



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

- دهستان یثرب / مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قراین سده‌های نخست هجری (۳-۲۱)
مهران اسماعیلی
- نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه (۲۳-۴۸)
محمد فرقان گوهر و نعمت‌الله صفری فروشانی
- کارکردهای نسب‌شناسی در مطالعات تاریخ اسلام (۴۹-۶۶)
مهدی بیگدلی، سیدابوالفضل رضوی و رضا شعبانی
- کرامات اولیا در اندیشه اسلامی و نقد معتزله بر آن (۶۷-۹۵)
امیرحسین حاتمی
- نظریه جنگ عادلانه و اخلاق مداری در جنگ در میان مسلمانان (بر پایه آداب‌الحرب‌ها) (۹۷-۱۲۷)
محمد نورمحمدی نجف‌آبادی، محسن معصومی، ابراهیم موسی‌پور بشلی و محمدحسین فرجیهای قزوینی
- تاریخ خیرات و اصح التواریخ: معرفی دو تاریخ عمومی از سده نهم هجری و بررسی بازنمایی تاریخ صدر اسلام در آنها (۱۲۹-۱۵۴)
علی کالیراد
- مبلمان ایرانی در دوره اسلامی: از سلجوقیان تا زندیان (۱۵۵-۱۷۶)
سیده مظهره موسوی، حسنعلی پورمند و لیلا کریمی فرد

سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

Tarikh Wa Tamaddun-i Islami



Islamic Azad University
Science & Research Branch

ISSN 1735-7071

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 14, No. 27, Spring & Summer 2018

- The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries A.H. Evidences (3-21)
Mehran Esmaeili
- The First Critical Movement of Shiite Hadith (23-48)
Mohammad Forqan Gohar & Nematullah Safari Forooshani
- The Functions of Genealogy in the Studies of Islamic History (49-66)
Mahdi Bigdeli, Seyed Abolfazl Razavi & Reza Shabani
- The Saints' Kiramat in Islamic Thought; Mu'tazilite Critical Point of View (67-95)
Amir Hossein Hatami
- The Theory of Justly War and Ethics among Muslims (Based on *Ādāb al-Harbs*) (97-127)
Mohammad Nourmohammadi Najafabadi, Mohsen Masoumi, Ebrahim Mousapour Besheli & Mohammad Hossein Farajihay Qazvini
- *Tārīkh-i Khayrāt* and *Aṣaḥḥ al-tawārīkh*: the Representation of the Early History of Islam in Two General Histories from the Ninth Century A.H. (129-154)
Ali Kalirad
- Iranian Furniture in Islamic Era: from Seljuqs to Zands (155-176)
Seyede Motahareh Mousavi, Hasanali Pourmand & Leila Karimi Fard

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: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

محسن الویری

احمد بادکوبه هزاوه

هرمان بل

لیاقت نکیم

احمد جبار

محمد سپهری

هادی عالم زاده

حسین قرچانلو

فهیمه مخبر دزفولی

محمدرضا ناجی

هیروکی واکاماتسو

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

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

استاد، دانشگاه اگزتر انگلستان

استاد، دانشگاه مک مستر کانادا

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

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

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

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

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

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

استادیار دانشگاه حتی ترکیه

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کدپستی: 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. 14, No. 27, Spring & Summer 2018

