقی از بازرگانان در مصر (فسطاط، اسکندریه و قاهره)، یمن (عدن) افریقیه (قیروان)، اندلس (المریا)، شام (دمشق، حلب)، سواحل هندوستان و شهرهای دیگر تشکیل گردیده بود که به‌طور مستمر و حرفه‌ای تجارت میان سواحل مدیترانه و سواحل اقیانوس هند تا چین را از طریق دریای سرخ در اختیار و انحصار خود گرفته بودند.^{۴۸} این شبکه تجاری منظم به «تجار الکرام» (مفرد آن «تاجر الکارمی») در جمع گاه به‌صورت کُرام) مشهور بودند. این شبکه بازرگانان تنها به مسلمانان محدود نمی‌شدند، بلکه تجاری از یهودیان، مسیحیان و هندوها را نیز در بر می‌گرفت.^{۴۹}

۴۴. غسانی، ۱۲۹.

۴۵. خزرچی، ۱۴۵/۲؛ غسانی، ۱۸۷.

۴۶. همانجا.

47. Ashtor, 52: Goitein, "New light", 175.

۴۸. خلیفه، ۲۱۶.

49. Goitein, 182.

با وجود گستردگی حوزه فعالیت کارمی‌ها، به‌ویژه در سراسر پهنه مدیترانه، هسته اصلی فعالیت‌های تجاری آنان در مصر و یمن بود^{۵۰} و عمده‌ترین کالاهایی که در این میان دادوستد می‌شد ادویه‌جات به‌ویژه فلفل بود؛^{۵۱} چنان‌که ابن جبیر نیز، مهم‌ترین کالاهای حمل شده از عدن به مصر را فلفل و دارچین ذکر کرده است.^{۵۲}

یکی از معدود منابعی که به ارتباط تجاری مصر- عدن توسط کارمی‌ها اشاره دارد تاریخ ثغر عدن، نوشته ابومخرمه (د ۸۷۰هـ)، است. ابومخرمه هم از ارتباط تجاری مصر و عدن یاد می‌کند و هم از ورود برخی بازرگانان با عنوان «تاجران کارمی» از مصر به یمن سخن می‌گوید.^{۵۳} وی هم‌چنین از معدود کسانی است که به کاروانسراهایی در مصر با عنوان «فندق الکارم» که مخصوص اقامت تجار کارمی بوده، اشاره کرده است.^{۵۴}

کارمی‌ها انواع محصولات و تولیدات را از سرزمین‌های غرب اسلامی و نیز یمن به هند و شرق دور می‌بردند که از جمله می‌توان به اینها اشاره کرد: از مصر انواع بافته‌ها چون مُدَهَّب دمیاطی، جامه‌های کتانی و پشمی تَبَسِی، دمیاطی و دَبِیْقِی و روغن بَلَسَان؛ از مغرب (افریقیه و اندلس) جامه‌های کتان تونسی و جامه‌های حریر بافته‌شده در شهر المَریای اندلس و نیز بُسَد (مرجان) و زمرد و زعفران و قلع و فولاد و کندر؛ از یمن عنبر و کندر مخصوص منطقه شحر، نیزه‌های مشهور قَطِیف، مشهور به نیزه خطی، چرم، شمشیر، عقیق، اسپرک، خَطَر و بردهای یمانی، وَشِیِ عَدْنِی و وَشِیِ صِنَعَا و جز اینها.^{۵۵} درمقابل، مشک، کافور، عود، انواع عطریات، عاج، ساج، صندل، توتیا، آبنوس، فلفل، سلاح، قَرْنَفَل (میخک)، بَسَبَابَه (رازیانه)، چینی‌آلات، ابریشم، دارچین، مامیران (زردچوبه چینی) کاغذ

50. fischel, 164.

51. Ibid, 158.

۵۲. ابن‌جبیر، ۱۰۱.

۵۳. ابومخرمه، ۱۶۹.

۵۴. همو، ۱۷۰؛ ابن‌دقماق، ۴۰.

۵۵. قزوینی، ۶۵.

چینی، سنبل، خیزران، سندروس و بسیاری کالاهای دیگر از هند و شرق دور به مصر حمل می‌گردید.^{۵۶}

مقارن حکومت رسولیان یمن، ممالیک مصر (۶۴۸-۹۲۳هـ) نیز به اهمیت بازرگانی بنادر دریای سرخ توجه مخصوص داشتند. شکوفایی راه دریای سرخ به ممالیک مجال می‌داد تا در عرصه بازرگانی شرق با غرب ایفای نقش کنند و نیازهای اروپا را به تولیدات هند و کالاهایی چون ادویه، عطریات و بخور مرتفع نمایند؛ از این رو دولت‌های اروپایی ناگزیر شدند برای تأمین مایحتاج خود و عبور مسالمت‌آمیز کاروان‌های تجاری از دریای سرخ، با ممالیک قراردادهای تجاری منعقد کنند.^{۵۷} رقبای سیاسی ممالیک، یعنی ایلخانان (۶۵۴-۷۵۰هـ) که از ارزش این بازرگانی آگاه بودند برای مقابله با این رونق تجاری و نتایج سیاسی آن، کشتی‌سازان جنوایی را به بغداد فرا خواندند و کشتی‌هایی را در اقیانوس هند به آب انداختند تا عدن را در محاصره دریایی قرار دهند و راه تجاری مصر به هندوستان را قطع کنند؛^{۵۸} اما سلاطین مصر که بر اهمیت این بازرگانی و درآمدهای وافر آن واقف بودند، سخت می‌کوشیدند تا بازرگانان شرقی را به قلمرو خود جلب کنند. در طی نامه‌ای با تاریخ ۶۸۷هـ از بازرگانان یمنی، هندی و چینی دعوت شده کالاهای خود را به مصر و سوریه بیاورند و به آنان اطمینان داده شد که در سایه امنیت و عدالت حاکم و وجود بازارهای

۵۶. همو، ۱۲۹؛ برای اطلاع بیشتر نک. خلیفه، «تفوق تجاری دریای سرخ بر خلیج فارس با تأکید بر تجار کارم».

۵۷. ماجد، ۲۲۵؛ یوسف، ۳۶۸.

۵۸. ابن‌عبری، ۳۱۸؛ در دوره ارغون (۶۸۳-۶۹۰هـ) تلاش شد ضربه شدیدی بر تجارت یمن و مصر وارد شود و مسیر دریای سرخ از کنترل تجار مصری و یمنی خارج گردد. احتمالاً مسیحیان ارغون را تشویق به این اقدام کرده بودند تا جهازاتی را که از هندوستان از طریق دریای سرخ به مصر می‌رفتند مجبور کنند به هرمز در خلیج فارس بروند (پیگولوسکایا، ۳۵۶)؛ به‌نوشته ابن‌عبری، ارغون درصدد اجرای این طرح بود و به‌همین دلیل نهصد دریانورد و کشتی‌ساز جنوایی را به‌خدمت گرفت و وسایل و چوب مورد نیاز تهیه شد؛ ولی نقشه او به‌دلیل درگیری بین خود جنوایی‌ها بی‌نتیجه ماند (کریمی، ۶۴).

پروونق از سود فراوان برخوردار می‌شوند.^{۵۹}

اهمیت بازرگانی در این دوره چندان بود که منصب جدیدی در مصر با عنوان «ناظر بیوتات» شکل گرفت. به گفته قلقشندی (د ۸۲۱هـ) ناظر بیوتات وظیفه داشت به بازرگانان کارمی که از یمن می‌آیند خوشامد گوید و نیک‌خواه ایشان باشد و محترمانه با ایشان رفتار کند و عدالت را درباره آنان روا دارد، تا چنان شود که ایشان آن یمن را که در یمن نیافته بودند در مصر بیابند، و درباره بازرگانانی که از غرب می‌آیند نیز چنین کند و آنان را، خواه مسلمان باشند خواه فرنگی، به مهربانی پذیرا شود و به عدالت با ایشان رفتار کند؛ زیرا سودی که از ایشان عاید می‌شود بسیار زیاد است.^{۶۰}

روابط تجاری یمن و حجاز

مهم‌ترین شهرهای حجاز، مکه، مدینه و طائف و مهم‌ترین بنادر آن یَنبُوع، جار و جُدّه بود. دو عامل حجاز را به مرکز تجاری بزرگی برای بازرگانان یمنی تبدیل کرده بود: اولین عامل، زائران مسلمان بودند که از اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی برای حج به مکه می‌آمدند و کالاهایی برای عرضه در بازارهای مکه با خود همراه می‌آوردند.^{۶۱} در این میان، تجار نیز اغلب همراه با کاروان‌های زائران به مکه می‌آمدند و به دادوستد می‌پرداختند. از این رو هر گونه کالا و متاعی در فصل زیارت در مکه یافت می‌شد.^{۶۲} دومین عامل ارتباط مکه با بندر جدّه بر ساحل دریای سرخ بود که روابط تجاری مستحکمی با یمن، مصر و سوریه داشت، چندان که بسیاری از فراورده‌های این سرزمین‌ها در بازارهای حجاز به‌ویژه مکه به فروش می‌رسید.

۵۹. ابن‌الفرات، ۶۵/۷.

۶۰. قلقشندی، ۳۲۰/۱۱.

۶۲. ابن‌جبیر، ۹۷.

روابط تجاری یمن و حجاز پس از استیلای رسولیان بر باب‌المنذب در قرن هشتم هجری و به‌مخاطره افتادن تجارت حجاز که منجر به تبعیت امرای حجاز از سلاطین یمن گردید، رو به بهبود نهاد و سلاطین رسولی نیز با هدف حفظ موقعیت سیاسی و رونق بازرگانی خود، ضمن استمالت از امرای حجاز به‌ایجاد رقابت میان آنان پرداختند.^{۶۳} این اقدامات سبب تجدید قدرت رسولیان در حجاز گردید، چندان‌که نام این سلاطین در خطبه‌های مکه ذکر می‌شد و در عهد مظفر رسولی، در خانه کعبه، توسط او با طلا و نقره مزین گردید و بارها پرده کعبه توسط او آویخته شد.^{۶۴}

با این‌همه، مناسبات میان امرای مکه و سلاطین یمن، به‌ویژه در دوره رسولیان خالی از تنش نبود و در برخی مواقع اقدامات استقلال‌طلبانه امرای مکه موجبات تیرگی مناسبات را فراهم می‌آورد؛ مثلاً می‌توان از اقدام شرفای مکه از جمله علی بن عجلان و عنان بن مقامیس در توقیف کالای تجار یمن در سال ۷۸۹هـ اشاره کرد که سه کشتی کارمی را که حامل ۶۰۰ هزار مثقال طلا بود در مسیر یمن به مصر در جده تصرف کردند؛^{۶۵} نیز در ۷۹۵هـ آنان به کاروان‌های تجاری یمن که از طریق مسیر زمینی از یمن به مکه می‌رفت حمله و همه کالاهای تجار یمنی را مصادره کردند؛^{۶۶} اما در ۷۹۸هـ زمانی که شریف حسن بن عجلان قدرت را در مکه به‌دست گرفت، کوشید فعالیت‌های تجاری بندر جده را احیا کند. او یک‌سوم مالیات وضع شده بر کالاهای بازرگانان در جده را کاهش داد و به‌ایجاد صلح و ثبات در حجاز پرداخت و از تجار خارجی در طول اقامتشان در مکه یا جده و در طی فعالیت‌های تجاری‌شان حمایت می‌کرد. افزون بر اینها، برای حفاظت و حمایت از تجار یمنی، در سال ۷۹۹هـ با پرداخت مبالغی پول به تعدادی از شرفا، آنان را از تاخت‌وتاز

۶۳. الفیفی، ۱۵۵.

۶۴. خزرجی، ۱۳۰/۱، ۱۵۲، ۱۶۳.

۶۵. فاسی، ۸۷/۷؛ مقریزی، ۵۶۳/۳.

۶۶. همو، ۲۱۲؛ برای اطلاع بیشتر نک. شمروخ.

به کاروان‌های تجاری که در حال تردد بین مکه و جدّه بودند بازداشت؛^{۶۷} حتی وقتی که وی در سال ۸۰۱ هـ متوجه شد گروهی از شرفا قصد حمله به کاروان‌های یمنی را دارند شخصا کاروانیان را تا مقصد همراهی کرد.^{۶۸} در نتیجه این اقدامات به تدریج تاجران یمنی تشویق شدند که برای تجارت به مکه بیایند و بدین ترتیب درآمدهای مالیاتی زیادی نصیب خزانه شرفای مکه شد.^{۶۹} به‌نوشته فاسی، در اواخر رمضان ۸۰۲ هـ ده کشتی کارمی وارد جدّه شدند و شرفای مکه سود قابل توجهی در آن سال به‌دست آوردند؛^{۷۰} هم‌چنین در سال ۸۲۱ هـ در نتیجه بهبود روابط حجاز و یمن و کاهش میزان مالیات‌ها، گروه عظیمی از تاجران یمنی به جدّه و مکه سرازیر شدند.^{۷۱}

نتیجه

در فرمانروایی سلسله رسولیان، یمن وارد دوره‌ای از رونق و شکوفایی تجاری شد؛ این رونق تجاری در طول سده‌های هفتم تا نهم هجری را می‌توان معلول عواملی چند دانست:

۱. در سده هفتم هجری با استیلای مغولان بر شرق دور تا بغداد، راه‌های تجاری این مناطق ناامن و از رونق افتاد و به‌جای آن راه تجاری دریای سرخ که شرق را به غرب متصل می‌کرد، شکوفا شد و یمن به‌سبب تسلط بر این راه از اهمیت اقتصادی و تجاری فراوانی برخوردار گردید. اهمیت این راه و اقدامات گسترده رسولیان یمن و نیز ممالیک مصر در جهت تأمین امنیت این راه و حفاظت از حقوق تجار موجب شد که یمن به‌ایجاد روابط تجاری گسترده‌ای با مصر و هم‌چنین با هند و حجاز و دیگر سرزمین‌ها دست زند.

۶۷. همو، ۹۱

۶۸. همو، ۲۱۰.

۶۹. همو، ۹۰/۴؛ قلقشندی، ۲۷۶/۴.

۷۰. فاسی، ۹۵/۴.

۷۱. همو، ۱۲۸.

۲. فعالیت‌های تجاری بازرگانان کارمی (مسلمان، مسیحی و یهودی)، تجارت میان سواحل مدیترانه و سواحل اقیانوس هند تا چین را منظم و پررونق می‌کرد.
۳. سیاست داخلی سلاطین رسولی، از جمله تعامل سازنده با بازرگانان، ایجاد نظم و امنیت در معاملات و نظارت بر بنادر و اهمیت بخشیدن به تجارت دریایی به جهت درآمدهای قابل توجه آن موجب شد که یمن به عنوان کانون اصلی تجارت دریایی در این سده‌ها، نقش بسیار مهمی در تبادلات اقتصادی دریای سرخ و حوزه اقیانوس هند ایفا کند.

کتابشناسی

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵م.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، سفرنامه ابن بطوطه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ش.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابی‌المحسن یوسف، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، القاهرة، مطبعة الدارالکتب المصرية، ۱۹۳۵م.
- ابن جبیر، محمد بن احمد، رحلة ابن جبیر، بیروت، دار للطباعة و النشر، ۱۹۸۴م.
- ابن دُماق، ابراهیم بن محمد، الانتصار لواسطة عقد الامصار، بیروت، منشورات دارالآفاق، ۱۸۹۳م.
- ابن دُبَیح، عبدالرحمن بن علی، قره العیون بأخبار الیمن المیمون، تحقیق محمد بن علی اکوع، القاهرة، مطبعة السلفية، ۱۳۷۴هـ.
- همو، بغیة المستفید فی تاریخ مدینة زبید، تحقیق عبدالله الحبشی، صنعاء، مرکز الدراسات و البحوث، ۱۳۷۴هـ.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الأعلاق النفیسة، بیروت، دار صادر، ۱۸۹۲م.
- ابن عبدالمجید، تاج الدین عبدالباقی، بهجة الزمن فی تاریخ الیمن، تحقیق محمد الحبشی، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة، ۱۴۰۸هـ.
- ابن عبری، غریغوریوس ملطی، تاریخ مختصر الدول، بیروت، دارالمشرق، ۲۰۰۷م.
- ابن الفرات، ناصرالدین محمد، تاریخ ابن الفرات، تحقیق زریق قسطنطین، بیروت، ۱۹۴۲م.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، تحقیق یوسف هادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶هـ.

ابن مجاور، یوسف بن یعقوب، صفة بلاد اليمن و مكة و بعض الحجاز، تحقیق ممدوح حسن محمد، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۹۶م.

ابومخرمة، ابومحمد عبدالله طیب، تاریخ ثغر عدن و تراجم علمائها، تحقیق اوسکر لوفجرین، لیدن، ۱۹۳۶م.

ادریسی، ابی عبدالله محمد، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، عالم الكتب، ۱۴۰۹هـ.

الفیفی، محمد بن یحیی، الدولة الرسولية فی اليمن، الدار العربية الموسوعات، ۲۰۰۵م.

بادکوبه، احمد و تاجبخش، قدریه، «روابط بازرگانی آراگون و قشتاله با بیبرس و تحریم اقتصادی مصر»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، شماره دهم، ۱۳۸۸ش.

باسورث، ادموند کلیفورد، سلسله‌های اسلامی جدید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات باز، ۱۳۸۱ش.

بروسوی، محمد بن علی، اوضح المسالك الى معرفة البلدان، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۷هـ.

پیگولوسکایا، نینا ویکتوروننا، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن هجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، موسسه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.

حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.

حمیری، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار فی خبر الأقطار، تحقیق احسان عباس، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۸۴م.

خزرجی، علی بن حسن، العقود اللؤلؤیة فی تاریخ الدولة الرسولية، تحقیق محمد بسینوی، صنعاء، دارالادب، ۱۴۰۳هـ.

خلیفه، مجتبی، «تفوق تجاری دریای سرخ بر خلیج فارس در سده‌های پنجم و ششم هجری: با تأکید بر نقش تجار کارم»، کتاب خلیج فارس فرهنگ و تمدن، مجموعه مقالات، ۱۳۸۷ش.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.

رشیدالدین همدانی، فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۲ش.

عمارة اليمنی، نجم‌الدین، تاریخ اليمن، تحقیق محمد بن علی الاکوع، قاهرة، ۱۹۶۷م.

غسانی، اسماعیل بن عباس، العسجد المسبوك و الجوهر المحکوک فی طبقات الخلفاء و الملوك، تحقیق شاکر محمود عبدالمنعم، بغداد، دارالتراث الاسلامیة، ۱۳۹۵هـ.

فاسی، تقی‌الدین محمد بن احمد، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶هـ.

فیاض، علی اکبر، تاریخ اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ش.

قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.

قلقشندی، احمد بن عبدالله، صبح الأعشى فی صناعة الانشاء، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۱۵م.

کریمی، علیرضا و رضایی، محمد، «روابط تجاری ایران و جنوب ایران و جنوا در دوره ایلخانان»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهراء، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۲ش.

لیب، صبحی، «التجارة الكارمية و تجارة مصر فی العصور الوسطی»، المجلة التاريخية المصرية، شماره ۴، ۱۹۵۲م.

لقمان، حمزة علی ابراهیم، تاریخ عدن و جنوب الجزيرة العربية، القاهرة، دارمصر للطباعة، ۱۳۷۹هـ.

ماجد، عبدالمنعم، العلاقات بین الشرق و الغرب، بیروت، مكتبة الجامعة العربية، ۱۹۶۶م.

محمدکریم، ابراهیم، «العلاقات التجارية بین عدن و الهند خلال القرنين السادس و السابع الهجريين»، بصره، مجلة المورخ العربي، شماره ۳۳، ۱۴۰۷هـ.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق یوسف اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.

مقحفی، ابراهیم احمد، معجم المدن و القبائل الیمنیة، صنعاء، دارالکلمة، ۱۹۸۵م.

مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، الذهب المسبوك فی ذکر من حج من الخلفاء و الملوك، تحقیق جمال‌الدین الشیال، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۹۵۵م.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، بیروت، دار صادر، بی تا.

وثوقی، محمد باقر، علل و عوامل جابجایی کانون‌های تجاری در خلیج فارس، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۸۹ش.

همدانی، حسن بن احمد، صفة جزيرة العرب، تحقیق محمد بن علی الاکوع، صنعاء، مكتبة الارشاد، ۱۴۱۰هـ.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵م.

یوسف، عبدالقادر احمد، العصور الوسطی الاروبیة، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۶۷م.

- Ashtor, Eliyahu, "The Karimi Merchants", London, *Studies on the Levantin Trade in Middle Ages*, 1978.
- Fischel, Walter, "The Spice trade in Mamluk Egypt", *JESHO*, I, 1958.
- Goitein, S.D, "New Lights on the Beginnings of the Karim Merchants", *Journal of the Economic and Social History of Orient*, 1958.
- Heyd, W, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, Leipzig, 1889.
- Shamrookh, Nayef Abdullah, *The Commerce of the Rasulids in the Yemen*, Kuwait, 1996.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۹-۱۱۷

نظریه بینامتنیت به مثابه رهیافت پژوهشی در مطالعات تاریخ اجتماعی^۱
مطالعه موردی: نقش و جایگاه علی بن ابی طالب (ع) در متون معماری (کتیبه‌ها) و
فتوت‌نامه‌های سده‌های هفتم تا دهم ه.

نسیم خلیلی^۲

دانشجوی دکتری رشته تاریخ ایران میانه، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران

مهدی فرهانی منفرد^۳

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران

چکیده

این مقاله با هدف مطالعه شخصیت اسطوره‌ای علی بن ابی طالب (ع) در سده‌های میانه تاریخ ایران و در گستره متداخلی از حوزه‌های معماری، ادبیات، فرهنگ عامه و تصوف نگاشته شده است. نویسنده با بهره‌جستن از رویکرد نظریه ادبی بینامتنیت و مبتنی بر روش رولان بارت، متفکر فرانسوی، کوشیده است نشان دهد چگونه وجهی اسطوره‌ای از این شخصیت مهم اسلامی در کنار شخصیت تاریخی ایشان ایجاد و در طول سده‌ها و از طریق شبکه فرهنگی درهم‌تنیده‌ای بازتولید شده است.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، رولان بارت، علی بن ابی طالب (ع)، کتیبه‌ها، فتوت‌نامه‌ها.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۰

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

۳. رایانامه: m.f.monfared@gmail.com

مقدمه

هدف اصلی این جستار، شناسایی جریان‌های فکری و فرهنگی در باب اسطوره‌پردازی از شخصیت علی بن ابی طالب (ع) طی سده‌های هفتم تا دهم هجری قمری و ایضاح روند یا روندهایی است که به‌ویژه در این دوره زمانی به تداوم جریان فراتاریخی‌سازی این شخصیت مهم جهان اسلام کمک کرده است. گزینش شخصیت علی (ع) را تنها نباید در گستره متعارف کشمکش‌های کلامی بین تشیع و تسنن تفسیر کرد. علی (ع) واجد ویژگی‌هایی بود که او را ورای مجادلات کلامی قرار می‌داد؛ پسر عمو و داماد پیامبر (ص) و اولین مسلمان و یکی از خلفای راشدین بود و در عرصه پهلوانی و جنگاوری داستان‌های بسیاری درباره او بر سر زبان‌ها بوده است.^۴ بازه زمانی انتخاب‌شده برای این پژوهش در ردیف یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران و جهان اسلام است. این اهمیت از جنبه‌های مختلف و به دلایل متعدد قابل بررسی است و البته نوشتارها و پژوهش‌های فراوانی تحولات این دوره را با رویکردهای متفاوت بررسی کرده‌اند.^۵ ایلغار مغولان و تیموریان، اضمحلال مرجعیت دینی جهان اسلام، فعال‌تر شدن فرقه‌های مختلف مذهبی از جمله شیعه دوازده‌امامی، در فقدان قدرت مذهبی راست‌کیش، پویش‌های کلامی شیعیان و ورودشان به عرصه سیاست، رواج دنیاگریزی در میان توده‌های مردم در پی تحمل صدمات مادی و معنوی ناشی از حملات بیگانگان و گسترش فرقه‌های متعدد تصوف، نزدیکی تشیع به تصوف و فعال‌تر شدن جریان فتوت از جمله تحولات شاخص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این سه سده است.

هدف نویسندگان مقاله برای ارائه تبیینی فراگیر و موجّه از پیدایش تصویری اسطوره‌ای از علی (ع)، با پیش‌گرفتن روشی به‌دست می‌آید که ضمن انعطاف فراوان، بتواند گستره

۴. برای آگاهی از تحولات زندگانی علی بن ابی طالب (ع) و جنبه‌های مختلف شخصیت ایشان نک. دانشنامه امام علی (ع)، مجلّات مختلف، به ویژه جلد هشتم.

۵. برای نمونه می‌توان به آثار اینان که در بخش کتابشناسی آمده اشاره کرد: بویل؛ اقبال آشتیانی؛ اشپولر؛ بیانی و منز.

وسعی از متون مرتبط را به رغم تفاوت در گونه‌ها در بر گیرد و توضیح دهد. در نهایت با انتخاب بینامتنیت^۶ به مثابه نظریه و روش هدف نویسندگان به دسترس آمد.

بینامتنیت روشی شناخته شده در حوزه نقد ادبی است^۷ و رویکردهای متفاوتی را می‌توان در این حوزه نظری و روشی سراغ گرفت.^۸ نویسندگان اما با توجه به تفاوت سرشتی منابع مورد استفاده در این جستار (کتیبه‌ها و فتوت‌نامه‌ها) با منابع حوزه ادبیات، دچار دغدغه انتخاب رویکردی مناسب از بینامتنیت شدند و سرانجام رویکرد رولان بارت^۹ (۱۹۱۵-۱۹۸۰م)، متفکر مشهور فرانسوی را برگزیدند. توجیه این انتخاب تنها با نگاهی، ولو کوتاه به خاستگاه بینامتنیت و رویکرد بارت مقدور خواهد شد. نخستین بار، ژولیا کریستوا^{۱۰} در دهه ۱۹۶۰م، در ترجمه تعبیر میخائیل میخائیلوویچ باختین^{۱۱} (۱۸۹۵-۱۹۷۵م) از «منطق گفت‌وگویی»^{۱۲} - که او آن را در دهه ۱۹۳۰ ابداع کرده بود- اصطلاح «بینامتنیت» را به کار برد؛ درحالی‌که پیش از او، اصطلاح «مناسبات بینامتنی»^{۱۳} را صورت‌گرایان^{۱۴} روس، برای اولین بار، به ویژه ویکتور اشکلوفسکی^{۱۵} در مقاله «هنر به مثابه تمهید»^{۱۶}، متأثر از منطق مکالمه یا منطق گفت‌وگویی باختین مطرح کرده بودند.^{۱۷}

6. Intertextuality

۷. برای نمونه می‌توان به آثار افراد زیر، مذکور در بخش «کتابشناسی»، اشاره کرد که با استفاده از نظریه بینامتنیت سامان یافته‌اند: رضایی دشت ارژنه؛ حسن‌زاده میرعلی و قنبری عبدالملکی.

۸. برای نمونه ژرار ژنت (Gérard Genette) (۱۹۳۰-) و هارولد بلوم (Harold Bloom) (۱۹۳۰-) Allen, esp. chapters 3 & 4.

9. Roland Gérard Barthes

10. Julia Kristeva

11. Mikhail Mikhailovich Bakhtin

12. dialogism

13. intertextual relations

14. formalists

15. Viktor Borisovich Shklovsky

16. Art as Techniques (1917).

اما بینامتنیت در نگاه بارت به عنوان متفکری پست مدرن، فراتر از نظریه ادبی و به مثابه یک منظومه فکری فهمیده می شود. امروزه این ایده که در خوانش آثار در پی دست یافتن به معنای درون متن هستیم، کاملاً مقبول است؛ اما این اندیشه یا اندیشه‌هایی از این دست با وجود ظاهر بدیهی‌شان در ارزیابی‌های پست مدرن به چالش کشیده شده‌اند. اصولاً در نظریه فرهنگی معاصر، متن‌ها بر اساس نظام‌ها، رمزگان و سنت‌های پیشین بنا می‌شوند و اصالت متن معنا ندارد. نظریه پردازان امروزی متن‌ها را فاقد هرگونه معنای مستقل می‌دانند. متون از نگاه اینان، از جمله بارت، از بینامتن‌ها تشکیل شده‌اند. این رویکرد بارت «خوانش» را باب ورود به شبکه‌ای از روابط متنی می‌داند. بنابراین، تأویل یک متن در واقع ردیابی همین روابط است. بر همین اساس است که خوانش به صورت روندی از حرکت در میان متون درمی‌آید. معنا نیز در این فرایند، بین یک متن و دیگر متون مورد مطالعه موجودیت می‌یابد. این برون‌روی از متن مستقل و ورود به شبکه مناسبات متنی همان چیزی است که در نگاه بارت نه متن بلکه «بینامتن» خوانده می‌شود. در این رویکرد به بینامتنیت، مؤلفان را نمی‌توان مسئول معناهای متعددی دانست که خوانندگان در متون کشف می‌کنند. در واقع، خواننده یا مخاطب متن در موجودیت بخشیدن به معنای آن مشارکت می‌کند: «یک متن از نوشته‌های متعدد ساخته شده، از فرهنگ‌های بسیاری ناشی می‌شود و وارد روابط متقابل مکالمه، هجو، و مجادله می‌شود، اما جایگاهی وجود دارد که مرکز ثقل این چندگانگی‌هاست و آن خواننده است».^{۱۸}

۱۷. میرزایی، ۶۳؛ صفوی، ۲۷۶؛ فرهاد ساسانی در مقاله‌ای تحت عنوان «بینامتنیت، پیشینه و پسینه نقد بینامتنی» (۱۷۵) می‌نویسد: می‌توانیم در فرهنگ ایرانی موارد مشابه بسیار زیادی برای تعبیر بینامتنیت پیدا کنیم؛ اگرچه ممکن است با نام‌های و تعبیرهای دیگری به کار رفته باشد. از آن جمله می‌توان به تعبیری چون «حاشیه‌نویسی» یا «تحشیه» اشاره کرد. هم‌چنین در تفسیر قرآن، می‌توان مطالبی هم‌چون احادیث، روایات و سیره پیامبر (ص) و امامان (ع) را بینامتن‌های قرآن و تفسیر آن دانست. تفسیر متون غیردینی ابتدا عمدتاً در قالب حاشیه‌نویسی بر کتاب‌ها و رسالات و یا شرح و بسط آنها در کتاب یا کتابچه‌ای مستقل عرضه می‌شد.

فارغ از نظریه، به لحاظ روشی نیز بارت روش خاص خود را در بینامتنیت عرضه کرده است. او در این روش که آن را «تحلیل متنی» می‌نامد، به خواننده اصالت می‌دهد و بدین ترتیب ایده «مرگ مؤلف»^{۱۹} را پیش می‌کشد.^{۲۰} تحلیل متنی به این شیوه می‌کوشد دیگر از خاستگاه متن سخن نگوید (معنای متعارف نقد تاریخی)، و حتی از چگونگی ساختار متن حرفی به میان نیاورد (تحلیل ساختاری)، بلکه می‌کوشد بگوید متن چگونه به هم ریخته می‌شود، چگونه فرآپاشیده و افشانده می‌گردد.^{۲۱} بارت برای نشان دادن کارایی نظریه بینامتنیت پیشنهاد می‌کند متن به قطعات کوچک تقسیم شود که او هرکدام از آنها را «خوانه»^{۲۲} نامیده است. به باور بارت، هر خوانه همانند یک زمین لرزه خفیف عمل می‌کند، یک انفجار خفیف معنایی که چشم خواننده را، نه به روی ساختار، بلکه به سوی عرصه بینامتن می‌گشاید. به دیگر سخن، هدف بارت از تکه‌تکه کردن متن، نشان دادن شیوه به هم بافته شدن متن از تاروپود متن اجتماعی است.^{۲۳} آن‌چه در این جستار از حیث تحلیل متنی بارت مهم است آگاهی از اختیاری بودن خوانه‌ها است، بدین معنا که خوانندگان دیگر می‌توانند خوانه‌های دیگری برای متونی که در این مطالعه مورد استفاده قرار گرفته است، کشف کنند.^{۲۴}

اکنون باید پرسید نظریه و روش بارت چه اندازه به کار پژوهش حاضر خواهد آمد؟ گفتنی است نقطه عزیمت بارت در بیشتر پژوهش‌هایش، فرهنگ عامه است. در واقع بارت نشان داده است که از کنار کوچک‌ترین داده‌های اجتماعی نیز نباید گذشت؛ می‌توان به کمک رویکرد بارت در بینامتنیت، برای چنین داده‌هایی، بعد تاریخی و پیشینه بازجست.

19. La mort de l'auteur

20. Barthes, 142-146.

21. Ibid, 126-127.

22. lexia

23. Allen, 83.

24. Barthes, 136.

در نوشتارهای بارت درباره مسائل اجتماعی و فرهنگ عامه، همواره با بُراده‌هایی از تاریخ مواجهیم: «نقل‌قول‌هایی که متن از آنها ساخته می‌شود، بی‌نام و بازیافت‌ناشدنی و همیشه از قبل مرده‌اند: آنها نقل‌قول‌هایی بدون علامت نقل‌قول‌اند»^{۲۵} و تنها به مدد تحلیل محقق است که به میدانگاه پژوهش وارد می‌شوند؛ چه هدف بارت از مطالعه پدیدارهای اجتماعی، مطالعه سطح ظاهری آنها نبوده بلکه می‌کوشیده است ژرف‌ساخت و چرایی پدید آمدن چنین مؤلفه‌هایی را جست‌وجو کند. در واقع بارت با چنین رویکردی به مسائل اجتماعی پیرامون خود، می‌کوشد ایدئولوژی نهفته در اسطوره‌های فرهنگی را آشکار سازد.^{۲۶}

نویسندگان این جستار، پژوهش درباره بعد اسطوره‌ای شخصیت علی(ع) را در دو ساحت متنی معماری، یعنی کتیبه‌ها و فتوت‌نامه‌ها بررسی کرده‌اند. نگارندگان در این رویکرد کوشیده‌اند، مبتنی بر رهیافت بارتی بینامتنیت، در میان داده‌های متنی تولیدشده در دوره مورد مطالعه، به دنبال درون‌مایه‌هایی باشند که گفتمان اسطوره‌پردازانه‌ای را حول محور شخصیت علی بن ابی‌طالب(ع) ساخته و در ناخودآگاه ذهن انسان عامی اثر نهاده و در قالب بازنمایی شخصیت علی بن ابی‌طالب(ع) در فرهنگ عامه به حیات خود ادامه داده است.

هرچند توجه به شخصیت علی(ع) ریشه‌های تاریخی ژرفی دارد، اما مختصات زمانی سده‌های هفتم تا دهم هجری قمری که پیش از این به اشاره در باب آن سخن رفت، ضرورت چنین توجهی را به اسطوره‌پردازی پیرامون شخصیت علی(ع) برجسته‌تر می‌سازد. تقریباً در همه عرصه‌های فرهنگی این دوران، نماد علی(ع) به‌عنوان انسان کامل، قطب، الگو و شخصیتی تاریخی، با ظرفیت‌های فراانسانی، خودنمایی کرده است. بر اساس داده‌های تاریخی، علی(ع) یکی از نمادهای اسلام رسمی، تشیع، تصوف، اسلام مردمی،

25. Allen, 76.

26. Ibid.

فرهنگ عامه و به طور کلی حیات فکری و اجتماعی ایرانیان مسلمان به شمار می‌رود. این «شخصیت تاریخی» جلوه‌های گونه‌گونی یافته که می‌توان آنها را در طیفی گنجانید که در یک سر آن، علی (ع) به مثابه شخصیتی کاملاً تاریخی و مستند ایستاده است و در سر دیگر آن، نماد علی (ع) شخصیتی است اسطوره‌ای که با صفاتی همچون قهرمانی، بی‌مکانی و بی‌زمانی، شکست‌ناپذیری و نامیرایی همراه شده است.

نویسندگان این جستار با ملاحظه مبانی نظری و فکری یادشده، به لحاظ روشی و با تأسی از تحلیل متنی بارت، ابتدا متونی شاخص را در دو حوزه معماری و فتوت در گستره زمانی مورد مطالعه برگزیده‌اند، سپس بر اساس داده‌های برخاسته از گفتمان اسطوره‌پردازانه، هر متنی را به تعدادی «خوانه» تقسیم کرده‌اند؛ گزینش خوانه‌ها بر اساس تعاریف و تفاسیری است که از گفتمان اسطوره‌پرداز و فرهنگ عامه به دست داده شده است؛ به این ترتیب فحوای خوانه‌های برگزیده باید حاوی مؤلفه‌های چنین گفتمانی باشد. چنین گفتمانی واجد مضامین اسطوره‌ای شکل‌گرفته برگرد محور شخصیت علی (ع) است، همچون شجاعت، کرامت‌مندی، لامکانی، نجات‌بخشی، جاودانگی، قدرت فرا بشری، نبرد با عناصر فرازمینی. گام سپسین، تحلیل خوانه‌های برگزیده است، و درست در بستر همین ادبیات تحلیلی خوانه‌هاست که نظریه بینامتنیت بارت به بار می‌نشیند.

۱. بینامتن معماری

رهیافت نظری و رویکرد روش‌شناسانه این جستار، روزنه‌ای را به روی مطالعه متونی جز کتاب‌ها نیز گشوده است. یکی از مهم‌ترین این متون، عرصه‌ای است که به عنوان کتیبه‌ها و دیوارنگاره‌ها در هنر و معماری ایران دوره میانه سراغ داریم. این دسته از متون از یک سو از حیث پی‌گیری تحولات تاریخ هنر و زیبایی‌شناسایی و از سوی دیگر به لحاظ کارکردهای تبلیغی - آیینی اهمیت دارند.

مطالعه بینامتن معماری تاریخ ایران میانه به‌ویژه در دوره مورد نظر ما، اغراق‌های به‌کاررفته در حق‌علی (ع) را بر کتیبه‌ها، کاشی‌نگاره‌ها، محراب‌ها و ابنیه بازتاب می‌دهد. در این ساحت، خطاط و بنا و کاشی‌ساز، در کسوت مؤلفانی نقش‌آفرینی می‌کنند که متأثر از فضا‌های بین‌الاذهانی، بینامتن‌های شخصیت‌علی (ع) را -اغلب با رویکردی نمادین و در قالب روایت اسطوره‌پردازانه- بر کتیبه‌ها و در نقش‌مایه‌های بصری منعکس می‌کنند. از آن‌جاکه در تحلیل متنی بارت، خوانش محقق در تحلیل اهمیت زیادی دارد، روشن است هر چیزی که بر این خوانش اثرگذار است می‌تواند محل رجوع و مطالعه باشد. از این رهگذر، خوانش متون نوشتاری از سوی مخاطب کنشگر، نمی‌تواند برکنار از آنچه در دل کتیبه‌ها و دیوارنگاره‌های مذهبی از شخصیت‌علی (ع) نقش شده است، باشد. به بیان روشن‌تر نام‌علی (ع)، در میان اسلیمی‌ها و ختایی‌ها، نمود دیگری از بازنمایی یک چهره تاریخمند مذهبی در قالب باورداشت‌های متأثر از گفتمان اسطوره‌ای است. مضمون اصلی بیشتر این نقوش کاملاً وام‌گرفته از ادبیات کمال‌طلبانه‌ای است که از گذشته‌های دور حول محور شخصیت‌علی (ع) شکل گرفته بوده است.

۱.۱. تحلیل متنی

در این بخش به تأسی از روش تحلیل متنی بارت، دو خواننده اصلی از گفتمان مفروض در کنار هم قرار می‌گیرند و نویسندگان، این دو خواننده را در این گستره متنی بررسی کرده‌اند. گزینش این دو خواننده بر اساس فراوانی داده‌های مرتبط با این خواننده‌ها در محتوای متون مورد مطالعه صورت گرفته است.

در بسیاری از دیوارنگاشته‌ها و تزیینات بصری ابنیه‌ای که در دوره تاریخی مورد مطالعه ساخته شده‌اند، دو موضوع برای تقدس‌بخشی به شخصیت‌علی (ع) به فراوانی به کار رفته است: یکی پیوند معنوی میان شخصیت پیامبر (ص) و علی (ع)، دیگری تبیین شخصیت‌علی (ع) به عنوان نمونه‌ای متعالی از انسان و به اصطلاح انسان کامل.

الف. هم‌نشینی علی(ع) و پیامبر(ص). این خوانه تا بدان پایه اهمیت دارد که در تاریخ ایران بارها از گفتمان اجتماعی، فکری و هنری وارد گفتمان سیاسی نیز شده است و در همه این عرصه‌ها همواره میل انسان را به آرمان‌گرایی نشان داده است، چنان‌که پیوند مداوم علی(ع) و محمد(ص) را دو رمز سنتی به‌شمار آورده‌اند که از صدر اسلام همانند نشانه‌هایی از کامیابی انسانی و سعادت این جهانی بشر برای مسلمانان ارزش و اهمیت داشته‌اند.^{۲۷}

به نظر می‌رسد این خوانه، بیش از هر عرصه‌ای، از احادیثی تغذیه کرده و شکل گرفته است که از قول پیامبر(ص) درباره علی(ع) در متون روایی و حدیثی و تاریخ صدر اسلام، بر جای مانده است. چنین خوانه‌ای در طول تاریخ همواره در گفتمان اسطوره‌پردازانه مطرح بوده است و ادامه حیات آن را در گفتمان فرهنگ عامه نیز می‌توان سراغ گرفت. یکی از مهم‌ترین روایت‌های مندرج در فرهنگ عامه که اهمیت این خوانه را نشان می‌دهد قصه‌ای است درباره معراج پیامبر که در قصه‌های عامیانه ذیل عنوان «سوگند به سر و سینه پیامبر» ضبط شده است. بر اساس این روایت، پس از آن‌که پیامبر(ص) در معراج از خداوند خواست هم‌نشینی برایش بفرستد تا او را در خوردن شیربرنج همراهی کند؛ «ناگهان دستی از غیب آمد و شروع به خوردن غذا با رسول اکرم(ص) کرد و فقط دست معلوم بود. هنگام غذا خوردن مقداری شیربرنج داغ پشت آن دست ریخت و اثر سوختگی به جا گذاشت. وقتی غذای حضرت رسول(ص) تمام شد و زمان بازگشتن از معراج رسید، حضرت از خداوند خواست تا یک سوغاتی برای بهترین یاور او علی(ع) بدهد که یک نصفه سیب از طرف خداوند به حضرت محمد(ص) داده شد. حضرت علی(ع) به محض رسیدن حضرت محمد(ص) از معراج به زمین، به استقبال او شتافت. حضرت محمد(ص) وقتی به دست حضرت علی(ع) نگاه کرد دید همان سوختگی شیربرنج بر روی دست حضرت علی(ع) نقش بسته است. در این هنگام حضرت محمد(ص) نصف سیبی را که خداوند به وی عطا

کرده بود به حضرت علی (ع) پیش کش کرد؛ اما با کمال تعجب مشاهده کرد که نصفه دیگر سیب نزد علی (ع) است.^{۲۸} این روایت از قول نورالدین نجفیان، از اهالی کرمانشاه روایت شده است، اما واقعیت آن است که چنین روایت‌هایی با صبغه بینامتنی، مؤلفی ندارند و در میان شبکه متون در حال حرکت‌اند و نمی‌توان مؤلفی خاص برای آنها تعیین کرد. این روایت گفتمان اسطوره‌پردازانه را در یک سیر تاریخی بازنمایی می‌کند.

چنین خوانه‌ای در بنای گنبد سلطانیه نمودی برجسته دارد: در دور پایه یا گریو گنبد در میان کاشی به شیوه بسیار زیبایی، نام علی (ع) در مقابل نام رسول (ص) نوشته شده است^{۲۹} (تصویر شماره ۲). هم‌چنین بر ساقه گلدسته‌های مسجد جامع یزد نیز نام محمد و علی به شکل متداخل به خط کوفی تکرار شده است.^{۳۰} مؤلفه قدسی‌انگاری ویژه‌ای که در چنین خوانه‌ای وجود دارد، در برخی دیوارنگاره‌ها با ادغام واژه «الله»، وجه قدسی‌تری به خود می‌گیرد و افزون بر این که یادآور گفتمان کلام شیعه امامی است - آنجا که امامت را در کنار نبوت توجیه می‌کند - بر وجه خدایی و نزدیکی علی (ع) به خداوند نیز تأکید می‌ورزد. در محراب امامزاده حبیب بن موسی در کاشان (۷۷۰ هـ) نیز عبارت «لا اله الا الله، محمدا رسول الله و علی ولی الله» در کنار هم نقر شده است.^{۳۱} چنین عباراتی در کنار هم بر کاشیکاری سردر خانقاه شیخ عبدالصمد اصفهانی در نطنز نیز دیده می‌شود^{۳۲} (تصاویر شماره ۶ و ۹). بر کتیبه سردر اصلی مسجد جامع یزد هم عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله و علی ولی الله حقّ حقّ» درج شده است. در قسمت مقرنس درگاه مسجد جامع یزد نیز در شمس‌ای سوره توحید به خط نسخ پیچیده زنجیری دیده می‌شود که در کنار آن

۲۸. وکیلان و صالحی، ۴۱.

۲۹. حمزه‌لو، ۱۲۲؛ شایسته‌فر، ۱۳۸۰، ب، ۱۳۰.

۳۰. زمرشیدی، ۷۲.

۳۱. گذار، ۱۴۲/۲.

۳۲. اعظم واقفی، ۹۴؛ هم‌چنین نک. بلر.

«اللّه محمد علی» به خط کوفی تکرار شده است (تصویر شماره ۵). هم‌چنین در دو طرف درگاه مسجد جامع یزد، دو طاقچه به چشم می‌خورد که در کناره‌های آنها نام‌های محمد (ص) و علی (ع) به خط کوفی تزیینی میان گل‌وبوته‌های کاشی معرق تکرار شده است.

افزون بر اینها، در برخی کتیبه‌های ابنیه بازمانده از این دوره، نام علی (ع) در کنار پیامبر (ص) و خلفای راشدین ذکر شده است؛ نمونه روشن آن مدرسه امامی یا باباقاسم اصفهان، از آثار معماری برجای مانده از دوره آل مظفر است که هم‌زمان با قدرت‌گیری جانشینان تیمور، در ایران مرکزی کزوفری داشته‌اند؛ وجود چنین آثاری را به نمادی از تفاهم مسالمت‌آمیز میان شیعه و سنی در دوره آل مظفر تعبیر کرده‌اند.^{۳۳} چنین برداشتی را مخصوصاً با دیدن کتیبه حاشیه محراب مسجد می‌توان داشت که با محتوای صلوات بر پیامبر و دوازده امام به خط کوفی تزیین شده است.^{۳۴} در محراب امامزاده علی بن جعفر شهر قم نیز که تاریخ ۷۱۳ هـ دارد، صلوات بر چهارده معصوم درج شده است.^{۳۵} افزون بر این، چنین عبارتی را بر صندوق امامزاده یحیی (به تاریخ ۸۹۵) در تهران نیز نقر کرده‌اند.^{۳۶} اهمیت و محبوبیت چنین عباراتی چنان زیاد بوده است که حتی بر در ورودی ابنیه مذهبی نیز چنین عباراتی حک شده است، از جمله می‌توان به در ورودی مسجد جامع قریه بفرویه میبد در یزد اشاره کرد که بر تسمه آهنی یک لنگه از در «اللّه، علی، حسن و حسین» نوشته شده است و بر تسمه لنگه دیگر در، نام‌های دیگر امامان آمده است.^{۳۷} این که نام علی (ع) و

۳۳. گذار، ۳۴۸/۲.

۳۴. هنرفر، ۳۰۴-۳۰۵.

۳۵. مدرسی طباطبایی، ۴۴/۲.

۳۶. مصطفوی، ۲۱، ۱۹.

۳۷. افشار، ۹۷/۱.

دو فرزندش بدون اشاره به نام پیامبر(ص) در کنار نام الله حک شده است، خود اشاره به وجه قدسی، کاملیت و عظمت جایگاه علی(ع) در سده‌های مورد مطالعه دارد.

ب. علی، انسان کامل، انسان نجات‌بخش. خوانه مهم دیگری که در کتیبه‌های معماری این دوره به برجستگی نمود دارد، انسان کامل دانستن علی(ع) است که بارها و شاید به‌مثابه مهم‌ترین خوانه گفتمان اسطوره‌پرداز، در متون مختلف تکرار شده است؛ این خوانه مؤید آن است که علی(ع) واجد مؤلفه‌های قدسی و تأییدات الهی است که او را به یک نمونه انسانی با کرامات و کمالات ویژه ارتقا داده است. تکرار نام علی(ع) در کتیبه‌ها و نقشینه‌های گنبد سلطانیه، می‌تواند نمادی از وجه قدسی و کامل شخصیت علی(ع) تأویل شود. در زیر دور سقف ایوان‌های جنوب غربی و جنوبی در میان نقوش شمس در دواپر متعدد، در هر دایره شانزده بار نام علی(ع) به خط ثلث نگارش یافته است. در میان نقوش اسلیمی و گل و بوته گچبری شده، کلمه «علی» به خط ثلث به‌وفور نوشته شده است و هم‌چنین در زیر دور قوس طاق و تُوَیْزَه در طاق‌های کوچک ایوان جنوبی و جنوب غربی در طبقه دوم به خط کوفی و ثلث (به نقش چلیپای وارونه)، کلمه «علی» تکرار شده است.^{۳۸} (تصویر شماره ۱)

تکرار کلمه علی(ع) بر قلب دیوارنگاره‌ها، مؤید بازتاب‌های آرمانی از جهان ماورایی است. این تکرار را که گاه می‌توان از آن به‌مثابه یک تکرار سه‌گانه، یاد کرد، در ابنیه‌ای چند می‌توان یافت. به‌نظر می‌رسد این تکرار خود واجد وجهی بصری از تأکید و بزرگ‌نمایی است. افزون بر گنبد سلطانیه، ابنیه دیگری نیز که از این سده‌ها بر جای مانده است، با چنین شیوه‌ای در گفتمان اسطوره‌پردازانه و بازنمایی کمال علی(ع) به‌مثابه قهرمانی نجات‌بخش و حاضر در همه‌جا، نقش آفرینی کرده‌اند، از جمله مسجد گوهرشاد مشهد، مسجد جامع میرچخماق یزد(۸۴۱هـ)، مدرسه غیاثیه خرگرد خواف (۸۴۵هـ)، مسجد جامع ورزنه

تزیینات مسجد جامع ورزنه را در دوره تیموری یکی از مهم‌ترین و زیباترین مصادیق گفتمان اسطوره‌ساز در معماری می‌توان برشمرد؛ «بر حاشیه منبر این مسجد، نام علی به خط کوفی بنایی در کتیبه‌ای هفت رنگ سه مرتبه تکرار شده که از جانب حرف «ع» به هم متصل است و خط کرسی بر اضلاع شش ضلعی نشیمن دارد»^{۴۱} (تصویر شماره ۸). تکرار نام علی را به این ترتیب در کتیبه کاشی معرق ایوان اصلی مسجد جامع یزد نیز می‌توان دید که نام علی به خط کوفی در آن تکرار شده است^{۴۲} (تصویر شماره ۴).

آنچه در متنت معماری محرز و چشمگیر است، وجه فرازمینی و کمال‌خواهانه است، چنان‌که این ویژگی را می‌توان در شکل ترسیم شهادتین شیعی (رسالت محمد ص) و ولایت علی (ع) که به نوعی به علی و وجهه ویژه و فرانسائی وی باز می‌گردد، جست‌وجو کرد. شهادتین شیعی، در بسیاری از ابنیه، در اشکال هندسی چهارگوشه و در جهت چرخش عقربه‌های ساعت نشان داده شده است. محققان از این شکل نگارش نام علی چنین نتیجه گرفته‌اند که «این چرخش در جهت عقربه‌های ساعت، معنایی نمادین دارد و در جهان‌بینی اسلامی، مفهوم بهشت را متبادر می‌کند، چه با توجه به نجوم اسلامی، بهشت و زمین دور دایره‌ای می‌گردند». تبلور این شهادتین را در بسیاری از دیوارنگاره‌های ابنیه تاریخی می‌توان مشاهده کرد، از جمله می‌توان به «مسجد جامع یزد (از سده پنجم به بعد)، مسجد جامع کرمان (از سده هشتم به بعد)، مسجد جامع ورزنه اصفهان (۸۴۸ هـ)، شبستان گنبدار مجموعه بندرآباد یزد (۸۷۸ هـ)، گنبد امامزاده عبدالله در نطنز (سده نهم) و تزیینات خارجی ورودی اصلی مقبره شیخ عبدالصمد در نطنز (سده هشتم) اشاره کرد»^{۴۲}.

۳۹. شایسته‌فر، ۱۳۸۰ الف، ۸۳.

۴۰. شایسته‌فر، ۱۳۸۶، ۲۷.

۴۱. افشار، ۱۴۷/۲.

۴۲. شایسته‌فر، ۱۳۸۰ الف، ۷۲.

بر این اساس، می‌توان چنین نمایش نمادینی را در تحلیل متنی به این ترتیب تأویل کرد که پیروی از آموزه‌های علی (ع) از نگاه مؤلفان متنیّت معماری، به بهشت خواهد انجامید. این وجه نجات‌بخشانه به‌روشنی در قالب ادبیات اسطوره‌پردازانه در فرهنگ عامه نیز به حیات خود ادامه داده است. بسیاری از قصه‌های عامیانه با چنین مضمونی شکل گرفته‌اند و حتی در شماری از آنها وجه نجات‌بخشانه علی (ع) را در ساختاری افسانه‌ای به پیش از تولد وی نسبت داده‌اند؛ از جمله می‌توان به قصه‌ای اشاره کرد که تحت عنوان «اول علی، آخر علی»، در متن فرهنگ عامه روایت می‌شود. در این قصه، فاطمه بنت اسد، مادر علی (ع) که یک شخصیت کاملاً تاریخی است، پیش از ازدواج آن‌گاه که در صحرایی در حال دویدن است، به شیری بر می‌خورد و مردی درشت‌اندام و سپیدپوش شیر را با شمشیرش از پای در می‌آورد و به پاس این خدمت گردن‌بند فاطمه را هدیه می‌گیرد. این مرد نجات‌بخش، همان علی، فرزند فاطمه است که پیش از تولد خود، مادرش را از چنگال شیر نجات می‌دهد و در گهواره، گردن‌بند فاطمه را از آستین به‌در می‌آورد تا حجتی بر بی‌زمانی و بی‌مکانی خود نشان دهد.^{۴۳}

در بافت کتیبه‌های معماری سده‌های مورد مطالعه، باز نمود علی (ع) به عنوان انسان کامل، مقدس و ویژه به انحاء مختلف، تجلی یافته است؛ از جمله در برخی از ابنیه تاریخی و مذهبی از ادعیه برای جلوه دادن جایگاه فرانسائی و ملکوتی علی (ع) بهره‌برداری شده است؛ برای نمونه می‌توان به کتیبه در چوبی امامزاده ابراهیم (۹۷۲ هـ)، اشاره کرد. «نام علی (ع) چهار مرتبه به صورت کوفی تزئینی در قسمت بالای در و هم‌چنین در قسمت پایین سمت راست تکرار شده است. در بخش بزرگ‌تر در، در قسمت‌های بالایی و پایینی، «ناد علیا مظهرالعجایب»، به خط ثلث زیبایی جلوه می‌کند».^{۴۴}

۴۳. وکیلان و صالحی، ۲۱.

۴۴. شایسته‌فر، ۱۳۸۰ الف، ۸۲.

در شماری از ابنیه تاریخی، به آیات خوشنویسی شده‌ای از قرآن برمی‌خوریم که همین وجه کامل‌شمارانه و اسطوره‌ای را در خود منعکس می‌کند؛ از جمله می‌توان به آیات ۱۸ تا ۲۲ سوره توبه اشاره کرد که در سده هشتم هجری قمری بر محراب مدرسه امامیه اصفهان و هم‌چنین در اصلی مسجد کبود تبریز و ایوان اصلی مسجد گوهرشاد مشهد، نقش بسته است؛ «در ترجمه این آیات مقام و رتبه حضرت علی (ع) که در راه خداوند قیام نموده است حتی بیش از آنان است که مقام آب دادن به حاجیان (سقاییت) و ساخت (تعمیر) مسجد الحرام را بر عهده دارند».^{۴۵}

به هر رو، مخاطبی که با نقوشی از نام علی (ع) بر دیواره مهم‌ترین ابنیه مذهبی و معنوی، مواجه بوده است، نمی‌تواند از هاله قدسی‌گرداگرد این نماد هنری، و نقش کلیدی آن در گفتمان بصری آرمان‌خواهانه فرانسائی بی‌اعتنا بگذرد و متأثر از چنین بارقه‌هایی به خوانش متون مبادرت خواهد ورزید.

۲. بینامتن فتوت‌نامه‌ها

در این بخش با توجه به الزامات تحلیل متنی، محتوای متون برگزیده بر اساس خوانه‌های منبعث از گفتمان اسطوره‌پردازانه و تکرارشونده در ساحت فتوت‌نامه‌ها مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. گزینش فتوت‌نامه‌ها از یک سو به این دلیل است که این متون ریشه در تصوف دارند و از دیگر سو پیوند تنگاتنگی میان محتوا و هدف نهفته در این متون با فرهنگ عامه و زندگی و تاریخ اجتماعی برقرار است. «فتوت» را به معانی جوانی، پهلوانی و جوانمردی دانسته و آن را اساسا متکی بر تصوف می‌شمرده‌اند.^{۴۶} می‌گویند بسیاری از

۴۵. شایسته‌فر، ۱۳۸۰ الف، ۶۶.

۴۶. گولپینارلی، ۹. البته گولپینارلی (۱۹۰۰-۱۹۸۲م) ضمن اشارات مکرر به پیوند صریح میان فتوت و تصوف بر این باور است که از طبقات‌الصوفیه که کهن‌ترین متن درباره ملامتیه است در می‌یابیم که اهل فتوت از همان ابتدا خود را از صوفیان جدا می‌کرده‌اند و با ملامتیه جوش می‌خورده‌اند (۱۰).

مشایخ مانند علی بن احمد پوشنگی و احمد بن خضرویه قبل از ورود به حلقه اهل تصوف در شمار فتیان بوده‌اند.^{۴۷}

فتیان افزون بر پیوندهای دیرینه با تصوف، همواره قرابت خاصی با تشیع نیز داشته‌اند؛ گویا یکی از دلایل چنین قرابتی آن بود که فتیان همگی دست‌کم در یک امر، یعنی شجاعت و جنگاوری، علی (ع) را پیشوای خود می‌دانسته‌اند و از همین رو تمایل آنها به مذهب شیعه جلب شد.^{۴۸} در واقع آثار فتوت‌نامه‌نویسان بر اساس بنیان‌های مذهبی آنان تدوین نمی‌شد، بلکه مقام و اهمیت علی (ع) در جهان‌نگری آنان فراتر از موقعیت مذهبی وی بوده است؛ اگر فتوت‌نامه‌ها را کسانی می‌نوشتند که شیعه نبودند در تبیین فتوت، نام علی (ع) را به‌فراوانی به‌کار برده‌اند؛ از جمله به گفت‌وگوی پیامبر (ص) با علی (ع) درباره فتوت اشاره شده است که: «سیرت و طریقت جوان‌مردان آن است که مصطفی (ص) با علی (ع) گفت: علی جوانمرد راستگوی بود، وفادار و امانت‌گزار و رحیم‌دل، درویش‌دار و پرعطا و مهمان‌نواز و نیکوکار و شرمگین».^{۴۹}

صرف‌نظر از شیعه بودن شماری از فتیان در شهرهای کوفه و بغداد،^{۵۰} به نظر می‌رسد وجود و اعتقاد به متونی هم‌چون تولی‌نامه و تبری‌نامه در برخی سنن فتوت مؤید آن است که فتیان نگاهی ویژه به علی (ع) داشته‌اند؛ در وصف این متون نوشته‌اند: «تولی‌نامه جملاتی در اقرار به دوست داشتن حضرت علی (ع) و آل او بوده و تبری‌نامه جملاتی بوده است در لعن و نفرین به دشمنان علی (ع) و دشمنان خاندان پیامبر (ص)».^{۵۱}

بسیاری از کسانی که فتوت‌نامه نوشته‌اند، خود از جمله متصوفه به شمار می‌روند و در

۴۷. حاکمی، ۱۳۳.

۴۸. همو، ۳۳.

۴۹. کاشفی، سیزده و چهارده «مقدمه».

۵۰. الشیبی، ۱۹۸۲، ۱۹۷/۲.

۵۱. افشاری، سی و هشت «مقدمه».

فتوت‌نامه‌های خود از حلقه‌های پیوند میان اندیشه‌های فتیان و متصوفه نام برده‌اند. از میان مهم‌ترین این صوفیان می‌توان به امیر سیدعلی بن شهاب‌الدین همدانی معروف به «علی دوم» اشاره کرد که در رساله‌ای تحت عنوان رساله فتوتیه، فتوت را با تصوف برابر دانسته و آشکارا به تشکیلات منظم فتیان اشاره کرده است. گولپینارلی نیز ضمن اشاره به شماری از فتوت‌نامه‌ها از جمله فتوت‌نامه لارکان المشایخ و اصحاب الشد، می‌نویسد که در این کتاب، ارکان فتوت کاملاً ماهیتی شیعی و حتی غلوآمیز به خود گرفته است و مؤلف بدون نام بردن از سه خلیفه اول، تنها به ستایش علی (ع) می‌پردازد و سخن خود را با نام دوازده امام آغاز می‌کند و به حجة‌الوداع اشاره دارد و این که پیامبر رسماً علی (ع) را به عنوان وصی خود برگزیده است؛ نویسنده هم‌چنین آیات و احادیث مرتبط با علی (ع) و دوازده امام را می‌آورد و در مطاوی آنها آیاتی را درباره تبری باز می‌نویسد.^{۵۲} گولپینارلی بر اساس همین داده‌ها نتیجه می‌گیرد: «اهل فتوت راه خود را راه علی (ع)، و محبت علی (ع) و اهل بیت را بزرگ‌ترین فضیلت و فریضه می‌شمارند. محبت اهل بیت در میان اهل فتوت و اعتقاد به این که فتوت از پیامبر (ص) به علی (ع) رسیده، اعتقادی اساسی است. آنان پیوسته به آیات و احادیث مرتبط با ولایت و فتوت علی (ع) و حتی به بعضی حکایات مجعول استدلال می‌کنند».^{۵۳}

۱.۲. تحلیل متنی

فتوت‌نامه ابن معمار (سده هفتم ه) نخستین فتوت‌نامه‌ای است که نزدیک به دوره مورد مطالعه نوشته شده و به نوعی سرآغاز گرایش‌های غالبانه شیعی در عرصه فتوت‌نامه‌نویسی به‌شمار می‌رود. ابن معمار می‌کوشد هم‌چون سلسله‌های صوفیانه برای فتیان سندی نیز منتسب به علی (ع) ترتیب دهد، کاری که بر فتوت‌نامه‌های بعدی از جمله فتوت‌نامه نقاش

۵۲. گولپینارلی، ۶۰-۶۱.

۵۳. همو، ۷۵.

که در اوایل سده هفتم تالیف شده اثر گذاشت.^{۵۴} افزون بر این، فتوت‌نامه شیخ شهاب‌الدین سهروردی را نیز در این زمینه بسیار مؤثر دانسته‌اند، چنان که درباره این فتوت‌نامه روایت شده است که برای اولین بار باورهای صوفیانه درباره علی (ع) با این متن، وارد جریان فتوت‌نامه‌نویسی شد. منشأ باورهای شیعی را که در دوره‌های بعدی، بُعد آیینی پیچیده‌ای به خود می‌گیرد باید در فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی جست‌وجو کرد. طرح این عقاید توسط عبدالرزاق در سده نهم در فتوت‌نامه سلطانی اوج گرفت و در برخی فتوت‌نامه‌های دوره صفوی از حد متعارف فراتر گذشت. از جمله فتوت‌نامه‌هایی که نقطه تحولی به سوی افسانه‌پردازی و اسطوره‌سازی اهل فتوت بوده، فتوت‌نامه نجم‌الدین زerkوب (سده هفتم ه) است.^{۵۵}

چنان‌که از این توضیحات پیداست فتوت‌نامه‌های گونه‌گونی که در این دوره زمانی نوشته شده، در یک گفتمان قرار می‌گیرند، گفتمانی که در آنها می‌توان به روشنی مشخصات برجسته فرم روایت اسطوره‌پردازانه را مشاهده کرد. بر اساس همین گفتمان، دو خوانه اصلی در ساحت فتوت‌نامه‌نویسی در دوره مورد مطالعه، واکاوی خواهد شد:

علی: انسان کامل

علی: همنشین پیامبر

الف. علی: انسان کامل. بنیان فتوت بر اساس تعاریفی که در متون ثبت و ضبط شده است، با تعاریفی که درباره مفهوم انسان کامل در تصوف وجود دارد، برابری می‌کند. فتوت در واقع لغتی عربی است به معنای جوانی و نیز به مفهوم هنگام شباب و نیز کاری مناسب اعمال جوانی. فتوت هم‌چنین چندین معنای دیگر هم پیدا کرده است، چنان‌که مهم‌ترین و رایج‌ترین معنای فتوت، حسن اخلاق است که شامل فضایی مانند بزرگواری، سخاوت،

۵۴. گولپینارلی، ۴، ۹، ۳۸ و ۱۴۳.

۵۵. نک. مشهدی نوش‌آبادی.

رشادت است، خصال و ویژگی‌هایی که در آیین و مرام‌نامه فتیان، از یک فتای حقیقی انتظار می‌رفته است.^{۵۶}

چنین تعریفی با توجه به این‌که اعراب قدیم به کسی فتی می‌گفتند که به منتهای مفهوم انسانیت رسیده باشد^{۵۷} بر اهمیت تمرکز بر موضوع انسان کامل در فرهنگ فتوت مهر تأیید می‌زند. در بسیاری از متونی که به نوعی به فتوت پرداخته‌اند، داشتن ویژگی‌های فتیان، آنها را به مثابه خاصگیان حق معرفی کرده است.^{۵۸} افزون بر این، همواره بر مقام ارشادگرانه فتیان نیز اشاره شده است، چنان‌که در تکمیل تعریف فتی گفته «فتی جوان است و جوان آن است که قادر بود بر کامل‌گردانیدن دیگران».^{۵۹} از این تعریف برمی‌آید کسی که به عنوان اهل فتوت شناخته می‌شود باید دیگران را نیز به سوی کامل‌شدن هدایت کند؛ چنین تعریفی به لحاظ بینامتنی یادآور مبحث «امامت» در متون متکلمان و مبحث «ولی» در متون متصوفانه است و نشان می‌دهد که بسیاری از عناصری که در متن فتوت مطرح می‌شود، در مکالمه با متون هم‌طراز خود پیش از این و یا هم‌زمان تکرار شده‌اند و متن فتوت، تکرار همان درون‌متن هاست.

فتیان برای دستیابی به چنین منزلتی به تاسی از تصوف، نمونه‌های آرمانی از انسان‌ها را برمی‌گزینند که یکی از مهم‌ترین آنها علی(ع) است. این انتخاب خود روشن‌ترین نمود انسان کامل تلقی‌کردن اوست. در بیشتر فتوت‌نامه‌ها علی(ع) به عنوان سرور فتیان و نمونه‌ای از کوشش و توان انسان برای دستیابی به مقام یک فتای حقیقی تبیین شده است. در بسیاری از این متون، مؤلفان پس از حمد و ثنای خداوند و صلوات بر پیامبر و اولاد او، به طور ویژه از علی(ع) تمجید می‌کنند و بارها از او با عبارت «سرور فتیان»، «کریم هر

۵۶. نک. تیشتر.

۵۷. حاکمی، ۱۹.

۵۸. نفیسی، ۲۸۹.

۵۹. طوسی، ۱۲.

دو جهان» و «اسدالله‌الغالب» یاد می‌کنند. گولپینارلی ضمن اشاره به یکی از منسجم‌ترین فتوت‌نامه‌ها که نویسنده‌ای ناشناس دارد و در مجموعه‌ای به شماره ۱۴۴۷ جزء کتاب‌های عبدالحمید اول (۱۷۲۵-۱۷۸۹م) در کتابخانه مراد ملا نکه‌داری می‌شود به نقل قول‌هایی از آنها پرداخته است. بر اساس توضیحات گولپینارلی، این رساله در اواسط سده هشتم هجری تدوین شده است و در نتیجه محصول سده هفتم و نمونه‌ای کامل از زبان فارسی ادبی دوره خود به‌شمار می‌رود.^{۶۰} افزون بر این، در بسیاری از فتوت‌نامه‌ها از علی (ع) به عنوان «قطب فتوت» نام برده شده است که نشان می‌دهد این شخصیت تا چه اندازه در گستره فکری فتیان، ارزشمند و صاحب مقام عالی است.^{۶۱} در رساله فتوتیه علی همدانی نیز از علی (ع) تحت عنوان «منبع عین فتوت» و «معدن جود و مروت» یاد شده است.^{۶۲} هم‌چنین در نفایس الفنون فی عرایس العیون، علی (ع) «قطب مدار فتوت» خوانده شده است.^{۶۳} در فتوت‌نامه‌های منظوم نیز به‌روشنی بر اهمیت مقام علی (ع) در تفکر فتیان اشاره شده است: «در فتوت گبر و ترسا و جهود/ مرعلی را جمله داند بحر جود/ هر فتوت کز علی آید پدید / هر که بی دین بود از وی شنید [کذا] / در فتوت دوستدار حیدرند / هم‌چو حلقه جمله او را بر درند».^{۶۴} در فتوت‌نامه سلطانی نیز به نقش و حضور علی (ع) و تشیع در فتوت اشاره شده است: «شرف این علم همین بس که اسناد به حضرت شاه ولایت و فرزندان بزرگوار آن حضرت کرده».^{۶۵}

کاشفی در این باره که چرا فتیان علی (ع) را سرور خویش می‌دانند در فتوت‌نامه خود چنین آورده است: «علی را جوانمرد خوانند برای آن که در شب غار جان فدای سید مختار

۶۰. گولپینارلی، ۲۳.

۶۱. همو، ۲۵ و ۸۹.

۶۲. ریاض، ۱۶۵.

۶۳. آملی، ۱۱۳/۲.

۶۴. افشاری، «رساله دوم»، ۱۵.

۶۵. کاشفی سبزواری، ۶.

کرد، "و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ" و دیگر شب طعام نخورد و به سائل داد که: "و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا" و با وجود احتیاج به طعام، آن را ایثار می فرمود، "و يُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ و لو كَانَ بِهِمْ خِصَاصَةٌ"، و دیگر سر به دشمن بخشید و نهایت جوانمردی آن است که از سر جان برخیزد، چنان که استاد گفته است: "و الْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَى غَايَةِ الْجُودِ... و حقیقت آن است که اقسام جوانمردی منحصر در دو صفت است: یکی نفع به دوستان رسانیدن و آن به سخاوت حاصل شود و دویم ضرر دشمن از ایشان بازداشتن و آن از شجاعت وجود گیرد... و الحق کمال این دو صفت مرتضی علیه السلام را بود؛ پس پیشوای جوانمردان این امت او باشد.

هر که را نام جوانمردی سزا است پیشوای او علی مرتضی است».^{۶۶}

بخش زیادی از محتوای فتوت نامه ابن معمار بر ویژگی های برجسته ای متمرکز است که مؤلف در شخصیت علی (ع) متبلور دیده است، ویژگی هایی که بر داده های تاریخی مستند شده است که فتیان از آن به فداکاری، ایثار و شجاعت علی (ع) تفسیر کرده اند.^{۶۷} به نظر می رسد از رهگذر همین اهمیت و محوریت است که فتیان در رسایل خود به روشنی علی (ع) را «خیر البشر» نامیده اند.^{۶۸}

گاه فتوت نامه نویسان تعریف خود از فتوت را به کلامی از علی (ع) ارجاع داده اند که از جمله آنها می توان به رساله فتوتیه علی همدانی اشاره کرد.^{۶۹} در فتوت نامه ای دیگر تصریح شده است که «آداب فتوت آن است که امیرالمؤمنین علی فرموده است که هر کس هوس فتوت کند و به حیلت زندگانی کند و راه فتوت نوزد و این شغل را مختصر شناسد از حقیقت فتوت محروم ماند، و هر که این مختصر را در جان گیرد و روش انبیا و اولیا داند و

۶۶. همو، ۲۲.

۶۷. ابن معمار، ۲۷۵، ۲۸۴ و ۲۸۶.

۶۸. افشاری، ۶۶.

۶۹. ریاض، ۱۶۵.

طریق جوانمردان شناسد خود را در سلک مردان کشیده باشد».^{۷۰} کاشفی نیز در فتوت‌نامه بارها از علی (ع) یاد و نقل قول‌هایی را درباره فتوت روایت می‌کند: «از حضرت شاه ولایت علیه‌السلام منقول است که فرمود فتوت آن است که در دنیا و آخرت هیچ خصم نباشد و شک نیست که این صفت در مرتبه تجرید و تقرید حاصل شود».^{۷۱} شهاب‌الدین عمر سهروردی هم در رساله فتوت‌نامه خود تصریح کرده که: «اگر علی (ع) نبی نبود، ولی بود، هم‌چنان که از عهد نبوت تا نفخ صور هیچ‌کس به فتوت علی (ع) نبود و نباشد».^{۷۲} در این متن و فتوت‌نامه‌ها بر بُعد ارشادگرانه شخصیت علی (ع) نیز تأکید شده است، چنان‌که گویی امام شیعیان، ولی متصوفه و قهرمان ادبیات حماسی، در چنین جهان‌نگری و معرفت‌شناسی‌ای بازتولید شده است. بر همین اساس است که: «هر کس که گام در راه فتوت نهد، و یا نیت خوب درباره آن داشته باشد، مظهر اخگری از فیض علی (ع) می‌گردد و از وجود او نوری بر او می‌تابد. [پس] واجب است که هر کس به راه فتوت درآید، از وی پیروی کند و بر هدایت و اخلاق او اقتدا کند، از ذات مقدس او مدد جوید و از روح پاک او فیض بطلبد. بدین سان با محبت بدو و پیروی از او، و به سبب تعقیب راه او، مناسبتی با او پیدا می‌کند و با این مناسبت نیز ظهور استعداد فیض از کمال او و بعضی حالات وی را به دست می‌آورد به درجه رسوخی که در محبت اوست، اخلاصی که در انقیاد و اطاعت اوست به استعداد تعالی دست می‌یابد».^{۷۳} در فتوت‌نامه‌ها مقام بلند علی (ع) را با ارجاع به احادیث مشهوری که از پیامبر (ص) در منابع مختلف ضبط شده است توجیه می‌کنند؛ این امر به روشنی وجه بینامتنی این عناصر فرهنگی را تأیید می‌کند.

۷۰. افشاری، ۲۹.

۷۱. کاشفی سبزواری، ۱۰.

۷۲. سهروردی، فتوت‌نامه، به نقل از صراف، ۱۰۰.

۷۳. گولپینارلی، ۲۷.

ب. علی: همششین پیامبر. در بسیاری از فتوت‌نامه‌ها تصریح شده است که فتوت به عنوان امری الهی ابتدا از سوی خداوند به شماری از انبیای الهی تفویض شده، و به پیامبر اسلام رسیده است و از سوی او به ولی _ که همانا بر اساس تعریف شیعیان و صوفیان علی(ع) باشد _ رسیده است. این دیدگاه نشان می‌دهد که فتیان نیز چون مؤلفان گفتمان مورد مطالعه در این جستار، برای افزودن به قداست و هم‌چنین اثبات افضلیت علی(ع) و به زبان رساتر برای بازنمایی این شخصیت، متوسل به قرابت واقعی مشهوری شده‌اند که میان پیامبر _ به عنوان یک شخصیت مقدس پذیرفته شده در میان همه مسلمانان _ و علی(ع) وجود داشته است. بر این اساس، بسیاری از فتوت‌نامه‌ها اساساً با نقل احادیثی مرتبط با این موضوع آغاز شده‌اند. سهروردی، رساله فتوت‌نامه خود را با این روایت آغاز می‌کند: «فتوت که در خانه نبوت یا ولایت سربر می‌آورد پس از سید _ علیه‌السلام _ به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب _ رضی الله عنه _ رسید که از نسل سید بود، علیه‌السلام، و ابن عم خواجه بود. سید در حق امیرالمؤمنین علی(ع) چنین فرمود: «یا علی انت منی بمنزلة هارون من موسی».^{۷۴} وی در ادامه به حدیث مشهور دیگری از پیامبر نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد: «طریقت و فتوت از خاندان نبوت به علی مانده؛ زیرا سید _ علیه‌السلام _ شهرستان طریقت و شریعت فتوت و کرامت و سخاوت و مروت بود و امیرالمؤمنین علی در شهرستان علم بود و از آنجاست که خواجه _ علیه‌السلام _ در حق او فرمود: «أنا مدينة العلم و علیُّ بأبها» هرکس در شهرستان علم و عمل قدم نهاد گذر بر امیرالمؤمنین علی _ رضی الله عنه _ کرد، اول مقام خدمت علی یافت، آن‌که در شهرستان قدم نهاد».^{۷۵}

ابن معمار نیز در ابتدای فتوت‌نامه خود، از پیامبر(ص) نقل می‌کند که خطاب به علی(ع) گفت: «أنت یا علیُّ فتیٌّ و ابنُ فتیٍّ و أخو فتیٍّ»، سپس به امام می‌فرماید: «ابوک ابراهیم و اخوک أنا و فتوتی من فتوت ابیک و فتوتک منی». سپس به رشادت علی(ع) در

۷۴. سهروردی، فتوت‌نامه، به نقل از صراف، ۹۹-۱۰۰.

۷۵. همو، ۱۰۰-۱۰۱.

جنگ احد و ندای هاتف غیبی درباره امام اشاره می‌کند که ندا داد: «لا فتی الا علی».^{۷۶} از دیگر سو در فتوت‌نامه‌ها، برخی از ویژگی‌های مقدس و نمادینی که به علی (ع) نسبت داده شده، با روایت داستان‌واره‌هایی مرتبط با نقش واسطه‌ای پیامبر مقدس‌تر و آسمانی‌تر نقل شده است، از جمله درباره خرقه و لباس فتوت روایتی قدسی نقل کرده‌اند که «برای پیامبر به وسیله جبرئیل خرقه و لباس فتوت نازل شده، او نیز آنها را به علی داده است»؛ ظاهراً این اتفاق در جریان نبرد حنین رخ داد.^{۷۷} بعد نخست این روایت، مؤید کوشش فتوت‌نامه‌نویسان برای هر چه مقدس‌تر نشان دادن جایگاه علی (ع) با ارجاع به پیامبر (ص) است و بعد دوم، ارجاع آنها به داده‌های تاریخی را می‌نمایاند، گویی از این منظر، بسیاری از داده‌های تاریخی در پیوندی بینامتنی به متون دیگر نیز سرایت کرده است.

به هر رو برخی فتوت‌نامه‌ها تفسیری عرفانی و قدسی از برخی روایات متقن تاریخی به‌دست داده و در واقع روایت تاریخی را در جهت خواست خود با ادبیاتی متناسب با بافت فکری گفتمان خویش، بازآفرینی کرده‌اند، از جمله می‌توان به روایتی اشاره کرد که درباره حجة‌الوداع در فتوت‌نامه‌ها از جمله فتوت‌نامه کاشفی نقل شده است؛ در این روایت پس از اشاره به منبری که پیامبر (ص) به دستور خدا برای معرفی کردن امامت علی (ع) ساخته و از آن بالا رفته چنین آمده است که: «بعد از خطبه، دست امیرالمؤمنین را بگرفت و بر بالای منبر برآورد و او را در پیراهن خود کشید و هر دو از یک گریبان سر به در آوردند؛ شخصی از روی حسد گفت که: شما دو کس از یک گریبان سر به درآورده‌اید و می‌گویید جسم نبی و علی یکی است، پیراهن از سر بیرون آرید تا معلوم گردد! رسول علیه‌السلام پیراهن برداشت، جسم ولی و نبی یکی بود؛ صحابه تعجب کردند. در آن حال حضرت رسول علیه‌السلام فرمود: "من کُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ" و ... میان‌بند خود را از روی سجاده برداشت و گفت: این آن میان‌بند است که جبرئیل در شب معراج در میان من بسته است، ما در میان تو

۷۶. ابن معمار، ۱۳۵-۱۳۶.

۷۷. گولینارلی، ۳۸-۳۹.

می‌بندیم یا علی! به سه گره؛ گره اول به نام خدا، دویم به نام جبرئیل، و سیوم به نام حق».^{۷۸}
کاشفی نیز همین روایت را در فتوت‌نامه خود درج کرده است.

نتیجه

هرچند به نظر می‌رسد کاربست نظریه بینامتنیت، به‌ویژه بر اساس آن‌چه بارت از این نظریه برداشت می‌کند، در تاریخ‌پژوهی تا اندازه زیادی جسورانه باشد، اما از آنجا که چنین نظریاتی به مطالعات تاریخی انعطاف بیشتری می‌دهد، بسیار حایز اهمیت و بحث‌انگیزند. یکی از مهم‌ترین انتقادات، احتمالاً متوجه بعد پست‌مدرنیستی چنین نگرشی است که گونه‌ای فقدان ملاک صدق داده‌های تاریخی یا گونه‌ای نسبی‌گرایی را بازتاب می‌دهد، اما واقعیت آن است که دست پژوهشگر تاریخ اجتماعی در انتخاب رهیافت روش‌شناسانه برای چنین نظریه‌ای باز است و همین آزادی است که کمک می‌کند وفاداری به بنیان‌های فلسفه تاریخ، در کاربست چنین نظریه‌ای به‌کمال ادا شود. در واقع بینامتنیت به یاری محقق تاریخ می‌شتابد تا پژوهش خود را بر اساس بنیان‌های چنین انگاره‌ای در یک فضای گسترده تاریخی و متنی بگنجانند. دو فایده اصلی بر چنین رویکردی مترتب است: از یک سو این آزادی و سیالیت در زمان به محقق کمک می‌کند نقصان بزرگی را که در داده‌های تاریخ اجتماعی وجود دارد جبران کند و از دیگر سو داده‌های تاریخی را در قالب یک گفتمان تاریخی فهم و نقل کند.

کتابشناسی

آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، نفایس‌الفنون فی عرایس‌العیون، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۱ ش.
ابن معمار، محمد بن ابوالمکارم، کتاب الفتوة، مقدمة و تحقیق مصطفی جواد، بغداد، مکتب المثنی،

۱۹۵۷ م.

- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- اعظم واقفی، سید حسین، میراث فرهنگی نطنز، نطنز، انجمن میراث فرهنگی نطنز، ۱۳۷۴ ش.
- افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- افشاری، مهران، فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، تهران، نگاه، ۱۳۸۷ ش.
- بلر، شیلا، معماری ایلخانی در نطنز، ترجمه ولی‌الله کاوسی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش.
- بویل، جی. آ. (گردآورنده)، تاریخ ایران کمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ج ۵، ۱۳۸۶ ش.
- بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، سمت، ۱۳۶۷-۱۳۷۵ ش.
- تیشتر، فرانتس، «فتوت در کشورهای اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، دوره ۴، ش ۲، ۱۳۳۵ ش.
- حاکمی، اسماعیل، آئین فتوت و جوانمردی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- حسن‌زاده میرعلی، عبدالله و قنبری عبدالملکی، رضا، «بازتاب اشعار سنتی و معاصر فارسی در شعر شفيعی کدکنی»، پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۹، ش ۱۶، ۱۳۹۰ ش.
- حمزه‌لو، منوچهر، «نام علی بر گنبد سلطانی»، کتاب ماه هنر، ش ۳۱ و ۳۲، ۱۳۸۰ ش.
- رشاد، علی‌اکبر، دانشنامه امام علی (ع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
- رضایی دشت ارژنه، «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت»، نقد ادبی، دوره ۱، ش ۴، ۱۳۸۷ ش.
- ریاض، محمد، فتوت‌نامه، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- زُمرشیدی، حسین، «سیری در نماسازی مساجد در ادوار اسلامی»، مسجد، ش ۳۷ و ۳۸، ۱۳۷۷ ش.
- ساسانی، فرهاد، «پیشینه و پسینه نقد بینامتنی»، بیناب، ش ۵ و ۶، ۱۳۸۳ ش.
- شایسته‌فر، مهناز، «تجلی نام علی در کتیبه‌های ابنیه اصفهان»، کتاب ماه هنر، ش ۱۰۹ و ۱۱۰، صص ۲۲-۳۱، ۱۳۸۶ ش.
- همو، «ترئینات کتیبه‌ای گنبد سلطانی»، هنرهای تجسمی، ش ۱۱، ۱۳۸۰ ش (ب).
- همو، «جایگاه قرآن، حدیث و ادعیه در کتیبه‌های اسلامی»، مدرس علوم انسانی، ش ۲۳، ۱۳۸۰ ش (الف).

- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش.
- همو، الصلة بين التصوف و التشيع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲ م.
- صراف، مرتضی، رسائل جوانمردان، تهران، انجمن ایران‌شناسی ایران و فرانسه و انتشارات معین، ۱۳۷۰ ش.
- صفوی، کوروش، «مناسبات بینامتنی»، حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ ش.
- طرسوسی، ابوطاهر، ابومسلم‌نامه، به کوشش حسین اسماعیلی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران و نشر قطره، ۱۳۸۰ ش.
- طوسی، احمد بن محمد، الهدية السعدية فی معان الوجدية یا رساله‌ای به فارسی در سماع و فتوت، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، منوچهری، ۱۳۶۰ ش.
- کاشفی سبزواری، ملا حسین، فتوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ش.
- گدار، آندره، آثار ایران، ترجمه ابوالحسن سروقدهمقدم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- گولپینارلی، عبدالباقی، فتوت در کشورهای اسلامی، ترجمه توفیق هسبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۹ ش.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، تربت پاکان، قم، مهر قم، ۱۳۳۵ ش.
- مزاوی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۳ ش.
- مشهدی نوش‌آبادی، محمد، «جایگاه علی (ع) در فتوت‌نامه‌های قرون پنجم تا هشتم و گرایش شیعی در تحفة‌الاکوان»، شیعه‌شناسی، ش ۳۷، ۱۳۹۱ ش.
- مصطفوی، سیدمحمدتقی، آثار تاریخی طهران، تنظیم: میرهاشم محدث، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- منز، بناتریس فوربز، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ترجمه جواد عباسی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۰ ش.
- میرزایی، فرامرز، روش گفتمان‌کاوی شعر، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۴، ۱۳۸۴ ش.
- نقیسی، سعید، منتخب قابوس‌نامه، تهران، سپهر، ۱۳۲۰ ش.
- وکیلیان، سید احمد و صالحی، خسرو، حضرت علی در قصه‌های عامیانه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

هنر فر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ثقفی، ۱۳۴۴ ش.

Allen, Graham, *Intertextuality*, Routledge, London, 2000.

Barthes, Roland, *Image-Music-Text*, Stephen Heath (trans.), Fontana, London, 1977a.



تصویر ۲. هم‌نشست نام‌های «الله»، «محمد» و «علی» بر سقف‌نگاره‌های گنبد سلطانیه



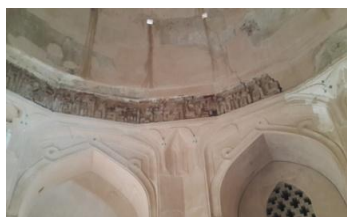
تصویر ۱. تکرار نام «علی» بر دیواره‌های بنای گنبد سلطانیه (سده هشتم هـ)



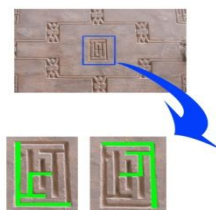
تصویر ۴. قوس ایوان مسجد جامع یزد (سده نهم هـ)



تصویر ۳. سقف ایوان مسجد جامع یزد (سده نهم هـ)



تصویر ۶. هم‌نشینی نام «محمد» و «علی» در کتیبه زیر گنبد بقعه شیخ عبدالصمد نطنزی (سده نهم هـ)



تصویر ۵. تکرار چهار نام علی (ع) در یکی از نقوش گچکاری دیوار راهروهای طرفین ایوان مسجد جامع یزد



تصویر ۸. تکرار سه گانه نام «علی» بر دیوارهای کاشی کاری شده مسجد جامع ورزنه (سده نهم هـ)



تصویر ۷. نمایی از نگاره‌های متاخر در مسجد جامع نطنز (سده هشتم هـ)



تصویر ۹. هم‌نشینی نام «محمد» و «علی» در کاشی کاری‌های مسجد جامع نطنز (سده نهم هـ)

طرح‌های نظامی و راه‌سازی روسیه تزاری در ایران^۱

محمدعلی کاظم بیکی^۲

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

چکیده

در سده‌های اخیر، برقراری و حفظ مناسبات با روسیه، به‌عنوان قدرتی بزرگ در همسایگی ایران، جایگاهی ویژه در سیاست خارجی ایران داشته است. بررغم طبیعت چندوجهی روابط بین این دو کشور، توسعه‌طلبی، تهدیدات نظامی و مداخلات روسیه همواره یکی از موجبات نگرانی ایران بوده است. مقاله کنونی ترجمه و بررسی سندی سَری درباره بخشی از طرح‌های نظامی روسیه در ایران است که در ۱۹۰۹م به دست عوامل اطلاعاتی بریتانیا افتاد. بررسی این طرح در بستر طرح‌های نظامی منسوب به روسیه، برای توسعه‌طلبی در قلمرو ایران و نیز به‌خطر انداختن منافع بریتانیا در هندوستان، افزون بر نشان‌دادن برنامه پیشروی روسیه به سوی خلیج فارس در ۱۹۰۷، آشکار می‌سازد که در سرمایه‌گذاری سنت پترزبورگ در طرح‌های راه‌سازی در ایران، اهداف نظامی جایگاهی ویژه داشت؛ دیگر آن که با انعقاد توافقنامه ۱۹۰۷ روسیه- بریتانیا، نقشه جنگی مذکور که اساساً علیه منافع بریتانیا بود، در عمل در جنگ جهانی اول برضد ملیون ایران و قدرت‌های مرکزی به‌کار گرفته شد.

کلیدواژه‌ها: ایران، خلیج فارس، توسعه‌طلبی نظامی روسیه، تاریخ راه‌سازی در ایران، جنگ جهانی اول.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۰. تاریخ این تحقیق در قالب طرح پژوهشی شماره ۰۴/۰۱/۴۲۰۴۰۱۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

۲. رایانامه: mabeyki@ut.ac.ir

همین که سپاهیان تزار، ایوان چهارم (ایوان مخوف)، در پی فتح شهر تاتارنشین قازان در کنار رود ولگا (۱۵۵۲م) و سپس بندر آستاراخان (۱۵۵۶م)، شمشیرهای خونین خود را در آب‌های دریای مازندران شستند،^۳ ایران دارای همسایه‌ای جدید اما ناخواسته به نام روسیه شد که در فاصله سده‌های ۱۶ تا اواخر ۱۹م به گسترده‌ترین امپراتوری تبدیل گشت. مناسبات ایران با این همسایه، گذشته از توسعه‌طلبی خود روسیه، همواره از چند متغیر تأثیر می‌پذیرفت؛ اقتدار دولت ایران، تحرکات دولت ثالث منطقه، یعنی عثمانی که با هر دو کشور مرز مشترک داشت، و سرانجام سیاست‌های قدرت‌های فرامنطقه‌ای (بریتانیا و از سده ۲۰م آلمان). تأثیر این متغیرها در مناسبات دولتی بسیار زود به چشم آمد و مقابله با توسعه‌طلبی‌ها و مداخلات روسیه به یکی از دل‌نگرانی‌های عمده دولت ایران و نیز قدرت‌های فرامنطقه‌ای، به‌ویژه بریتانیا تبدیل گردید.

توسعه‌طلبی روسیه در قلمرو ایران واقعیتی تاریخی است. هنگامی که افغان‌ها با واژگون کردن دولت صفویان، فرصتی برای پیشروی نیروهای عثمانی در خاک ایران فراهم آوردند، تزار روسیه، پتر کبیر (حک. ۱۰۹۳-۱۱۳۷هـ/ ۱۶۸۲-۱۷۲۵م) که از مدت‌ها پیش از طریق گزارش‌های فرستاده‌اش به اصفهان، آرتمی ولینسکی^۴ (اعزام به ایران ۱۱۲۹هـ/ ۱۷۱۷م)، از اوضاع نابسامان و ضعف ایران در عصر شاه سلطان حسین صفوی آگاه شده بود، برای گسترش قلمرو روسیه و نیز جلوگیری از توسعه‌طلبی عثمانی در قفقاز، به قلمرو ایران در سواحل دریای مازندران دست‌اندازی کرد.^۵ پتر با استفاده از موقعیت متزلزل شاه طهماسب دوم، آخرین شاه صفوی در مواجهه با افغان‌ها و عثمانی، موفق شد خواسته‌های ارضی روسیه در قفقاز و شمال ایران را با انعقاد دو عهدنامه تأمین کند: الف- معاهده‌ای که با اسماعیل بیگ اعتمادالدوله، فرستاده ویژه شاه طهماسب به سنت‌پترزبورگ، در ۲۲ ذی-

۳. انگیزه ایوان مخوف برای لشکرکشی به خانات تاتار آمیزه‌ای از انتقام از استیلای دراز مدت تاتارها بر روس‌ها،

جنگ صلیبی بر ضد اسلام و کشورگشایی بود، نک. Stone, 12

4. Artemii Volynski

5. Lockhart, *Nadir*, 5; Atkin, 4-5.

حججه ۱۲/هـ/۱۱۳۵ سپتامبر ۱۷۲۳م امضا کرد که ماده دوم آن حاوی موافقت ایران با واگذاری ولایات گیلان، مازندران، استرآباد و نیز باکو و دربند به روسیه است؛^۶ ب- عهدنامه تقسیم ولایات شمال غرب ایران با عثمانی در ۲ شوال ۱۱۳۶هـ/ ۲۴ ژوئن ۱۷۲۴.^۷ به‌هررو، ظهور نادرشاه (حک. ۱۱۴۸-۱۱۶۰هـ/ ۱۷۳۶-۱۷۴۷م) که موفق به اخراج سپاهیان عثمانی از ایران و سرکوب افغان‌ها شده بود، به توسعه‌طلبی روسیه در قلمرو ایران موقتاً پایان داد که بازتاب آن را در معاهده ایران و روسیه (شعبان ۱۳۴۴هـ/ فوریه ۱۷۳۲) به‌وضوح می‌توان دید. بنابراین معاهده، روسیه از اراضی ایرانی که قبلاً به چنگ آورده بود، دست برداشت.^۸

با وجود سیاست جدید روسیه، تحولات پیش‌گفته دو واقعیت را آشکار ساخته بود: یکی توجه به مطامع و سیاست روسیه در حوزه دریای مازندران؛ دیگری ضرورت ایجاد و تقویت بحریه ایرانی در دریای مازندران که شناورهای بزرگ آن در انحصار بازرگانان و دولت روسیه بود برای حفظ حاکمیت ایران بر قفقاز. از این رو هنگامی که دولت روسیه درخواست نادر را برای استفاده از شناورهای روسی جهت حمل آذوقه برای سپاه ایران که سرگرم سرکوب شورشیان داغستان بودند، رد کرد، تأسیس بحریه ایرانی در دریای مازندران وجهه همت نادر قرار گرفت. وی برای رسیدن به این هدف راهبردی، در ۱۱۵۵هـ/ ۱۷۴۲م کاپیتان

۶. برای اطلاع از خلاصه مفاد این معاهده، نک: استرآبادی، ۱۶-۱۷؛ برای معرفی نامه اسماعیل بیگ و متن معاهده رک. مکتوب طهماسب دوم به پتر اول، ۲۵ آگوست ۱۷۲۳ و قرارداد سفیر تهماسب دوم با روسیه، ۱۲ سپتامبر ۱۲۷۳، هر دو در اسنادی از روابط ایران و روسیه، ش ۲۵ و ۲۶، ۹۵-۱۰۷؛ برای بازتاب سفر اسماعیل بیگ و متن معاهده در مطبوعات وقت به ترتیب نک.

“[The Advices from] Petersburg, Oct. 22,” and “The Treaty Alliance concluded at Petersburg, Sept. the 12, 1723, O. S. between the Emperor of Muscovy, and the King of Persia, by his Ambassador Ismael beg,” *Daily Journal*, in order Nov. 13; Dec. 26 and 29, 1723.

7. Russo-Ottoman Treaty for the Partition of Persia's Northwest Provinces, 13/24 June 1724 in Hurewitz, vol. i, 42-45.

8. Treaty of Peace, Amity and Commerce: Persia and Russia, 21 Jan./1 Feb. 1732 in Hurewitz, 45-47.

جان التون،^۹ از کارکنان شرکت بریتانیایی موسوم به کمپانی مسکوی که خود در ۱۱۵۳ هـ / ۱۷۴۰ م ساخت کشتی و قایق را برای دریانوردی در دریای مازندران به مسؤلان کمپانی مذکور پیشنهاد کرده بود،^{۱۰} به خدمت گرفت. این اقدام در حالی خشم و مخالفت روسیه را برانگیخت که ناامنی ناشی از حملات شورشیان داغستان به نواحی مرزی روسیه در شمال قفقاز، پترزبورگ را از سال ۱۱۵۰ هـ / ۱۷۳۷ م وادار به اعزام ده‌هزار سرباز سوار و پیاده به مناطق مذکور کرده بود.^{۱۱} به هر رو، طرح ایجاد بحریه ایرانی در دریای مازندران به زودی تحت الشعاع مرگ نادر (۱۱۶۰ هـ / ۱۷۴۷ م) قرار گرفت و پس از او ادامه نیافت.^{۱۲} این در حالی بود که در عصر زندیه نیز روسیه تمایل خود را به توسعه طلبی در قلمرو ایران نشان می‌داد.^{۱۳}

با ظهور قاجاریه، مناسبات ایران و روسیه در حالی به بروز دو دوره جنگ در قفقاز انجامید که توسل روسیه به نیروی نظامی، از پیش راه گسترش ارضی این کشور را از دریای بالتیک تا اقیانوس آرام هموار کرده بود. اقدامات نظامی پرهزینه اما بی‌ثمر قاجاریه در جلوگیری از پیشروی روسیه در خاک ایران که نتیجه‌ای بهتر از انعقاد معاهدات گلستان (۱۲۲۸ هـ / ۱۸۱۳ م) و ترکمنچای (۱۲۴۳ هـ / ۱۸۲۸ م) داشتند، به جدا کردن قفقاز از ایران و نیز انحصار بحریه نظامی در دریای مازندران به روسیه و استیلای بیشتر آن کشور و در نتیجه آسیب‌پذیری افزون‌تر ایران از آن جانب انجامید، چنان‌که پیش از پایان سده نوزدهم میلادی

9. Captain John Elton

10. "Copy of a Paper given to Mr. Finch at Petersburg by Captain Elton, Relating to Opening a Trade through Russia to Persia", *Gentleman's Magazine*, 12(1742), 24-25.

11. "Foreign Affairs," *Weekly Miscellany*, April 1, 1737.

12. Lockhart, *Nadir*, 204-205, 187-290; Avery, "Nâdir Shâh", and Graves, "Iranian Relations", both in *Cambridge History of Iran*, vol. 7, in order 42 and 352; Floor, 53;

برای بازتاب عدم تداوم اقدامات نادر شاه در منابع فارسی، نک. شیرازی، ۱۸.

۱۳. به عنوان نمونه، رک. ساروی، ۱۱۶.

بخش گسترده دیگری از خاک ایران در شرق دریای مازندران نیز به‌گونه‌ای صلح‌آمیز به تصرف تزارها درآمد (معاهده آخال در ۱۲۹۸/۵/۱۸۸۱م). در واقع تا انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷م در روسیه، تهران هرگز از تهدیدات و مداخلات روزافزون سنت‌پترزبورگ در امور داخلی ایران در امان نبود.

سیاست روسیه تزاری در قبال ایران از دو منظر قابل بررسی است: نخست به‌مثابه موضوعی بین دو کشور؛ دوم از زاویه‌ای بازتر و به عنوان بخشی از یک کلان‌طرح راهبردی روسیه برای آسیا. پیش از ارزیابی نظریه‌ها در مورد توسعه قلمرو روسیه در آسیا و پیشروی آن دولت در خاک ایران، شاید ذکر این نکته بجا باشد که خصوصیات جغرافیای طبیعی و قومی در امپراتوریِ رو به گسترش روسیه، فرصتی برای دولت آن کشور باقی نمی‌گذاشت که به مرزهایی قابل تعریف و در نتیجه قابل دفاع دست یابد. این شرایط ضمن تشویق سیاست تداوم حمله به مناطق مجاور، به‌نوبه خود بیم از ضربه‌پذیری و میل به دستیابی به امنیت از طریق لشکرکشی را در میان دولتمردان روسیه دامن می‌زد^{۱۴} و در واقع فرهنگ راهبرد در روسیه را اساساً نظامی می‌کرد.^{۱۵}

۱۴. ژنرال آلکسی کروپاتکین (وزیر جنگ روسیه در سال‌های ۱۸۹۸-۱۹۰۴م) در تشریح علل ناکامی و کاستی‌های ساختاری ارتش روسیه در جنگ با ژاپن، شرحی مفصل از تاریخ نظامی و توسعه ارضی روسیه را ذکر کرده که شرح جنگ‌های روسیه با ایران را نیز شامل می‌شود (جلد نخستین). موارد فوق از مجموع اظهارات کروپاتکین به خوبی مستفاد می‌شود. هم‌چنین گزارش کروپاتکین حاکی از آن است که ارتش روسیه بر رغم همه تلاش‌ها برای اصلاحات و روزآمد کردن آن در سده ۱۹م، تا بدانجای گرفتار مشکلات روزمره بود که جنگ با ژاپن ناکارآمدی ساختاری ماشین جنگی آن کشور را به اثبات رساند رک. Kuropatkin ؛ برای آشنایی با ساختار ارتش در روسیه تزاری و نیز نتایج اصلاحات و مدرن‌سازی آن، رک.

Steinberg; also Van der Oye and B.W. Manning (eds.), *Reforming*; Kagan; Duffy.

15. Ermarth, 4 (available at www.fas.org/irp/agency/dod/dtra/russia.pdf); از دیدگاه برخی از پژوهشگران توسعه‌طلبی نظامی و حتی کشورداری در روسیه تزاری ملهم از الگوی فاتحین مغول بود که در ۱۲۳۷-۱۴۸۰م بر سرزمین اصلی روس‌ها حکم رانده بودند. پس از سقوط تزاریسیم نیز این الگو در دستور کار شوروی قرار داشت، به عنوان نمونه نک.

از دیدگاه سیاسی، گسترش قلمرو و نفوذ روسیه در آسیا ویژگی‌های خود را داشت. آ. لوبانوف-روستوسکی، دیپلمات روسیه تزاری، در تشریح ماهیت توسعه قلمرو تزارها در آسیا، بخشی از آن را گسترش «طبیعی» و قسمتی دیگر را «امپریالیستی» معرفی کرده است. به گفته او، تصرف نظامی دشت‌های قبایلی اوراسیا که به دولتی تعلق نداشت، مانند سیبری، مناطق شمالی آسیای مرکزی و مناطق داخلی آسیا که به وسیله رشته‌کوه‌های مرتفع از مناطق جنوبی آسیا جدا می‌شدند، گسترشی «طبیعی» بود، در حالی که توسعه‌طلبی نظامی روسیه برای استثمار و رقابت استعماری با قدرت‌های غربی، مانند کوشش برای پیشروی در افغانستان، گسترشی «امپریالیستی» به‌شمار می‌رفت. همو می‌افزاید که فرایند گسترش «طبیعی» روسیه، با وجود وسعت، بدون برخورد با مقاومت جدی و سازماندهی‌شده مردم بومی و نیز بدون جلب توجه سایر دولت‌ها تحقق یافته بود، در حالی که توسعه «امپریالیستی» روسیه با واکنش قدرت‌های استعماری غربی و نیز ژاپن مواجه گردید.^{۱۶}

نظریه‌ها درباره راهبرد روسیه در گسترش سریع و پیوسته قلمرو خود در آسیا پرشمار نیست. در این زمینه، سه نظریه اصلی طرفداران بیشتری داشته است: ۱. اهداف بلندپروازانه مذکور در وصیت‌نامه منسوب به تزار، پتر کبیر (حک. ۱۰۹۳-۱۱۳۷ه/۱۶۸۲-۱۷۲۵م)؛ ۲. دستیابی به آب‌های گرم اقیانوس هند و اقیانوس آرام؛^{۱۷} ۳. راهبرد منتج از بررسی فرایند گسترش روسیه. مورد اخیر ترکیبی از نظریه‌های دسترسی به آب‌های گرم، هارت لند مک

Cohen, 29ff.

شاید ذکر این نکته به جا باشد که با وجود جایگاه نظامیان در شاکله نظام سیاسی و تصمیم‌گیری در روسیه تزاری، این کشور با مشکل کودتا مواجه نبوده است، برای بحثی جالب در این باره، رک. Taylor.

16. Lobanov-Rostovsky, 28-47.

۱۷. توجه به این نکته ضرورت دارد که موضوع تلاش روسیه برای دسترسی به مدیترانه در مقوله راهبرد آن کشور در قبال اروپا قرار می‌گیرد.

کیندر^{۱۸} و دستیابی به مواد اولیه است. هریک از نظریه‌های مذکور که لاجرم ایران را نیز هدف دست‌اندازی روسیه می‌کرد، کاستی‌های خاصی دارد.^{۱۹} از سوی دیگر، در پرتو چنین نظریه‌هایی، موضوع مشی روسیه و بریتانیا در قبال ایران در عصر قاجاریه، اقدامات بریتانیا برای حفظ مستملکات خود در آسیا (از جمله هندوستان) از دست‌اندازی روسیه و نیز ممانعت لندن از پیشروی روسیه در اروپا و حوزه مدیترانه جایگاهی ویژه را در ادبیات مربوط به مناسبات و رقابت این دو قدرت داشته است. در مورد وصیت‌نامه پتر کبیر که نویسندگان متأخر ایرانی با استناد به متن آن در تاریخ ایران اثر سر پرسی سایکس برای تشریح انگیزه‌ها و علل سیاست‌ها و دست‌اندازی‌های روسیه به ایران کوشیده‌اند، به این اشاره بسنده می‌شود که تقریباً یک سده پس از مرگ پتر کبیر، متن آن نخستین بار در فرانسه منتشر گردید (۱۸۱۲م). اصالت این وصیت‌نامه سال‌هاست به‌عنوان یکی از برساخته‌های عصر ناپلئون زیر سؤال رفته و اعتبار خود را از دست داده است.^{۲۰} افزون بر این، به دلالت ل. لاکهارت، بند مربوط به ایران این وصیت‌نامه (بند ش. ۹) در تاریخ ایران، اثر سر پرسی سایکس (یعنی مستند نویسندگان ایرانی^{۲۱}) نیز دستخوش تغییراتی شده و با متن اصلی

۱۸. سر هالفورد مک کیندر (۱۸۶۱-۱۹۴۷م) در ۱۹۰۴م با ارائه نظریه منطقه محوری (Pivot Area) یا قلب اوراسیا- هارت لند (Heart-Land) -توجه استراتژیست‌ها را به اهمیت راهبردی سرزمین‌های بین اقیانوس منجمد شمالی تا کوه‌های هیمالیا در جنوب و از نواحی غرب سیبری، مغولستان و چین در شرق تا دره رود ولگا در غرب را جلب کرد. بنابراین نظریه منطقه گسترده مذکور به سبب دوری از آب‌های آزاد از دسترس قدرت‌های دریایی، از جمله بریتانیا، دور بود. این منطقه با گسترش خطوط آهن و توسعه اقتصادی در روسیه می‌توانست خاستگاه یک قدرت زمینی شود که تفوق خود را بر قدرت‌های دریایی به‌ویژه بریتانیا که در حال مواجهه تدریجی با رقابت قدرت‌های دریایی ایالات متحده آمریکا، آلمان و ژاپن بود، تحمیل کند، رک.

Mackinder, 431 ff.

19. Marshall, 2-3.

۲۰. در مورد عدم اعتبار وصیت‌نامه منسوب به پتر که از مجعولات عصر ناپلئون بود، به عنوان نمونه رک.

Subtelny, 663-678; also see Resis, 681-693.

P. Mojtahed-Zadeh, 18-19, 220 (notes 14 and 15).

۲۱. به عنوان نمونه رک.

تفاوت دارد.^{۲۲}

جنگ روانی و تبلیغات فرانسه در عصر ناپلئون درباره بلندپروازی‌های ارضی روسیه به وصیت‌نامه منسوب به پتر کبیر محدود نمی‌شد. پیشتر در ۱۸۰۱م جزوه‌ای با عنوان «نقشه لشکرکشی زمینی به هندوستان»^{۲۳} در پاریس منتشر شد که بر وجود طرح دیگری برای پیشروی نظامی روسیه در ایران دلالت دارد. به گفته نویسنده این جزوه، دولت‌های فرانسه، اتریش و روسیه بر سر عملیات مشترک برضد هندوستان به توافق رسیده بودند. بنابر این طرح که آن را تزار، پل اول، پیشنهاد کرده بود، استرآباد به عنوان محل الحاق ۳۵۰۰۰ سرباز روسی که از طریق آستاراخان و دریای مازندران اعزام می‌گشت، و ۳۵۰۰۰ سرباز فرانسه که از طریق رود دانوب به ساحل دریای سیاه انتقال پیدا می‌کردند، در نظر گرفته شده بود. نیز در این نقشه پیش‌بینی شده بود که استرآباد محل ستاد فرماندهی این عملیات مشترک گردد که قرار بود از مسیر هرات و قندهار، به هندوستان هجوم برند.^{۲۴} اگرچه پژوهشگران در اصالت این طرح نیز همانند وصیت‌نامه منسوب به پتر کبیر تردید کرده‌اند،^{۲۵} اما جلوگیری از تهدیدات احتمالی روسیه از جانب استرآباد، به‌ویژه پس از اشغال جزیره ایرانی آشوراده خیلی زود استرآباد را به برج دیده بانی بریتانیا در شمال شرق ایران تبدیل کرد. با موافقت لندن، نمایندگی سیاسی بریتانیا در تهران ابتدا با اعزام گهگاهی یکی از وابسته‌های خود به استرآباد، سپس از ۱۸۵۱م با استقرار مأموری مخفی در آن شهر و سرانجام در همان دهه با انتصاب رسمی یک اخبارنویس در استرآباد، تحرکات روسیه در دریای مازندران و مناطق

22. Lockhart, "The Political Testament", 438-441.

23. "Plan of an Expedition to India by Land"

24. *Morning Post*, April 8, 1801; *Observer*, Apr 26, 1801;

این اظهارات را دیگر نویسندگان بریتانیایی تکرار کرده‌اند، به عنوان نمونه رک.

Eastwick, vol. ii, p.36; Baker, 337; Edwards, 32 ff.; Curzon, vol. ii, 187-188.

۲۵. برای بررسی نقادانه طرح منسوب به تزار پل اول، نک.

Van der Oye, "Paul's great game", 143-152; Strong, 114-126; Shneidman, 167-175.

ماوراء مازندران را تحت نظر گرفت.^{۲۶}

درباره پیشروی روسیه از جانب ایران و آسیای مرکزی به سوی جنوب، چنان‌که اشاره شد، دو هدف مورد تأکید قرار گرفته است: دستیابی به آب‌های گرم خلیج فارس و نیز هندوستان. این اهداف به معنای رقابت و به‌مخاطره انداختن منافع بریتانیا بود که از چند سده پیشتر در هر دو حضور سنتی داشت. لندن نیز به نوبه خود با توسل به نیروی نظامی و از طریق هجوم به ایران در جریان دو جنگ هرات و نیز با مداخلات روزافزون در امور داخلی ایران، برای جلوگیری از نفوذ روسیه می‌کوشید. اگرچه در اسناد بریتانیایی و ادبیات سده نوزدهم میلادی، موضوع تهدیدات روسیه که از جانب ایران متوجه اهداف فوق بود، مکرر مورد بحث و تأکید قرار گرفته، این اظهارات بیش از آن که مبتنی بر اسناد روسی باشد، بر مطالعه و تحلیل نظامی - سیاسی نویسندگان از مشی سنت پترزبورگ متکی بوده است؛ به سخن دیگر، در هیچ یک از منابع مذکور، استناد جدیدی به یک طرح نظامی روسی به چشم نمی‌خورد. با وجود این، فقدان مستندی برای طرح / طرح‌های روسیه برای هجوم به ایران لزوماً بدین معنا نیست که سنت پترزبورگ فاقد برنامه یا مطامع ارضی در این زمینه بوده باشد.^{۲۷}

۲۶. کاظم بیکی، «کنسولگری بریتانیا»، ۷۴-۸۰.

۲۷. این گونه اطلاعات مهم که در مقوله راهبردها محسوب می‌شد، به دلایل قابل فهم نمی‌توانست غیر سری بوده و در اختیار دیگران قرار گیرد؛ آگاهی‌های موجود در مورد مناسبات دو کشور پس از انعقاد عهدنامه ترکمنچای بر مداخلات و فشار سیاسی - نظامی فزاینده روسیه در حوزه دریای مازندران بر ایران دلالت دارد. یکی از پاسخ‌های عملی تهران به این تهدیدها خودداری از ایجاد و ارتقای راه‌های مواصلاتی ولایات ساحلی دریای مازندران با فلات ایران بود، نک: کاظم بیکی، «مردم، علما و توسعه در عصر قاجاریه»، ۹۴-۹۷؛ گفتنی است که تهران، افزون بر مواجهه با مداخلات عینی سنت پترزبورگ، از اخبار مربوط به مباحث نظری در محافل نظامی روسیه راجع به بهره‌گیری از دریای مازندران برای پیشروی در خاک ایران نیز چندان بی اطلاع نبود، به‌عنوان نمونه، رک. «گزارش کلنل زالاطاروف در مجمع سالیانه ارتش روسیه»، پیوست علاءالملک به وزارت امور خارجه، ۹ جمادی الآخر ۱۳۰۶ ه. در گزارش‌های سیاسی علاءالملک، ۵۷ به بعد.

به هر رو، برای طرح‌های نظامی روسیه در ایران، افزون بر اظهارات متکی بر استنتاج از مشی و اقدامات توسعه‌طلبانه سنت‌پترزبورگ در حوزه دریای مازندران و آسیای مرکزی، سندی سری نیز وجود دارد که در سال ۱۹۰۹م به دست مأموران بخش اطلاعات ارتش هندوستان در ایران افتاد (نک. ادامه مقاله). با توجه به تاریخ دستیابی عوامل اطلاعاتی بریتانیا به این سند که تاکنون مغفول مانده، گزاف نیست اگر ادعا شود که هم‌گرایی و مصالحه بریتانیا با روسیه در چارچوب توافقنامه ۱۹۰۷م در مورد مناطق مطمح نظر طرفین از جمله ایران، نتوانسته بود موجب رفع سوءظن تاریخی بین این دو قدرت رقیب و مانع از ادامه فعالیت اطلاعاتی آنها برضد یکدیگر شود؛ دیگر آن که دستیابی مأموران بریتانیایی به سند مورد بحث، با دلالت بر وجه کمتر شناخته‌شده رقابت طرفین در ایران، یعنی اقدامات اطلاعاتی، نشان می‌دهد که چگونه این کشور عرصه فعالیت‌های عوامل استخباراتی آن قدرت‌ها نیز گشته بود. افزون آن که آگاهی لندن از این سند مانع از نزدیکی بیشتر، اتحاد و نبرد مشترک بریتانیا و روسیه برضد قدرت‌های مرکزی در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۷م) نشد. با وجود این، دور نیست که اطلاع از چنین طرح‌هایی در بستر سوابق رقابت‌های گذشته، یکی از اسباب پیش‌دستی لندن درمداخله نظامی در روسیه پس از سقوط تزاریسیم بوده باشد.

پیش از ورود به محتوای سند، توضیح چند نکته به‌جا می‌نماید؛ نخست آن که گزارشگر این سند، کلنل ویلفرد مالسون^{۲۸}، معاون وقت بخش اطلاعات در سرفرماندهی ارتش هندوستان است^{۲۹} که مدتی بعد با درجه نظامی ژنرال به ریاست همان بخش گمارده

28. Sir Wilfrid Malleison

۲۹. برای آشنایی با تشکیلات اطلاعات ارتش هندوستان، بخش ایران آن و طبقه‌بندی اسناد ذی ربط، رک.

British Intelligence and Policy on Persia (Iran), c. 1900-1949: India Office Political and Secret Files and Confidential Print.

شد؛^{۳۰} دیگر آن که گرچه این طرح در ۱۹۰۹م به چنگ عوامل اطلاعاتی بریتانیا در تهران افتاد، زمان طراحی آن معلوم نیست. با وجود این، اشارات مفیدی در آن به چشم می‌خورد که برای تخمین تاریخ طراحی آن کافی می‌نماید، از آن جمله است: ذکر نام نظرعلی خان از خوانین لر، نیز راه‌های ارابه‌رو (شوسه) قم، گیلان (انزلی-قزوین) و نیز قزوین-همدان به‌عنوان محورهای عملیات نیروهای روسی. این نظرعلی خان ملقب به امیر اشرف (د ۱۳۰۷ش) و از خوانین طایفه آمرایی (لُر) بود که در دو دهه پایانی عصر قاجاریه با تکیه بر نیروی عشایری خود در تحولات محلی لرستان و مناطق مجاور نقشی چشمگیر داشت. بنا بر شواهد موجود، افزایش اعتبار و اقتدار نظرعلی خان در لرستان به نخستین دهه سده بیستم میلادی و حمایت او از داماد جاه‌طلبش، ابوالفتح میرزا سالارالدوله، والی بروجرد و لرستان بازمی‌گردد که با ماجراجویی نظامی خود، یکی از مشکلات دولت مرکزی ایران در عصر مشروطیت شده بود (۱۳۲۵ه/ ۱۹۰۷م).^{۳۱} نکته شایان توجه در طرح روسیه در مورد لرها، اشاره به نظرعلی خان به عنوان رئیس طایفه سور-آمرایی است. دو طایفه آمرائی و سوری از تیره‌های شاخه طرهان لر هستند که در بخش مرکزی شهرستان کوه‌دشت کنونی (طرهان و رومشکان) ساکن بودند. ذکر اسامی این دو طایفه در ترکیبی به شکل «سور-آمرایی» بر غلبه یکی از این دو بر دیگری (علی القاعده طایفه آمرایی) یا ائتلاف آنها با هم دلالت

۳۰. ژنرال مالسون بر اساس توانایی‌هایی که در سازماندهی امور اطلاعاتی و شناختی که از منطقه داشت، پس از فروپاشی تزاریسم و در جریان مداخله بریتانیا و متحدانش در روسیه، به فرماندهی یک نیروی بریتانیایی منصوب گردید که از هندوستان و مسیر خراسان به ماوراء‌الزندان فرستاده شد. ژنرال مالسون مأموریت داشت که در آنجا بر ضد بلشویک‌ها و نیز نیروهای بومی استقلال طلب وارد عمل شود (۱۹۱۸م)، رک. کاظم بیکی، دریای مازندران، ۱۰۵ به بعد.

31. Churchill, Summary, May. 21. to June 15, 1907, encl. 2 in No. 1, in Spring-Rice to Sir Edward Grey, 21 June 1907, *Iran Political Diaries*, vol. 3, 319; "Serious Disorders In Persia," *Times*, May 27, 1907;

هم‌چنین نک. روستایی، ۷۳-۷۵؛ حمایت نظر علیخان به عنوان یک قدرت محلی در لرستان از اقدامات سالارالدوله در سال‌های بعد هم ادامه داشت، رک. در تکاپوی تاج و تخت، فهرست اعلام.

دارد. چنین به نظر می‌رسد که تحول مذکور باید به همان دوره اقتدار نظرعلی خان امرایی در سده بیستم میلادی بازگردد. از همین رو، دور می‌نماید که طرح مورد بحث متعلق به سده نوزدهم میلادی باشد.

آن چه برای تاریخ‌گذاری نقشه نظامی روسیه بیشتر راه‌گشا به نظر می‌رسد مصرحات آن درباره راه‌های ارابه رو پیش گفته است. در میان آنها، راه ارابه‌رو تهران- قم در عصر ناصری به وسیله علی اصغر خان امین‌السلطان احداث شده بود (۱۳۰۱/هـ / ۱۸۸۳ م).^{۳۲} ساخت راه‌های دیگر مدت‌ها پس از آن و هنگامی عملی شد که امتیاز راه گیلان (انزلی- قزوین) در ۱۳۱۰ هـ / ۱۸۹۳ به شرکت روسی «بیمه حمل و نقل در ایران»^{۳۳} اعطا گردید. کار احداث این راه به سبب مواجهه با برخی از موانع، به ویژه کمبود منابع مالی خیلی زود متوقف شد، اما به زودی با عزم و سرمایه‌گذاری دولت روسیه که از آن پس بزرگ‌ترین سهامدار شرکت مذکور گردید، این پروژه مجدداً فعال شد و کار ساخت آن به پایان رسید. بهره‌برداری از این راه در ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ م رسماً آغاز شد.^{۳۴} از آنجا که در همان امتیازنامه شرکت بیمه حمل و نقل در ایران، حق خرید راه قزوین- تهران (ایجاد این راه که بخشی از پروژه بزرگراه تهران- تبریز- جلفا بود، در ۱۲۹۶ هـ آغاز گردیده و در ۱۲۹۷/هـ / ۱۸۸۰ م به پایان رسیده بود^{۳۵}) و احداث راهی شوسه در همان مسیر و نیز راه قزوین- همدان پیش‌بینی شده بود، شرکت مذکور امتیاز دو راه اخیر را نیز در ۱۳۱۳/هـ / ۱۸۹۸ به دست آورد.^{۳۶} با وجود این، ساخت راه قزوین- همدان با

۳۲. اعتمادالسلطنه، ۱۱۱-۱۱۲.

۳۳. برای چگونگی تشکیل این شرکت و فعالیت آن، رک. لیتن، ۹۹-۱۰۲.

۳۴. برای فرآیند اعطای امتیاز و ساخت راه گیلان با مداخله دولت روسیه و واکنش اهالی گیلان به افتتاح این راه، رک. کاظم بیکی، «مردم، علما و توسعه در عصر قاجاریه»، ۱۰۶ به بعد.

۳۵. اعتمادالسلطنه، ۱۰۹.

36. Picot, Summary, November 23 to December 23, 1896, encl. in Durand to Salisbury, 23 Dec. 1896, *Iran Political Diaries*, vol. 1, 340;

برای متن امتیاز نامه این راه‌ها، رک. تیموری، ۳۵۵؛ لیتن، ۱۰۲؛ جمالزاده، ۱۰۱.

تأخیر آغاز شد. در واقع تا ذی‌قعدة ۱۳۲۱هـ/ژانویه ۱۹۰۴م از سوی شرکت بیمه حمل و نقل در ایران اقدامی فراتر از مرحله مطالعاتی این پروژه به عمل نیامده بود.^{۳۷} دور نیست که اشتغال روسیه به جنگ با ژاپن (۱۳۲۲-۱۳۲۳هـ/۱۹۰۴-۱۹۰۵م) موقتا مانع از اهتمام آن دولت به احداث هرچه سریع‌تر راه قزوین-همدان شده باشد. مؤید این نکته گزارش‌های حاصل از مشاهدات میدانی دیپلمات‌های بریتانیایی در مورد پیشرفت ساخت آن است که بر کار پراکنده و غیرمستمر روس‌ها در تکمیل این راه در ۱۹۰۵-۱۹۰۶م دلالت دارد. با وجود این، پیشرفت این طرح تا آنجا بود که با جدیت بیشتر می‌توانست تا پایان ۱۹۰۶م خاتمه یابد.^{۳۸} به هر حال، ساخت راه مذکور در ۱۳۲۵هـ/۱۹۰۷م به پایان رسید.^{۳۹} بر این اساس، گزاف نیست اگر طراحی نقشه نظامی مورد بحث مقارن اتمام ساخت راه قزوین-همدان (۱۹۰۷م) و احتمالا پیش از توافقنامه ۳۱ آگوست ۱۹۰۷م روسیه-بریتانیا تاریخ‌گذاری شود. از سوی دیگر، طراحی این نقشه پس از خاتمه جنگ ناموفق روسیه با ژاپن، می‌تواند نشانه‌ای برای تصمیم سنت پترزبورگ برای اقدامی تلافی‌جویانه علیه بریتانیا باشد که در جنگ مذکور متحد ژاپن بود.^{۴۰} افزون بر آن که جایگاه راه‌های مذکور در این طرح

37. Memorandum of information received during the month of January 1904, regarding affairs on and beyond the North-West Frontier of India, in *Iran Political Diaries*, vol. 2, 296.