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 Exeter Britain

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

H. Gharachanlou Prof. of Tehran University

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

M. Najj Associate Prof. of Encyclopaedia Islamica Foundation

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

L. Takim Prof. of McMaster University

H. Wakamatsu Assistant Prof. of Haiti University Turkey

Art work: M. Adli

Typestting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

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

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- ۳ دهستان یثرب / مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قراین سده‌های نخست هجری
مهران اسماعیلی
- ۲۳ نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه
محمد فرقان گوهر و نعمت‌الله صفری فروشانی
- ۴۹ کارکردهای نسب‌شناسی در مطالعات تاریخ اسلام
مهدی بیگدلی، سیدابوالفضل رضوی و رضا شعبانی
- ۶۷ کرامات اولیا در اندیشه اسلامی و نقد معتزله بر آن
امیرحسین حاتمی
- ۹۷ نظریه جنگ عادلانه و اخلاق مداری در جنگ در میان مسلمانان (بر پایه آداب الحرب‌ها)
محمد نورمحمدی نجف‌آبادی، محسن معصومی، ابراهیم موسی‌پور بشلی و محمدحسین فرجیهای قزوینی
تاریخ خیرات و اصح التواریخ:
- ۱۲۹ معرفی دو تاریخ عمومی از سده نهم هجری و بررسی بازنمایی تاریخ صدر اسلام در آنها
علی کالیراد
- ۱۵۵ مبلمان ایرانی در دوره اسلامی: از سلجوقیان تا زندیان
سیده مطهره موسوی، حسنعلی پورمند و لیلا کریمی فرد
-

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳-۲۱

دهستان یثرب / مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قراین سده‌های نخست هجری^۱

مهران اسماعیلی^۲

استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

کاربرد واژه «شهر» برای مدینه النبی، در عصر حاضر اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد و بر این اساس نظریه‌های گوناگونی، درباره مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی «شهر مدینه» ارائه شده است. مسجد پیامبر در مرکز شهر، وجود بارو و دروازه در پیرامون آن و هم‌چنین ترجمه واژه مدینه به «شهر» این تلقی را ایجاد کرده که مدینه النبی «شهر» بوده است. نویسنده در این مقاله در صدد است تا با لایه‌برداری از رویدادهای متأخر تاریخی، به لایه‌های متقدم شهرشناختی مدینه دست یابد و بتواند الگوی استقرار یثرب در آن هنگام را استخراج کند. کلیه شواهد به دست آمده در لایه‌های متقدم، حاکی از آن است که یثرب مجموعه‌ای از روستاهای خرد و پراکنده در حاشیه وادی‌های یثرب بوده و تبدل دهستان یثرب به شهر مدینه به تدریج در طی سده‌های اول تا سوم هجری صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: مدینه النبی، یثرب، صدر اسلام، جغرافیای تاریخی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۶

۲. رایانامه: mehran.es.k@gmail.com

مقدمه

مدینه بازسازی شده عصر پیامبر از سوی تاریخ‌دانان، تصویری شهر گونه از مدینه ارائه کرده است؛ شهری که پیامبر بسان بسیاری از نام‌های دیگری که تغییر داد، آن را مدینه خواند.^۳ در این تصویر روستاهایی هم در اطراف شهر مدینه در نظر گرفته شده است. گویی پیامبر در حرکت از قُبا به سمت مدینه، او از روستای قُبا وارد شهر مدینه شده است. در لشکرکشی‌های پیامبر علیه بنی قریظه و بنی نضیر نیز همین تلقی پدید می‌آید؛ گویی پیامبر از شهر مدینه به یکی از روستاهای پیرامونی آن لشکر کشیده است.^۴ چنین تصویری با الگوی متداول از شهر و روستاهای پیرامونی آن انطباق دارد؛ زیرا همواره این گونه بوده است که روستاهایی به صورت اقماری در اطراف شهر شکل گرفته‌اند و نیاز شهر را به تولیدات کشاورزی تأمین می‌کنند.

ذهنیت روستاهای پیرامون شهر مدینه ناخواسته بر دیگر نگاشته‌های اسلامی تأثیر نهاده است؛ به عنوان نمونه این روایت که «پیامبر احکامی را به روستاهای انصار ابلاغ کرد»^۵ در منابع متقدم دیگر به صورت «پیامبر احکامی را به روستاهای انصار که اطراف مدینه بودند، ابلاغ کرد» تغییر یافته است.^۶ ناگفته پیداست که روایت‌های متفاوت این حدیث، در بردارنده دو الگوی استقراری متفاوت است: یکی شهر مدینه و روستاهای پیرامون آن و دیگری مجموعه روستاهایی به نام یثرب. شارحان منابع روایی الگوی شهر مدینه و روستاهای پیرامونی آن را تا سده‌های بعد تکرار کرده‌اند. محیی‌الدین نَوَوی (۶۷۶هـ)، ابن حجر عسقلانی (۸۵۲هـ)، بدرالدین عینی (۸۵۵هـ) و عبدالرحمن مبارکفوری (۱۳۵۳هـ) که همه از شارحان شناخته شده حدیث‌اند، در شرح بسیاری روایات، از شهر

۳. مقدسی، ۸۲؛ یاقوت حموی، ۳۳۸/۴.

۴. واقدی، المغازی، ۳۶۷/۱، ۴۹۹/۲.

۵. ابن راهویه، ۱۴۰/۵؛ ابن حنبل، ۳۵۹/۶؛ بخاری، ۶۹۲/۲.

۶. مسلم، ۷۹۸/۲؛ ابن خزيمة، ۲۸۸/۳؛ ابن حبان، ۳۸۵/۸؛ طبرانی، ۲۷۵/۲۴ و دیگران.

مدینه و روستاهای پیرامون آن سخن گفته‌اند.^۷ چنین ذهنیتی به مطالعات و پژوهش‌های معاصر نیز راه یافته و تلقی از مدینه به مثابه شهر موجب شده عبارت عربی «دور الانصار» به صورت «محلّه‌های مدینه» به فارسی ترجمه شود در حالی که ترجمه دقیق آن «سکونت‌گاه‌های انصار» است.

یکی از کهن‌ترین مطالعات فارسی معاصر در باب تاریخ صدر اسلام، تاریخ اسلام دکتر فیاض (د. ۱۳۵۰) است که نخستین بار در سال ۱۳۲۷ شمسی منتشر شد. نویسنده در توصیف حرکت پیامبر از قُبا به یثرب از سکونت‌گاه‌های یثرب به «محلّه‌های مدینه» تعبیر کرده است. وی هم‌چنین به مسیر مهاجرت پیامبر، دعوت بزرگان مدینه برای اقامت پیامبر در خانه‌هایشان و پاسخ پیامبر بدانان که «اجازه دهند شتر به مسیر خود ادامه دهد»، اشاره کرده است.^۸ در مطالعات بعدی هم این تلقی از مدینه و محلّه‌های آن، هم‌چنان تکرار شده است؛^۹ چنان که هر تردیدی در باب شهر بودن مدینه شگفت می‌نماید. با این حال، این مقاله در صدد است تا نشان دهد گزارش‌ها و شواهد تاریخی بیش از آن که دلالت بر شهر بودن مدینه داشته باشد، از روستایی بودن آن سخن می‌گویند. تنها مقاله قابل اعتنا در این زمینه مقاله «تحول‌های ساختاری در جغرافیای زیستی مدینه»^{۱۰} است که نویسنده نشان می‌دهد که یثرب/مدینه از آغاز تا عصر حاضر، چهار بار دچار تحول ساختاری شده است و به مقتضای بحث به روستایی بودن ساختار جغرافیایی یثرب در عصر پیامبر نیز اشاره کرده است.

۷. نووی، ۲۵۶/۱؛ عسقلانی، ۲۸۱/۹؛ عینی، ۱۶۱/۲۱؛ مبارکفوری، ۱۵۹/۹.

۸. فیاض، ۷۱-۷۲.

۹. العلی، ۴۸۱ و ۴۸۲؛ جعفریان، ۲۰۱ و ۳۵۶؛ نجمی، ۸. برخی مترجمان آثار عربی معاصر، واژه محلّه را به متن ترجمه افزوده‌اند، در حالی که در اصل عربی اثر مورد نظر، ذکری از محلّه نیست؛ به‌عنوان نمونه نک. العلی، ترجمه آیتی، ۳۸۲-۳۸۷.

۱۰. اسماعیلی، ۱۳۹۳.