38. Spring-Rice to Grey, 28 Feb. 1907, in *British Documents on Foreign Affairs*, Part I, Series B, vol. 13, 439.

با وجود ناتمام بودن این راه، در همان زمان بهره برداری از آن آغاز شده بود که این با افزایش دادن بازرگانی ولایات غرب ایران با روسیه، موجب کاهش تجارت آن نواحی با عراق گشته بود، نک.

H. Gough, Report on the Trade of the Provinces of Kermanshah, Hamadan, Kurdistan and Malayer for the year ended March 20, 1906, p.1, in FO, *Annual Series of Trade Reports*, Cd. 2682, 1906.

۳۹. لیتن، ۱۰۲.

۴۰. برای همگرایی و اتحاد بریتانیا-ژاپن، رک. به عنوان نمونه به مجموعه مقالات در

O'Brien (ed.), *The Anglo-Japanese Alliance*

به ویژه مقالات شماره ۳-۵ با مشخصات زیر:

نیز به نوبه خود می‌تواند بُعد نظامی انگیزه سنت پترزبورگ برای خرید سهام شرکت بیمه حمل و نقل در ایران و کوشش برای احداث این راه‌ها را آشکار سازد، وجهی که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت این بُعد نظامی به‌زودی در خلال جنگ جهانی اول آشکار گردید (نک. ادامه مقاله).

درباره محتوای این سند نظامی که تنها بخشی از طرحی بزرگ‌تر است، آن‌چه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد جایگاه خلیج فارس در اهداف راهبردی روسی‌هاست. چیزی که در آن دیده نمی‌شود، پیش‌بینی مقاومت دولت ایران و نیز واکنش احتمالی و مستقیم بریتانیا در برابر پیشروی نظامی روسیه به سوی خلیج فارس است، هرچند بریتانیا دارای بیشترین منافع اقتصادی و راهبردی در جنوب ایران و خلیج فارس بود. از سوی دیگر، از دیدگاه طراحان آن، ایستادگی طوایف لر می‌توانست تنها مانع برای دستیابی روسیه به هدف خود باشد. این به‌نوبه خود جایگاه سنتی قبایل را در دفاع از کشور آشکارتر می‌سازد. افزون بر این، توجه به عوامل جغرافیایی و طبیعی ایران، کویر و ارتفاعات، به عنوان عوامل تسهیل‌کننده یا بازدارنده از دیگر نکات جالب توجه این طرح است.

از جانب دیگر، باید به دیدگاه‌های بخش اطلاعات ارتش هندوستان در حواشی طرح اشاره کرد که در ترجمه حاضر از هامش به‌پاورقی انتقال یافته است. این اظهارات به نوبه خود محکی است برای ارزیابی صحت و سقم آگاهی‌های طراحان نظامی روسیه و نیز امکان اجرای طرح. درباره این نقطه‌نظرها باید به اظهارات کلنل مالسون در باره مسکوت ماندن نیات روسیه در موضوع دستیابی به سیستان و نیز راه‌آهن چاه بهار، هر دو در جوار مستعمره هندوستان، اشاره کرد که از دهه‌ها قبل یکی از دل‌نگرانی‌های بریتانیا شده بود. احداث خط آهن سراسری در ایران در سده نوزدهم و بیستم به سبب نتایج اقتصادی، سیاسی و نظامی بالفعل و بالقوه، یکی از عرصه‌هایی گردید که با همه منافع و ملاحظات

راهبردی که روسیه و بریتانیا در ایران و مناطق هم‌جوار آن برای خود قائل بودند، ارتباط مستقیم داشت. به همین سبب، سیاست‌های این دو قدرت مانع از احداث آن شده بود، به‌ویژه آن که فقدان منابع مالی و فناوری در داخل، اجرای چنین پروژه‌ای را افزون بر اعطای امتیاز و سرمایه‌گذاری بیگانه، به موافقت آن دو دولت نیز وابسته می‌کرد.^{۴۱} پیشتر دولت روسیه در ربیع الاول ۱۳۰۸ هـ/نوامبر ۱۸۹۰ م از ناصرالدین شاه تعهد کتبی گرفته بود که تا ده سال، یعنی تا ۱۳۱۸ هـ/۱۸۹۹ م، هیچ خط آهنی در ایران تأسیس نشود. قبل از سرآمدن موعد مذکور نیز پترزبورگ در ۱۳۱۷ هـ/۱۸۹۹ م، در ازای پرداخت وامی به دولت مظفرالدین شاه، احداث خط آهن در ایران را برای ده سال، یعنی تا ۱۳۲۸ هـ/۱۹۱۰ م، مشروط به جلب موافقت قبلی سنت پترزبورگ کرد. بدین ترتیب اشاره مالمسون به نبود اطلاعات در مورد خط آهن چاه بهار در طرح نظامی روسیه که منابع بریتانیایی در ۱۹۰۹- یعنی در آستانه خاتمه مدت تعهد اخیر دولت ایران به سنت پترزبورگ - به چنگ آورده بودند، بر حساسیت لندن به موضوع خط آهن سراسری در ایران دلالت دارد. این حساسیت چندان بی اساس نبود، زیرا از یک سال پیش از پایان مدت تعهد ایران، روسیه به پشتوانه شناسایی منطقه نفوذ خود در ایران از سوی بریتانیا (توافقنامه ۱۹۰۷)، برای مقابله با سیاست آلمان، یک بار دیگر موضوع احداث خط آهن سراسری در ایران را پی‌گیر شده بود (۱۳۲۶ هـ/۱۹۰۸ م). با وجود توافق کلی سنت پترزبورگ و لندن در لزوم احداث خط آهن در ایران، روسیه بر امتداد خط سراسری شمال- جنوب، از تهران به سواحل خلیج فارس و دریای عمان، به‌ویژه چاه بهار و مرز هندوستان اصرار داشت. از آنجا که این مسیر مقبول بریتانیا نبود، تلاش اخیر روسیه هم تا آغاز جنگ جهانی اول بی ثمر ماند.^{۴۲}

۴۱. برای مشروح کارشکنی‌های بریتانیا و روسیه در راه احداث خط آهن در ایران تا ۱۹۱۱، رک.

Kazemzadeh, 355-373; Galbraith, 480-505; idem, 248-262.

۴۲. کاظم بیکی، «بریتانیا و خطوط آهن ایران»، ۱۲-۱۸؛

Spring, 60-82; Nazem, 131-139;

برای دیدگاه لندن در مورد مسیرها و نوع مطلوب خطوط آهن در ایران و منطقه، رک. کاظم بیکی، همان، ۱۹-۳۹.

اگرچه طرحی را که عوامل اطلاعاتی بریتانیا به آن دست یافتند، روسیه هیچ‌گاه به اجرا نگذاشت، اما با مطالعه اقدامات و عملیات روسیه در ایران در سال‌های بعد، به‌ویژه در خلال جنگ جهانی اول می‌توان به نکات جالبی پی برد که به معنای اجرای دست‌کم بخشی از همان طرح، البته در چارچوب توافق روسیه- بریتانیا در تقسیم ایران به مناطق نفوذ آنهاست. توضیح مختصر آن که روسیه به پشتوانه توافقنامه ۱۹۰۷ م خود با بریتانیا، هنگامی که تقابل مشروطه‌خواهان با محمدعلی شاه به مراحل نهایی، و پیشروی مشروطه‌خواهان به تهران نزدیک می‌شد، به دستاویز غیر موجه حفظ جان اتباع خارجی، افزون بر نیرویی نظامی که پیشتر از قفقاز به تبریز اعزام کرده بود، نیروی دیگری را با استفاده از راه گیلان در قزوین مستقر کرد (۱۳۲۷ ه/ ۱۹۰۹ م).^{۴۳} در پی موفقیت مشروطه‌خواهان و عزل محمدعلی شاه، روسیه ابتدا شمار نیروی اخیر را کاهش داد، اما هنگامی که مجلس و دولت ایران اولتیماتوم روسیه در مورد اقدامات مورگان، مدیرکل آمریکایی خزانه‌داری ایران، را رد کردند، سنت پترزبورگ نظامیان خود در ایران را افزایش داد. این بار حدود ۴۰۰۰ نیروی جدید از راه گیلان به اردوگاه سربازان روسیه در قزوین ملحق شدند تا به سوی تهران پیشروی کنند. برای جلوگیری از نتایج درگیری ملیون ایرانی با سربازان روسی، ناصرالملک، نایب السلطنه احمدشاه خردسال، به برکناری هیأت دولت و انحلال مجلس مبادرت ورزید (۱۹۱۱ م). با وجود این، تبریز و قزوین هم‌چنان در اشغال نیروهای روسیه باقی ماند.^{۴۴} با آغاز جنگ جهانی اول، سربازان روسی مستقر در قزوین با کمک سایر نیروها و تجهیزاتی که با استفاده از همان راه گیلان به ایران ارسال می‌شد، برای سرکوبی دمکرات‌ها و سایر نیروهای مردمی ایران و نیز ممانعت از اقدامات قدرت‌های مرکزی وارد عمل گردید. سربازان روسی به فرماندهی کلنل (بعدها ژنرال) باراتوف^{۴۵} در دو ستون در محورهای راه ارابه‌رو تهران- قم و

۴۳. برای اسناد روسی مربوط به اعزام نیروی روسیه از طریق انزلی، کتاب نارنجی، ۲/ ۲۲۰ به بعد؛ برای اسناد ایرانی این رویداد، رک. اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران، ۹۰ به بعد.

44. Moberley, 37-39.

45. Colonel Baratoff

قزوین- همدان به سوی جنوب و غرب ایران پیشروی کردند. در محور اول، چند روز پس از اشغال قم (۱۲ صفر ۱۳۳۳/۲۰ دسامبر ۱۹۱۵م)،^{۴۶} ابتدا کاشان (۱۸ صفر ۱۳۳۳/۲۶ دسامبر ۱۹۱۵)^{۴۷} و سپس اصفهان را به تصرف خود درآوردند (۱۴ جمادی الاول ۱۳۳۴/۱۹ مارس ۱۹۱۶م).^{۴۸} در محور دوم نیز نیروی اصلی روسیه با استفاده از راه قزوین- همدان نخست همدان را از دست ملیون ایرانی خارج کرد و پرچم روسیه را در کنسولگری خود در این شهر به اهتزاز درآورد (۶ صفر ۱۳۳۳/۱۴ دسامبر ۱۹۱۵م).^{۴۹} آن‌گاه به‌زودی کرمانشاه را نیز اشغال کرد (۲۲ ربیع الثانی ۱۳۳۴/۲۵ فوریه ۱۹۱۶م).^{۵۰} در آن زمان، دیگر اهمیت احداث راه انزلی- قزوین- همدان از سوی روسیه در پیشروی نیروهای آن کشور در خاک ایران آشکار شده بود. بنا بر گزارشی از روزنامه تایمز لندن، در صورت نبود راه مذکور، این پیشروی نیروهای روسی با مشکل مواجه می‌شد (۲۷ صفر ۱۳۳۴/۴ ژانویه ۱۹۱۶).^{۵۱}

پیش‌بینی مقاومت احتمالی طوایف لر در برابر نیروی روسیه در طرح مورد بحث نیز چندان بی‌اساس نبود. اطلاعات موجود بر وقوع درگیری‌های آنها با سربازان روسیه در خلال جنگ جهانی اول دلالت دارد. شاید یکی از مهم‌ترین این برخوردها، حمله عشایر لرستان به یک ستون ۱۲۰ نفره قزاق‌های روسیه بود که قصد الحاق به نیروی بریتانیا در علی‌شرقی، شهری در شرق عراق امروزه تابع استان میسان، را داشتند. این درگیری به کشته شدن ۱۰۳ قزاق روس و به‌یغما رفتن تجهیزات و چارپایان ایشان منجر گردید (شعبان ۱۳۳۴).^{۵۲} به هر

46. Moberley, 132-133; "Acts of Rapine in Persia", *Times*, Nov. 25, 1915 and "Hunting the Persian Rebels", *Times*, Dec. 28, 1915.

47. "Diary of the War", *Times*, Jan. 4, 1916.

48. Moberley, 153; "Diary of the War", *Times*, April, 1, 1916.

49. Moberley, 132-133; "Hunting the Persian Rebels", *The Times*, Dec. 28, 1915; "Russians in Hamadan", *Manchester Guardian*, Dec. 18, 1915

50. Moberley, 143-144; "Hunting the Persian Rebels".

51. "Record Trip in Persia", *Times*, Jan. 4, 1916.

52. "Cavalry Scouting In Mesopotamia", *Times*, June 16, 1916.

رو، ولایات غرب ایرانی تا سقوط تزاریسیم عرصه حضور و عملیات سربازان روسیه برضد نیروهای مردمی ایرانی، سپاه عثمانی و نیز پایگاهی برای پیشروی بیشتر ایشان به بین‌النهرین گردید. این نیروهای روسی با استفاده از همان راه شوسه گیلان و همدان- قزوین به منطقه عملیاتی مذکور اعزام می‌شدند.

نتیجه

نقشه نظامی ارتش روسیه که در حدود ۱۹۰۷م برای عملیات در ایران طراحی شده بود، تنها سند نظامی برای توسعه‌طلبی ارضی سنت‌پترزبورگ در قلمرو ایران در سده‌های اخیر است. با این‌که این نقشه اساساً برای دستیابی به خلیج فارس و در نتیجه به‌مخاطره انداختن منافع بریتانیا در جنوب ایران طراحی شده بود، اما پس از اتحاد روسیه با این رقیب سنتی، در جنگ جهانی اول، برضد نیروهای ملی ایرانی - قدرت‌های مرکزی به‌اجرا گذاشته شد. این نقشه برای پیشروی در خاک ایران بر اساس استفاده از راه‌های شوسه انزلی- قزوین و قزوین- همدان طراحی گشته بود که امتیاز ایجاد آنها با هدف توسعه حمل‌ونقل و در نتیجه ارتقای مناسبات تجاری کشور از سوی دولت ایران به شرکتی خصوصی متعلق به اتباع روسیه اعطا شده بود. پروژه راه‌های مذکور تنها هنگامی به انجام رسید که دولت روسیه با سرمایه‌گذاری و خرید سهام این شرکت و اهتمام خود، راه‌های مذکور را که کاربرد نظامی نیز داشتند، احداث کرد. قطع نظر از تحولات داخلی و انقلاب در روسیه (۱۹۱۷م) و هم‌چنین نتایج جنگ جهانی، اجرای بخشی از طرح مورد بحث با هدف مقابله با نیروهای ملی ایرانی - قدرت‌های مرکزی کارآیی آن را به نمایش گذاشت.

پیوست: ترجمه متن سند

سری

بندی راهبردی از طرح‌های نظامی روسیه در ایران

ستاد فرماندهی [ارتش] بریتانیا در هندوستان، بخش اطلاعات، سیملا، ۱۹۰۹

مقدمه

بند زیر به گونه‌ای سری از منابع روسی در ایران به دست آمده است. چنین می‌نماید که بخشی از یک نقشه طراحی شده به وسیله ستاد ارتش روسیه برای اقدام نظامی آینده در ایران باشد.

متأسفانه تنها این بند از نقشه قابل دستیابی بوده، از این رو از دسترسی به نیت نویسنده آن در مورد عناوینی جالب، همانند سیستان و راه آهن بزرگ به چاه بهار محرومیم. به هر رو، توجه به این نکته حائز اهمیت است که گویا این نقشه، اشغال نه تنها حوزه رود کارون، که هم اکنون در آن حقوق بسیار قابل ملاحظه‌ای داریم، بلکه اقدام روسیه به اشغال محل‌هایی را در جنوب تا بوشهر و بندرعباس که برای نسل‌ها انحصاراً تحت نفوذ بریتانیا بوده، مد نظر دارد.

کلنل دابلیو. مالسون

معاون سر رشته داری کل، بخش اطلاعات سیملا

۲۷ می ۱۹۰۹

[متن بندی راهبردی از طرح‌های نظامی روسیه در ایران]

پیشنهادها و نظرات افسران روسی که برای مطالعه و به‌طور کلی برای اهداف نظامی از ایران دیدن کرده‌اند، به تصمیمات زیر منجر شده است:

۱. برای عملیات‌های نظامی آتی در ایران به دلایل زیر شهر قم باید به‌عنوان قرارگاه عملیاتی انتخاب شود:

الف. یک جاده اراهه‌رو برای هر نوع حمل‌ونقل از رشت به قم وجود دارد؛^{۵۳}

ب. سراسر این جاده امن و از تحریکات انگلیس در امان است؛

ج. شهر قم محل سکونت مردمانی صلح‌جو و مخالف جنگ است که انتظار هیچ

اقدام خصمانه‌ای از جانب ایشان نمی‌رود؛

د) در مقابل، همه چیز بر این دلالت دارد که ساکنان دو طرف این جاده حامیان منافع

روسیه هستند.^{۵۴}

۲. اهمیت این نقطه به عنوان قرارگاه عملیاتی در حدود ۵-۶ مرحله‌ای تهران،^{۵۵} این است

که پایتخت ایران در پشت سربازان ما قرار می‌گیرد و بدین ترتیب اهمیت و نفوذ سیاسی خود

را در سراسر کشور بیشتر از دست می‌دهد.

ما با در اختیار داشتن پایتخت، نه تنها در رابطه با قدرت‌های خارجی بلکه در چشم

خود مردم ایران تفوق سیاسی به دست می‌آوریم.

مزیت‌های مادی حاصل از این بابت نیز قابل ملاحظه است.

نخستین محور عملیات

۱. با جلو بردن قرارگاه عملیات به قم، دو راه در اختیار خواهیم داشت که هر دو کمابیش

۵۳. صحیح است؛ اما گفته می‌شود که در حال حاضر تعمیر بدی دارد.

۵۴. احتمالاً قلباً چنین نیستند؛ ممکن است که از ترس چنین شوند.

۵۵. فاصله تهران به قم، ۸۵ مایل و در چهار مرحله

برای آمدوشد وسایل نقلیه چرخدار قابل عبور هستند.

راه اول مستقیماً به سوی جنوب به کاشان منتهی می‌شود، و از آنجا با پرهیز از گردنه کهرود (قهرود) از طریق نطنز به اصفهان می‌رسد. این راه در سراسر طولش هیچ دشواری ندارد جز اندکی در نطنز که در هنگام پیشروی، به همت سربازان رسته مهندسی ما قابل رفع است؛ از آن پس راه آسان است.^{۵۶}

۲. قمشه می‌تواند و باید به عنوان یک مقر دیدبانی مقدم به کار گرفته شود.

۳. بیابان خالی از سکنه کویر نمک امنیت جناح چپ ستونی را که از این طریق به سوی اصفهان می‌رود، تأمین می‌کند،^{۵۷} و جناح راست باید به وسیله سربازانی حفاظت شود که به موازات آن ستون از مسیر دولت آباد، سلطان آباد،^{۵۸} گلپایگان، خوانسار، تیرون-کرون، نجف آباد به اصفهان پیشروی می‌کند. در اصفهان نیروهای این دو مسیر برای عملیات بعد، یعنی پیشروی از اصفهان به شوشتر، متمرکز خواهند شد.

۴. در طول راه قم به اصفهان جمعیتی پراکنده وجود دارد، و آذوقه و علوفه قابل دسترسی نمی‌تواند برای تدارکات یک نیروی بزرگ کافی باشد؛ از این رو، ستون بزرگ‌تر باید محور دوم، مسیر سلطان آباد- خوانسار- اصفهان، را اختیار کند که در بند ۳ فوق‌الذکر آمده است.^{۵۹}

۵. در طول نخستین محور ساکنان به واسطه خصوصیت ذاتی، بی‌اعتنا به امور پیرامونی خوداند و رفتاری خصمانه از سوی ایشان محتمل نیست و به سبب حفظ منافع شخصی

۵۶. قم به کاشان، ۵۰ مایل در سه مرحله: راه هموار و خوب جز در نزدیکی قم که در هوای بارانی دشوار، و در نزدیکی کاشان که خاک سبک و شنی است. این راه در نزدیکی نطنز یک دره سنگی را طی می‌کند.

۵۷. راهی قابل عبور از یزد به کاشان امتداد دارد.

۵۸. برای آشنایی با جایگاه و اهمیت سلطان آباد/ اراک امروز در راه ارتباطی قم- لرستان- خوزستان، رک.

[ک] Hotz, 343.

۵۹. در نخستین محور آذوقه اندک است؛ سرزمینی که راه دوم از آن می‌گذرد تا کمی بعد از خوانسار نسبتاً حاصل خیز و پرجمعیت است. از آنجا تا اصفهان از اراضی سنگی و بایر عبور می‌کند.

ابراز هر گونه مخالفتی از سوی ایشان بعید به نظر می‌رسد.

۶. ستونی که از طریق نخستین محور پیشروی می‌کند از دشواری‌های موجود در محور دوم مصون است. در راه اخیر در فواصل بین مراحل آب وجود ندارد. هم‌چنین در برخی از مراحل آذوقه و علوفه مورد نیاز، حتی برای یک نیروی کوچک نیز فراهم نیست مگر آن که پیشتر از روستاهای اطراف گردآوری شود.^{۶۰} به هر حال این کاستی با توجه به این واقعیت به سهولت برطرف می‌شود که در ایران غالباً راه اصلی از روستاهای پرجمعیت عبور نمی‌کند؛ اما آذوقه مورد نیاز می‌تواند از آنها تهیه شود و از طریق حمل محلی به هر نقطه از پیش تعیین شده انتقال یابد.

۷. دو ستون در حال پیشروی به سوی اصفهان در چه نقاطی دقیقاً می‌توانند با هم تماس داشته باشند از طریق بازشناسی هم‌زمان منطقه معلوم خواهد شد. به هر حال مسیر کناری از قم، سلطان آباد و دولت آباد عبور خواهد کرد و هر سه محور عملیات را به هم مربوط خواهد کرد.^{۶۱}

دومین محور عملیات

۱. نیروی توصیف‌شده برای عملیات نظامی در ایران، از رشت و دیگر نقاط به سوی قزوین حرکت خواهد کرد که از آنجا ستون عمده یا مرکزی با استفاده از جاده ارابه رو^{۶۲} به همدان و از آنجا به بعد از طریق دولت آباد، کمانی، گلپایگان، خوانسار به اصفهان پیشروی خواهد کرد؛^{۶۳} در اصفهان به ستون عمل‌کننده در نخستین محور ملحق می‌شود.

۶۰. باید دشواری کمی در گردآوری آذوقه وجود داشته باشد.

۶۱. ارتباط کناری بین کاشان و سلطان آباد وجود دارد: راه برای حمل و نقل محموله و آذوقه مناسب و نسبتاً خوب است.

۶۲. این جاده احتمالاً خوب نگاهداری می‌شود.

۶۳. این راه دارای آب و آذوقه فراوان است.

۲. این محور دوم از بخش‌های پرجمعیت می‌گذرد و مقادیر قابل ملاحظه‌ای مواد غذایی و علوفه قابل تأمین است.^{۶۴}
۳. از همدان راه‌های فرعی متعدد که همه به اصفهان منتهی می‌شود، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، به‌ویژه بیشتر برای توپخانه و سواره‌نظام.^{۶۵}
۴. منازل و توقفگاه‌ها در محل مناسبی قرار دارند، و سراسر این منطقه به خوبی آبیاری می‌شود.^{۶۶}
۵. اهالی از غریبه‌ها گریزان نیستند و همان‌گونه که در ایران معمول است بسیار صلح‌جویند و به‌گونه‌ای خیلی چشم‌گیر با لرها، بختیاری‌ها و کوچ‌روهای ایران تفاوت دارند، امکان اقدام خصمانه از سوی ایشان اصلاً وجود ندارد.^{۶۷}
۶. توصیه می‌شود همه وسایل نقلیه چرخدار و توپخانه از محور اول عملیات، و تنها نیروی پیاده و سوار از طریق محور دوم یا محور مرکزی فرستاده شوند. با این‌که در طول مسیر اخیر هیچ دشواری طبیعی در گردنه‌ها، تنگه‌ها یا رودهای بزرگ وجود ندارد، در جاهایی موانعی^{۶۸} هست که به‌رغم آسانی عبور، موجب تأخیر کلی در حرکت سربازان می‌شوند. این موضوع تنها مربوط به انتقال توپخانه است و پیاده و سواره نظام می‌توانند به آزادی پیشروی کنند.
۷. حرکت سربازان به وسیله کثرت امکانات محلی موجود که منحصر به قاطر، اسب بارکش، الاغ و شتر است، در هر دو محور به آسانی فراهم می‌شود.^{۶۹}

۶۴. تأیید می‌شود.

۶۵. صحیح است.

۶۶. تأیید می‌شود.

۶۷. پیشروی احتمالاً کاملاً بدون مواجهه با مقاومت خواهد بود.

۶۸. مانند جویبارها و دره‌های تنگ.

۶۹. در جاده چاپارخانه دار تهران - اصفهان وسایل نقلیه چرخدار نیز موجود است که دلیجان، درشکه، گاری، ارابه و غیره را شامل می‌شود.

۸. منطقه همجوار این محور دوم از دولت آباد به اصفهان مزروعی است و در آنجا کمبود حبوبات و دام نخواهد بود.

سومین محور عملیات

۱. سومین ستون پیشرو از دولت آباد به سوی بروجرد و خرم آباد خواهد رفت.
۲. تا خرم آباد شرایط محلی و خصوصیات مردم تقریباً مشابه دومین محور است.
۳. در خرم آباد این ستون نیرویی مستقل را تشکیل داده، قرارگاه خود را برای هر حرکت بعدی انتخاب خواهد کرد.^{۷۰}
۴. این نیرو باید از پیاده، سوار و تنها توپخانه کوهستانی تشکیل شود.^{۷۱}
۵. ترکیب نیروها به شکل فوق، به سبب شرایط محلی منطقه است که برای حدود ۲۶۶ مایل محل سکونت قبایل لر و به وسیله رشته کوه‌های متعدد، گردنه‌ها و دره‌های سخت و سایر دشواری‌های طبیعی از هم جدا می‌شوند.
۶. در سراسر راه خرم آباد به دزفول هیچ روستا یا اقامتگاه و زمین مزروعی وجود ندارد.
۷. سراسر این منطقه کوهستانی از جنگل غیر انبوه و عمدتاً بلوط پوشیده است. علف فراوان است و مردان ایلاتی را قادر به نگاهداری شمار زیادی گوسفند و مادیان خوب می‌کند.
۸. طوایف لر بسیار جنگ‌جویند و به‌ندرت حاکمیت [دولت] ایران را به رسمیت می‌شناسند.
۹. راه خرم آباد به دزفول حدود ۲۰-۲۵ سال پیشتر تا اندازه‌ای ساخته شد، اما هم اکنون بهتر از سایر مسیرهایی که از این منطقه عبور می‌کند، نیست. این راه برای سربازان پیاده و سوار قابل عبور و برای توپخانه صحرائی یا وسیله نقلیه چرخدار کاملاً غیر قابل استفاده

۷۰. در اینجا می‌توان قرارگاهی مناسب تأسیس کرد.

۷۱. تأیید می‌شود.

است.^{۷۲}

۱۰. این راه از میان قبایل عمدۀ لر به شرح زیر می‌گذرد:

در نزدیکی خرم آباد تا آب سرد، در دو طرف راه سگوندها، یوسفوندها، بایرانوندها، سور- امرائی^{۷۳} زندگی می‌کنند. این قبایل اصلی انشعابات کوچک‌تر را شامل می‌شوند؛ به عنوان نمونه، «سگوند» نام کلی است که طوایف جوانشیر، ملکی و غیره را در بر می‌گیرد.^{۷۴} هر قبیله «کوخه»^{۷۵} [محل سکونت] خود را [در کنار طوایف دیگر] دارد، اما هر گاه که بخواهد می‌تواند جدا و به دیگری ملحق شود؛ به عنوان نمونه سگوندها می‌توانند با پیوستن به طایفه سور- امرائی، خود را تابع نظرعلی خان کنند. موارد تفرقه یک قبیله اصلی و تجزیه آن به بخش‌های مختلف و دست کشیدن از نام اصلی آن وجود دارد.

در حوالی آب سرد، این راه از سرزمین طایفه کوچک جودکی عبور می‌کند.

۱۱. در اینجا راه دو شعبه می‌شود، یک شعبه^{۷۶} به گیلان [غرب] می‌رود که محل استقرار دیرک و ندها است. قبیله دیرک و نده بسیار وحشی‌اند و در قلعه‌های کوهستانی دست نیاافتنی ساکن هستند.

از گردنه گیلان به برنجزار راه سراسیمبی است. دیرکوندها تا بالارود یافت می‌شوند.

راه دیگر از طریق سرزمینی کوهستانی و دره‌ها به ول میان، بادامک و پل تنگ

می‌رود.^{۷۷}

۷۲. در حال حاضر این مسیر یک راه مالرو مناسب است. از سرزمینی می‌گذرد که هیچ آذوقه‌ای به دست نمی‌آید جز گوسفند و بز که می‌توان از کوچ روها تهیه کرد. آب جویبارها خوب و فراوان و تعلیف به طور کلی خوب است.

۷۳. در متن نام این طایفه به شکل Sula-Amrai ضبط شده است [ک].

۷۴. از طوایف جوانشیر و ملکی به عنوان زیر شاخه‌های سگوند یاد نمی‌شود.

۷۵. Kukha: معنی این واژه معلوم نیست (برای معانی آن رک. دهخدا، ذیل کوخ و کوخه [ک]).

۷۶. این یک راه مالرو پوشیده از سنگ‌های لغزنده و بسیار دشوار می‌باشد که در آن گردنه گیلان مانعی بزرگ است. هیچ آذوقه‌ای وجود ندارد، اما آب کافی است.

۷۷. از دوراه، این اندکی بهتر است. فاقد آذوقه، آب فراوان و دارای علفزار خوب است.

ظاهراً این ناحیه محل سکونت هیچ قبیله‌ای نیست، و اگرچه این راه از جبال گیلان نمی‌گذرد و سه چهار مرحله طولانی‌تر است، اما به هر حال بیش از راه گردنه گیلان قابل استفاده است. جلوتر، در آب زال، این دو راه به هم می‌پیوندند و یک راه تا دزفول ادامه پیدا می‌یابد.

۱۲. به احتمال بسیار زیاد قبایل لر برای کمک به ما ترغیب نخواهند شد و چه بسا تا زمان ورود عینی ما، همانند بختیاری‌ها، تحت نفوذ بریتانیا باشند. به هر حال لرها کمتر از بختیاری‌ها آنگلو فیل/ هواخواه انگلیس‌اند، با وجود این بی‌گمان ما را نه به عنوان یک دوست بلکه دشمن خواهند پذیرفت. در ابتدا کسی نمی‌تواند روی تهیه آذوقه و علوفه از این منطقه حساب کند. اشغال لرستان باید سریع و منظم به اجرا گذاشته شود.^{۷۸} با تأسیس یک پایگاه برای ذخایر و زاغه‌های مهمات و در خرم آباد، ستون می‌تواند در پیشروی به سوی جنوب، در مسیر و در محل‌هایی چون آب‌سرد، گیلان و آب زال قرارگاه‌های مستحکم با انبارهای ملزومات و جز اینها بنا کند.

مصالح و سایر مواد مورد نیاز از خرم آباد تهیه خواهد شد.

۱۳. نظر به اهمیت لرستان، باید بکوشیم تا با استفاده از شیوه‌های صلح‌آمیز یا قوه قهریه این قطعه باریک از کشور ایران را به چنگ آوریم.^{۷۹} با این کار فاصله‌ای که ما را از هدفمان جدا می‌کند، کوتاه‌تر می‌شود، یعنی روسیه- شوشتر- اهواز.

۱۴. شوشتر در منتهی‌الیه جزیره مال‌میر^{۸۰} پس از تصرف ما یک دژ درجه اول خواهد شد.

۱۵. برای پیشروی در جنوب ایران، همه وسایل انتقال محموله‌ها باید از پیش در روسیه تهیه

۷۸. با در نظر گرفتن طبیعت دشوار این منطقه و رفتار احتمالاً خصمانه ایلاتی‌ها، این اشغال کاری آسان نخواهد بود.

۷۹. به نظر می‌رسد که موفقیت این اقدام مهم به مقدار زیاد بستگی به نتیجه عملیات در این منطقه دارد.

۸۰. این جزیره به وسیله آب‌گرگر و شاخه‌های شطیط منشعب از رود کارون پدید آمده است.

شود.

۱۶. از اصفهان و خرم‌آباد نیروی اصلی در دو ستون پیشروی کرده، به دشت خوزستان وارد خواهد شد.^{۸۱}

۱۷. خوزستان غنی‌ترین ایالت در ایران است، و اگرچه در حال حاضر تحت مدیریت ایرانی وضع رو به زوالی دارد؛ با این حال انگلیسی‌ها سالانه چند ده هزار خروار گندم از آن صادر می‌کنند.^{۸۲} از این رو موقعیت به دست آمده در خوزستان می‌تواند قویا تحکیم شود.

۱۸. [در خوزستان] شمار عرب‌ها غلبه دارد که به گویش‌های عربی صحبت می‌کنند و تحت حکومت شیوخ خود هستند.

۱۹. سراسر سرزمین [خوزستان] دره‌ای پهناور را شکل می‌دهد که در جنوب تا کناره‌های فرات و سواحل خلیج فارس امتداد دارد.

۲۰. شرایط محلی موجود و نیز ملاحظات راهبردی ما را وادار به نفوذ در سرزمین بختیاری و لر می‌کند. پیشروی به سوی جنوب از طریق شیراز به بوشهر یا از طریق کرمان به بندرعباس مستلزم گذر از بیابانی‌ترین، ناسالم‌ترین و بی‌آب‌ترین منطقه است که در واقع مهیب‌تر از بختیاری‌ها و لرها است. رسیدن به خلیج فارس از طریق این سرزمین‌های بیابانی به مفهوم راهپیمایی‌های بی‌نهایت دشوار است.

افزون بر این دشواری‌ها، با رسیدن به بوشهر یا بندرعباس ممکن است که آن سرزمین‌های از پیش فقیر و با جمعیتی پراکنده را به سبب تغییرات اعمال شده از سوی انگلیسی‌ها، بیابانی واقعی بباییم که قادر به تولید چند روز آذوقه حتی برای یک گردان سرباز نیز نباشد.

۸۱. راه اصفهان به اهواز: از طریق جاده [احداثی کمپانی] لینچ ۲۰۳ مایل و ۱۸ مرحله است. یک راه مالرو نیز وجود دارد که در ماه‌های ژانویه، فوریه و مارچ به سبب برف غیر قابل عبور است. آذوقه گندم و جو به مقدار بسیار کم قابل تهیه است، هر چند گوسفند و بز فراوان است.

۸۲. تا حدی اغراق آمیز است. یک خروار معادل حدود $\frac{۳}{۷}$ یک تن انگلیسی است.

در بوشهر و نیز بندرعباس آب آشامیدنی بد و تا بدانجا نایاب است که با قایق از چشمه‌هایی در دهانه فرات آب می‌آورند.^{۸۳}

۲۱. بوشهر بندری نامناسب است؛ کشتی‌های کوچک باید در حدود $1\frac{1}{4}$ مایل جغرافیایی از ساحل لنگر بیندازند.

از سوی دیگر، بندرعباس بندری مناسب با لنگرگاهی خوب است. افزون بر آن که برخی ارزش‌های راهبردی را نیز دارد، در جای خوبی واقع است و به سهولت دارای استحکامات نظامی می‌شود تا از ورود هر شناور نامطلوب از طریق تنگه هرمز به خلیج فارس جلوگیری کند.

۲۲. با آمدن خوزستان به چنگ ما، موانع فوق‌الذکر برطرف می‌شود.

منابع این سرزمین ما را قادر به تحکیم و حفظ موقعیت‌مان می‌کند.

۲۳. در رابطه با محور عملیات ما از خرم‌آباد به شوشتر، آشکار است که جناح ما از جانب پشتکوه در معرض تهدید قرار دارد؛^{۸۴} از این رو ضروری است که با نیرویی جداگانه این منطقه اشغال و جناح راست ما امن شود.^{۸۵}

کتابشناسی

استرآبادی، میرزا مهدی خان، جهانگشای نادری، به کوشش سید ع. انوار، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷ ش.

۸۳. این اظهارات کاملاً صحیح نیست. در بوشهر آب شور است و کشتی‌های بخار مخازن خود را در شط العرب پر می‌کنند؛ اما در بندرعباس، آب مناسب برای آشامیدن می‌تواند از چاه‌های کم عمق در نی بند، ۲/۵ مایلی شرق شهر، تهیه شود.

۸۴. دوراه از بغداد و یک راه از کوت العماره وجود دارد که از پشتکوه عبور می‌کند.

85. Division of the Chief of the Staff, Intelligence Branch, Russian Military Designs in Persia, a Strategical Fragment, secret, Simla, 1909, India Office, L/MIL/17/15/26.

اسنادی در باره هجوم انگلیس و روس به ایران، به کوشش م. ترکمان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۰ش.

اسنادی از روابط ایران و روسیه، ترجمه ر. مسلمانیان قبادیانی و ب. مسلمانیان قبادیانی، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، تهران، ۱۳۷۸ش.

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، المآثر و الآثار، به کوشش ا. افشار، اساطیر، تهران، ۱۳۷۴ش.

تیموری، ا.، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، اقبال، تهران، ۱۳۳۲ش.

جمالزاده، م.ع.، گنج شایگان، کاوه، برلین، ۱۳۳۵هـ.

در تکاپوی تاج و تخت، اسناد ابوالفتح میرزا سالارالدوله، به کوشش رضا آذری، سازمان اسناد ملی ایران، تهران، ۱۳۷۸ش.

روستایی، م.، «سردار اکرم نظر علی خان طرهانی»، لرستان‌پژوهی، سال ۱-ش ۳ و ۴ (۱۳۷۷).

ساروی، محمد فتح‌الله بن محمد تقی، تاریخ محمدی، بکوشش غ. ر. طباطبایی مجد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

شیرازی، میرزا فضل‌الله، تاریخ ذوالقرنین، به کوشش ن. افشارفر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ش.

کاظم بیکی، م.ع.، «بریتانیا و خطوط آهن ایران و خاورمیانه ۱۳۳۷هـ/۱۹۱۸-۱۹۱۹م»، فصلنامه مطالعات تاریخی، ۲۲ (۱۳۸۷).

همو، دریای مازندران و قدرت‌های بزرگ: امپریالیزم بریتانیا (۱۳۳۵-۱۳۳۸هـ)، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۴ش.

همو، «کنسولگری بریتانیا در ایالات جنوبی دریای مازندران در دوران قاجاریه و کارکنان محلی آن»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۲ (۱۳۹۰).

همو، «مردم، علما و توسعه در عصر قاجاریه: راه گیلان»، فرهنگ، ۶۰ (۱۳۸۵).

کتاب نارنجی، به کوشش ا. بشیری، نشر نور، تهران، ۱۳۶۴ش.

گزارش‌های سیاسی علاءالملک، بکوشش ا. صفائی، چ ۲، گروه انتشاراتی آباد، تهران، ۱۳۶۲ش.

لیتن، و.، ایران از نفوذ مسالمت‌آمیز تا تحت‌الحمایگی (۱۸۶۰-۱۹۱۹)، ترجمه م. میراحمدی، انتشارات معین، تهران، ۱۳۶۷ش.

Atkin, M., *Russia and Iran, 1780-1828*, University of Minnesota, Minneapolis, 1980.

- Baker, V., *Clouds in the East: Travels and Adventures on the Perso-Turkoman Frontier*, London, 1876.
- British Documents on Foreign Affairs*, Part I, Series B, vol. 13, ed. D. Gillard, University Publications of America, 1985.
- Cohen, A., *Russian Imperialism: Development and Crisis*, Praeger, Westport CT, 1996.
- Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892.
- Daily Journal* [London].
- Duffy, Ch. *Russia's Military Way to the West: Origins and Nature of Russian Military Power, 1700-1800*, Rout! Edge & Kegan Paul Ltd, London, 1985.
- Eastwick, E. B., *Journal of a Diplomat's Three Years' Residence in Persia*, London, 1864.
- Ermarth, F. W., "Russia's Strategic Culture: Past, Present and ... in Transition?" *Paper prepared for Defense Threat Reduction Agency*, U.S.A., 31 Oct. 2006, available at: www.fas.org/irp/agency/dod/dtra/russia.pdf.
- Farrington, A. J. (ed.), *British Intelligence and Policy on Persia (Iran), c. 1900-1949: India Office Political and Secret Files and Confidential Print*, ed., Brill, Leiden, 1999.
- Floor, W., "The Iranian Navy in the Gulf during the Eighteenth Century", *Iranian Studies*, 20- No. 1 (1987).
- Galbraith, J. S., "British Policy on Railways in Persia, 1870-1900", *Middle Eastern Studies*, 25- No. 4 (1989).
- Idem, "Britain and American Railway Promoters in Late Nineteenth Century Persia", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 21- No. 2 (1989).
- Gentleman's Magazine* [London]
- Hotz, A., "Persian Trade Routes", *Journal of the Society of Arts*, 47 (1898:Nov. 18-1899: Nov. 10).
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the Near and Middle East, A Documentary Record: 1535-1914*, Vol. I, Princeton, 1956.
- Iran Political Diaries 1381-1965*, ed. by R. M. Burrell, Archives Editions, 1997.
- Kagan, F. W., *Military Reforms of Nicholas I: The Origins of the Modern Russian Army*, Martin's Press, New York, 1999.