سکونت‌گاه‌های طوایف یثرب

منشأ اصلی «محلّه» تلقی کردن «سکونت‌گاه‌های انصار» نخستین بار از ترجمه آزاد گزارش ابن اسحاق (د. ۱۵۱هـ) از مسیر مهاجرت پیامبر به مدینه ناشی شده است. بر اساس این گزارش:

پیامبر در روزهای دوشنبه، سه شنبه، چهارشنبه و پنجشنبه در قُبا و در میان بنی عمرو بن عوف ماند. سپس خداوند او را در روز جمعه از آنجا بیرون برد... پیامبر ظهر جمعه به بنی سالم رسید. نماز ظهر جمعه را در مسجد آنها در بستر رودخانه/وادی رانوانه^{۱۱} گزارد... عتبان بن مالک و عباس بن عباده از [طایفه] بنی سالم از پیامبر خواستند برای اقامت به خانه‌های آنها درآید، ولی پیامبر از آنان خواست زمام شتر را رها کنند تا به فرمان الهی به راه ادامه دهد. پیامبر سپس به «دار» بنی بیاضه رسید [آنان نیز از پیامبر دعوت کردند، ولی نپذیرفت]... سپس پیامبر حرکت کرد تا به «دار» بنی ساعده رسید [آنان نیز از پیامبر دعوت کردند، ولی نپذیرفت]... پس از آن پیامبر به «دار» بنی الحارث بن خزرج رسید [آنان نیز از پیامبر دعوت کردند، ولی نپذیرفت]... آن‌گاه پیامبر به «دار» بنی عدی بن النجار رسید [آنان نیز از پیامبر دعوت کردند، ولی نپذیرفت]... تا این که شتر در «دار» بنی مالک بن النجار سینه بر زمین نهاد.^{۱۲}

همان‌گونه که ملاحظه شد در این گزارش بارها واژه «دار» به صورت مفرد به کار رفته است. «دار» در این گزارش به معنی «سکونت‌گاه» یکی از طوایف انصاری است، ولی برخی از مترجمان و محققان آن را به «محلّه» برگردانده‌اند^{۱۳} که ناشی از تلقی نادرست آنان از «شهر» مدینه است و گمان شده که پیامبر از محلّه‌ای به محلّه دیگر منتقل شده است؛ و

۱۱. یکی از رودخانه‌های مدینه، برای اطلاعات بیشتر از رودخانه‌های مدینه نک. دوغان سراسر کتاب و اسماعیلی، «شبکه مفهومی وادی...».

۱۲. ابن هشام، ۱/ ۴۹۴-۴۹۵.

۱۳. ادامه مقاله.

حال آن‌که واژه «دار» (جمع آن «دیرة»، «دور» و «دیار»)^{۱۴} به معنی «سکونت‌گاه» است و برای هر سکونت‌گاهی اعم از شهری، روستایی یا کوچرویی کاربرد داشته. در گزارش‌های مربوط به حوادث صدر اسلام گاهی واژه «دور» (جمع دار) نیز به کار رفته که به سکونت‌گاه طایفه‌ای خاص دلالت دارد. در چنین کاربردی «دور» به معنی «خانه‌های اعضای طایفه» خواهد بود؛ به عنوان نمونه طبری در گزارشی به «دور بنی نجار» اشاره کرده است^{۱۵} که آن را باید به «خانه‌های بنی نجار» یا «خانه‌های اعضای بنی نجار» ترجمه کرد. در هر صورت، واژه «دار» چه به معنی سکونت‌گاه به کار رود و چه به معنی خانه، دلالتی بر محله نخواهد داشت؛ مگر آن‌که سخن از شهری خاص در میان باشد.

نکته درخور توجه دیگر در این گزارش تعلق هر یک از این «دار»ها به یکی از دو طایفه اوس و خزرج است. همان‌گونه که گذشت پیامبر از قبا حرکت خود را آغاز کرد و از سکونت‌گاه‌های طوایف بنی سالم، بنی بیاضه، بنی ساعده، بنی عدی بن نجار و بنی مالک بن نجار عبور کرد و در نهایت به سکونت‌گاه طایفه بنی مالک بن نجار رسید و به خانه یکی از آنها، یعنی ابویوب انصاری منزل کرد. بررسی نسب‌شناسانه طوایف فوق نشان می‌دهد که پیامبر در قبا در خانه یکی از اعضای طایفه بنی عمرو بن عوف اقامت داشت که یکی از طوایف اوس بود.^{۱۶} دیگر طوایف مسیر پیامبر، یعنی بنی سالم،^{۱۷} بنی بیاضه،^{۱۸} بنی ساعده،^{۱۹} بنی عدی بن نجار^{۲۰} و بنی مالک بن نجار^{۲۱} همگی از خزرج بودند.