- Kazemzadeh, F., "Russia and Britain in Persia, 1864- 1911", *Harvard Slavic Studies*, 4(1957).
- Kowner, R. (ed.), *The Impact of the Russo-Japanese War*, RoutledgeCurzon, London, 2007.
- Kuropatkin, Gen. A., *The Russian Army and Russo-Japanese War*, translated into English by Captain A. B. Lindsay, E. P. Dutton and Co., New York, 1909.
- Lobanov-Rostovsky, A., "Russian Imperialism in Asia. Its Origin, Evolution and Character", *The Slavonic and East European Review*, 8- No. 22 (1929).
- Lockhart, L., *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources*, London, 1938.
- Idem, "The 'Political Testament' of Peter the Great", *The Slavonic and East European Review*, 41 (1936).
- Manchester Guardian* [Manchester]
- Mackinder, H. J., "The Geographical Pivot of History", *The Geographical Journal*, 23(1904).
- Marshall, A., *The Russian General Staff and Asia, 1800-1917*, Routledge, London, 2006.
- Moberley, Gen. F. J., *Operations in Persia, 1914-1919*, Her Majesty's Stationary Office, London, 1987.
- Mojtahed-Zadeh, P., *Small Players of the Great Game*, RoutledgeCurzon, 2004.
- Morning Post and Gazetteer* [London]
- Nazem, H., *Russia and Great Britain in Iran (1900-1914)*, Tehran, 1975.
- O'Brien, P. P. (ed.), *The Anglo-Japanese Alliance*, RoutledgeCurzon, London, 2004.
- Observer* [London]
- Reese, R., (ed.), *The Russian Imperial Army, 1796-1917*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- Resis, A., "Russophobia and the 'Testament' of Peter the Great, 1812-1980," *Slavic Review*, 44: 4 (1985).
- Shneidman, J. I., "The Proposed Invasion of India by Russia and France in 1801", *Journal of Indian History*, 35(1957).

- Spring, D. W., "The Trans-Persian Railway Project and Anglo-Russian Relations, 1909-14", *Slavonic and East European Review*, 54-No. 1 (1976).
- Steinberg, J. W., *All the Tsar's Men: Russia's General Staff and the Fate of the Empire, 1898-1914*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C., 2010.
- Stone, D. R., *A Military History of Russia, From Ivan the Terrible to the War in Chechnya*, Praeger, Westport CT, 2006.
- Strong, J. W., "Russia's Plan for an Invasion against India in 1801", *Canadian Slavonic Papers*, 7(1965).
- Subtelny, O., "'Peter I's Testament": A Reassessment," *Slavic Review*, 33: 4 (1974).
- Sutherland Edwards, H., *Russian Projects against India*, London, 1885.
- Taylor, B. D., *Politics and the Russian Army: Civil-Military Relations, 1689-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Times* [London].
- U.K.: National Archives, FO, Annual Series of Trade Reports, Cd. 2682.
- ___: India Office, L/MIL/17/15/26
- Van der Oye, D. S., "Paul's great game: Russia's plan to invade British India", *Central Asian Survey*, 33:2(2014).
- Van der Oye, D. S. and B.W. Manning (eds.), *Reforming the Tsar's Army: Military Innovation in Imperial Russia from Peter the Great to the Revolution*, Cambridge University Press and Woodrow Wilson Press, 2004.
- Weekly Miscellany* [London].

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۸۳

رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن بررسی توصیفی - تحلیلی^۱

مهرداد عباسی^۲

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

فضل‌الرحمان (د ۱۹۸۸) را می‌توان یکی از اصیل‌ترین و تأثیرگذارترین نواندیشان دینی مسلمان در قرن بیستم دانست. سنگ بنای اندیشه اصلاح‌گرایانه فضل‌الرحمان رویکرد نوگرایانه او به قرآن است و تاریخ در قرآن‌شناسی او جایگاهی ویژه دارد. رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن هم در دریافت او از ماهیت وحی قرآنی، هم در نگرش او به فرایند فهم و تفسیر قرآن، و هم در نگاه او به روش‌شناسی مطالعه قرآن بازتاب یافته است. در مقاله حاضر اهمیت نگاه تاریخی در این سه حوزه از نگاه فضل‌الرحمان و نتایج آن نشان داده شده است. فضل‌الرحمان در بحث از ماهیت وحی بر اوضاع و احوال زمانه پیامبر(ص) تأکید کرده که برای تفسیر قرآن در دوره جدید «نظریه دوحرکتی» را مطرح ساخته و در مطالعات قرآنی از رویکرد نقد تاریخی در برابر تحلیل ادبی دفاع کرده است.

کلیدواژه‌ها: فضل‌الرحمان، رویکرد تاریخی به قرآن، ماهیت وحی، روش تفسیر قرآن، مطالعات قرآنی در غرب.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۰

۲. رایانامه: abbasimehrdad@yahoo.com

طرح موضوع

فضل الرحمان (۱۹۱۹-۱۹۸۸)، محقق و اندیشمند مسلمان پاکستانی، یکی از محققان سرشناس فلسفه اسلامی و یکی از نواندیشان اصیل دینی در قرن بیستم بود. اگرچه تخصص اصلی و زمینه پژوهشی فضل الرحمان در چهارچوب فعالیت‌های دانشگاهی‌اش فلسفه اسلامی بود، آوازه او در جهان اسلام و شهرتش در میان اسلام‌شناسان غربی بیشتر به سبب کوشش‌های پی‌گیرانه و نوشته‌های محققانه‌اش در باب حل و رفع مسأله پیچیده و چندوجهی تقابل اسلام و مدرنیته است. فضل الرحمان پس از حضور در دنیای غرب و آشنایی با فکر و فلسفه غربی رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه اسلامی اتخاذ کرد و به جرگه نواندیشان دینی و احیای اسلام در دوره جدید پیوست. اگرچه در طی سال‌های متمادی تغییرات و تحولاتی بنیادین در بینش و نگرش فضل الرحمان به اسلام پدید آمد، محور اندیشه او همیشه و همه‌جا قرآن بوده و نحوه دستیابی به معنا و مراد آیات قرآن در دنیای امروز دغدغه اصلی او به حساب می‌آمده است. فضل الرحمان از یک سو به عنوان یک مسلمان متعهد اعتقاد داشت که قرآن کتابی جاودانه برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست، اما در عین حال به سبب آشنایی با هرمنوتیک و نقد تاریخی متون دینی، «تاریخ» را عنصری تعیین‌کننده در رویکرد به قرآن می‌دانست. بدین ترتیب، مهم‌ترین دغدغه فضل الرحمان در رویکرد به قرآن از این قرار بود: عرضه راه‌حلی برای این معضل هرمنوتیکی که جاودانگی پیام قرآن - با وجود پذیرش انطباق آن با شرایط تاریخی دوران نزول - چگونه ممکن است و این پیام برای مسلمانان امروز چه معنایی دارد.

بسیاری از اصلاح‌گرایان مسلمان در قرن بیستم کوشیده‌اند تا راه و روشی برای دیندار ماندن مسلمانان در دنیای جدید به دست دهند. فضل الرحمان نیز مانند آنان کوشیده است تا با بازاندیشی درباره قرآن، منظومه فکری خویش را درباره اندیشه و عمل مسلمانان در عصر جدید عرضه کند. تلقی ویژه فضل الرحمان از قرآن و نگاه تاریخ‌محور او به مفاهیم مهمی

چون وحی و تفسیر قرآن، عنصر زیربنایی اندیشه اصلاحی او را تشکیل می‌دهد و بدون آنها فهم طرح فکری فضل‌الرحمان میسر نخواهد بود.

در مقاله حاضر، از رویکرد فضل‌الرحمان به دو مقوله اساسی وحی قرآنی و تفسیر قرآن و نیز روش مطالعه قرآن در پژوهش‌های جدید خواهیم گفت و نشان خواهیم داد که تأکید بر عنصر تاریخ در اندیشه فضل‌الرحمان چگونه بر فهم او از این مقوله‌ها تأثیر گذاشته است. هدف اصلی مقاله توصیف و تحلیل اندیشه‌های قرآنی فضل‌الرحمان و شناساندن شخصیت و آرای او به محققان و علاقه‌مندان مطالعات قرآنی و اسلامی است. بنابراین، در نوشتار حاضر در صدد بررسی انتقادی رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن نبوده‌ام، اگرچه گاه به برخی انتقادات از روش و آرای او اشاره‌ای کرده‌ام.

دو بحث مقدماتی

پیش از پرداختن به تبیین رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن و توضیح دیدگاه‌های او به نظر می‌رسد که ذکر دو بحث مقدماتی به‌جا باشد.

۱. پیشینه معرفی فضل‌الرحمان در ایران

یکی از نکات جالب توجه در بررسی آرا و آثار فضل‌الرحمان این است که با وجود تقدم او در بازاندیشی برخی مفاهیم و آموزه‌های اسلامی و اهمیت نوشته‌های او در عرصه نواندیشی دینی، این محقق تأثیرگذار جهان اسلام، در مقایسه با هم‌قطاران خود، در ایران چندان شناخته نیست. یکی از دلایل این ناشناختگی شاید کم‌اطلاعی محققان حوزه مطالعات اسلامی از تحقیقات به زبان انگلیسی باشد. به عبارت دیگر، از آنجاکه همه نوشته‌های فضل‌الرحمان به زبان انگلیسی است، دیدگاه‌ها و نتایج پژوهش‌های او در میان پژوهش‌گران و علاقه‌مندان این عرصه، به‌ویژه در قیاس با آثار نواندیشان عرب، کمتر معرفی شده است.

طی سه دهه اخیر، بخشی ناچیز از نوشته‌های او به زبان فارسی ترجمه شده^۳ و مقالاتی چند به بررسی زندگی علمی و اندیشه‌های او اختصاص یافته است.^۴ در میانه دهه هشتاد شمسی، کاری نسبتاً جدی به هدف معرفی و تبیین دیدگاه‌های فضل‌الرحمان انجام شد و پرونده‌ای ویژه او در یکی از نشریات به چاپ رسید.^۵ پس از انتشار این مجموعه، در چند سال اخیر، دو مقاله دیگر، یکی درباره تأثیر فضل‌الرحمان بر برخی روشنفکران دینی در ایران و دیگری تبیین اندیشه هرمنوتیکی فضل‌الرحمان، انتشار یافته است که تا حد زیادی مبتنی بر مطالب مجموعه پیش‌گفته است.^۶ هم‌چنین یک مقاله در نقد دیدگاه‌های فضل‌الرحمان درباره اجتهاد در دین منتشر شده است.^۷

۳. نخستین بار کامران فانی مقاله‌ای فلسفی از او را به فارسی برگرداند: «حدوث دهری میرداماد»، ترجمه کامران فانی، در شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر مهدی محقق، تهران ۱۳۶۲ ش، ۱۸۳-۲۰۵. پانزده سال بعد، مقدمه و بخش کوتاهی از کتاب مضامین اصلی قرآن او به فارسی ترجمه شد: «محورهای اساسی قرآن»، ترجمه فرهاد بهبهانی، فراراه، پیش‌شماره اول، زمستان ۱۳۷۷، ۵۰-۵۴؛ «خدا در قرآن»، ترجمه فرهاد بهبهانی، فراراه، شماره ۲، بهار ۱۳۸۰، ۶۹-۷۲. معرفی مفصلی از همین کتاب نیز به چاپ رسیده است: صدرا ساده و دیگران، «مضامین اصلی قرآن»، خردنامه همشهری، شماره ۲۱، آذر ۱۳۸۶، ۵۲-۵۴. هم‌چنین مقاله‌ای از او در باب احیای اسلامی به فارسی برگردانده شده است: «احیا و اصلاح در اسلام»، در: تاریخ اسلام کمبریج، جلد دوم، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات مهتاب، ۱۳۸۷ ش، ۱۷۵۱-۱۷۸۰. کتاب مشهور فضل‌الرحمان درباره فلسفه ملاصدرا نیز چند سالی است به فارسی ترجمه شده است: فلسفه ملاصدرا؛ با نگاهی نو در ترازوی نقد، ترجمه، نقد و تحلیل از مهدی دهباشی، تهران، نشر ریسمان، ۱۳۹۰.

۴. نک. فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۹۰-۹۳.

۵. این مجموعه حدوداً سی صفحه‌ای که شامل چند مقاله تألیفی و ترجمه‌ای و یک مصاحبه است مرجعی مقدماتی برای آشنایی با اندیشه‌های فضل‌الرحمان در زبان فارسی به شمار می‌آید که در قالب «گزارش مؤلف» در شماره چهارم نشریه مدرسه در مهر ماه ۱۳۸۵ انتشار یافت. برخی مقالات این مجموعه از جمله منابع اصلی نگارنده در تألیف مقاله حاضر بوده‌اند.

۶. مقاله نخست: سیدهادی طباطبایی، «روشنفکران ایران زیر عبای فضل‌الرحمان»، منتشرشده در وبلاگ شخصی مؤلف با نام «نگارستان» در اسفند ۱۳۸۷ (به گفته مؤلف، این مقاله برای چاپ در نشریه چشم‌انداز ویژه دانشگاه علامه طباطبایی و امام صادق نوشته شده است)؛ این مقاله، چنان‌که از عنوان آن مشهود است، سبک و سیاقی

۲. زمینه فکری و فضای سیاسی - اجتماعی زندگی فضل‌الرحمان

برای فهم اندیشه دینی فضل‌الرحمان و درک دغدغه‌های او، بررسی سیر زندگی فکری و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی او ضروری به نظر می‌رسد. زندگی شخصی و اجتماعی فضل‌الرحمان، در اثر تحولات فکری او، با فراز و نشیب‌های فراوانی همراه بود. او نزدیک به سه دهه آغازین عمرش را در فضای اسلامی و جوّ راست‌گیشانه دینی پاکستان گذراند و دوران پختگی فکری‌اش را در فضای علمی و جوّ آکادمیک چند کشور غربی سپری کرد؛ حضور در دو فضای کاملاً متفاوت و رفت‌وآمد میان آنها که گاه از سر اجبار و گاه به اختیار خودش بود زندگی دراماتیکی را برای او رقم زد.

ژورنالیستی دارد و نویسنده آن به‌نحوی شتاب‌زده و غیرروشمند از طریق نقل اقوال فضل‌الرحمان در کتاب‌ها و مقالات مختلف او و قرار دادن آنها در کنار عباراتی از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری کوشیده است نشان دهد که فضل‌الرحمان «مقتدای فکری» این دو نواندیش دینی ایرانی بوده است و «آنها صرفاً به ترجمه آرای او می‌پردازند». گذشته از این که تأثیرگذاری فضل‌الرحمان بر اندیشه بسیاری از روشنفکران دینی پس از او را نمی‌توان انکار کرد و این موضوع خود شایسته پژوهشی مستقل است، باید گفت که لحن مقاله خطابی و ایدئولوژیک است، علاوه بر اینکه آداب و قواعد پژوهش نیز در آن رعایت نشده است، چنان‌که نویسنده در نقل اقوال فضل‌الرحمان عیناً ترجمه من از آن عبارات (منتشر شده در نشریه مدرسه؛ برای مشخصات آن بنگرید به: یادداشت ۴) را آورده است، بی‌آنکه اشاره‌ای به نام مترجم کرده باشد. اما مقاله دوم: علی‌رضا آزاد، «نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن»، منتشر شده در وبلاگ شخصی مؤلف با نام «هرمنوتیک» در آبان ۱۳۸۸ (این مقاله در شماره ۱۹ نشریه علمی-پژوهشی پژوهش دینی منتشر شده، اما به گفته مؤلف، بخش‌های مهمی از آن به دلایلی حذف شده است)؛ نویسنده این مقاله، اگرچه در مقایسه با مقاله پیشین مقاله‌ای به‌ظاهر خوب و منسجم عرضه کرده، هم‌چون نویسنده پیشین دچار بداخلاقی در عرصه پژوهش شده که البته این روزها متأسفانه این آفت گریبان‌گیر بسیاری از دست‌اندرکاران به‌ویژه جوانان این عرصه شده است. این محقق عزیز ما نیز قریب به اتفاق نقل‌ها از فضل‌الرحمان و درباره او را ظاهراً از ترجمه من و دیگران (منتشر شده در نشریه مدرسه) برگرفته، اما هیچ اشاره‌ای به نام مترجم نکرده (!) و در پانویس‌های مربوط هم نام منبع انگلیسی را آورده! و دست‌آخر این‌که مقاله‌اش را در نشریه‌ای «علمی-پژوهشی» به چاپ رسانده است.

فضل‌الرحمان در خانواده‌ای عمیقاً مذهبی زاده شد؛ اما پدرش با این‌که از علمای حوزه علمیه دثوبند بود، بر خلاف اغلب علمای دینی آن دوران، با آموختن علوم جدید و تعامل اسلام با تجدد مخالفتی نداشت. فضل‌الرحمان در دهسالگی حافظ کل قرآن شد و از چهاردهسالگی به بعد علوم سنتی اسلامی از جمله تفسیر، حدیث، فقه، کلام و فلسفه را نزد پدرش - نه در قالب رسمی حوزه‌های علمیه - فرا گرفت. در ۱۹۴۲ مدرک فوق لیسانس خود را در رشته ادبیات عرب از دانشگاه پنجاب در لاهور دریافت کرد و سپس راهی انگلستان شد و در ۱۹۵۰ با تصحیح و شرح و ترجمه بخشی از کتاب النجاة ابن‌سینا از دانشگاه آکسفورد دکتری فلسفه گرفت. پس از آن، به مدت هشت سال در دانشگاه دورهام انگلستان به تدریس فلسفه اسلامی و ایرانی پرداخت. در ۱۹۵۸ در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل حضور پیدا کرد و در آنجا به رتبه دانشیاری ارتقا یافت. سه سال پس از حضور او در دانشگاه مک‌گیل، ژنرال ایوب‌خان، رئیس‌جمهور وقت پاکستان، تصمیم گرفت تا با انجام برنامه‌های تجدیدنظرطلبانه و از طریق اصلاحات سیاسی و حقوقی، حکومتی مطابق با آرمان‌ها و عقاید اسلامی تشکیل دهد. او برای سمت ریاست «مؤسسه تحقیقات اسلامی» - که خودش برای این هدف تأسیس کرده بود - در پی روشنفکری مسلمان، اصلاح‌طلب و آزاداندیش بود. بدین ترتیب، فضل‌الرحمان به دعوت رسمی رئیس‌جمهور به زادگاهش بازگشت و یک سال به عنوان استاد میهمان در این مؤسسه به تدریس پرداخت و در ۱۹۶۲ ریاست آن را بر عهده گرفت. او در دوران شش‌ساله تصدی این سمت به طرح پیشنهادها و توصیه‌هایی درباره مسائل اسلامی - از اصلاح حقوق خانواده گرفته تا سود بانکی و زکات - پرداخت و کوشید تا از طریق سخنرانی، نوشتن مقاله‌ها و اظهارنظرهای مشورتی آراء خویش را در باب اصلاح دینی در اسلام و تشکیل حکومتی دینی بر مبنای آن عرضه کند. دیدگاه‌های او از جمله درباره مسأله حقوق زنان که ماهیتی آزاداندیشانه داشت اغلب در تقابل با آراء نهادهای دینی سنتی قرار داشت. فضل‌الرحمان در ۱۹۶۸ در پی آشوب و اغتشاشی عظیم که بر ضد او به راه افتاد، ناگزیر از ریاست مؤسسه تحقیقات

اسلامی استعفا و در نهایت پاکستان را ترک کرد. فضل‌الرحمان این بار رهسپار آمریکا شد و زندگی آکادمیک خود را در آنجا پی گرفت. او مدت کوتاهی استاد میهمان دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس بود و سرانجام در ۱۹۶۹ استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه شیکاگو شد و سال‌های عمرش را تا زمان مرگ در ۱۹۸۸ همان‌جا سپری کرد.

در یک کلام، به نظر می‌رسد که فضل‌الرحمان اندیشه‌هایش را زیسته و زندگی او در پیوند مستقیم با تکاپوهای فکری‌اش بوده است. عمده آثار فضل‌الرحمان از یک سو کوششی است برای حل مسأله‌ای وجودی در ذهن و جان خودش که در پی تردید در آموخته‌های پیشینش پدید آمده بود، و از سوی دیگر، کوششی است برای رفع مسأله تقابل آموزه‌های سنتی اسلام و دستاوردهای دنیای جدید که از مسائل بغرنج اجتماعی و فرهنگی مسلمانان هم‌عصرش به شمار می‌آمد. در سوانح زندگی فضل‌الرحمان دست‌کم دو نقطه عطف تعیین‌کننده را می‌توان تشخیص داد که، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، به فهم منظومه فکری او کمک خواهد کرد:

نخستین نقطه عطف در حیات فکری فضل‌الرحمان در حدود سی‌سالگی او اتفاق افتاد. او که در خانواده‌ای عمیقاً مذهبی به دنیا آمده و از نوجوانی علوم سنتی اسلامی را فراگرفته بود، به سبب اقامت در غرب و مطالعه آثار فلسفی، در دوره زمان اقامت در انگلستان، شک‌گرایی شدیدی را تجربه کرد و اعتقادات سنتی‌اش در هم شکست. از آن پس بود که فضل‌الرحمان با رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه اسلامی نگریست و به اصلاح و احیای اسلام با محوریت قرآن روی آورد.

دومین نقطه تعیین‌کننده در زندگی فضل‌الرحمان تجربه دوران ریاست بر مؤسسه تحقیقات اسلامی بود. این مؤسسه پشتوانه فکری برنامه مدرنیزاسیون ایوب‌خان بود. در پاکستان آن زمان حامیان اسلام سنت‌گرا (عامه مردم) و اسلام تجددگرا (نخبگان فکری سکولار) در تقابل با یکدیگر قرار داشتند و این تقابل موجب به هم ریختگی اوضاع شده بود. ایوب‌خان به دلایل مختلف سیاسی و اجتماعی بایست برنامه مدرنیزاسیون را به نحوی پیش

می‌برد تا با سنت مخالفی نداشته باشد و با باورهای عالمان سنتی و احساسات عموم مردم تعارض آشکاری پیدا نکند. این دوره که می‌توانست تجربه‌آشنایی با ظرایف سیاست و مناسبات قدرت را در اختیار فضل‌الرحمان قرار دهد، در نهایت به جنجالی‌ترین دوره زندگی او تبدیل شد. طرح فکری فضل‌الرحمان در این مؤسسه گرفتار واقعیت‌های سخت و پیچیده سیاسی و اجتماعی و رقابت‌های سیاسی آن روزهای پاکستان شد. نارضایی مخالفان سیاسی ایوب‌خان که شخصیت‌های متنفذ سیاسی و دینی آن را هدایت می‌کردند در نهایت به آنجا انجامید که شخصیت فضل‌الرحمان و برنامه فکری او، که با نوعی آرمان‌گرایی و ساده‌انگاری سیاسی همراه بود، در نزاع نهادهای دینی و ایوب‌خان بر سر قدرت قربانی شد. فضل‌الرحمان در چنین فضای متشنج و پرتنش که حتی بر سلامتش تأثیر جدی گذاشت مجبور شد پاکستان را به مقصد غرب ترک کند.^۸

نگاهی اجمالی به زندگی فضل‌الرحمان نشان می‌دهد که او از رویکرد تبلیغی و عمل‌گرایی سیاسی پرهیز داشت و در فضای تحقیق و تدریس دانشگاه احساس آرامش بیشتری می‌کرد. وی برخلاف بسیاری از اصلاح‌طلبان و اصلاح‌گران اسلامی در دوره جدید، در نهضت‌های مردمی دخالت نداشت و در پی نزاع‌های سیاسی نبود. بدون شک تجربه تلخ ریاست بر مؤسسه تحقیقات اسلامی در اتخاذ چنین رویکردی تأثیر ژرفی داشت. فضل‌الرحمان مرد سیاست نبود، بلکه دانشمندی اصیل و جسور بود که در امر تحقیق و تدریس و نظریه‌پردازی توفیق بسیار داشت. آثار فراوان برجای مانده از او گواه این مدعاست. گستره و سیر نوشته‌های او تا حد زیادی بازتاب‌دهنده زندگی شخصی و اجتماعی اوست، چنان‌که مقاله‌ها و کتاب‌های متعدد او موضوعات متنوعی، از فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا^۹ گرفته تا روش فهم قرآن و نقد حدیث و تحولات علم کلام و هم‌چنین اصلاح

۸. برای اطلاع بیشتر درباره زندگی و زمانه فضل‌الرحمان بنگرید به: فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۳۷-۳۹؛

سعید، ۷۱-۷۶؛ Rahman, 1999, 1-3.

9. *The Philosophy of Mullā 'adrā ('adr al-DĒn al-ShĒrazĒ)*, Albany 1975.

نظام آموزشی مسلمانان و بازنگری در فقه و اخلاق اسلامی، را دربر می‌گیرد. موضوع مشترک و قابل توجه در همه آثار وی نواندیشی و اصلاح و تأکید بر روشمندی در امر اصلاح دین است. وی در دوره‌ای حدوداً سی و پنج‌ساله بیش از ده کتاب و ده‌ها مقاله به زبان انگلیسی نوشت.^{۱۰}

رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن

از میانه قرن بیستم به این سو، عده‌ای از نواندیشان مسلمان، با تأثیرپذیری از دستاوردهای نوین علمی و فلسفی دنیای جدید، به این باور رسیدند که ارتباط متن قرآن با تاریخ بسیار گسترده است و نگاه امروزی به قرآن مستلزم توجه عمیق به اوضاع و احوال تاریخی زمانه نزول آن است. بی‌شک پذیرش این واقعیت به معنای راهیابی تغییراتی بنیادین در فهم قرآن و مقولات مرتبط با آن از جمله تبیین وحی قرآنی، روش تفسیر قرآن، نظریه اخلاقی و حقوقی قرآن و نظایر اینها خواهد بود. فضل‌الرحمان یکی از پیش‌گامان اتخاذ این رویکرد در میان نواندیشان مسلمان است.^{۱۱} در این قسمت از مقاله، به این مبنای بنیادین در اندیشه فضل‌الرحمان و آراء او درباره برخی از مفاهیم محوری در اندیشه اسلامی، به‌ویژه وحی و تفسیر قرآن، خواهم پرداخت و هم‌چنین ارزیابی او را از روش‌شناسی مطالعات قرآنی در غرب و رهیافت‌های برخی محققان غیرمسلمان به اسلام بررسی خواهم کرد.

۱. وحی قرآنی

توجه خاص فضل‌الرحمان به اوضاع و احوال تاریخی دوره نزول قرآن و مطالعه سیره پیامبر(ص) تأثیر فراوانی بر تبیین او از وحی قرآنی گذاشت، چنان‌که شاید بتوان حتی

۱۰. برای کتابشناسی جامعی از تألیفات فضل‌الرحمان و پژوهش‌های راجع به او، نک. 'Bibliography of

'...؛ آقایی، ۹۴-۱۰۱.

۱۱. نک. ویلانت، ۱۰-۱۲.

دریافتِ او از مفهوم وحی را زمینه‌ای برای نظریه مشهور او در تفسیر قرآن - که در قسمت بعدی مقاله خواهد آمد - نیز دانست. او یکی از نخستین محققان مسلمان در دوره جدید است که به پدیده پیچیده و حساس وحی و نبوت توجه کرد و به تبیین ماهیت آن پرداخت. در چند سال اخیر، دیدگاه‌های متفاوت با تصور رایج مسلمانان از وحی بیشتر شنیده شده است که برخی از آنها شباهت‌های آشکاری با دیدگاه فضل‌الرحمان دارد. از این رو ممکن است بخشی از سخنان او امروزه چندین بدیع به نظر نیاید، اما باید به‌خاطر آورد که فضل‌الرحمان نظراتش را در این باب نزدیک به نیم قرن پیش عرضه کرده است که مسلماً در آن روزگار دگراندیشانه و جالب توجه تلقی می‌شده است، اگرچه بخشی از سخنان او هنوز هم بدیع و قابل تأمل است.

نخستین گام فضل‌الرحمان در این راه پرنشیب و فراز، تألیف وحی در اسلام در ۱۹۵۶ بود. او در این کتاب دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا را با آراء متکلمان سنتی نظیر غزالی و ابن‌تیمیه مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که عناصر اصلی تبیین فیلسوفان مسلمان از ماهیت وحی یک‌سر متأثر از فلسفه یونانی است و نخستین بار در تاریخ اندیشه اسلامی این واقعیت رخ داده است که گروهی از عالمان مسلمان به کمک اندیشه‌ای از فرهنگی دیگر کوشیده‌اند تا تبیینی متناسب با تصور مسلمانان از پیامبر(ص) عرضه کنند. به عبارت دیگر، فیلسوفان برای این‌که تصویری سنتی و قابل‌فهم از وحی بسازند، آن را با افزودن عناصر کمال‌گرایانه از فلسفه یونان شاخ و برگ داده و تقویت کرده‌اند که در مقابل، متکلمان سنتی به این تصویر واکنش نشان دادند و بخش‌های عمده‌ای از آن را نپذیرفتند.^{۱۲}

یک دهه بعد، فضل‌الرحمان به نحوی جدی‌تر به مسأله مهم تبیین ماهیت وحی پرداخت و نخست دیدگاه سنتی مسلمانان درباره وحی یا همان «نظریه املاء وحی» را به نقد کشید. مطابق این نظریه، پیامبر(ص) در فرایند وحی هم‌چون دستگاه ضبط‌صوت صرفاً

دریافت‌کننده پیام خداست و پیام را دقیقاً در قالب همان کلمات و جملات القاشده ضبط می‌کند و متن قرآن را به همان صورتی که دریافت کرده است انتقال می‌دهد. فضل‌الرحمان که فرایند وحی را بسیار پیچیده‌تر می‌دانست، نخستین بار انتقادات خود بر این دیدگاه راست‌کیشان مسلمان را در کتاب اسلام (۱۹۶۶) منتشر کرد. به باور فضل‌الرحمان، زمانی که در سده‌های نخستین، اختلاف نظر درباره وحی در میان مسلمانان پدید آمد، راست‌کیشی که در دوره شکل‌دهی عقایدش بود بر «دیگر بودن» وحی پیامبر (ص) اصرار ورزید و این طرز تلقی را از سده سوم هجری در تاریخ اندیشه اسلامی بنا نهاد. فضل‌الرحمان معتقد بود این تلقی از وحی نه با واقعیت‌های پیام قرآن همخوانی دارد و نه با پیچیدگی‌های فکری قابل فهم وحی سازگار است. بر این اساس، او راست‌کیشان را از عرضه تبیینی کارا و دقیق از وحی ناتوان می‌داند:

راست‌کیشی در صورت‌بندی نظریه وحی، ابزار فکری لازم را برای ترکیب «دیگر بودن» و «لفظ‌به‌لفظ بودن» وحی از یک‌سو، و ارتباط عمیق آن با زندگی و شخصیت دینی پیامبر (ص) از دیگرسو، در اختیار ندارد؛ به عبارت دیگر، راست‌کیشی از این ظرفیت فکری برخوردار نیست که بگوید کل قرآن کلام خداست و به یک معنا، کلام محمد (ص) هم هست.^{۱۳}

این عبارات صریح فضل‌الرحمان که می‌توانست معنایی کنایه‌آمیز خطاب به راست‌کیشان داشته باشد عالمان سنتی شبه‌قاره و به‌ویژه پاکستان را برآشفته و سر و صداهای زیادی را بر ضد او برانگیخت.^{۱۴} حدود یک دهه بعد، فضل‌الرحمان مقاله‌ای نوشت تا در آن به ابهامات و انتقادات پدیدآمده درباره دیدگاهش راجع به وحی پاسخ دهد. در این مقاله او تصریح کرد که سخنانش چیزی نیست جز ادامه آراء و اندیشه‌های دو تن از بزرگ‌ترین اندیشمندان و مصلحان شبه‌قاره، یعنی شاه ولی‌الله دهلوی (د. ۱۱۷۶هـ) و محمد

۱۳. نک. Rahman, 1966, 31.

14. Rahman, 1999, 14-15; Denny, 98-99.

اقبال لاهوری (د. ۱۹۳۸). فضل الرحمان در مقدمه این مقاله با اشاره به نخستین بحث‌ها درباره ماهیت کلام خدا در میان معتزله و حنبله و اشاعره، ریشه مباحثات جدید در این باب را در همان نزاع‌های نخستین دانسته و از نظریه «خلق قرآن»^{۱۵} که معتزلیان معتقد به آن بودند حمایت کرد.^{۱۶}

در تصویری که فضل الرحمان از وحی قرآنی به دست می‌دهد دو عنصر اساسی بسیار پررنگ و برجسته می‌نماید: یکی بُعد روان‌شناختی شخصیت پیامبر(ص) در فرایند دریافت وحی و دیگری اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی جامعه آن روز عربستان. او می‌کوشد با ترسیم روان‌شناختی فرایند خلاق ذهن پیامبر(ص) نشان دهد که منشأ و خاستگاه این فرایند خلاق فراتر از دسترس بشر عادی است. تأکید او بر این نکته مهم است که ارتباطی نظام‌وار میان احساس، اندیشه و کلام برقرار است و این ارتباط در همه انواع الهام از جمله الهام شاعرانه ترکیبی پیچیده و تمام‌عیار و مخصوص به خود را تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب در پی آن است که ماهیت وحی قرآنی را از صورت‌های دیگر الهام نظیر الهام شعری، عرفانی و هنری متمایز جلوه دهد. به باور او، اگرچه وحی الهی از لحاظ روان‌شناختی مشابه درجات عالی همان پدیده الهام خلاق است، قرآن بر اساس معیارهای دینی و اخلاقی چیزی کاملاً منحصر به فرد و متفاوت با هر یک از صورت‌های اندیشه یا هنر خلاق است.

از سوی دیگر، فضل الرحمان بر این نکته اساسی اصرار می‌ورزد که جامعه روزگار نزول قرآن به نحو بارزی در الهام خدا به پیامبر(ص) و در این محصول زبانی که نتیجه «وحی» است نقش ایفا کرده و به عبارتی روشن‌تر، توقعات، نگرانی‌ها، مسأله‌ها و علایق پیامبر(ص) و جامعه او در قرآن بازتاب یافته است. از نگاه او، وحی کتابی حاضر در یک زمان نیست، بلکه فرایندی پیچیده است که در دوره‌ای قریب به بیست و سه سال ادامه داشته

۱۵. برای نخستین بحث‌ها درباره ماهیت کلام خدا و نظریه خلق قرآن، نک. مدلونگ، ۱۲۳-۱۵۰؛ عباسی، ۳۵-۴۲.

16. Rahman, 1978, 66, 71.

و در تمامی فراز و نشیب‌های رسالت، حالات پیامبر(ص) و جامعه را منعکس کرده است. بنابراین، مسلم است که قرآن بدون در نظر داشتن وضع جهان واقع، از عالم بالا به این جهان فرستاده نشده است. هدایت قرآن و تأکیدها و تمایلات آن به‌گونه‌ای مستقیم و نظام‌مند با حیات زبانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی مردم حجاز و جزیره‌العرب مرتبط بوده است. اگر چنین ارتباطی وجود نمی‌داشت، وحی نمی‌توانست هیچ معنایی حتی برای جامعه معاصر پیامبر(ص) داشته باشد. فرض جدایی میان وحی و بافت تاریخی و اجتماعی آن بعدها در فرایند تدوین کلام و فقه اسلامی اثر گذاشت و شکاف ایجادشده میان این دو به تدریج عمیق‌تر شد.

به نظر فضل‌الرحمان، پیامد طبیعی تصور سنتی از وحی و لحاظ‌نکردن بافت اجتماعی و تاریخی آن موجب رواج این فکر در میان فقیهان شد که قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا و عملی است. خدا علم مطلق به گذشته، حال و آینده دارد و هر آنچه در قرآن است، باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها سازگار باشد؛ بر این اساس، وحی رویدادی از جانب خدای عالم و حکیم است و لزوماً با شئون مردمی که مخاطب آن قرار گرفته‌اند ارتباطی ندارد. از این نقطه‌نظر، بیان این‌که وحی امری مافوق معرفت بشر است نسبتاً آسان به نظر می‌رسد. این نظریه در کلام اسلامی پس از معتزله قوت گرفت و فقه اسلامی نیز با این نظریه سازگاری یافت. از آن پس، این دو رشته بر دیگر رشته‌های علوم اسلامی نظیر تفسیر تأثیر گذاشت تا سرانجام این رأی غالب شد که مضامین اجتماعی - حقوقی قرآن هیچ گونه محدودیت تاریخی ندارد.^{۱۷}

روشن است که دیدگاه متفاوت فضل‌الرحمان درباره وحی، آن‌طورکه در این بخش از مقاله بیان شد، به وی اجازه می‌دهد تا نگاهی متفاوت به مقوله فهم قرآن داشته باشد و یکی دیگر از جنبه‌های مسأله‌ساز اندیشه فضل‌الرحمان نظریه او درباره روش صحیح تفسیر قرآن

۱۷. برای اطلاعات تفصیلی راجع به دیدگاه فضل‌الرحمان درباره وحی، نک. Rahman, 1978, 66-72; Saeed, 45-49.

است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۲. فهم و تفسیر قرآن

فضل‌الرحمان در مقطعی از حیات فکری خود به این نتیجه رسید که خدای فیلسوفان، بر خلاف خدای قرآن، بی‌روح و رنگ‌باخته است و دخالتی در تاریخ و هدایت بشر ندارد و بر این اساس، معتقد شد که فیلسوفان مسلمان _ که مقدمات نظری آموزه‌هایشان عمدتاً مبتنی بر فلسفه یونانی است _ به بیراهه رفته‌اند. این اعتقاد در عین حال که نوعی شکاکیت در فضل‌الرحمان پدید آورد، شوقی دوباره در او ایجاد کرد تا به فهمی نو از اسلام بر مبنای قرآن روی آورد. او این فهم جدید خود را با بذل توجه به این واقعیت آغاز کرد که قرآن در هیچ‌یک از رشته‌های سنتی در تاریخ اندیشه اسلامی به‌تنهایی آموخته نشده و آموزش آن همواره از طریق تفاسیر و از رهگذر فهم مفسران بوده است. وی سپس با مطالعه قرآن در کنار سیره پیامبر(ص) گامی اساسی به سوی درکی جدید از معنا و مراد قرآن برداشت.^{۱۸} بدین ترتیب، فضل‌الرحمان که علت انحطاط مسلمانان و افول تمدن اسلامی را فاصله گرفتن از قرآن و راز اصلاح و احیای اسلام و جوامع اسلامی را بازگشت به قرآن می‌دانست، از فلسفه و آرا و نظریات فیلسوفان فاصله گرفت و کوشید تا بر محور قرآن نظامی اخلاقی و حقوقی متناسب با دنیای جدید بنا کند. می‌توان گفت برنامه فضل‌الرحمان به طور خلاصه تلاش برای پی‌ریزی یک نظام اخلاقی قرآن‌محور بود. او می‌خواست «منظومه‌ای اخلاقی» بر مبنای قرآن تدوین کند تا بر اساس آن فقه و حقوق اسلامی نیز صورتی نو بیابد.

فضل‌الرحمان کار خود را با نقد جدی سنت فقهی و کلامی در اسلام آغاز کرد. به اعتقاد او، اسلام اصیل _ که در قرآن بازتاب یافته است _ با شکل‌گیری اسلام رسمی که بعدها اهل سنت نام گرفت به دست فراموشی سپرده شد. این قرائت از اسلام به تدریج در جامعه اسلامی میان سیاست و فقه و اخلاق قرآن گسستی پدید آورد. برخی از تندترین

۱۸. فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۳۸.