۱۴. صاحب بن عباد، ۳۴۱/۹؛ ابن منظور، ۲۹۸/۴.

۱۵. طبری، ۳۷۷/۲.

۱۶. ابن کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، ۳۶۵/۱.

۱۷. همو، جمهرة النسب، ۳۵۳ و ۴۷۱.

۱۸. همو، نسب معد و الیمن الکبیر، ۴۱۹/۱.

۱۹. همو، نسب معد و الیمن الکبیر، ۴۱۱/۱؛ همو، جمهرة النسب، ۳۶۵.

۲۰. همو، نسب معد و الیمن الکبیر، ۳۹۱/۱؛ همو، جمهرة النسب، ۲۷.

۲۱. همو، نسب معد و الیمن الکبیر، همان‌جا.

در مدت اقامت پیامبر در مدینه، ایشان هنگام دیدار از طوایف اوس یا خزرج، با آنان نماز می‌گزارد که محل نمازشان بعدها به مسجد آن طایفه تبدیل شد. ابن شَبَّه فصلی به مساجدی که پیامبر در آنها نماز گزارده،^{۲۲} اختصاص داده و در منابع دیگر هم به مساجد بنی عمرو بن عوف از اوس در قبا،^{۲۳} مسجد بنی خطمه از اوس^{۲۴} و مسجد قبلتین، متعلق به طوایف چهارگانه بنی سلمه از خزرج که در آن قبله از شمال به جنوب تغییر کرد، اشاره شده است.^{۲۵} بر این اساس ساکنان طایفه خزرجی بنی النجار که پیامبر در میان آنها زندگی می‌کرد و طوایف مجاور آنان در مسجدالنبی (که در سال دوم هجری بنا شد) نماز می‌خواندند، ولی دیگر طوایف اوس و خزرج، هر کدام مسجدی خاص خود داشتند.^{۲۶}

تحقیق جامع عبدالعزیز کَعکی درباره مساجد مدینه به وضوح موقعیت مساجد یثرب را تعیین کرده است.^{۲۷} او در جلد دوم این اثر به مساجد بنی حارثه و بنی عبدالاشهل که هر دو اوسی‌اند و همچنین مسجد بنی خُدَاره از خزرج پرداخته^{۲۸} و در جلد سوم مساجد طوایف خزرج چون بنی سالم، بنی الحُبلی، بنی خُدَره و بنی بیاضنه را بررسی کرده است.^{۲۹} در

۲۲. ابن شَبَّه، ۵۷/۱-۷۹.

۲۳. ابن هشام، ۴۹۴/۱؛ ابن سعد، ۱۸۸/۱.

۲۴. صالحی شامی، ۲۲۷/۷.

۲۵. همان. برخی هم بر این باورند که قبله در مسجد طایفه بنی عبدالاشهل از اوس تغییر کرد. همان.

۲۶. ابن کلبی، ۶۲۱ به بعد؛ از جمله باید این مساجد را نام برد: مسجد بنی ساعده، بنی حارثه، بنی عبدالاشهل، بنی ظفر، بنی امیه، بنی وائل، بنی سالم، بنی خدره، بنی خُدَاره، بنی الحُبلی، بنی بیاضنه، بنی زریق، بنی معاویه و مسجد بنی حرام که در قبال مسجدالنبی، مسجد قُبا و مسجد بنی سلمه (مسجد قبلتین) از شهرت چندانی برخوردار نبودند.

۲۷. درباره مساجد مدینه مطالعات متعددی صورت گرفته است و اثر عبدالعزیز کَعکی را می‌توان کامل‌ترین آنها دانست. او در سال ۲۰۱۱ کتابی در چهار جلد منتشر کرد که موقعیت، ساختمان، ابعاد و کلیه اطلاعات مساجد مدینه در آن بررسی شده است (کَعکی، عبدالعزیز، ...).

۲۸. کَعکی، الجزء الرابع، ۱۴۵/۲ و ۳۲۹-۳۵۵ و ۲۶۱-۲۷۳.