انتقادات فضل‌الرحمان در تاریخ اندیشه اسلامی متوجه اشاعره است که به مفاهیمی چون جبر در برابر اختیار و به حسن و قبح شرعی در برابر حسن و قبح عقلی اعتقاد داشتند؛ زیرا به گفته او، این نوع نگرش لطمه‌ای جدی به جایگاه انسان به عنوان موجودی خلاق و اصیل وارد می‌ساخت و به این فرض نهفته در احکام حقوقی که انسان موجودی مختار و مسؤول است آسیب می‌رساند. فضل‌الرحمان اشکال اساسی وارد بر اصلاحگران دوره جدید را بهره‌گیری آنان از راه‌حل‌های موقت و ارتجالی در مواجهه با مسائل دنیای جدید می‌داند. او به‌رغم این‌که مصلحانی چون محمد عبده و سیداحمدخان را به‌سبب ترویج اندیشه‌های اصلاحی، و شخصیت‌های مهمی نظیر حسن بنا و ابوالاعلی مودودی را به‌جهت مقابله با تندروی در تجددگرایی اسلامی و دفاع از اسلام در برابر سکولاریسم می‌ستود، از همه اینان به علت نداشتن «روش» انتقاد می‌کرد. او که معتقد بود با روش‌های سنتی نمی‌توان اندیشه مسلمانان را با چارچوب فکری عصر جدید منطبق ساخت، بیشتر توان فکری خود را در عرضه روشی جدید به کار گرفت.^{۱۹}

این دغدغه اساسی فضل‌الرحمان در کتاب اسلام و مدرنیته رخ نموده است. موضوع اصلی این کتاب آسیب‌شناسی «نظام آموزش اسلامی» در جوامع سنتی مسلمانان و عرضه راهی برای نوسازی آن است، اما او در مقدمه، نظام آموزش اسلامی را با «عقلگرایی اسلامی» گره می‌زند و بحث محوری درباره عقلگرایی اسلامی را روش صحیح تفسیر قرآن برمی‌شمارد. به باور او، مسلمانان در ادوار گذشته به قدر کافی به این مسأله پرداخته‌اند و همین خلأ موجب شده است تا قرآن کارایی لازم را در روزگار جدید نداشته باشد. در سده‌های گذشته، از یک‌سو، فقیهان و متکلمان، با رویکرد جزء‌نگرانه، احکام و عقایدی از قرآن استنباط می‌کردند که به هیچ‌رو مراد قرآن نبوده، و از دیگرسو، فیلسوفان و صوفیان، اگرچه انسجام قرآن را درک می‌کردند، از منابعی غیرقرآنی و غیراسلامی بهره می‌جستند و

صرفاً می‌کوشیدند تا دیدگاه‌هایشان را تا اندازه‌ای با ذهنیت اسلامی سازگار کنند. به همین سان، در دوران جدید نیز فشار ارزش‌ها و عقاید مدرن و تأثیر آنها بر تحولات اجتماعی موجب شده است تا گروهی از مسلمانان عمده ارزش‌ها و دیدگاه‌های دنیای مدرن را بپذیرند و گروهی نیز مدرنیته را یکسره انکار کنند.

در چنین فضایی و برای مقابله با این وضع، فضل‌الرحمان از ضرورت روشی مناسب برای تفسیر قرآن سخن می‌گوید. او ادعا می‌کند که در روش پیشنهادی‌اش تمرکز بر جنبه معرفت‌بخشی وحی است و جنبه‌های حسی و هنری و انگیزشی آن مطرح نیست:

روش تفسیری من مبتنی بر فهمی از پیام قرآن است که مؤمنان را قادر می‌سازد به نحوی منسجم و هدفدار در ابعاد فردی و اجتماعی در سایه قرآن زندگی کنند. در این تلاش صرفاً معرفتی غیرمسلمانان نیز به شرط داشتن همدلی و صداقت می‌توانند در برخی حوزه‌ها با مسلمانان سهیم باشند؛ اما ایمان که انگیزه لازم را برای زیستن در سایه قرآن فراهم می‌آورد، ویژه مسلمانان واقعی است.^{۲۰}

فضل‌الرحمان در توجیه مدعای خود از اصطلاح «ارزش‌های تاریخی» مدد می‌گیرد و در توضیح آن می‌گوید که این ارزش‌ها را با درکی درست و بلکه بدون نیاز به ایمان نیز می‌توان شناخت. این ارزش‌ها هم‌چنین «فراتاریخی» و «فراطبیعی» اند و پدیدآمدن آنها در برهه‌ای خاص موجب محدودیت تأثیر و پیام آنها نخواهد شد. ارزش‌های دیگر، نظیر ارزش‌های اقتصادی، در جامعه معینی تعریف شده‌اند و تنها در همان اوضاع و احوال زمانی و مکانی می‌گنجند، درحالی‌که ارزش‌های اخلاقی چنین نیستند. فضل‌الرحمان پس از بیان این مقدمات به تبیین نظریه روشمند خود می‌پردازد تا به نوعی گره از معضل هرمنوتیکی جاودانگی پیام قرآن در عین انطباق با شرایط تاریخی دوران نبوت پیامبر(ص) بگشاید و معنای قرآن را برای مسلمانان امروز تبیین کند. عبارات فضل‌الرحمان در مقدمه

۲۰. فضل‌الرحمان، «اسلام و مدرنیته»، ۹۱.

اسلام و مدرنیته در بیان روش پیشنهادی‌اش که پس از او به نظریه «دو حرکتی»^{۲۱} شهرت یافت از این قرار است:

فرآیند تفسیر امروزه نیازمند حرکتی دوسویه از دوره حاضر به زمان نزول قرآن و سپس بازگشت به دوره حاضر است. ... [این فرآیند شامل سه مرحله است: نخست باید معنا یا پیام گزاره قرآنی مورد نظر را از طریق مطالعه اوضاع تاریخی یا بررسی مسأله‌ای که این گزاره پاسخ یا واکنشی به آن بوده است دریافت ... دوم باید آن پاسخ‌های خاص را تعمیم داد و آنها را به عنوان گزاره‌هایی با مقاصد کلی اخلاقی و اجتماعی - که در پرتو زمینه اجتماعی و تاریخی و دلایل اغلب بیان‌شده آنها از نصوص خاص قرآنی قابل استنباط است - بیان کرد ... سوم باید این برداشت کلی را در اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی امروز محقق کرد.^{۲۲}

فضل‌الرحمان در جایی دیگر از همین کتاب این دو حرکت را به نحوی روشن‌تر بیان می‌کند:

برای بنا کردن مجموعه‌ای اصیل و قابل اجرا از قوانین اسلامی باید دو حرکت انجام داد: نخست باید از برخوردهای عینی و قطعی قرآن - که شرایط لازم و مرتبط اجتماعی آن دوره در آن لحاظ شده است - به سوی اصولی عمومی که پیونددهنده تمامی آموزه‌های قرآن است حرکت کرد؛ در حرکت دوم باید از این سطح عمومی به سوی قوانینی ویژه - که شرایط متناسب با عصر حاضر در آن منظور شده است - بازگشت.^{۲۳}

طرح پیشنهادی فضل‌الرحمان، در این عباراتی که از او نقل شد، شامل دو حرکت است: در حرکت نخست، در پرتو مطالعه بافت اجتماعی و تاریخی قرآن و اوضاع و احوال

۲۱. در متون انگلیسی، با توجه به عبارت خود فضل‌الرحمان، از این نظریه با تعبیر *double movement theory* یاد می‌شود که مترجمان فارسی برای آن معادل‌های مختلفی چون «نظریه دو حرکتی»، «نظریه حرکت دوسویه» و «نظریه حرکت دومرحله‌ای» گذاشته‌اند.

22. Rahman, 1982, 5-7.

23. Id, 20.

زمانه نزول وحی، اصولی عمومی نظیر عدالت، برابری و آزادی به دست می‌آید. مطالعه متون اسباب نزول و سیره پیامبر(ص) به رغم همه معضلات تاریخیشان_ در این مرحله بسیار واجد اهمیت است تا از طریق آنها علل واقع در پس مضامین اخلاقی- فقهی قرآن معلوم شود. این علل (یا به گفته او حکمت‌ها) همان اهداف تعالیم قرآنی در جامعه است. در حرکت دوم، این اصول عمومی به دست آمده از حرکت اول مبنای طرح‌ریزی قوانین متناسب با دوره جدید خواهد بود. البته متولیان پی‌ریزی چنین قوانینی باید با مقتضیات دوره جدید کاملاً آشنا باشند؛ زیرا چنان‌که زمینه تعالیم قرآنی برای دستیابی به اصول عمومی باید مطالعه شود، مقتضیات دوره معاصر نیز برای تدوین و اجرای قوانین باید لحاظ گردد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که فضل‌الرحمان در این نظریه در پی مرتبط ساختن متن با جامعه است و در انجام این کار هم اوضاع و احوال زمان وحی و هم مقتضیات دوره جدید را لحاظ می‌کند. از این رو، برای تحقق کامل این نظریه هم پای علمای سنتی به میان کشیده می‌شود و هم متخصصان علوم جدید از جمله تاریخ، فلسفه، حقوق، اخلاق، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی.^{۲۴}

دغدغه اصلی فضل‌الرحمان، چنان‌که پیش‌تر آمد، پی‌ریزی نظامی اخلاقی بر پایه قرآن بوده است. قرآن از نگاه او متنی است که اصولاً با مسائل مطرح در علم اخلاق مرتبط است و تبدیل آن به متنی فقهی بسیار خطرناک است. به یک معنا، او قرآن را کتاب راهنمای اخلاق می‌داند و می‌خواست، نه راهنمای فقه و احکام. از این رو، وی از این واقعیت اظهار تعجب می‌کند که علم اخلاق در میان علوم اسلامی تقریباً مغفول مانده و همه تألیفات اخلاقی آشکارا مبتنی بر منابع یونانی و ایرانی تدوین شده است، در حالی که اخلاق در سراسر قرآن به وضوح جریان دارد.

از نگاه فضل‌الرحمان، وجود رویکرد جزءنگرانه در فقه اسلامی به آشفتگی در تفسیر مضامین اخلاقی- فقهی قرآن انجامیده که نتایج این نگرش به وضوح در صدور احکام فقهی

رخ نموده است. فقیهان به جای این‌که نظامی حقوقی مبتنی بر اصول عمومی و به‌ویژه اخلاقی قرآن ایجاد کنند، توصیه‌های اخلاقی قرآن و بخش‌های فقهی آن را در کنار یکدیگر قرار داده‌اند و از این طریق حق اصول اخلاقی قرآن را به‌جا نیاورده‌اند. او تأکید می‌کند که این اصول باید نظام‌مند شود و احکام حقوقی به‌گونه‌ای منسجم از آن استخراج شود.

منظور فضل‌الرحمان از اصول عمومی در نظریه دوحركتی نیز کمابیش همان دسته از اصول اخلاقی قرآن است که علت صدور اوامر و نواهی الهی یا حکمت نهفته در پس آنها بوده است. به اعتقاد او، در تدوین نظام حقوقی مبتنی بر قرآن، نخست باید اصول اخلاقی قرآن را یافت و سپس احکام را از آنها استخراج کرد. آنچه در این میان اهمیت اساسی دارد شناسایی نظام‌مند منطق یا اهداف آیات قرآن بر اساس اصول و ارزش‌های نظام اخلاقی قرآن است. این اصول عمومی از طریق مطالعه دقیق بافت اجتماعی - تاریخی احکام قرآن قابل استنباط است و آن‌گاه بر مبنای این اصول می‌توان «منظومه یک‌پارچه و جامع اجتماعی - اخلاقی» را برای جوامع اسلامی تدوین کرد. بر همین مبناست که او شخصیت‌های فعال در عرصه اخلاق را برای تدوین نظام حقوقی و فقهی اسلامی در دوره جدید شایسته‌تر و مفیدتر می‌داند. فضل‌الرحمان مدعی است که این کار هرگز در گذشته انجام نشده و فقدان چنین نظامی موجب پدید آمدن معضلاتی در تاریخ اندیشه و عمل مسلمانان شده است، هرچند که خود او نیز چهارچوبی دقیق و تفصیلی برای این منظور عرضه نمی‌کند.^{۲۵}

با وجود تلاش فضل‌الرحمان در عرضه نظریه‌ای منسجم و پی‌ریزی روشی جدید، نقدهایی بر نظریه دوحركتی او وارد شده است. از آنجاکه فضل‌الرحمان معتقد است که اوضاع و احوال دوره معاصر «در برخی جنبه‌های مهم» از عصر پیامبر متمایز است و بنابراین در به‌کارگیری اصول کلی قرآن در شرایط حاضر ناگزیر باید احکامی را کنار

۲۵. برای تفصیل بیشتر درباره «اصول اخلاقی» در اندیشه فضل‌الرحمان، نک. سعید، ۷۴-۷۵.

گذاشت، این اشکال روش شناختی را منتقدان او مطرح کرده‌اند که فضل‌الرحمان باید به این پرسش اساسی پاسخی روشن و قطعی می‌داد که با کدام معیار جنبه‌ای را نگه می‌دارد و جنبه‌ای را کنار می‌گذارد. اگر برخی از این جنبه‌ها مهم‌اند و با این حال، می‌شود کنارشان گذاشت، چه تضمینی هست که دیگر عناصر یا اصول اساسی قرآن و سنت هم کنار گذاشته نشوند. علاوه بر این، روش پیشنهادی او را دارای دو ضعف دانسته‌اند: نخست این‌که سازوکار عملی حرکت دوم، یعنی کاربست اصول روش‌مند برگرفته از متون وحیانی و بافت آنها در شرایط امروز، در مجموع روشن نیست؛ دوم این‌که فضل‌الرحمان در آثارش فقط به چند موضوع و مسأله خاص فقهی پرداخته و طیف جامعی از این مسأله‌ها را بررسی نکرده است و در نتیجه، روش او برای حل مسأله‌های متفاوت راه معینی در اختیار نمی‌نهد. آنجا که اطلاعاتی درباره بافت نزول آیه نبود، چه باید کرد؟ اگر درباره مسأله‌ای اساسی آیه یا حدیث معتبری وجود نداشت، چگونه باید به حل آن مسأله در جوامع اسلامی پرداخت؟ اگرچه باید پذیرفت که چنین اشکال‌هایی بر این روش پیشنهادی فضل‌الرحمان وارد است، این واقعیت را هم باید در نظر گرفت که فضل‌الرحمان بیش از هر چیز در پی ایجاد نوعی روش‌شناسی برای فهم و تفسیر قرآن (و سنت) بوده است و شاید دغدغه‌ای برای پیشبرد فقه اسلامی، به معنای دقیق و تخصصی کلمه، و تبیین نظریه‌ای جدید در اصول فقه نداشته است.^{۲۶}

۳. مطالعات قرآنی در غرب

فضل‌الرحمان، در کنار نقد تاریخ اندیشه اسلامی و عرضه دیدگاه‌های نواندیشانه و اصلاح‌گرانه، به موضوع روش‌شناسی مطالعات اسلامی به‌طور عام و مطالعات قرآنی به‌طور خاص نیز پرداخته است. او که مدت دو دهه و در دوره کمال فکری‌اش (۱۹۶۸-۱۹۸۸) استاد اندیشه اسلامی در آمریکا بود، صاحب‌نظری مشهور در عرصه روش‌شناسی مطالعات

۲۶. نک. حلاق، «فقه و قرآن».

اسلامی به‌ویژه مطالعات قرآنی به شمار می‌آید و در میان اسلام‌شناسان پرآوازه غربی شخصیتی شناخته‌شده بود. فضل‌الرحمان که خود یکی از جدی‌ترین منتقدان دیدگاه‌های سنتی و راست‌گیشانه اسلامی به حساب می‌آید، در جایگاه استادی مسلمان و معتقد به مبانی اسلام، در برخی نوشته‌های خود به ارزیابی تألیفات غربیان درباره اسلام پرداخت و به‌ویژه از رویکردهای عده‌ای از آنان به قرآن و خاستگاه‌های آن انتقاد کرد. در این قسمت از مقاله دیدگاه‌های او در این باره را بررسی خواهیم کرد.

فضل‌الرحمان در ۱۹۸۰ کتاب مهم خود، مضامین اصلی قرآن، را منتشر کرد. او در ابتدای مقدمه کتاب هدف از انتشار آن را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مسلمانان و غیرمسلمانان درباره قرآن بسیار نوشته‌اند. در تفاسیر بی‌شمار مسلمانان اغلب متن قرآن به صورت آیه به آیه تفسیر می‌شود ... بسیاری از اینها عاری از نگرشی منسجم و یک‌پارچه به جهان و زندگی است که قرآن بی‌شک از آن برخوردار است. اخیراً غیرمسلمانان و نیز مسلمانان فهرست‌ها و تنظیم‌هایی موضوعی از آیات قرآن به دست داده‌اند که ... به دانشجویی که می‌خواهد بداند قرآن درباره خدا و انسان و جامعه چه می‌گوید هیچ کمکی نمی‌کند. امیدوارم کتاب حاضر پاسخی به نیاز ضروری به آشنایی با مضامین اصلی قرآن باشد.^{۲۷}

این کتاب فضل‌الرحمان را نیز باید در شمار دیگر تلاش‌ها و تألیف‌های اصلاح‌گرایانه او به حساب آورد. او که در پی جبران خلأ موجود در آثار قرآن‌پژوهی است، روش‌های مختلف ترتیبی، موضوعی و حتی تاریخی را که پیش‌تر از جانب محققان مسلمان و غیرمسلمان پیشنهاد یا انجام شده بود دارای کاستی‌هایی می‌داند و روشی را که خود به کار برده است - یعنی رویکرد «منطقی» در ترکیب و تلفیق مضامین قرآنی - تنها راه چشاندن طعم ناب قرآن به خواننده آن برمی‌شمارد. در جهت همین هدف است که او در بخش دوم

مقدمه کتاب به نقد و بررسی برخی از آثار شناخته‌شده غربیان در زمینه قرآن‌پژوهی می‌پردازد.

فضل‌الرحمان ادبیات قرآن‌پژوهی در غرب را به سه گروه کلی تقسیم می‌کند: ۱. آثاری که در پی اثبات تأثیر عقاید یهودی یا مسیحی بر قرآن است؛ ۲. آثاری که در آنها سعی شده ترتیب تاریخی نزول قرآن بازسازی شود؛ ۳. آثاری که با هدف توضیح همه یا بخشی از محتوای قرآن تألیف شده است. از نگاه او، موضوع اصلی و هدف نهایی گروه سوم است و دو گروه نخست در حکم مقدمه آن. به گفته فضل‌الرحمان، درک پیش‌زمینه آیات قرآن و آگاهی از ترتیب تاریخی آنها برای فهم صحیح مقاصد قرآن ضروری است، اما به نظر او، محققان غربی در پژوهش‌های خود در این مقوله‌ها عموماً از مسیر انصاف خارج شده و به خطا رفته‌اند. فضل‌الرحمان غالب پژوهش‌های راجع به پیشینه یهودی-مسیحی قرآن را با هدف اثبات این نکته می‌داند که قرآن چیزی جز بازتاب یهودیت و مسیحیت نیست و محمد(ص) کسی جز یکی از شاگردان و حواریون عیسی نبوده است. با وجود این، او دو اثر از نخستین کتاب‌های منتشرشده در این باره از آبراهام گایگر^{۲۸} و هارتویگ هیرشفلد^{۲۹} را تلویحاً می‌ستاید. او کارهای محققان مسیحی را معتدل‌تر از محققان یهودی می‌داند و از این میان، کتابی از ریچارد بل^{۳۰} را، به‌رغم برخی اشکالات، اثری محققانه ارزیابی می‌کند. انتقادات اصلی فضل‌الرحمان در این کتابش از جان ونزبرو^{۳۱} و دیدگاه‌های اوست و به یک معنا این کتاب را در پاسخ به ادعاهای او تألیف کرده است - در ادامه مقاله به این مطلب بازخواهم گشت.

28. Abraham Geiger, *Was hat Mohammad aus dem Judenthume Aufgenommen*, Bonn 1833.

29. Hartwig Hirschfeld, *Judische Elemente im Koran*, Berlin 1878.

30. Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, n.d.

31. John Wansbrough

از گروه دوم آثار قرآنی غربیان، فضل‌الرحمان نخست از تاریخ قرآن نلدهکه^{۳۲} به بزرگی یاد می‌کند و سپس آثار کسانی چون رژیس بلاشر^{۳۳}، ریچارد بل و مونتگمری وات^{۳۴}، آرتور جفری^{۳۵}، جان برتن^{۳۶}، پاتریشیا کرون و مایکل کوک^{۳۷} را نام می‌برد. او درباره این کتاب‌ها عموماً اظهارنظرهایی انتقادی و کوتاه عرضه می‌کند و در مجموع، بیشتر آنها را کتاب‌هایی مفید اما دارای اشکالاتی می‌داند.

فضل‌الرحمان اثری را که شامل توضیح تمام محتوای قرآن باشد در میان آثار قرآن‌پژوهی نمی‌شناسد و تنها اندکی از تألیفات را که به برخی جنبه‌های محتوای قرآن پرداخته‌اند معرفی می‌کند. توشیهیکو ایزوتسو، محقق ژاپنی، مؤلفی است که فضل‌الرحمان دو اثر مشهور او را درباره مفاهیم اخلاقی و آموزه‌های دینی در قرآن^{۳۸} تحسین می‌کند.^{۳۹} گذشته از این اظهارنظرها، نگاهی دقیق‌تر به نوشته‌های فضل‌الرحمان در حدود زمان انتشار کتاب مضامین اصلی قرآن نشان می‌دهد که یکی از دغدغه‌های فکری او در آن سال‌ها عرضه پاسخی جامع از جانب محققان مسلمان به نظریه جان ونزبرو در دو کتاب مشهورش و نوشتن نقدی بر روش او بوده است، تا جایی که به نظر می‌رسد او از تألیف کتابی با این عنوان، بیش از هر چیز، ردّ و نقض ادعاهای ونزبرو را در نظر داشته است.

32. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 1st edn, Göttingen 1860.

33. R. Blachere, *Introduction au Coran*, Paris 1947.

34. *Bell's Introduction to the Qur'an*, completely revised and enlarged by W. Montgomery watt, Edinburgh 1970.

35. Arthur Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān. The Kitāb al-Maṣāhif of Ibn Abī Dāwūd together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Mas'ūd, etc.*, Leiden 1937.

36. John Burton, *The collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.

37. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

38. Toshihiko Izutsu, *God and man in the Koran*, New York 1964; Id., *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, Montreal 1966.

۳۹. Rahman, 1980, xi-xvi.

ماجرای نقدهای فضل‌الرحمان بر نظریه ونزبرو و پاسخ‌های مدافعان آن تا چند سال پس از تألیف کتابش نیز ادامه یافت. در اینجا لازم است درباره آراء ونزبرو اندکی سخن بگوییم. جان ونزبرو (د ۲۰۰۲)، استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، دو کتاب مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای را به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸ منتشر کرد.^{۴۰} او در این دو کتاب کوشید تا بر مبنای تحلیل ادبی منابع اسلامی (قرآن، تفسیر، سیره) راه‌حلی نظام‌مند برای شناخت تاریخ صدر اسلام عرضه کند. به اعتقاد او، مجموعه متون و منابع اسلامی در دو قرن نخستین هجری در صدد بیان «تاریخ نجات» است، نه آنچه واقعا روی داده؛ تاریخ نجات همان فهم و شناختی از تاریخ است که نقش خداوند را در هدایت امور بشر نشان می‌دهد و نباید آن را با روایت تاریخی حوادث ثبت‌شده برای بررسی مورخان اشتباه گرفت. تاریخ نجات بسته به بافت تاریخی‌اش با قالب و صورتی ادبی به دست ما می‌رسد و باید آن را با ابزار مناسب تحلیل ادبی، نه تحلیل تاریخی، بررسی کرد. ونزبرو که تعبیر «تاریخ نجات» را از گفتمان یهودی و مسیحی وام گرفته در پی تثبیت مفهوم «تاریخ نجات اسلامی» است و البته می‌کوشد تا نشان دهد که این تعبیر ضرورتاً بار معنایی مسیحی ندارد. به گفته او، تاریخ نجات اسلامی نوعی «تاریخ منتخب» است که با گزینش از مجموعه‌ای کهن از موضوعات یهودی-مسیحی، دین عربی خاصی را به‌گونه‌ای صورت‌بندی کرده است که آغاز آن در عربستان قرن هفتم قرار بگیرد. ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی ویژگی اساسی قرآن را سبک «رجوعی» آن می‌داند، به این معنا که در قرآن فرض بر این است که مخاطب زمینه یهودی-مسیحی قرآن را می‌شناسد و قادر است جزئیات و حلقه‌های مفقود قصه‌ها و ماجراها را خود پر کند. به نظر او، قرآن در کل سندی متشکل از فقراتی رجوعی است که در چارچوب مجادلات فرقه‌ای یهودی - مسیحی شکل

40. John Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Methods of scriptural Interpretation*, Oxford 1977; id., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

گرفته و به کمک قواعدی ادبی گرد هم آمده است. به موازات همین تلقی است که ونزبرو چهار درون‌مایه اصلی برای قرآن برمی‌شمارد که به اعتقاد او پی‌درپی در قرآن به آنها اشاره می‌شود، هرچند به‌طور صریح بیان نمی‌شوند: پاداش و کیفر الهی، آیات و نشانه‌های الهی، آوارگی و هجرت الهی، عهد و میثاق الهی.^{۴۱}

نخستین واکنش فضل‌الرحمان به نوشته‌های ونزبرو در مقدمه کتاب مضامین اصلی قرآن نمایان شد. او در این مقدمه که بخش عمده آن به ارزیابی تألیفات غربیان در عرصه مطالعات قرآنی اختصاص دارد تألیفات ونزبرو را پیامد منطقی مسیر محققان یهودی دانسته و گفته است که ونزبرو می‌خواهد نشان دهد که قرآن اثری در سنت یهودی و شکل‌گرفته در بافت مجادلات فرقه‌ای یهودی - مسیحی است؛ ضمن این‌که ترکیبی از روایت‌های مختلف و حاصل دوره پس از محمد (ص) است. او که می‌کوشد برخی دیدگاه‌های ونزبرو را رد کند، در نهایت می‌نویسد: «مخالفت‌های من با ونزبرو به حدی زیاد است که شاید بهترین راه برای فهمیدن آنها این باشد که هم این کتاب و هم کتاب او [مطالعات قرآنی] خوانده شود».^{۴۲}

از همین جمله پیداست که این کتاب فضل‌الرحمان واکنشی به کتاب مطالعات قرآنی ونزبرو است؛ ضمن این‌که عنوان کتاب فضل‌الرحمان نیز نشان می‌دهد که او در صدد رد دیدگاه ونزبرو دایر بر معرفی مضامین اصلی قرآن بر اساس مبانی روش‌شناختی خویش است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که فضل‌الرحمان هنگام نوشتن مقدمه این کتاب هنوز نقدی منسجم بر نظریات ونزبرو فراهم نیاورده بوده، اما به هر رو، مخالفت مبنایی خود را با روش و دیدگاه‌های او اعلام کرده است.

مدتی بعد بحثی جدی‌تر درباره این دیدگاه‌ها در جایی دیگر رخ نمود. در سال ۱۹۸۰ دانشگاه آریزونا همایشی با موضوع «اسلام و تاریخ ادیان» برگزار کرد که مجموعه مقالات

۴۱. نک. ریپین، ۱۹۰-۲۱۷.

42. Rahman, 1980, xiv.

آن در قالب کتابی با نام رهیافت‌ها به اسلام در مطالعات ادیان^{۴۳} منتشر شد. اندرو ریپین، یکی از شاگردان ونزبرو، در یکی از مقالات این مجموعه به نحوی همدلانه و مدافعانه به روش‌شناسی و تبیین دیدگاه‌های ونزبرو در تحلیل منابع متقدم اسلامی پرداخت و نتایج پژوهش او را ارائه مسیری جدید دانست که مطالعات اسلامی می‌تواند برای تجدید حیات خود در پیش گیرد. ریپین در پایان مقاله در بررسی نقدهای متعدد وارد شده بر روش ونزبرو و نتایج برآمده از آن به‌ویژه به انتقادات فضل‌الرحمان اشاره کرد و تلویحا آنها را وارد ندانست. به نوشته او، مطالعات اسلامی برای اینکه تلاشی علمی و تحقیقی باشد، نخست باید به مسأله روش‌شناسی بپردازد و سپس برای پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن دیگر روش‌های پژوهش آماده شود؛ روش‌های سنتی کسانی چون فضل‌الرحمان که در پی اسلام «حقیقی» اند و همواره از تقدم تاریخ در مطالعات اسلامی سخن می‌گویند مانع از ایجاد شور و نشاط در فعالیت فکری بشر خواهد بود.^{۴۴} اما نکته جالب توجه در اینجاست که فضل‌الرحمان، مؤلف مقاله پایانی و مروری این مجموعه که باید درباره مقالات همه نویسندگان مجموعه اظهار نظر کند و به ارزیابی وضع مطالعات اسلامی در آن دوره بپردازد، عمده صفحات مقاله خود را به سخنان ریپین و در واقع نقد و رد نظرات ونزبرو اختصاص داده است.^{۴۵}

فضل‌الرحمان در این مقاله، پیش از آن‌که به‌طور مستقیم به ونزبرو و روش او بپردازد، بحثی مقدماتی و نسبتاً تفصیلی درباره میزان اعتبار و ارزش پژوهش‌های غیرمسلمانان و به‌طور خاص محققان غربی درباره دین اسلام پیش می‌کشد و در پایان به این نتیجه می‌رسد که «فهم عقلانی اسلام» به همان اندازه که برای هر مسلمان امکان دارد، برای هر نامسلمان منصف، دلسوز و آگاه نیز امکان‌پذیر است. به اعتقاد او، گرایش برخی محققان غربی به

43. Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985.

۴۴. نک. ریپین، ۲۰۸-۲۰۹.

۴۵. نک. Rahman, 1985, 189-202.

تقلیل‌گرایی تاریخی در مطالعات اسلامی حاصل عدم برخورداری آنها از این ویژگی‌هاست.^{۴۶} منظور فضل‌الرحمان از این عبارت به‌وضوح ونزبرو و مدافعان دیدگاه اوست و با این مقدمه به نقد تفصیلی دیدگاه‌های آنان می‌پردازد.

تأکید فضل‌الرحمان در اینجا بر آن است که ونزبرو و مدافعان روش او با به‌کارگیری روش به‌اصطلاح ادبی عملاً تاریخ را انکار کرده و روش نقد تاریخی را کنار گذاشته‌اند. از نگاه او، این روش با اشکالات فراوانی روبروست از جمله این‌که: ۱. در این روش میان دو مسأله نگاه تاریخی به دین و نگاه دینی به تاریخ خلط شده و از این رو، تحقیق تاریخی درباره این‌که «واقعا چه چیزی اتفاق افتاده» انکار شده است؛ ۲. مدافعان این روش معتقدند که در رویکرد تاریخی به مطالعه خاستگاه‌های اسلام، بر خلاف روش ادبی، نمی‌توان از مسائل دینی و الهیاتی خلاص یافت، درحالی‌که چنین نیست؛ ۳. پیشگامان این عرصه، یعنی ایگناتس گلدتسیهر و یوزف ساخت، نیز در پژوهش‌هایشان درباره منابع کهن حدیثی در وهله نخست کارشان را بر روش تاریخی مبتنی ساخته‌اند و معلوم نیست ریپین چرا و چگونه برای دفاع از روش ونزبرو به روش اینان در نقد حدیث استناد می‌کند؛ ۴. کار اصلی ونزبرو و ریپین جداکردن قرآن از تکیه‌گاه‌های تاریخی آن در زندگی پیامبر(ص) و متکی ساختن آن به جاهای دیگر از حیث تاریخی است، درحالی‌که نمونه‌های متعددی از آیات قرآن نشان‌دهنده ارتباط عمیق این متن با اوضاع و احوال زندگی پیامبر(ص) در مکه و مدینه است و نادیده انگاشتن این ارتباط موجب می‌شود که قرآن معنای خود را از دست بدهد.

یکی از نقدهای جدی فضل‌الرحمان بر روش تحلیل ادبی ناظر به همان چهار مضمونی است که ونزبرو آنها را مضامین اصلی قرآن - چنان‌که از آن یاد کرده‌ام -^{۴۷} دانسته است و آشکارا خاستگاهی یهودی دارند. فضل‌الرحمان این پرسش را پیش می‌کشد که ونزبرو بر چه مبنایی این چهار موضوع را عناصر اصلی قرآن معرفی کرده است و چرا مثلا

46. Rahman, 1985, 191-198.

عدالت اجتماعی یا جهاد را نباید مضامین اصلی قرآن دانست؟ و حال آن‌که نه مسلمانان و نه محققان غربی این چهار موضوع را برجسته‌ترین مضامین قرآنی نمی‌دانند. این انتقاد از ونزبرو برای فضل‌الرحمان به اندازه‌ای اهمیت داشت که کتابش، مضامین اصلی قرآن، را یکسره به تبیین این مسأله اختصاص داد.

در مجموع، فضل‌الرحمان پس از بیان انتقاداتش، در مقایسه روش خود با روش ونزبرو (روش تاریخی در برابر روش ادبی) و هم‌چنین در پاسخ به نقد ریپین بر نقد او بر ونزبرو می‌نویسد:

بر اساس برخی از این مبانی روش‌شناختی بود که من از کتاب مطالعات قرآنی ونزبرو در مقدمه مضامین اصلی قرآن انتقاد کردم و ریپین در پایان مقاله‌اش [در کتاب حاضر] به آنها پاسخ داد. او می‌گوید که نقد من بر ونزبرو در این واقعیت خلاصه می‌شود که من روش خود را بهتر از روش او می‌دانم. اما واقعیت آن است که من هم در اینجا و هم در جای دیگر چند ملاحظه اساسی اقامه کرده‌ام تا نشان دهم که روش من به قرآن - هم‌چون مجموعه‌ای از آموزه‌ها که هم خود منسجم است و هم با زندگی پیامبر(ص) سازگار - معنا می‌بخشد. روش ونزبرو قرآن را بی‌معنا می‌کند و او از مسؤلیت توضیح چگونگی این «بی‌معنایی» سر باز می‌زند.^{۴۸}

اما این نقدها و پاسخ‌ها به همین جا ختم نشد. نورمن کالدر^{۴۹}، یکی دیگر از شاگردان جان ونزبرو، در مقاله‌ای مروری که بر کتاب رهیافت‌ها به اسلام در مطالعات ادیان نوشت، اگرچه بخشی اندک از نقدهای فضل‌الرحمان را بر مقاله ریپین وارد دانست، در مجموع از رویکرد او انتقاد کرد و مخالفت‌های او با نظریات ونزبرو را بجا ندانست:

فضل‌الرحمان مسلمانی معتقد و محقق‌ی صاحب اعتبار است، اما در اینجا باز هم احساسات بر او غلبه کرده است. او درعین حال که به ظاهر اذعان می‌کند که غیرمسلمانان

48. Rahman, 1985, 201.

49. Norman Calder

می‌توانند به فهمی عقلانی از اسلام دست یابند، ترجیحش آن است که آنها را باید به نحو مطلوبی کنترل کرد. ... ریپین تبیینی روشن و دقیق از روش ونزبرو و جایگاه آن در عرصه مطالعات دینی به دست می‌دهد، اما فضل‌الرحمان از حرکت به سوی عرصه علمی و تحقیقی غافل است و در عوض، دفاعیه‌ای سنتی و تنگ‌نظرانه عرضه می‌کند که عمده آن پاسخ معقولی به ادله ونزبرو نیست.^{۵۰}

از تلاش‌های جدی و پی‌گیرانه فضل‌الرحمان در این ماجرا پیداست که او مسلمانی معتقد به مبانی دین اسلام و حساس نسبت به اعتقادات دینی خویش است، هرچند حدود دو دهه پیش از این، از جانب راست‌کیشان کشورش به بی‌دینی متهم شده بود.

خاتمه

بخش عمده مطالب این مقاله به نوعی با آرا و اندیشه‌های فضل‌الرحمان درباره قرآن ارتباط می‌یابد؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گفته شد، قرآن تار و پود اندیشه او را شکل می‌دهد و نقطه کانونی منظومه فکری فضل‌الرحمان به حساب می‌آید. اما فضل‌الرحمان در مقام محقق نواندیش و اصلاح‌گری مسلمان در بسیاری از علوم اسلامی وارد شده و دیدگاه‌هایش در دهه‌های بعدی بر حوزه‌های مختلف اسلام‌شناسی تأثیر گذاشته است. از جمله، اندیشه‌ها و نوشته‌های او الهام‌بخش برخی پژوهش‌های جدید درباره سنت اسلامی و به‌طور خاص احادیث نبوی بوده است.^{۵۱}

اما درباره نگاه فضل‌الرحمان در این باب به‌طور خلاصه باید گفت که دیدگاه او نسبت به حدیث نیز در امتداد رویکرد منتقدانه و اصلاح‌گرایانه او به سنت اسلامی قرار دارد و با محوریت قرآن در اندیشه او کاملاً سازگار است، چنان‌که از حدیث به‌نحوی محتاطانه و نقادانه بهره می‌گیرد. به نظر فضل‌الرحمان، در سده‌های نخستین اسلامی، سنت مفهوم

50. Calder, 546.

۵۱. برای نمونه‌ای گویا، نک. Brown, x.

مشخصی نداشت و لزوماً به مجموعه‌ای از متون اطلاق نمی‌شد، بلکه شامل رفتارهای تجویزی پیامبر(ص) و جامعه معاصر او بوده است. او معتقد است که حیات روزمره و اعمال و رفتار پیامبر(ص) انسجام‌بخش آموزه‌های قرآنی است و اطرافیان پیامبر(ص) در آن روزگار نیز میان قرآن و تمثیل آن در پیامبر(ص) تمایز چندانی قایل نبودند. فضل‌الرحمان نشان می‌دهد که پس از وفات پیامبر(ص) و به تدریج در قرون دوم و سوم هجری این انحراف به وقوع پیوست که مسلمانان مطالب بسیاری را به مجموعه محدود سنت که به آنان رسیده بود افزودند و اجماع امت به آن مشروعیت بخشید؛ آنگاه همه آن‌چه گردآمده بود، زیر عنوان فراگیر «حدیث» گنجانده شد و حدیث مترادف با سنت پیامبر(ص) گردید. به گفته او، یکی از مشکلات بر سر راه بازانندی تفسیر قرآن برای مرتبط ساختن آن با نیازهای امروزیین اعتقاد به یکی دانستن حدیث با سنت پیامبر(ص) است. فضل‌الرحمان در تعارض میان قرآن و حدیث بی‌شک قرآن را - که به اعتقاد او میراث واقعی پیامبر(ص) است - ترجیح می‌دهد. او در عین این‌که رابطه‌ای نزدیک بین قرآن و سنت نبوی می‌بیند، تأکید می‌کند که حدیث را باید سنجیده و با دقت به کار برد؛ زیرا احادیث در دوره پس از پیامبر(ص) با خرافات آمیخته شد. با وجود این، اگر متون حدیثی با معیارهای نقد تاریخی و با در نظر گرفتن پس‌زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آنها مطالعه شود، حتی فقط یک حدیث نیز می‌تواند برای امروز مهم و معنادار باشد.^{۵۲}

در پژوهش‌های راجع به اصول فقه و بحث‌های روش‌شناختی در حقوق اسلامی نیز از فضل‌الرحمان به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان نظام‌های حقوقی در کشورهای اسلامی یاد می‌شود که البته نظریات آنان، اگرچه ملهم از مقاصد الهی و متعهد به مبانی اسلامی است، با مقاومت شدید گروه‌ها و جنبش‌های بومی مسلمانان مواجه شده است.^{۵۳}

۵۲. نک. سعید، ۷۵؛ نیز برای تمایز حدیث و سنت از نگاه فضل‌الرحمان، نک. Brown, 102-107.

۵۳. نک. حلاق، تاریخ تنوری‌های حقوقی، ۳۴۰-۳۴۵، ۳۵۵-۳۵۶.

فضل‌الرحمان در دورانی که در دانشگاه شیکاگو به سر می‌برد، دانشجویان بسیاری را از کشورهایی چون اندونزی و ترکیه تربیت کرد و از این رو، اندیشه‌های وی، بر خلاف جهان عرب و برخی محافل سنتی در دیگر کشورها، در سال‌های بعد در اندونزی و ترکیه بسیار تأثیر گذاشت.^{۵۴} نورخالص مجید (د ۲۰۰۵)، یکی از تأثیرگذارترین روشنفکران اندونزی، در دانشگاه شیکاگو شاگرد فضل‌الرحمان بود که از رساله دکتری خود با موضوع تعارض عقل و وحی از نگاه ابن‌تیمیه در ۱۹۸۴ زیر نظر او دفاع کرد.^{۵۵} هم‌چنین عده‌ای از دانشجویان مطالعات اسلامی در ایالات متحده با پی‌گیری اندیشه‌های او کوشیدند برخی از زمینه‌های خاص مضامین اخلاقی- فقهی قرآن را دوباره تفسیر کنند. یکی از برجسته‌ترین این افراد آمنه ودود (متولد ۱۹۵۲) بود که در ۱۹۸۸ مدرک دکتری‌اش را از دانشگاه میشیگان دریافت کرد. ودود از سیاه‌پوستان آمریکا و متولد مریلند است که در بیست‌سالگی به دین اسلام گروید. کتاب مشهور او، قرآن و زن، نمونه‌ای گویا از به‌کارگیری اندیشه‌های فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن است.^{۵۶}

کتاب‌های مهم فضل‌الرحمان به زبان‌های مختلف جهان اسلام از جمله اندونزیایی، ترکی و عربی ترجمه شده است. هم‌چنین مقاله‌های متعددی درباره معرفی و نقد آثار و اندیشه‌های وی در نشریات بین‌المللی به‌چاپ رسیده و چند پایان‌نامه دانشگاهی نیز به بررسی آرا و نظریات او اختصاص یافته است.

کتابشناسی

آقایی، سیدعلی، «کتابشناسی فضل‌الرحمان»، مدرسه، سال دوم، شماره ۴، مهر ۱۳۸۵ ش.

۵۴. سعید، ۷۲؛ نیز برای مشخصات یادنامه‌ای برای فضل‌الرحمان به همت دوستان و شاگردان او، نک. *The*

Shaping...

۵۵. برای آگاهی از اندیشه‌های او درباره قرآن، نک. Johns and Saeed, 76-79.

۵۶. برای آگاهی از زندگی آمنه ودود و اندیشه‌های او درباره قرآن، نک. بارلاس، ۲۱-۳۲.

بارلاس، اسما، «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان. تفسیر آمنه ودود از قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی و متینه سادات موسوی، آینه پژوهش، سال بیست و چهارم، شماره پیاپی ۱۳۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۲.

جهانبخش، فروغ، «مدرنیستی معتدل، احیاگری اخلاق‌گرا»، گفت‌وگو با سعید شهاب، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵.