۲۹. کَعکی، الجزء الرابع، ۱۵۷-۱۱۲/۳ و ۱۷۶-۱۸۵ و ۴۴۲-۴۵۱ و ۴۸۴-۴۹۹.

جلد چهارم نیز موقعیت مسجد طایفه خزرجی بنی‌دینار و مسجد بنی‌سلمه، معروف به مسجد قبلتین، مشخص شده است.^{۳۰}

علاوه بر موقعیت امروزی مساجد مدینه، گزارش ابن زبالة (د. ۱۹۸هـ)، نخستین تاریخ‌نگار محلی مدینه نیز گویای تصویری تفصیلی از سکونت‌گاه‌های پراکنده یثرب است. ابن زبالة به وضوح از جمعیت یثرب در آستانه ظهور اسلام سخن گفته و برای بیان موقعیت سکونت‌گاه هر یک از قبایل و طوایف یثرب از مؤلفه‌های طبیعی چون کوه، دشت‌گذازه (الحرّة)، رودخانه (الوادی)^{۳۱}، یا یادمان‌هایی چون مسجد، باغ، خندق، جاده و هم‌چنین فاصله یا جهت جغرافیایی هر سکونت‌گاه نسبت به دیگر سکونت‌گاه‌ها بهره برده است.^{۳۲} نتایج مطالعات صورت گرفته درباره مساجد مدینه با گزارش‌های تاریخی ابن‌زبالة تطابق دارد و موقعیت سکونت‌گاه‌های یثرب را مشخص می‌کنند. آنچه از این گزارش‌ها و شواهد به دست می‌آید، مسافت‌های درخور توجه میان سکونت‌گاه‌های یثرب است. اگر از مسجد قبا تا مسجد پیامبر خط مستقیمی رسم شود، طول آن به چهار کیلومتر می‌رسد که در این مسیر طوایفی از خزرج چون بنی‌سالم، بنی‌حارث، بنی‌بیاضه و بنی‌ساعده زندگی می‌کردند. مساجد این طوایف در کنار خانه‌هایشان ساخته شده بود. اگر این طوایف را بر خطی مستقیم در نظر بگیریم، فاصله میان هر یک از این طوایف با طایفه دیگر معادل یک کیلومتر خواهد شد؛ هر چند ناهمواری‌های مسیر و پیچ و خم‌های آن می‌تواند این مسیر را تا حدود شش کیلومتر افزایش دهد که در این صورت فاصله سکونت‌گاه‌ها به یک‌ونیم کیلومتر

۳۰. کعکی، الجزء الرابع، ۶/۴-۳۹ و ۴۱۴-۴۴۳.

۳۱. وادی به معنی جاری، واژه‌ای است عربی که به رودخانه‌های مناطق گرمسیری که تنها در روزهای معدودی از سال جریان دارند، اطلاق می‌شود (اسماعیلی، ۳-۲۲). مؤلف حدوداً لعالم واژه «رودکده» را برای «وادی» به‌کار برده است (ویراستار، دهخدا، ذیل «رودکده»).

۳۲. ابن زبالة نخستین تاریخ‌نگار محلی مدینه است که متن کتاب او در کتاب وفاء الوفاء سمهودی نقل شده و پژوهشگران با تکیه بر کتاب سمهودی، اثر ابن زبالة را مستقل منتشر کرده‌اند (سمهودی، سراسر اثر؛ ابن زبالة، سراسر اثر).

افزایش خواهد یافت. از طرف دیگر معلوم است که در شمالی‌ترین منطقه یثرب و در کنار خندق، طایفه بنی‌عبدالاشهل از اوس سکونت داشتند. بر اساس محاسبات قابل اندازه‌گیری، طوایف اوسی ساکن قبا در جنوبی‌ترین منطقه یثرب با طوایف اوسی ساکن نزدیکی خندق در شمال یثرب، حدود ۱۰ کیلومتر فاصله داشتند.^{۳۳}