حلاق، وائل، تاریخ تنوری‌های حقوقی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ ش.

همو، «فقه و قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی، در: جین دمن مک‌اولیف (سرپرستار)، دائرة المعارف قرآن، زیر نظر حسین خندق‌آبادی و دیگران، تهران، انتشارات حکمت، ج ۴ (در دست انتشار).

ریبین، اندرو، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۳-۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹.

سعید، عبدالله، «فضل‌الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵.

عباسی، مهرداد، «خلق قرآن»، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، جلد ۱۶، تهران، انتشارات کتاب مرجع، ۱۳۹۰ ش.

علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶.

فضل‌الرحمان، «شجاعت ایمان داشتن»، ترجمه محمد اسکندری، کیان، سال دهم، ش ۵۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۹.

همو، «اسلام و مدرنیته»، ترجمه ابوالفضل والازاده، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵. مادلونگ، ویلفرد، «ریشه‌های نزاع درباره خلق قرآن»، در مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، ویرایش دوم، مشهد، ۱۳۷۸ ش.

ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، سال پانزدهم، شماره دوم (شماره پیاپی ۸۶)، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

Aliabadi, Ali M., "Fazlur Rahman: A Selected Bibliography", 2005 (Unpublished).

"Bibliography of Fazlur Rahman", in: *The Shaping of an American Islamic Discourse*.

- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996.
- Calder, Norman, "Review of *Approaches to Islam in Religious Studies*", *BSOAS*, 50 iii (1987).
- Denny, Fredrick Mathewson, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *The Muslim World*, 79/2 (1989), pp.91-101.
- Johns, Anthony and Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the interpretation of the Qur'an: religious pluralism and tolerance", in *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (ed.), Oxford 2004.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford 1999.
- Id., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London and New York 2008.
- Id., *Islam*, New York 1966.
- Id., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
- Id., *Major Themes of the Qur'an*, Chicago and Minneapolis 1980.
- Id., "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", in Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985, pp. 189-202.
- Id., "Divine Revelation and the Prophet", *Hamdard Islamicus*, 1, no. 2 (1978), pp. 66-72.
- Saeed, Abdullah, "Fazlur Rahman: a framework for interpretation of the ethico-legal content of the Qur'an", in *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (ed.), Oxford 2004.
- The Shaping of an American Islamic Discourse. A Memorial to Fazlur Rahman*, (ed.) Earle H. Waugh and Fredric M. Denny, Atlanta and Georgia: Scholars Press, 1998.

شیوه نامه

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

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و همزمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی - پژوهشی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک: نگاه کنید به؛ قس: مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی tarikh@srbiau.ac.ir یا tarikhazad@gmail.com ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با

فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،)، دو نقطه (:)، و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک

Space (فاصله) باشد.

۱۲. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۳. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۴. مقالات دریافتی به هیچ وجه بازگردانده نخواهد شد.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

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

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

- Madelung, Wilferd, “Rīsha- hā- yi Nizā‘ Darbāra-yi Khalk-i Ḳu’rān”, Dar Maktab- hā wa Firqa- hā- yi Islāmī dar Sada-hā-yi Miyyānih, Trans. Javad Ghasemi, (2st. ed.), Mashhad 1378/ 1999, pp. 123-150.
- Wielandt, Rotraud, “Djaryān Shināsī-yi Tafāsīr-i Ḳu’rān dar Dawra-yi Mu‘āşir”, Trans. Mehrdad Abbasi, *Ayina-yi Pazhūhish*, Vol. 15, No. 2, May & June 1383/ 2004.

References

- Aghaei, Seyyed Ali, “Kitab-shināsī-yi Faḍl al- Raḥmān”, *Madrisa*, Vol. 2, No. 4, 1385/ 2006, pp. 101- 94.
- Barlas, Asma, “Bāz- Khawānī-yi Matn-i Muḳaddas az Manẓar-i Zanān, Tafsīr-i Āmina Wadūd az Ḳurān”, (Quran and woman: rereading the sacred text from a womans perspective), Trans. Mehrdad Abbasi & Matinah Sadat Mousavi, *Ayina-yi Pazhūhish*, Vol. 24, No. 139, 1392/ 2013, pp.32-21.
- Jahanbakhsh, Forough, “Mudirnist-yi Mu’tadil, Iḥyā- Gar-yi Aḳhlāḳ- Garā”, Interview with Saeed Shahab, *Madrisa*, Vol. 2, No. 4, Mihr 1385/ September 2006, pp. 85-81.
- Hallaq, Wael, *Tā’rīkh-i Ti’ūrī- hā-yi Huḳūḳī-yi Islāmī: Muḳaddama- iy bar Uṣūl-i Fiḳh-i Sunnī*(*A History of Islamic Legal Theories*), Trans. Muhammad Rasekh, Tehran, Naṣhr-i Niy, 1386/ 2007.
- Ibid*, “Fiḳh wa Ḳurān”, Trans. Mehrad Abbasi, Editor in chief: McAuliffe Jane Dammen, *Dāiratu’l- ma’ārif-i Ḳurān*, Khandaghabadi & Others (as supervisor), Tehran, Intishārāt-i Ḥikmat, Vol. 4, Forthcoming.
- Rippin, Andrew, “Tahlīl-i Adabī-yi Ḳurān, Tafsīr wa Sīra: Nigāhī ba Rawish- Shināsī-yi John Wansbrough”, Trans. Morteza Karimi- Nia, *Pazhūhish- hā-yi Ḳurānī*, No. 23 -24, 1379/ 2001- 2000, pp. 217- 190.
- ‘Abd Allāh Sa‘id, “Faḍl al- Raḥmān wa Andīsha- hā-yi wiy dar Bāb- i Fahm wa Tafsīr-i Ḳurān”, Trans. Mehrdad Abbasi, *Madrisa*, Vol. 2, No. 4, Mihr 1385/ September 2006, pp. 76- 71.
- Abbasi, Mehrdad, “Khalk-i Ḳurān”, Dar Dānish- Nāma-yi Djahān-i Islām, Gholam-Ali Haddad-Adel (as supervisor), Vol. 16, Tehran, *Intishārāt-i Kitāb Mardja*, 1390/ 2011.
- Elmi, Muhammad- Jafar, “Barrisī wa Naḳd-i Nazārī-yi Faḍl al- Raḥmān Dar Bāz- Sāz-yi Idjtihād Dar Dīn”, *Political Science*, No. 37, Spring 1386/ 2007, pp. 124- 71.
- Faḍl al- Raḥmān, “Shudjā‘at-i Iymān Dāshṭan”, Trans. Muhammad Eskandari, *Kiyān*, Vol. 10, No. 52, July & August 1379/ 2000/ pp. 37-39.
- Ibid*, “Islām wa Mudirnnīta”, Trans. Abolfazl Valazadeh, *Madrisa*, Vol. 2, No. 4, September 1385/ 2006, pp. 93- 90.

**Fazlur Rahman’s Historical Approach to the Qur’an; A
Descriptive-Analytic Study**

Mehrdad Abbasi¹

*Assistant Professor, Department of Quranic Sciences, Science and
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Fazlur Rahman (d. 1988) can be regarded as one of the most influential thinkers in the twentieth century. Rahman's modern approach to the Qur'an is the base of his reform thoughts and in his Quranic studies, history has a particular place. Rahman's approach to the Qur'an, based on the history and has reflected in his understanding of the nature of Qur'anic revelation, his view on the method of Qur'anic interpretation as well as his perspective on the methodology of Qur'anic studies. In this article, the significance of Rahman historical view on those three fields and its results have been illustrated. In his exposition on the nature of revelation, Rahman has emphasized on the circumstances of Prophet's era, proposing the “double movement” theory for Qur'anic exegesis in modern time and has defended of historical critic approach against literary analysis in Qur'anic studies.

Keywords: Fazlur Rahman, Historical Approach to the Qur'an, Nature of revelation, Methodology of Qur'anic exegesis, Western scholarship on the Qur'an.

1. Email: abbasimehrdad@yahoo.com

Great to the Revolution, Cambridge University Press and Woodrow Wilson Press, 2004.

- O'Brien, P. P. (ed.), *The Anglo-Japanese Alliance*, Routledge Curzon, London, 2004.
- Roostaei, M., "Sardār Akram naẓar 'Alī Khān-i Ṭarhānī'", *Luristān Pazhūhī*, No. 3 & 4, 1998/ 1377.
- Reese, R., (ed.), *The Russian Imperial Army, 1796–1917*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- Resis, A., "Russophobia and the 'Testament' of Peter the Great, 1812-1980", *Slavic Review*, 44: 4 (1985).
- Sārawī, Muḥammad Faṭḥallah b. Muḥammad Taḳī, *Tār'riḳh-i Muḥammadī*, Revised by GH. R. Tabatabai Majd, Amīr Kabīr, 1992/ 1371.
- Shneidman, J. I., "The Proposed Invasion of India by Russia and France in 1801", *Journal of Indian History*, 35(1957).
- Spring, D. W., "The Trans-Persian Railway Project and Anglo-Russian Relations, 1909-14", *Slavonic and East European Review*, 54-No. 1 (1976).
- Steinberg, J. W., *All the Tsar's Men: Russia's General Staff and the Fate of the Empire, 1898–1914*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C., 2010.
- Stone, D. R., *A Military History of Russia, From Ivan the Terrible to the War in Chechnya*, Praeger, Westport CT, 2006.
- Strong, J. W., "Russia's Plan for an Invasion against India in 1801", *Canadian Slavonic Papers*, 7(1965) .
- Subtelny, O., "Peter I's Testament: A Reassessment", *Slavic Review*, 33: 4 (1974).
- Sutherland Edwards, H., *Russian Projects against India*, London, 1885.
- Taylor, B. D., *Politics and the Russian Army: Civil–Military Relations, 1689–2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Teymouri, A., *Āṣr-i bī- khabarī, Ta'riḳh-i Imtiyāzāt Dar Iran*, Iḳbāl, Tehran, 1953/ 1332.
- Van der Oye, D. S., "Paul's great game: Russia's plan to invade British India", *Central Asian Survey*, 33:2(2014).
- Van der Oye, D. S. and B.W. Manning (eds.), *Reforming the Tsar's Army: Military Innovation in Imperial Russia from Peter the*

- Ibid*, *Daryā-yi Māzandarān wa Kudrat-hā-yi Buzurg: Imperialism-i Britain* (1338- 1335 AH/ 1916- 1919 AD), Markaz Asnād wa Tārīkh-i Dīplumāsī Wizārat-i Umūr-i Khāridja, Tehran, 2005/ 1384.
- Ibid*, “Kunsūl-garī-yi Britain dar Iyālāt-i Djunūbī-yi Daryā-yi Māzandarān dar Dawrān-i Qādjāriyya wa Kārkunān-i Maḥalī-yi Ān”, *Journal of Social History*, No. 2, 2011/ 1390.
- Ibid*, “Mardum, ‘Ulamā’ wa tawsi‘a dar ‘Aṣr-i Qādjāriyya: Rah-i Gīlān”, *Farhang*, No. 60, 2006/ 1385.
- Kazemzadeh, F., “Russia and Britain in Persia, 1864- 1911”, *Harvard Slavic Studies*, 4(1957).
- Kowner, R. (ed.), *The Impact of the Russo-Japanese War*, Routledge Curzon, London, 2007.
- Kuropatkin, Gen. A., *The Russian Army and Russo-Japanese War*, translated into English by Captain A. B. Lindsay, E. P. Dutton and Co., New York, 1909.
- Litten, Wilhelm, *Iran Az Nufūdh-i Musālimat- Āmīz tā Taḥt al-Ḥimāyigī (1919- 1860)*, Trans. M. Mir Ahmadi, Moin-Publisher, Tehran, 1986/ 1367.
- Lobanov-Rostovsky, A., “Russian Imperialism in Asia. Its Origin, Evolution and Character”, *The Slavonic and East European Review*, 8- No. 22 (1929).
- Lockhart, L., *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources*, London, 1938.
- Ibid*, “The ‘Political Testament’ of Peter the Great”, *The Slavonic and East European Review*, 41 (1936).
- Mackinder, H. J., “The Geographical Pivot of History”, *The Geographical Journal*, 23(1904).
- Marshall, A., *The Russian General Staff and Asia, 1800–1917*, Routledge, London, 2006.
- Moberley, Gen. F. J., *Operations in Persia, 1914-1919*, Her Majesty’s Stationary Office, London, 1987.
- Mojtahed-Zadeh, P., *Small Players of the Great Game*, Routledge Curzon, 2004.
- Nazem, H., *Russia and Great Britain in Iran (1900-1914)*, Tehran, 1975.

- Duffy, Ch. *Russia's Military Way to the West: Origins and Nature of Russian Military Power, 1700-1800*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1985.
- Eastwick, E. B., *Journal of a Diplomat's three years' Residence in Persia*, London, 1864.
- Ermarth, F. W., "Russia's Strategic Culture: Past, Present and ... in Transition?" *Paper prepared for Defense Threat Reduction Agency*, U.S.A., 31 Oct. 2006. available at: www.fas.org/irp/agency/dod/dtra/russia.pdf
- Farrington, A. J. (ed.), *British Intelligence and Policy on Persia (Iran), c. 1900-1949: India Office Political and Secret Files and Confidential Print*, ed., Brill, Leiden, 1999.
- Floor, W., "The Iranian Navy in the Gulf during the Eighteenth Century," *Iranian Studies*, 20- No. 1 (1987).
- Galbraith, J. S., "British Policy on Railways in Persia, 1870-1900," *Middle Eastern Studies*, 25- No. 4 (1989).
- Ibid* , "Britain and American Railway Promoters in Late Nineteenth Century Persia," *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 21- No. 2 (1989).
- Hotz, A., "Persian Trade Routes," *Journal of the Society of Arts*, 47 (1898:Nov. 18-1899: Nov. 10).
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the Near and Middle East, A Documentary Record: 1535-1914*, Vol. I, Princeton, 1956.
- Istarābādī, Mīrzā Mahdī Khān, *Djahāngushā_yi Nādirī*, Revised by Seyyed Ali Anvar, Society for the Appreciation of Cultural works and Dignitaries, Tehran, 1998/ 1377.
- I'timād al- salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān, *al- Ma'āthir wa l- āthār*, Revised by A. Afshar, Asāṭīr, Tehran, 1995/ 1374.
- Jamalzadeh, M. A., *Gandj-i Shāyghān*, Kaveh, Berlin, 1916 AD/ 1335 AH.
- Kagan, F. W., *Military Reforms of Nicholas I: The Origins of the Modern Russian Army*, Martin's Press, New York, 1999.
- Kazem Beigi, M. A., "Britain wa Khuṭūt-i Āhan-i Iran wa Khāwar-miyāna 1337 AH/ 1919_1918 AD", *Faṣl- nāma Muṭāli āt-i Tā' rīkhī*, No. 22, 1387/ 2008.

References

- Asnādī darbāra-yi Hudjūm-i England wa Russia bih Iran*, Revised by M. Turkamān, Institute for Political and International Studies of the Ministry of Foreign Affairs (IPIS), 1991/1370.
- Asnādī Az Rawābiṭ Iran wa Russia*, trans. R. Mosalmanian Qobadiani & B. Mosalmanian Qobadiani, Markaz Asnād wa Tārīkh-i Dīplumāsī, Tehran, 1999/1378.
- British Documents on Foreign Affairs*, Part I, Series B, vol. 13, ed. D. Gillard, University Publications of America, 1985.
- Dar Takāpū-yi Tādj wa Takht, Asnād-i Abū al-Faṭḥ Mīrzā Sālār al-Dawla*, Revised by Reza Azari, National Library of Iran, Tehran, 1999/1378.
- Guzārish-hā-yi siyāsī 'Alā' al-Mulk*, Revised by A. Safaei, Vol. 2, Gurūh-i Intishārātī-yi Ābād, Tehran, 1981/1362.
- Iran Political Diaries 1381-1965*, ed. by R. M. Burrell, Archives Editions, 1997.
- Kitāb-i Nārindjī*, Revised by A. Bashiri, Nashr-i Nūr, 1983/ 1364.
- U.K.: National Archives, FO, Annual Series of Trade Reports, Cd. 2682.
- U.K.: India Office, L/MIL/17/15/26.
- Historical Newspapers
- Daily Journal* [London]
- Gentleman's Magazine* [London]
- Manchester Guardian* [Manchester]
- Morning Post and Gazetteer* [London]
- Observer* [London]
- Times* [London]
- Weekly Miscellany* [London]
- Books & papers
- Atkin, M., *Russia and Iran, 1780-1828*, University of Minnesota, Minneapolis, 1980.
- Baker, V., *Clouds in the East: Travels and Adventures on the Perso-Turkoman Frontier*, London, 1876.
- Cohen, A., *Russian imperialism: development and crisis*, Praeger, Westport CT, 1996.
- Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892.

Imperial Russia's Military Designs and Road-Building Projects in Iran

Mohammad Ali Kazembeyki¹

Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran

In recent centuries, the relationship between Russia, as a great power, and a neighboring country has had a special place in Iran's foreign policy. Despite the multi-faceted nature of relations between the two countries, the development of Russia's expansion, military threat and interventions has always been a cause of Tehran's concern. The current article is a translation and study of a secret document regarding fragments of the Russian military plan in Iran, which British intelligence agents obtained in 1909. The examination of this plan in the context of military designs attributed to Russia for both territorial expansion in Iran and endangering the interests of the British in India, reveals Russia's strategy to advance toward the Persian Gulf in 1907 and the military goals of St. Petersburg investment in road-building projects in Iran as well. The findings also show that following the conclusion of Anglo-Russian Agreement of 1907, the mentioned war plan, though primarily designed against the interests of Britain, in practice enforced against Iranian nationalists and the Central Powers in World War I.

Keywords: Iran, Persian Gulf, Russian military expansionism, Road building, World War I.

1. Email: mabeyki@ut.ac.ir

- Vaezi, Ahmad, *Darāmadī bar hirminūtīk*, Tehran, Mawasisa-yi Farhangī-i dānish wa andīsha mu‘āṣir, 1380/2001.
- Vakiliyan, seyyed ahmad & salehi, khosrow, *Ḥaḍrat-i ‘Alī dar kiṣṣa-hā-yi ‘āmiyāna*, Tehran, Ministry Of Culture & Islamic Guidance, 2001/1380.
- Zaimaran, Muhammad, *Gudhar az d̄jahān-i usṭura ba falsafa*, Tehran, Iran Hermes publishers, 2000/1379.
- Zamrashidi, Hossein, “siyūrī dar namāsāzī-yi masāḍjid dar adwār-i islāmī”, *Masḍjid*, No. 38-37, 1998/1377.

- Mirzaei, Faramarz, *Rawish-i guftumān kāwī-yi shi'r*, Iranian association of the Arabic language and literature, No.4, 2005/1384.
- Modarressi Tabatabaei, Seyyed Hosseien, *Turbat-i pākān*, Qom, Mihr-i kum, 1956/1335.
- Mostafavi, Seyyed Mohammad Taqi, *Āthār-i ta'rīkh-yi Tehran*, Revised by Mir Hashem Mohades, Tehran, Society For The Appreciation Of Cultural Works & Dignitaries, 1996/1375.
- Namvar motlagh, Bahman, *Darāmadī bar Baynāmatnīyat, nazariyya-hā wa kārburd-ha*, Tehran, Sukhan, 2011/1390.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm & others, *Hirminūtīk-i mudirn, Guzīna-yi djustār-hā*, trans. Babak Ahmadi, Mehran Mohajer, Mohammad Nabavi, Tehran, Nashr-i Markaz, 2006/1385.
- Safavi, Kourosh, "Munāsibāt-i Baynāmatnīyatī", dar Hasan Anushe, *Dānishnama adab-i farsī*, Tehran, Sāzmān-i čāp wa intishārāt, 1997/1376.
- Sarraf, Morteza, *Rasā'īl djavānmardān (traits des compagnons-chevaliers: Rasail-e javanmardan)*, Tehran, Andjuman iranshināsī Iran wa France wa intishārāt-i Mu'īn, 1991/1370.
- Sasani, Farhad, "Pīshīnia wa Pasīnia-yi Naqd-i- Baynāmatnīyatī", *Baynāb*, No. 5-6, 2004/1383.
- Shayestehfar, Mahnaz, "Djāyigāh-i Qur'ān, ḥadīth wa ad'iyya dar katībia-hā-yi islāmī", *Human sciences Modares*, No. 23, pp. 94-57, 2001/1380.
- Ibid*, "Taz'īnāt katībia-iy gunbad-i sulṭāniyya", *Journal of fine arts*, No. 11, 2001/1380.
- Strinati, Dominic, *Muḥaddima-iy bar nazariyya-hā-yi farhang-i āmia (An introduction to theories popular cultur)*, trans. Soraya Pak-Nazar, Tehran, Gām-i nū, 2009/1388.
- Tarsusi, Abu Tahir, *Abu Muslim nāma*, Revised by Hossein Esmacili, Andjuman iranshināsī-yi France dar Iran wa Nashr-i kaṭra, 2001/1380.
- Todorov, Tzvetan, *Būḥkā-yi sākhtār-garā (Qu'est - ce que le structuralisme)*, trans. Muhammad Nabawi, Tehran, Āgah, 1998/1377.

- Ibn Maghāzilī, *Manāḳib-i Maghāzilī*, Revised by Muḥammad Djawād Ayatullāh Zāda Mar‘ashī Nadjafī, Qom, The library of Ayatollah Marashi Najafī, 1957/1336.
- Ibn Mi‘mār, Muḥammad b. Abu al- Makārim, *Kitāb al-Futuwwat*, Revised by Muṣṭafā Djawād, Baghdād, Maktab-i al- Muthannā, 1957/1336.
- Kalbasi, Hossein & Ahmadi, Gholamhossein, “Hirminūtīk fan-i ‘ām-i fahm wa tafsīr az nazargāh-i Schleiermacher”, *The University of Tabriz Journal of Literature and Humanities*, No. 205, 1999/1378.
- Kashefī Sabzevari, Molla Hissein, *Futuwwat-nāma-yi sultānī*, Revised by Muhammad Jafar Mahjoub, Tehran, Cultural foundation of Iran, 1971/1350.
- Kristeva, Julia, *Fardīyat-i Ishtirākī*(*Head Cases: Julia Kristeva on Philosophy and Art in Depressed Times- Julia Kristeva, interview by Nina Zivancevic*), trans. Mehrdad Parsa, Tehran, Rozbihān, 2010/1389.
- Ibid*, “Kalām, mukālīma wa rumān” dar Payam Yazdanjoo, *ba sū-yi pasāmudirn: pasāsākhṭār-garā-yī dar mutālī āt-i adabī*, Tehran, markaz, 2002/ 1381.
- Lechte, John, *Pandjāh mutafakkir-i Buzurg-i mu‘āṣir az sākhṭār-garā-yī tā pasāmudirnīta*(*Fifty keyContemporary thinkers: from structuralism to postmodernity*), trans. Mohsen Hakimi, Tehran, Khudjasta, 2004/1383.
- Lévi-Strauss, Claude, *Nizhād wa Ta’rīkh (Race et histoire)*, trans. Abolhassan Najafī, Tehran, Pazhūhishkada-yi ‘ulūm-i Irtibāṭī wa tawsi‘ya-i Iran, (und.).
- Makaryk, Irena Rima, *Dānīsh- nāma nazariyya-hā-yi adabī mu‘āṣir*, trans. Mehran Mohajer & Muhammad Nabawi, Tehran, Āgah, 2005/1384.
- Mazzaoui, Michel, *Pīydāyish-i Dawlat Safawī (The origins of Safawids)*, trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Gustara, 1984/1363.
- Mcquillan, Martin, *Guzīda-yi Maḳālāt-i Rawāyat(The narraitive reader)*, trans. Fattah Muhammadi, Tehran, Mīnuwī-yi khīrad, 2009/1388.

References

- Afshar, Iraj, Yādigār-hā-yi Yazd, Tehran, Andjuman-i āthār wa mafākhir-i farhangī, 1995/1374.*
- Afshari, Mehran, Futūwwat nāma-hā wa rasā'īl-i khaksāriyya, Tehran, Institute For Humanities & Cultural Studies, 2003/1382.*
- Ahmadi, Babak, Sākhtār-i tawīl wa matn (the structure of text interpretation), Tehran, Nashr-i Markaz, 1991/1370.*
- Ahmadi, Babak, Risāla-i ta'rīkh, djustārī dar Hirminūtik-i Ta'rīkh (An essay on history- the Hermeneutic vision of history), Tehran, Mazkaz, 1999/1378.*
- Alan, Graham, Biynāmatnīyat, (Intertextuality), trans. Payam yazdanju, Tehran, Nashr-i Markaz, 2001/1380.*
- Azam Vaqefi, Seyyed Hussein, Mīrāth-i farhangī-yi națanz, Natanz, Andjuman-i Mīrāth-i farhangī, 1995/1374.*
- Barthes, Roland, "Guftār-i ta'rīkhī" (The Discourse of History), trans. Fazlollah Pakzad, Arghinun, No.4, pp. 96-83, 1994/1373.*
- Ibid, Usṭūria-yi imrūz (Myth today) trans. Shirin Dokht Daghighian, Tehran, markaz, 2007/ 1386.*
- Ibid, Ladhdhat-i matn (The pleasure of text), trans. Payam Yazdanjoo, Tehran, markaz, 2006/ 1385.*
- Blair, Sheila, Mi'mārī ilkhānī dar națanz(The Ilkhanid Shrine Complex At Natanz, Iran), trans. Wali Allah Kavosi, Tehran, The Iranian Academy Of Arts, 2008/1387.*
- Braudel, Fernand, Sarmāyia-Dārī wa ḥayāt-i Mādī 1400 Tā 1800 Mīlādī(Capitalism & Material Life, 1400-1800), trans. Behzad Bashi, Tehran, Niy, 1993/1372.*
- Godard, André, Āthār-i Iran (Annales des services archéologiques d'Iran), trans. Abual-Hasan Sarvghad Moghaddam, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1996/1375.*
- Gūlpīnārlī, 'Abd al-Bāqī, Futuwwat dar kiṣḥwar-hā-yi Islāmī, trans. Tofiğ H. Sobhani, Tehran, Ruzana, 2000/1379.*
- Hamzeli, Manouchehr, "Nām-i 'Alī bar gunbad-i sulṭāniyya", Kitāb-i māh hunar, No.32-32, 2001/1380.*
- Honarfar, lotf- Allah, Gandjīna-yi Āthār-i Ta'rīkh-yi Isfahān, Isfahan, Thakafī, 1965/1344.*

The Theory of Intertextuality as a Research Approach in Social History Studies; Ali ibn Abi Talib in the Inscriptions and *Futuwat-namas* from the Seventh to the Tenth Centuries H.

Nasim Khalili¹

Ph.D Student of Iran History in Middle Age, Alzahra University, Tehran, Iran

Mahdi Farahani Monfared

Associate Professor, Department of History, Alzahra University, Tehran, Iran

The aim of this article is to study the legend of Ali b. Abi Talib (puh) during Iranian Medieval history in a wide range of fields from architecture to literature and folklore. The author used the intertextuality approach and on basis of Roland Barthes's method, tries to clarify how the legend personality of Ali has been formed and re-produced through a cultural network during centuries.

Keywords: Intertextuality, Roland Barthes, Ali b. Abi Talib, Myth.

1. Email(corresponding author): nasimabk@yahoo.com

- Mojtaba, Khalifeh, “Tafawwuḡ-i Tidjārī-yi Daryā-yi Surkh Bar Khalīdj-i Fārs Dar Sada- Hā- yi Pandjum wa Shishum-i Hidjri: Bā Ta’kīd Bar Naqsh-i Tudjdjār-i Kārm”, *Khalīdj Fārs, Farhang wa Tamaddun: Madjmū ‘a Maḡālāt*, 2008/ 1387.
- Pigulevskaia, Nina vikorovna, *Tā’riḡh-i Iran Az Dawrān-i Bāstān Tā Pāyān-i Ḳarn-i Hidjdah-hum-i Mīlādī*, Trans. Karim Keshavarz, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, 1349/ 1970.
- Rashīd al- Dīn Hamdānī, Faḡlallāh, *Djāmi ‘al- Tawārīḡh*, Revised by Bahman Karimi, Iḡbāl, Tehran, 1362/ 1983.
- Rāzī, Aḡmad b. ‘Abdallāh, *Tā’riḡh-i Madīnat San ‘ā’*, Revised by Ḥusayn b. ‘Abdallāh al- ‘Amrī, Dār al- Fikr al- Mu‘āṣir, Damascus, 1409 AH/ 1988 AD.
- Sīrāfī, Ḥasan b. Yazīd, *Riḡla al- Sīrāfī*, al- Madjma‘ al- Thaḡāfiyya, Abu Dhabi, 1999/ 1377.
- Ṭabarī, Muḡammad b. Djārīr, *Tā’riḡh al- umam ʔ- Mulūk*, Revised by Muḡammad Abū al- Faḡl Ibrāhīm, Dār al- Turāth, Beirut, 1967/ 1345.
- ‘Umāra al- Yamanī, Nadjm al- Dīn, *Tā’riḡh al- Yaman*, Revised by Muḡammad ‘Alī al- Akwa‘, Cairo, 1967/ 1345.
- Vossoughi, Muhammad-Bagher, *Ilal wa ‘Awāmil-i Djābidjā’ī-yi Kānūn- Hā-yi Tidjārī Dar Khalīdj-i Fārs*, Pazhūhishkadīh-yi Tā’riḡh-i Islām, 1389/ 2010.
- Ya’ḡūbī, Ibn Wāḡīḡ, *al- Buldān*, Trans. Abd al- Muhammad Ayati, Intishārāt-i bungāh-i tardjuma wa nashr-i kitāb, Tehran, 1343/ 1964.
- Yāḡūt Ḥimawī, Yāḡūt b. ‘Abdallāh, *Mu‘djam al- Buldān (irshād al- arīb ilā ma’rifat al- adīb)*, Dār al- Ṣādīr, Beirut, 1995/ 1373.
- Yūsuf, ‘Abd al- Ḳādir Aḡmad, *al- Uṣūr al- Wustā al- Urūbiyya*, Beirut, al- Maktaba al- ‘Aṣriyya, 1967/ 1345.

- Ḳazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad, *Āthār al- Bilād Wa Akhbār al- Ibād*, Trans. Muḥammad Murād b. ‘Abd al- Raḥmān, University of Tehran, 1371/ 1992.
- Khazradjī, ‘Alī b. Ḥasan, *al- Uḳūd al- Lu’lu’iyya fī Akhbār al- Dawla al- Rasūliyya*, Revised by Muḥammad Bisyyūnī, Yemen Center for Studies and Research, Dār al- Adab, San‘ā’, 1403 AH/ 1982 AD.
- Labīb, Şubhī, “al- Tidjārat al- Kārmiyya wa Tidjarat Mişr fī al- ‘Uşur al- Wusṭā”, *al- Madjilla al- Tā’riḫiyya l- Mişriyya*, No. 4, 1952/ 1330.
- Luḳmān, Ḥamza ‘Alī Ibrāhīm, *Tā’riḫ Adan wa Djanūb al- Djazīra l- ‘Arabiyya*, Dar Misr For Printing, Cairo, 1959 AD/ 1379 AH.
- Madjid, ‘Abd al- Mun‘im, *al- Alāḳat bayn al- Sharḳ wa l- Gharb*, Maktaba al- Djāmi‘a al- ‘Arabiyya, Beirut, 1966/ 1344.
- Maḳdasī, Abū ‘Abdallah Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Takāsīm fī Ma’rifat al- Aḳālīm*, Trans. Alinaghi Monzavi, *Şirket- i Mū’alifān wa Mutardjimān-i Iran*, Tehran, 1361/ 1983.
- Maḳḥafī, Ibrāhīm Aḥmad, *Mu’jam al- Madan wa l- Ḳabā’il al- Yamaniyya*, Şan‘ā’, Dār al- Kalama, 1985/ 1363.
- Maḳrīzī, Taḳī al- Dīn Aḥmad b. ‘Alī, *al- Dhahab al- Masbūk fī Dhikr Min Ḥadjdj Min Khulafā’ wa al- Mulūk*, Revised by Djāmāl al- Dīn al- Şhayyāl, Cairo, Maktaba al- Khāndjī, 1955/ 1333.
- Mas‘ūdī, Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Ḥusayn, *Murūdj al- dhahab wa Ma’ādin al- Djawhar*, Trans. Abul-Qasim Payandeh, Bungāh-i Tardjuma wa Nashr-i Kitāb, 1360/ 1981.

- Ibn Khurradādhbih, ‘Ubayd Allāh b. Allāh, *al- Masālik wa l- Mamālik*, Trans. Hossein Gharachanlu, Nashr-i Nū, Tehran, 1991/ 1370.
- Ibn Mādjid, Shahāb al- Dīn Aḥmad, *Kitāb al- Fawā'id fī Uṣūl ilm al- Bahr wa l- Kawā'id*, Trans. Ahmad & Omid Eghtedari, Andjuman Āthār wa Mafākhir-i Farhangī. Tehran, 1372/ 1993.
- Ibn Manzūr, Djamāl al- Dīn, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- Arab*, Nashr-i Adab al- Hawza, Qom, 1363/ 1984.
- Ibn Muḍjāwir, Yūsuf b. Ya'qūb, *Ṣifat al- Balād al- Yaman wa Makka wa Ba'd al- Hidjāz*, Revised by Mamdūḥ Ḥasan Muḥammad, Maktaba al- Thaḳāfat al- dīniya, Cario, 1996/ 1375.
- Ibn Rusta, Aḥmad b. ‘Umar, *al- A lāḳ al- Naftsa*, Trans. Hossein Gharachanlu, Amīrkabīr, Tehran, 1986/ 1365.
- Ibn Taghrībirdī, Djamāl al- Dīn Abū 'l- Maḥāsin b. Yūsuf, *al- Nudjūm al- Zāhira fī mulūk miṣr wa l- kāhira*, Cairo, 1935/ 1313.
- Ibrāhīm, Muḥammad Karīm, “al- ‘Alāḳāt al- Tidjāriyya Bayn ‘Adan wa al- Hind Khilāl al- Ḳarnayn al- Sādis wa al- Sābi' al- hidjriyyan”, Markaz Dirāsāt al- Khalīdj, University of Basrah, 2002/ 1380.
- Idrīsī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad, *Nuhzat al- Mushtāḳ fī iḳhtirāḳ al- Āfāḳ*, Maktaba al- Thaḳāfat al- dīniya, Egypt, (Und.).
- Ghassānī, Ismā'īl b. ‘Abbās, *al- ‘Asdjad al- Masbūk wa al- Djawhar al- Maḥkūk fī Ṭabaḳāt al- Khulafā' wa al- Mamlūk*, Revised by Shākir Maḥmūd ‘Abd al- Mun'im, Dār al- Turāth al- Islāmiyya, Baghdad, 1395 AH/ 1975 AD.
- Himyarī, Ibn ‘Abd al- Mun'im, *al- Rawḍ al- Mi'tār fī Khabar al- Aḳtār*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Syndicate of Publishers Union in Lebanon, Beirut, 1984/ 1363.
- Hudūd al- Ālam min al- Mashriḳ Alā al- Maghrib*, Unknown Author, Revised by Manouchehr Sotodeh, University of Tehran, Tehran, 1340/ 1961.
- Ḳalkāshandī, Aḥmad b. ‘Abdallāh, *Ṣubḥ al- A'ṣha fī Ṣinā'at al- Inshā'*, Dārā al- kutub al- ‘Ilmiyya, Beirut, 1915/ 1293.
- Karimi, Alireza & Rezaie, Muhammad, “Rawabiṭ-i Tidjārī-yi Iran wa Djīnuwā dar Dawra-yi Ilkhānī”, *History of Islam & Iran al- Zahra University*, No. 18, Summer 1392/ 2013.

- Ibn ‘Abd al- Madjīd, Tādī al- Dīn ‘Abd al- Bākī, *Bihdīyat al- Zaman fī Tā’rīkh al- Yaman*, Revised by Muḥammad al- Ḥabashī, Dār al- Ḥikmat al- Yamāniyya, San‘ā’, 1408 AH/ 1987 AD.
- Ibn Athīr, ‘Izz al- Dīn Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad, *al-Kāmil fī al- tā’rīkh*, Beirut, Dār Ṣadir, 1965/1343.
- Ibn Battūṭa, *Safar-nāma-yi Ibn Battūṭa*, trans. Muhammad Ali Movahed, Tehran, Bungāh-i Tardjuma wa Nashr-i Kitāb, 1980/ 1359.
- Ibn Dayba‘, Abd al- Raḥman b. ‘Alī, *Kurat al- Uyūn bi- Akhbār al- Yaman al- Maymūn*, Revised by ‘Alī b. Muḥammad al- Akwa‘, Matba‘a al- Salafiyya, Cairo, 1374/ 1995.
- Ibid*, *Bughyat al- Mustafīd fī Akhbār Madīnat Zabīd*, Revised by ‘Abd Allāh al- Ḥabashī, The Emirates Centre for Strategic Studies and Research, Yemen, 1374/ 1995.
- Ibn Djubayr, Muḥammad b. Aḥmad, *Safar-nāma-yi Ibn Djubayr*, Trans. Parviz Atabak, Astan print, Mashhad, 1991/ 1370.
- Ibn Duḡmaḡ, Ibrāhīm b. Muḥammad, *al- Intiṣār li- Wāsiyat iḳd al- Amṣār*, Manshūrāt Dār al- Āfāḡ, Beirut, 1893/ 1271.
- Ibn Faḡīh, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Buldān*, Revised by Yūsuf Hādī, ‘Ālam al- Kutub, Beirut, 1416 AH/ 1995 AD.
- Ibn al- Furāt, Naṣir al- Dīn Muḥammad, *Tā’rīkh-i Ibn al- Furāt*, Revised by Zurayḡ Kuṣṭanṭīn, Beirut, 1942/ 1320.
- Ibn Ḥawḡal, Abū ‘l- Kāsim, *Ṣūrat al- Arḡ*, Trans. Jafar Shoar, Bunyād-i Farhang-i Iran, Tehran, 1966/ 1345.
- Ibn ‘l- ‘Ibrī, Ghārīghūrīyūs (Gerīghōr) Malaṭī, *Mukhtaṣar Tā’rīkh al- Duwal*, Trans. Abdolmuhammad Ayati, ‘Ilmī Farhangī, 1377/ 1998.

References

- Abū Makhrama, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ṭayyib, *Tā’rīkh-i Thaghr ‘Adan wa Tarādjum ‘Ulamā’-hā*, Revised by Orvar Löfgren, Leiden, 1936/ 1314.
- Badkoobeh, Ahmad & Tajbakhsh, Ghadariyeh, “Rawābiṭ Bāzargānī-yi Ārāgūn wa Ḳashtāla bā Baybars wa Taḥrīm-i Iḳtiṣādī-yi Miṣr”, *Journal of History & Civiliazation of Islamic Nation*, No. 10, 1388/ 2009.
- Bakri, Abdallāh b. ‘Abd al ‘Azīz, *al- Masālik wal- mamālik*, Revised by Van Leeuwen, Dār al- Maghrib al- Islāmī, Beirut, 1992 AD/ 1412 AH.
- Bosworth, Clifford Edmund, *Silsila- hā-yi Islāmī (The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual)*, Trans. Fereydoon Badrei, Bāz- *Shināsī-yi Tā’rīkh-i Islām wa Iran*, 1371/ 1992.
- Brūsawī, Muḥammad b. ‘Alī, *Awḍaḥ al- Masālik Alā Ma’rifā al- Bulḍān*, Dār al- Maghrib al- Islāmī, Beirut, 1427 AH/ 2006 AD.
- Buzurg b. *Shahriyār Rāmhumuzī*, *‘Adjā’ib al- Hind Barri wa Baḥra*, Trans. Muhammad Malek Zadeh, Cultural foundation of Iran, Tehran, 1348/ 1969.
- al- Fāsī, Taḳī al- Dīn Muḥammad b. Aḥmad, *al- ‘Iḳd al- Thamīn fī Tā’rīkh al- Balād al- Amīn*, Maw’asisa al- Risāla, Beirut, 1406 AH/ 1985 AD.
- al- Fīfī, Muḥammad b. Yaḥyā, *al- Duwala al- Rasūliyya fī al- Yaman*, Dirāsāt fī Awḍā’-i- hā al- Siyāsiyya wa al- Ḥaḍāriyya, al- Dār al- ‘Arabiyya al- Mawsū’āt, 2005/ 1383.
- Hamdānī, Ḥasan b. Aḥmad, *Ṣifat Djazīrat al- ‘Arab*, Revised by Muḥammad ‘Alī al- Akwa’, Maktaba al- Irshād, San‘ā’, 1410 AH/ 1989 AD.

Yemen Trade in the Rasulids Era (626-858 A.H.)

Ebrahim Mohammadi

Ph.D Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Hadi Alemzadeh¹

Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Yemen, has continuously been a significant centre for importing and exporting hence its geographical location at the trade crossroads of the East and the West, particularly the *bokhur* (spice) road. Under Rasulids dominance (626-858A.H.), the commercial relationships between Yemen and different areas such as India, Egypt and Hijaz was developed and so the merchants carried the goods and products via sea routes from Yemen to Indian and Egyptian ports; and in return, importing different goods to Yemen. In addition, Yemen had also the commercial relationship with internal areas of Arabian Peninsula, especially Hijaz, by land and sea. The present article is an attempt to consider the causes of commercial development of Yemen in the Rasulids era. This study shows that in this period, Yemen was different from its prior time .It was due to the dominance of Mongols over the far East to Baghdad, that makes the commercial roads insecure and so the red sea became an alternative and safe route. It should be noticed that the role of Karemi merchants who had a disposal trade between Mediterranean sea and Indian Ocean coastlines to china via the Red sea was also developed the trade activities in Yemen.

Keywords: trade history of Yemen, Rasulids, red sea trade, Indian Ocean trade, Karemi traders.

1. Email: (corresponding author): hd.alemzadeh@gmail.com

- Ravandi, Morteza, *Tā'riḫ-i Idjtimā'ī-yi Iran*, (Vol.12), (2st. ed.), Tehran, Intishārāt-i Nigāh, 1382/ 2003.
- Şābī, Hilāl b. Muḥassin, *Tuḥfat al- Umara' fī Tā'riḫ al- Wuzarā'*, Revised by 'Abd al- Sattār Aḥmad Farādī, Maktaba al- A'yān, (Unn.), (Und.).
- Sa'dī, *Kulliyāt- Sa'dī*, Based on the Foroughi 's Edition, (4th. ed.), Tehran, Piymān, 1381/ 2002.
- Sajadi, Seyyed Sadegh, *Tā'riḫ-i Barmakiyyān*, Tehran, Dr. Afshar's Endowment Foundation, 1385/ 2006.
- Spuller, Bertold, *Djahān-i Islām (1) Dawrān-i Khilāfat (The Muslim World)*, Trans. Qamar Aryan, Tehran, AmīrKabīr, 1975/ 1354.
- Ibid*, *Tā'riḫ-i Iran dar Ḳurūn Nukhustīn-i Islāmī (Iran : in Fruh-Islamischer zeit)*, Trans. Javad Flatoori & Maryam Mir Ahmadi, (2st. ed.), Vol.4, Tehran, Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī, 1994/ 1373.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Tā'riḫ al- umam 7- Mulūk, Tā'riḫ al- Ṭabarī*, (Vol. 11), (2st. ed.), Beirut, Rawā'i' al- Turāth al- 'Arabī, 1387/ 2008.
- Tatawī, Qādī Aḥmad, Ḳazwīnī, Āṣif Khan, *Tā'riḫ-i Alifī*, (Vol. 8), Tehran, Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī, 1382/ 2002.
- The Encyclopaedia of Islam, (Tehran) "Barmakiyyan", "Tādīr", "Kharādī", "Dīwān", Electronic Publishing.
- V. Kremer & A. Freiherrm, *Uber Das Einnahmebudget Des Abbasiden Reiches Vom Jahre 306 H. (918-919)*, Wien, 1887. Digitized by Google.
- Yaḥyā b. Ādam, *Kitab al- Kharādī*, Revised by Husayn Mūnis, (1st. ed.), Dār al- Shark, 1987/1365.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Wādīḥ, *Tā'riḫ-i Ya'qūbī*, Trans. Mohammad Ebrahim Ayati, (6th. ed.), Tehran, Intishārāt-i 'ilmī wa Farhangī, 1371/ 1992.
- Zarrinkoob, Abdolhossein, *Tāriḫ-i Iran Ba'd az Islām*, (12th. ed.), Tehran, AmīrKabīr, 1387/ 2008.
- Zaydan, Jurji, *Tāriḫ Tamaddun-i Islām*, Trans. Ali Javaher Kalam, (12th. ed.), Tehran, AmīrKabīr, 1386/ 2007.

- Lane- Poole, Stanley, *Tabakat-i Salāḩīn-i Islām bā Djadāwil-i Tā'rikhī wa Nasab- hā-yi Iyshān ba Damīma-yi Muḩammadāt-i Tā'rikh-yi Rādji' ba har Sisila*, (*The Mohammedan dynasties. Chronological and genealogical tables with historical introductions*), Trans. Abbas Eqbal Ashtiani, Tehran, Asāṯīr, 1390/2011.
- Lambton, Ann Katharine Swynford, *Siyrī dar Tārīkh-i Iran Ba'd az Islām*, Trans. Yaghoub Azhand, (4th. ed.), Tehran, Amīrkabīr, 1391/ 2012.
- Ibid*, *Tadāwum wa Taḩawwul dar Tārīkh-i Miyana Iran*, Trans. Yaghoub Azhand, (4th. ed.), Tehran, Naṣhr-i Niy, 1392/ 2013.
- Lambton, "DIVAN", EI2, Vol. II, 1991.
- Levy, "MUSADARA", EI1, 1913-1936.
- Malayeri, Muhammad Mahdi, *Tārīkh wa Farhang-i Iran dar Dawrān-i Intiḩal az 'Aṣr-i Sāsānī bih 'Aṣr-i Islāmī*, Vol. 6, Tehran, Tūs, 1379/ 2000.
- Metz, Adam, *Tamaddun-i Islāmī dar ḩarn-i ḩahārum-i Hidjrī yā (Runisāns-i Islāmī) (The renaissance of Islam)*, Trans. Ali Reza Zekavati Gharagozlou, (5th. ed.), Tehran, Amīrkabīr, 1393/ 2014.
- Mustawfī, Hamdullāh, *Tārīkh-i Guzida*, (3th. ed.), Tehran, Amīr Kabīr, 1985/ 1364.
- Miskawayh al- Rāzī, Abū 'Alī, *Tadjārib al- Umam*, Revised by Abolghasem Emami, Tehran, Surūsh, 1379/ 2000.
- M. Minovi and V. Minorsky. "Nasir al-Din Tusi on finance", *Bulletin of the school of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 10, No. 3(1940), pp.761,759, in www.jstor.org

- Ḥusaynī Munshī, Muhammad Mīrak b. Mas‘ūd, Riyāḍ al-Firdaws-i Khānī, Tehran, Dr. Afshar's Endowment *Foundation*, 1385/ 2006.
- Ibn A‘tham, Aḥmad b. ‘Alī, *al- Futūḥ*, Beirut, Dār al- aḍwā’, 1991 AD/ 1411 AH.
- Ibn Athīr, ‘Izza al- Dīn Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Abī al- Mukarram, *al- Kāmil fī al- tā’rikh*, Beirut, Dār Ṣadir, 1965/1343.
- Ibn Ḥazm Andalusī, *Djamharat ansāb al- ‘Arab*, Revised by Scientific Committee, Beirut, Dār al- kutub al- ‘Ilmiyya, 1983 AD/ 1403 AH.
- Ibn Kathīr Dimāshqī, Abū ‘l- Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar, *al- Bidāya wa ‘l- Nihāya*, Beirut, Dār al- fikr, 1986/ 1364.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad, *al- ‘Ibar wa al- dīwan ‘l- muḩtadī wa al- Khabar fī tā’rikh al- ‘Arab wa al- ‘Adjam wa al- Barbar wa- min ‘āṣarāhum min dhawī al- sulṭān al- akbar*, Revised by Khalīl Shihāda, Beirut, Dār al- Fikr, 1988 AD/ 1408 AH.
- Ibid*, *Muḩaddama Ibn Khaldūn*, trans. Mohammad Parvin Gonabadi, (8th. ed.), Tehran, Intishārāt-i ‘ilmī wa Farhangī, 1996/1375.
- Ibid*, *al- ‘Ibar Tā’rikh-i Ibn Khaldūn*, trans. Abdolmuhammad Ayati, Mū’assisa Muṭālī‘āt- wa Taḩkīkāt-i Farhangī, 1984/1363.
- Ibn ḩutayba Dīniwarī, *al- Imāma wa- al- Siyāsa*, Revised by ‘Alī Shīrī, Beirut, Dār al- Aḍwā’, (1st. ed.), 1990 AD/1410 AH.
- Ibn Sa’d, Muḩammad, *Ṭabaḩāt ‘l- kubrā*, Revised by Muḩammad ‘Abd al- ḩādir ‘Aṭā’, Beirut, , Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, (1st. ed.), 1990 AD/ 1410 AH.
- Ibn Taghrībirdī, *al-Nudjūm al-Zāhira fī mulūk miṣr wa ‘l- ḩāhira*, Egypt, The Ministry of Culture, Dār al- Kutub, (Und.).
- ḩādī al- Tanūkhī, Abī ‘Alī al- Muḩassin b. ‘Alī, *Nishwār al- Muḩāḩara wa- Akhbār al- Mudhākara*, Revised by ‘Abbūd al- Shalidjī, (2st. ed.), Beirut, Dār al-Ṣayyād, 1995/ 1373.
- Khwārazmī, *Maftāṭīḩ al- Ulūm*, Beirut, (1st. ed.), 1428 AH/ 2008 AD.
- Klausner, Carla, *Dīwān- Salārī dar ‘Ahd-i Saldjūkī* (Wizārat dar ‘ahd-i Saldjūkī) (*The Seljuk vezirate: a study of civil administration*), Trans. Yaghoub Azhand, (3th. ed.), Tehran, Amīrkabīr, 1389/ 2010.

References

- Balādhurī, *Ansāb al- Ashrāf*, Revised by ‘Abd al- ‘Azīz al- Dawrī, Vol. 4, Beirut, German Orientalists, 1978/ 1356.
- Bayhaḳī, *Tā’rīkh-i Bayhaḳī*, Edited by Khalil Khatib Rahbar, (Vol. 3), (4th ed.), Tehran, Intishārāt-i Mahtāb, 1374/ 1995.
- Bosworth, Clifford Edmund, *Tārīkh-i Ghaznawīyyān* (The Ghaznavids), trans. Hassan Anushah, Vol. 2, Tehran, Amīr Kabīr, 1385/ 2006.
- Bosworth, “Musadara”, “Mustakhridj”, EI2, Vol. VII, 1993.
- Bouvat, Lucien, *Barmakiyyān Binā- bar Riwayat-i Mu’warrikhān-i ‘Arāb wa Iranī*(*Les Barmécides d’après les historiens arabes et persans*), Trans. Abdol Hossein Meykadeh, (Vol. 5), Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1388/ 2009.
- Boyle, John Andrew, *Tā’rīkh-i Iran Cambridge (Vol.) az Āmadan-i Saldjuḳīyyān tā Furū- Pāsh-yi Dawlat- Īlkhān* (*The Cambridge History of Iran*), Trans. Hassan Anushah, (6th. ed.), Tehran, Amīrkabīr, 2006/ 1385.
- Cahen, Claude, Kabir, M., *Buwīhiyyān*, Trans. Yaghoub Azhand, (4th. ed.), Tehran, Amīrkabīr, 1382/ 2003.
- Dekhoda, *Lughat-nāma*, Electronic Publishing.
- Djahshiyārī, *al- Wuzarā wa al- Kuttāb*, Revised by Muṣṭafa al- Saḳḳā, Ibrāhīm al- Abyārī & ‘Abd al- Ḥafīz al- Shiblī, (1st. ed.) *Maktaba Muṣṭafā al- Bānī al- Ḥalabī wa al- Awlāda*, Cairo, 1357 AH/ 1938 AD.
- Dhahabī, Shams al- Dīn Muḥammad b. Aḥmad, *Tā’rīkh al- Islām wa wafayāt (ṭabaḳāt) al- mashāhīr wa ‘l- a’lām*, Revised by ‘Umar ‘Abd al- Salām Tadmurī, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1993 AD/ 1413 AH.
- Eqbal, Abbas, *Wizārat dar ‘Ahd-i Salāṭīn-i Buzurg-i Saldjuḳī az Tā’rīkh Tashkīl-i lyn sisila tā marg-i Sulṭān Sandjar (432- 552 AH)*, Revised by Mohammad Taqi Danesh Pajouh & Yahya Zoka, (2st. ed.), Tehran, University of Tehran, 1384/ 2005.
- Fischer, ZDMG, lxiv(1910).
- Ghazālī, *Kimīyāy-i-Sa’adat*, Revised by Hossein Khadiv Jam, Vol. 2, Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1393/ 2014.

The Confiscation of Property in the Abbasid Era; its Political and Economic Aims and Performances

Mahdi Qorbani Hesari

Ph.D Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Ebrahim Mousapour Besheli

Assistant Professor, Department of Social History, Encyclopaedia Islamica Foundation, Tehran, Iran

Qanbarali Roodgar¹

Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

The confiscation of delinquent official's properties for their punishment was started from the early Islamic era, certainly, during Umar reign. The benefits of that persuaded the caliphs to count on the confiscation as a temporary and sometime permanent income source and thereby they established institutions and even dewans to inquire about those properties. In the present paper, the financial reliance of Abbasid caliphate on this source and consequently, the role of confiscation of property in control of the wealth and power of elites have been surveyed.

Keywords: Abbasids, Government Incomes, confiscation of property in Islamic caliphate.

1. Email (corresponding author): a_roodgar@yahoo.com

Zarrinkoob, Abdolhossein, *Kār- Nāma-yi Islām*, Tehran, AmīrKabīr (2nd ed.), 1362/ 1983.

Zaydan, Jurji, *Ta' rīkh Tamaddun-i Islām*, trans. Ali Javaherkalam, Tehran, Amīr Kabīr, 1994/ 1373.

- Mayel-Haravi, Najib, *Ta'riḫ-i Nuskha Pardāzī wa Taṣḥīḥ-i Intikādī-yi Nuskhā-yi Khaṭṭī*, Tehran, Library, Museum and Document Center Of Iran Parliament, 1380/ 2001.
- Mosaheb, Gholamhossein, "Kāghadh", *The Persian Encyclopedia*, Tehran, AmīrKabīr, Kitābhā-yi Ḥabībī, 1380/ 2001, 2/ 2144.
- Needham, Joseph (-1995), *Science and Civilisation in China*, Vol.1 : Introductory Orientations, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Rabāṣī, Miṭṭāḥ Yūnis, *al- Mu'assisa al- Ta'līmiyya fī al- Aṣr al- Abbāsī al- Awwal*, Misurata, 7th October University, 2010/ 1389.
- Rousseau, Pierre, *Ta'riḫ Ṣanāyi' wa Iḫtirā'āt (Histoire des techniques et des inventions)*, Trans. Hasan Safari, Tehran, AmīrKabīr, 1346/ 1967.
- Ṣābī, Ḥilāl b. Muḥsin, *Tuḥfat al- Umara' fī Ta'riḫ al- Wuzarā'*, Revised by 'Abd al- Sattār Aḥmad Farādī, (Und.), Maktaba al- A'yān, (Und.).
- Sajjadi, Seyed Sadegh, *Ta'riḫ-i Barmakiyyān*, Tehran, Dr. Afshar's Endowment Foundation, 1385/ 2006.
- Temple, Robert, *The Genius of China: 3000 Years of Science, Discovery and Innovation*, London: Andre Deutsch, 2007. 3rd ed.
- Tha'ālībī, 'Abd al- Malik b. Muḥammad, *Thimār al- Kulūb fī al- Muḍāf wa al- Mansūb*, Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār al- Ma'ārif, (Und.).
- Tsien, Tsuen-Hsuein, *Paper and Printing. Science and Civilisation in China*. Ed. Joseph Needham. Vol. 5, pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Velayati, Ali Akbar, *Farhang wa Tamaddun-i Islāmī*, Qom, Daftar-i Nashr-i Ma'ārif, 1386/ 2007.
- Ya'kūbī, Aḥmad b. Ishāq, *al- Bulḍān*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1422 AH/ 2002 AD.
- Ibid*, *Ta'riḫ al- Ya'kūbī*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.).
- Zahra, Islami Fard, *Tā'riḫ Farhang wa Tamaddun-i Islāmī*, Qom, Daftar-i Nashr-i Ma'ārif, 1389/ 2010.
- Zambaver, Edvard riterfon, *Nasab- Nāma: Khulafā wa Shahiryārān wa Siyr-i Ta'riḫī-yi Ḥawādith-i Islām*, Trans. Mohammad Javad Mashkoor, Tehran, *Khayyām*, 2536.

- Ibid*, *Latā'if al- Ma'ārif*, Revised by P. De Jong, Leaden, Brill, 1867/1245.
- Gharachanlu, Hosein, *Djughrāfiyyā-yi Ta'rikhī- yi Kishwar- Hā- yi Islāmī*, Tehran, Samt, 1380/ 2001.
- Ḥabībī, 'Abd al- Ḥayy, *Ta'rikh-i Afghanistan Ba'd Az Islām*, Tehran, Afsūn, 1380/ 2001.
- Ḥamawī, Yāqūt, *Mu'djam al- buldān*, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1995/1374.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm, *Ta'rikh-i Siyāsī-yi Islām*, Trans. Abul-Qasim Payandeh, Tehran, Djawīdān, 1363/ 1984.
- Hitti, Philip Khalil, *Ta'rikh-i Arab*, Trans. Abul-Qasim Payandeh, Tehran, Āgāh, 1366/1987.
- Huart, Cl.. "Kaghad", *Encyclopaedia of Islam*, First Edition (1913-1936). Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Brill Online, 2015.
- Hudūd al- 'Ālam Min al- Mashriq Ilā al- Maghrib*, Revised by Maryam Mir Ahmadi & Gholamreza Varham, Tehran, Alzahra University, 1372/ 1993.
- Jan Ahmadi, Fatemeh, *Ta'rikh Farhang wa Tamaddun-i Islāmī*, Qom, Daftar-i
- Kānpūrī, Muḥammad b. 'Abd al- Razzāq, *Barmakiyyān*, Trans. Seyed Mostafa Tabatabaie & R. V. Bodaja, Tehran, Sanayee Ghaznawi Library, 1348/ 1969.
- Ḳazwīnī, Zakariyyā' b. Muḥammad, *Āthār al- Bilād wa Akhbār al- Ibād*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.).
- Ḳhaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī, *Ta'rikh-i Baghdād*, Revised by Muṣṭafā 'Abd al- Ḳādir 'Atā, Beirut, Dār al- kitāb al- 'Ilmiyya, 1417 AH/ 1997 AD.
- Ḳulqashandī, Aḥmad b. 'Abdallāh, *Ṣubḥ al- A'shā Fī Ṣinā'at al- Inshā'*, Revised by Muḥammad Ḥusayn Shams al- Dīn, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, (Und.).
- Maḳrīzī, Aḥmad b. 'Alī, *Kitāb al- Mawā'iz wa al-Itibār fī Dhikr al- Khitāṭ wa al- Āthār*, Revised by Khalīl al- Mansūr, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1418 AH/ 1998 AD.

- Ibn al- Faḳīh, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Buldān*, Revised by Yūsuf al- Hādī, Beirut, 1996 AD/ 1416 AH.
- Ibid*, *Mukhtaṣar-i Kitāb al- Buldān*, Revised by Michael Jan de Goeje, Leiden, Brill, 1302 AH/ 1885 AD.
- Ibn ‘Imrānī, Muḥammad b. ‘Alī, *al- Abnā’ fī Ta’rīkh al- Khulafā’*, Revised by Ḳāsim Sāmarānī, Cairo, Dār al- ‘Āfāḳ al- ‘Arabiyya, 1421 AH/ 2001 AD.
- Ibn Isfādiyār, Muḥammad b. Ḥasan, *Ta’rīkh-i Ṭabaristān*, Revised by Abbas Eghbal Ashtiyani, Tehran, Padīda-yi Khāwar, 1366/ 1987.
- Ibn Ḳhaldūn, ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad, *al- Ibar wa dīwan al- muḃtadi’ wa al- Khabar fī ta’rīkh al- ‘Arab wa al- ‘Adjam wa al- Barbar*, Revised by Ḳhalīl Ṣhaḥāda, Beirut, Dār al- Fikr, 1988 AD/ 1408 AH.
- Ibid*, *Muḳaddama*, Trans. *Mohammad Parvin Gonabadi*, Tehran, Intiṣḥārāt-i ‘Ilmī wa Farhangī, 1375/1996.
- Ibn Ḳhallikān, Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayāt al- A’yan wa- Anbā’ Abnā’ al- Zamā*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1971- 1994 AD/1390- 1414 AH.
- Ibn Ḳhurdādhbih, ‘Ubayd Allāh b. ‘Abdullāh, *al- Masālik wa al- Mamālik*, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1889 AD/ 1306 AH (Offset Printing).
- Ibn al- Nadīm, Muḥammad b. Ishāḳ, *al- Fihrist*, Revised by Muhammad-Reza Tajadod, Tehran, (Und.), 1351/ 1972.
- Ibn Rusta, Aḥmad b. ‘Umar, *al- a’lāḳ al- Nafīsa (7th ed.)*, Revised by Michael Jan de Goeje, Leiden, Brill, 1891 AD/ 1308 AH.
- Ibn Ṣhākir Kutubī, Muḥammad, *Fawāt al- Wafayāt*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1973- 1974 AD/ 1392- 1393 AH.
- Ibn Taghrībirdī, Yūsuf, *al- Nudjūm al- Zāhira fī mulūk miṣr wa ṭ- ḳāhira*, Cairo, Wizārat al- Ṭhaḳāfa wa al- Irshād al- Ḳawmī, Dār al- Kutub, (Und.).
- ‘Itlīdī, Muḥammad, *‘Alām al- Nās bi- mā Waḳa’ lil- Barāmika ma’ā Banī al- ‘Abbās*, Revised by Muḥammad Aḥmad ‘Abd al- ‘Azīz Sālīm, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1425 AH/ 2004 AD.

- Dawrī, ‘Abd al- ‘Azīz, *Ta’rīkh al- ‘Irāq al- Iktisādī fī al- ḡarn al- Rābi‘ al- Hidjri*, Beirut, Center For Arab Unity Studies, 1995/ 1374.
- Ibid* & Others, *Baghdād: čand Maḡala Dar Ta’rīkh wa Djuḡhrāfiyā-yi Ta’rīkhī*, Trans. Esmail Dowlatshahi & Iraj Prooshani, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1375/ 1996.
- Ibid*, “Baghdād”, Trans. Mostafa Momeni, *Dāniṣh-nāma-yi Djaḡān-i Islām*, Vol. 3, Gholam-Ali Haddad-Adel (as supervisor), Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 1376/ 1997.
- Dhabābī, Muḡammad b. Aḡmad, *Ta’rīkh al- Islām wa wafayāt (tabaḡāt) al- mashāhīr wa al- a’lām*, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1413 AH/ 1992 AD.
- Djāhiz, ‘Amr b. Baḡr, *al- Tabṣarah fī-al- Tidjārah*, Revised by ḡasan ḡusna ‘Abd al- Wahḡāb, Cairo, Makṡaba al- Khāndjī, 1414 AH/ 1994 AD.
- Ibid*, *ḡayawān*, Revised by Muḡammad Bāsil ‘Uyūn al- Sūd, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1424 AH/ 2003 AD.
- Ibid*, “Risāla al- Djid wa al- Hazl”, *al- Rasāil al- Adabiyya*, Revised by ‘Alī Abū Mulḡim, Beirut, Dār wa Makṡaba al- Hilāl, 2002/ 1380, pp. 364- 325.
- Nashr- i Ma‘ārif, 1386/ 2007.
- Djaḡshiyārī, Muḡammad b. ‘Abdūs, *al- Wuzarā’ wa al- Kuttāb*, Revised by ḡasan Zayn, Beirut, Dār al- Fikr al- ḡadīth, 1408 AH/ 1988 AD.
- Ibid*, *Nuṣūṣ Dā’i’a min Kitāb al- Wuzarā’ wa l- Kuttāb*, Revised by Mīkhā’il ‘Awwād, Beirut, Dār al- Kitāb al- Lubnānī, 1384 AH/ 1964 AD
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. ḡasan, *Ta’rīkh Madīnat Dimashḡ*, Revised by ‘Alī Ṣḡirī, Beirut, Dār al- Fikr, 1415 AH/ 1995 AD.
- Ibn Athīr, ‘Alī b. Abī al- Karam, *al- Kāmil fī al- Ta’rīkh*, Beirut, Dār Ṣadir & Dār Beirut, 1385 AH/ 1965 AD.
- Ibn Djawzī, ‘Abdal- Raḡmān b. ‘Alī, *al- Muntaḡam fī Ta’rīkh al- mulūk wa al- umam*, Revised by Muḡammad ‘Abdal- ḡadir ‘Atā & Muṣṡafā ‘Abdal- ḡadir ‘Atā, Beirut, Dār al- kitāb al- ‘ilmiyya, 1992 AD/ 1412 AH.

References

Kur'ān-i Karīm.

Afshar, Iraj, *Kāghadh Dar Zindigī wa Farhang-i Irānī*, Tehran, The Written Heritage Research Institute, 1390/ 2011.

Aledavood, Seyed Ali, "Ibn Isfandiyār", *Dā'irat al- Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor), Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 3/13.

Atiyeh, George N. (Ed.), *The book in the Islamic world : the written word and Communication in the Middle East*, Albany: State University of New York Press, 1995.

'Awād, Kūrķīs, "Sākht-i Kāghadh Dar Mamālik Islāmī", Trans. Abbas Eghbal, *Yadigār*, No. 39 & 40, May & June 1948/ 1327, pp. 127- 95.

Azimi, Habib Allah, "Kāghadh Dar Nuskhā Shināsī wa Kitāb Pardāzī-i Nusakh-i Khattī", *Āyina Mīrāth*, No. 42 (special issue of Codicology), Fall 2008/ 1387, pp. 185- 161.

Baghdādī, 'Abd al-Mu'min b. 'Abd al- Ḥaḳḳ, *Maraṣid al- Itṭila' 'Alā Asmā' al- Amkina wa al- Biḳā'*, Beirut, Dār al- Djīl, 1412 AH/ 1991 AD.

Binesh, Abdulhussein, *Āshnā-yī Bā Tā'riḳh Tamaddun-i Islāmī*, Tehran, Idārah-yi 'Aḳīdatī Sīyāsī-yi Namāyandigī-yi Walī-yi Faḳīh Dar Sipāh, 1387/ 2008.

Bīrūnī, Abūrayhān, *Taḳḳīl mā lil- Hind*, Revised by 'Alī Ṣafā, Beirut, 'Ālam al- Kutub, 1403 AH/ 1983 AD.

Bloom, Jonathan, "Djāddah-yi Abrīsham Yā Djāddah-yi Kāghadh? (Silk Road or Paper Road?)" Trans. Fatemeh Dorr Ali, *Gulistān-i Hunar*, No. , Winter 1386/ 2007, pp. 50- 46.

Bosworth, C.E.; Hartmann, M.; Israeli, R.. "al-Ṣīn", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015.

Damirchi, Shahab, *Ta'riḳh Farhang wa Tamaddun-i Islām*, Qom, Daftar-i Nashr-i Ma'ārif, 1389/ 2010.

Dakhīl, Sulaymān, *al- Fawz bil- Murād Fī Ta'riḳh- Baghdād*, Revised by Muḥammad Zaynahum Muḥammad 'Azab, Cairo, Dār al- Āfāḳ al- 'Arabiyya, 1423 AH/ 2003 AD.

Baghdadi Paper in the Early Centuries of Islam; Reviewing an Idea

Mahdi Mojtahedi¹

*Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim
Nations, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

One of the most important events that had an everlasting and unprecedented impact on Muslim cultural quests was their gaining access to paper and paper industry since the middle years of the second century AH. In many recent studies, it has been claimed that the development of paper industry in Baghdad and the production of Baghdadi paper happened within the first few decades after the construction of the city. According to those researches which are based on the reports of relatively recent sources, some years after paper production in Samarqand (about 179 AH), production of paper in Baghdad began by the order of al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī, the vizier of Harun al-Rashid (R. 170-193 AH). Because of the recency of the references that was used in the aforementioned studies and also the exclusiveness of paper manufacturing in China and Samarqand as well as the reliance of Baghdad on the imported paper from those lands until the sixth century AH, the present article shows that the birth of Baghdadi paper occurred no earlier than the time that Yaqut al-Hamavi speaks of it, which is the seventh century AH.

Keywords: Paper-making in islamic period, Baghdadi Paper, paper-making in Samarqand.

1. Email: mmojtahedi@um.ac.ir

- Tirmidhī, *Sunan*, ‘Abd al- Raḥman Muḥammad ‘Uthmān (ed.), Beirut, 1983 AD/ 1403 AH.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al- Tibyān fī Tafsīr al- Ḳurān*, Revised by Aḥmad Ḥabīb ‘Āmilī, Beirut, 1389/ 2010.
- Wāhidī Nayshābūrī, *Asbāb al- Nuzūl*, Beirut, 1411 AH/ 1991 AD.
- Ward, Rachel, *Islamic Metalwork*, New York, 1993
- Yāḳūt Hamawī, *Mu‘djam al- Buldān*, Beirut, 1995 AD/ 1415 AH.
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al- Kashshaf ‘an Ḥaḳāyik Ghawāmiḍ al- Tanzīl...*, Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad (ed.), Beirut, (Und.).

- Muḳddas Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad, *Madjma‘ al- Fā‘ida*,
Revised by Muḍḍḍabā al- ‘Arākī & Others, Qom, 1414 AH/ 1993
AD.
- Muḳaddasī (Maḳdisī), Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Taḳāsīm fī
Ma‘rifat al- Aḳālīm*, Cairo, 1411 AH/ 1991 AD.
- Muslim Nayshābūrī, *Ṣaḥīḥ*, Lebanon, (Und.).
- Nasā‘ī, *Sunan*, Beirut, 1348 AH/ 1930 AD.
- Nūrī, Husayn b. Muḥammad Taḳī, *Mustadrak al- Wasā‘il wa
Mustanbaḥ al- Masā‘il*, Qom, 1408 AH/ 1987 AD.
- Pingree, David, “ Abu Ma’shar al-Balkhi”, in Dictionary of Scientific
Biography ,New York, 1970
- Sarakhsī, *Sharḥ al- Siyar al- Kabīr*, Revised by Ṣalaḥ al- Dīn al-
Munadjjid, Egypt, 1960 AD/ 1379 AH.
- Shahīd al- Thānī, Zayn al- Dīn b. ‘Alī, *Munyat al- Murid*, Qom,
1413- 1416 AH/ 1993- 1996 AD.
- Shaykh al- Ṭūsī, *al- Mabsūṭ*, Tehran, 1387/ 2008.
- Idem, *al- Nihāya*, Qom, Intishārāt-i Ḳuds-i Muḥammadī, (Und.).
- Shaked, Shaul, “Medieval Jewish Magic in Relation to Islam,
Theoretical Attitudes and Genres”, in Judaism and Islam:
Boundaries ,Communications and interaction , ed. William M.
Brinner and others, Brill, 2000.
- Ṭabarsī (Ṭabrisī), Faḍl b. Ḥasan, *Madjma‘ al- Bayān* , trans. Hossein
Noori Hamedani, (Und.).
- Tabrizi, Jawad, *Irshād al- Ṭālib ili al-Ta‘līq ‘alā al- Makāsib*, Qom,
1384/ 2005.
- Tanavoli, Parviz, *Ṭilism: Girāfīk-i Sunnatī Iran*, Tehran, 1385/
2005.
- Taylor_Schechter Genizah Collection of Materials from the Cairo
Genizah at the Cambridge University Library.
www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/bo1.html
- Taymī, Yaḥyā b. Salām, *Tafsīr-i Yaḥyā b. Salām*, Beirut, 1425 AH/
2004 AD.
- Tha‘ālabī, *Tafsīr*, Beirut, 2002 AD/ 1422 AH.
“Tilsam”, in *Encyclopedia of Islam*, by J.Ruska and B Carra De
Vaux and C. E. Bosworth, Brill, leiden, 1961-2003.

- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *al- Bidāya wa al- Nihāya*, Beirut, 1986 AD/ 1407 AH.
- Ibn Qudāma, ‘Abdallāh, *al- Mughnī*, Beirut, (Und.).
- Ibn Waḥshīyya, Aḥmad b. ‘Alī, *al- Fillāḥa al- Nabaṭīyya*, Revised by Tawfīk Fahad, Damascus, 1993- 1998 AD/ 1413- 1418 AH.
- Ḳanṣū, Akram, *al- Taṣwīr al- Sha‘bī al- ‘Arabī*, Kuwait, 1995 AD/ 1415 AH.
- Ḳays Rāmpūrī, *Madjmū‘a-yi Ṭilism Iskandar dhul- ḳarnayn*, Zubda al- alwāḥ, (Und.).
- Khafādjī, Aḥmad b. Muḥammad, *Shifa’ al- Ghalīl*, Revised by Muḥammad Kashshāsh, Beirut, 1418 AH/ 1998 AD.
- Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr-i Furāt-i Kūfī*, Tehran, 1410 AH/ 1990 AD.
- Kulīnī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al- Kāfī*, Revised by Aliakbar Ghafari & Muhammad Akhondi, Tehran, 1407 AH/ 1987 AD.
- Madanī, ‘Alī Khān b. Aḥmad, *al- Ṭarāz al- Awwal*, Mashhad, 1384/ 2005.
- Malik, *al- Muwaṭṭa’*, Beirut, 1406 AH/ 1985 AD.
- Margoliouth, “*Djādū Dar Farhang-i ‘Arabī wa Islāmī*”, Magic (Arabian and Muslim), Trans, Ebrahim Musa Por, *Tehran*, 1385/ 2006.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Husayn, *Murūdj al- Dhahab*, Revised by As‘ad Dāghir, Qom, 1409 AH/ 1988 AD.
- Māwardī, *al- Ḥāwī al- Kabīr fī Fīkh-i- Madhhab al- Imām al- Shāfi‘ī*, Revised by ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaz & ‘ādil Aḥmad ‘Abd al- Mūdjud, 1994 AD/ 1414 AH.
- Mīrzāi Ḳumī, *Ghanā‘im al- Ayyām*, Qom, 1417- 1420 AH/ 1996- 1999 AD.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al- Ikhtisāṣ*, Revised by Aliakbar Ghafari & Mahmud Zarandi Mouharami, Qom, 1413 AH/ 1992 AD.
- Muḥaqqīq al- Ḥillī, *al- Mu‘tabar*, Qom, (Und.).
- Muhurleri, Osmanli Tilsam: Haluk Perk Koleksiyonu, Istanbul: Haluk Perk Muzesi, 2010.
- Muḳātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Beirut, 1423 AH/ 2002 AD.

- Golsorkhi, Iraj, *Tā'riḫ-i Djādū-garī*, Tehrān, 1377/ 1998.
- Hasson, Rachel, *Early Islamic Jewellery*, Jerusalem, 1987.
- Ḥillī, *Tahrīr al- Aḥkām*, Qom, 1420 AH/ 2000 AD.
- Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Tadhkirat al-Fuḳahā'*, Qom, 1414 AH/ 1994 AD.
- Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Mukhtalif al- Shi'ā*, Qom, 1413- 1419 AH/ 1993- 1998 AD.
- Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Muntahī al- Maḥlab*, (Und.), 1415 AH/ 1995 AD.
- Hodgson, G.S. "Islam and Image", *History of Religions*, Vol.3, No.2, winter 1964.
- Ibn 'Abd al- Barr, *al- Istidhkār*, Beirut, 2000/ 1379.
- Ibn 'Ābidīn, *Hāshiya Radd al- Mukhtār*, Beirut, 1415 AH/ 1995 AD.
- Ibn Abī Djumhūr, Muḥammad b. Zayn al- Dīn, *'Awālī al- La'ālī al- 'Azīziyya Fī al- Aḥādīth al- Dīniyya*, Qom, 1984 AH/ 1405 AH.
- Ibn al- 'Arabī, Muḥyi 'l- Dīn Muḥammad b. 'Alī, *al- Shadjara al- Nu'māniyya*, 'Aṣim Ibrāhīm Kayyālī (ed.), Beirut, 2004/ 1383.
- Ibn Aṣḥ'ath Sidjīstānī, *Sunan Abī Dawūd*, Beirut, 1990 AD/ 1411 AH.
- Ibn Idrīs Ḥillī, *al- Sara'ir*, Qom, 1410 AH/ 1989 AD.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī, *Ilal al- Sharāyi'*, Qom, 1385/ 2006.
- Idem, *Uyūn al- Akhbār al- Riḍā*, Revised by Mehdi Lajevardi, Tehran, 1378/ 1999.
- Idem, *Man lā Yaḥḍuru- hu 'l- Faḳīh*, Revised by Aliakbar Ghafari, 1413 AH/ 1992 AD.
- Idem, *al- Khiṣāl*, Revised by Aliakbar Ghafari, Qom, 1362/ 1983.
- Ibn al- Barrādj, *al- Muḥadhdhab*, Qom, 1406 AH/ 1985 AD.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Beirut, (Und.).
- Ibn Ḥayyūn, Nu'mān b. Muḥammad(Ḳāḍī Nu'mān), *Da'ā'im al- Islām*, Qom, 1385/ 2006.
- Ibn al- Faḳīh, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Buldān*, Revised by Yūsuf al- Hādī, Beirut, 1996 AD/ 1416 AH.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al- Raḥmān, *Tārīkh- i Ibn Khaldūn al- musammā dīwan 'l- mubtadi' wa al- Khabar*, Revised by Khalīl Shaḥḥāda, Beirut, 1988 AD/ 1408 AH.

References

- ‘Abduh, Muḥammad, *al- A‘amāl al- Kāmila lil- Imām Muḥammad ‘Abduh*, Revised by Muḥammad ‘Amāra, Beirut, 1979/ 1357.
- A.Fodor, “The Rod of Moses in Arabic Magic”, in *Magic and Divination in Early Islam*, ed.Lawrence I.Conrad, The Crownwellpress,2004.
- ‘Āmilī Gharawī, Djawād b. Muḥammad, *Miftāḥ al- Karāma*, Revised by Muḥammad Bāḳir Khālīshī, Qom, 1419- 1424 AH/ 1998- 2003 AD.
- Anṣārī, Murtaḍā b. Muḥammad Amīn, *al- Makāsib*, Qom, 1415- 1420 AH/ 1994- 2000 AD.
- Arnold, *Painting in Islam*, Oxford,1928.
- Baḥrānī, Sayyid Hāshim b. Sulaymān, *Madīna Ma ‘ūdjjiz al- A‘imma al- Ithna ‘Ashar*, Qom, 1413 AH/ 1993 AD.
- Barḳī, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Maḥāsīn*, Revised by Djalāl al- Dīn Muḥaddith Urmawī, Qom, 1371/ 1992.
- Bayhaḳī, *al- Sunan al- Kubrā*, Beirut, (Und.).
- Bayhaḳī, *Dala‘il al- Nubuwwa*, Revised by ‘Abd al- Mu‘ṭī Qal‘adjī, Beirut, 1985 AD/ 1405 AH.
- Bible*, Early Translation.
- Buḳhārī, *Ṣaḥīḥ*, Istanbul Ofsted., 1981 AD/ 1401 AH.
- Burūḳjirdī, *Djāmi ‘Aḥādīth al- Shi‘a*, Qom, 1410 AH/ 1989 AD.
- Burckhardt, Titus, *Hunar Islāmī: Zabān wa Bayān (Art of Islam: language and meaning)*, trans. Masoud Rajab Nia, Tehran, 1392/ 2013.
- DāraḲuṭnī, *Ilal*, Riyadh, 1405 AH/ 1985 AD.
- Damīrī, *Ḥayāt al- Ḥayawān al- Kubrā*, Beirut, 1424 AH/ 2004 AD.
- Ettinghausen, Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, leiden, Brill, 1972.
- Ettinghausen,Richard, *Studies in Muslim Iconography*, Washington, 1950.
- Fāḳil Hindī, Muḥammad b. Ḥasan, *Kashf al- Lithām*, Qom, 1416- 1424 AH/ 1996- 2003 AD.
- Fayḍ-i Kāshhānī, *al- Wāfi*, Isfahan, 1406 AH/ 1986 AD.
- Grabar, Oleg , “Islām wa Hunar- Hā-yi Tadjassumī”, Trans. Seyed Rahim Mousavi Nia, *Faṣl- Nāma-yi Hunar*, Spring 1374, No. 28.

Abstracts

The Link between Talismans and Figural Images in Islam

Negar Zeilabi¹

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Aniconism in Islam is an incontrovertible presumption for the researchers of Islamic arts. The main question of this study is that what the imagination and interpretation of Muslims, in the early centuries, was about figural images which caused aniconism in Islam. The present paper shows that the permanence of the verdict seems to be associated with the cultural conception of magic and talismans which was rooted in the old civilizations such as Iran, Egypt and ancient Palestine. The main hypothesis is that the relation between image-making and the magic and talismans was one of the most important social factors that caused the reaction of Muslim jurists and scholars to the issue and subsequently led to the persistence of aniconism in the middle centuries. Therefore, it can be stated that Islam's opposition to figural images was not from an aesthetic standpoint but along with the Quran's stand against polytheists and idolaters, was because of that cultural conception of magic and talisman.

Keywords: image-making, Islamic arts, human figures, animal figures, magic, talismans.

1. Email: n.zeilabi@gmail.com

In the name of God

Table of Contents

The Link between Talismans and Figural Images in Islam	3
<i>Negar Zeilabi</i>	
Baghdadi Paper in the Early Centuries of Islam; Reviewing an Idea	29
<i>Mahdi Mojtahedi</i>	
The Confiscation of Property in the Abbasid Era; its Political and Economic Aims and Performances	47
<i>Mahdi Qorbani Hesari, Ebrahim Mousapour Besheli & Qanbarali Roodgar</i>	
Yemen Trade in the Rasulids Era (626-858 A.H.)	71
<i>Ebrahim Mohammadi & Hadi Alemzadeh</i>	
The Theory of Intertextuality as a Research Approach in Social History Studies; Ali ibn Abi Talib in the Inscriptions and Futuwat-namas from the Seventh to the Tenth Centuries H.	89
<i>Nasim Khalili & Mahdi Farahani Monfared</i>	
Imperial Russia's Military Designs and Road-Building Projects in Iran	119
<i>Mohammad Ali Kazembeyki</i>	
Fazlur Rahman's Historical Approach to the Qur'an; A Descriptive-Analytic Study	151
<i>Mehrdad Abbasi</i>	