شواهد موجود پژوهشگر را در برابر چند گزینه قرار می‌دهد؛ نخست آن که مدعی شود همه این طوایف در روستاهایی کوچک، مشابه و متقارب زندگی می‌کرده‌اند و یثرب مجموعه‌ای از روستاها بوده است. بر اساس گزینه‌ای دیگر، در این منطقه شهری به نام یثرب وجود داشته که تنها برخی طوایف خزرجی در آن زندگی می‌کردند و دیگر خزرجیان و عموم اوسیان و یهودیان در روستاهای پیرامونی مدینه سکونت داشتند و گزینه آخر آن که گفته شود یثرب شهری بوده است که سکونت‌گاه‌های پراکنده‌ای را که کیلومترها باهم فاصله داشته‌اند، دربر می‌گرفته است. شاکر مصطفی و صالح احمد العلی گزینه آخر را ترجیح داده‌اند^{۳۴} ولی با توجه به آن که مدینه در آن ایام جمعیت چندانی نداشته تا چنین وسعتی داشته باشد، پذیرش این گزینه دشوار است. حتی امروزه در بسیاری از مناطق مساعد جهان، نمی‌توان شهری را با چنین مساحتی مشاهده کرد تا چه رسد به شهری چون مدینه در منطقه‌ای بیابانی و به دور از تمدن و در سده‌ها پیش از این. شهرهای شناخته شده ایران، بین النهرین، مصر و یونان که شهرت و رونق بیشتری داشتند نیز به چنین گسترشی نرسیده بودند.

الگوی استقرار در یثرب / مدینه از گذشته تا حال

پس از بررسی گزارش‌های ابن زُبَالة و دیگر منابع متقدم و هم‌چنین موقعیت جغرافیایی مساجد و سازه‌های دفاعی یثرب و طوایف و فاصله سکونت‌گاه‌های آنان، می‌توان نتیجه

۳۳. وبگاه نقشه گوگل: فاصله مسجد قبا تا مسجد بنی حارثه.

۳۴. مصطفی، ۳۰۱-۳۰۹.

گرفت که فرضیه «شهر یثرب» چندان قابل قبول نیست. با این همه شواهد به دست آمده از مطالعات تخصصی که امروزه در باب جغرافیای روستایی روستاهای استان مدینه صورت گرفته می‌تواند تأیید دیگری بر دهستان بودن یثرب باشد. آنچه در این مطالعات برای این مقاله اهمیت دارد، فاصله روستاها با یکدیگر و پراکندگی یا تمرکز و میزان جمعیت هر روستاست. نتایج پژوهش‌هایی که بر روستاهای تابع شهرستان‌های استان مدینه از جمله خیبر، بدر، یَبُوع و فُرُع انجام شده نشان می‌دهد امروزه پراکندگی یا تمرکز روستاهای این استان، به عواملی چون ارتفاع از سطح دریا و هم‌چنین میزان شوری منابع آبی ارتباط دارد.^{۳۵} روستاهای این استان در ارتفاع ۲۵۰ تا ۸۰۰ متر بالاتر از سطح دریا به یکدیگر نزدیک‌ترند. رودخانه/وادی‌هایی چون صَفْرا، فُرُع و عَقِیق در چنین ارتفاعی جاری است و معمولاً در چنین ارتفاعی چشمه‌های بیشتری هم وجود دارد. در نتیجه در اطراف چنین رودخانه‌هایی، روستاهای بیشتری شکل گرفته است. در مناطق پایین‌تر گرایش به سکونت کمتر است. کمترین سکونت‌گاه در این منطقه، در مناطق خشک مرتفع‌تر از ۱۸۰۰ متر احداث شده است. بر پایه این مطالعات، میانگین فاصله میان روستاهای استان مدینه ۱/۵۵ کیلومتر است و این روستاها جزو روستاهای «متقارب» طبقه‌بندی می‌شوند. فاصله هر روستا با روستای دیگر در شهرستان خیبر ۱/۵۳، در شهرستان یَبُوع ۱/۱۲، در رودخانه فُرُع ۱/۲۶ و در شهرستان بدر ۰/۹۶ کیلومتر است.^{۳۶}

عامل فاصله اندک روستاهای استان مدینه را این گونه تفسیر کرده‌اند. از یک سو مناطق قابل سکونت در این استان محدود است؛ از سوی دیگر دغدغه تأمین آب روستائیان را ناگزیر ساخته که سکونت‌گاه‌های خود را در کنار رودخانه‌ها بسازند. در نتیجه روستاهای کوچک متعدد و متقارب، در حاشیه رودخانه شکل می‌گیرد تا در ایام بارانی از آب رودخانه و در بقیه روزهای سال از سفره‌های زیر زمینی حاشیه رودخانه (آب چاه) بهره ببرند. پیدایش

۳۵. عبدالقادر، ۱۰۴-۱۵۷.

۳۶. همان.

روستاهای خرد متقارب، پیامد دیگری نیز دارد و آن افزایش ضریب امنیتی منطقه است؛ زیرا روستاهای مورد نظر، سکونت‌گاه‌های طوایف قبیله واحدی‌اند و خویشاوندی میان آنان ضریب امنیتی منطقه را در برابر حملات قبایل بیابان‌گرد افزایش می‌دهد. نتایج مطالعات جغرافیای روستایی در استان مدینه نشان می‌دهند عوامل پیدایی روستاها در این منطقه را باید در طبیعت و اقلیم آن جست‌وجو کرد. روستاهای کنونی استان مدینه، همگی تحت تأثیر همین عوامل طبیعی به وجود آمده‌اند و هم‌چنان مسکون و آبادند. بر اساس این بررسی‌ها، در مناطق خشک این چنینی، سکونت‌گاه در کنار رودخانه‌ها شکل می‌گیرد و جمعیت محدودی را هم در خود جای می‌دهد.^{۳۷}

مطالعات صورت گرفته این فرضیه را تقویت می‌کند که یثرب دوره پیامبر نیز مجموعه روستاهای متقاربی بوده‌اند که بر کرانه‌های رودخانه‌های یثرب^{۳۸} شکل گرفته بودند و در هر روستای آن طایفه‌ای زندگی می‌کرد. از این رو، می‌توان گفت الگوی کنونی روستاهای استان مدینه همان الگوی تاریخی استقرار در این منطقه است.

دهستان یثرب در منابع متقدم

در این بخش به گزارش‌هایی باید اشاره کرد که در آنها به «روستاهای یثرب» تصریح شده است. در گزارش دعوت مردم به تشییع جنازه عباس، عموی پیامبر در سال ۳۲ هجری، عبارت «قُری الانصار»، به معنی «روستاهای انصار»، به کار رفته است. بنابراین گزارش زمانی که عباس از دنیا رفت، بنی هاشم فردی را مأمور کردند و عثمان نیز فرد دیگری را مأمور ساخت و آن دو، یکایک روستاهای انصار را طی کردند تا به همه انصار خبر دهند که جنازه عباس به‌زودی از مسجد نبوی به سمت بقیع تشییع خواهد شد.^{۳۹} طبیعی است که

۳۷. عبدالقادر، ۱۰۴-۱۵۷.

۳۸. دوغان، پیشین.

۳۹. ابن سعد، ۳۲/۴.

ساکنان روستاهای دور دست انصار برای حضور در تشییع جنازه به زمان بیشتری نیاز داشتند. شبیه همین گزارش درباره تشییع جنازه امام حسن (ع) تکرار شده است. به روایت جَهم بن ابی جَهم، زمانی که حسن بن علی (ع) از دنیا رفت، فردی را مأمور کردند تا به روستاهای یثرب برود و آنان را به تشییع جنازه امام حسن (ع) دعوت کند.^{۴۰} تعبیر «قُری الانصار» در برخی گزارش‌های دیگر نیز به کار رفته که به اقامتگاه طوایف اوس یا خزرج اشاره دارد.^{۴۱}

تعبیر «روستاهای انصار» گاه در روایات فقهی هم مشاهده می‌شود. در روایت ربیع دختر مُعاذ بن عَفراء آمده که پیامبر احکامی به «روستاهای انصار» ابلاغ کرده است.^{۴۲} هم‌چنین تعبیر «یکی از روستاهای انصار» در روایتی از سعید بن جبیر (م. ۹۵هـ) آمده است. در این روایت گفته شده که ساکنان یکی از روستاهای یثرب در پی درخواست فردی که خود را پیک پیامبر معرفی کرده بود، به تحقیق و تفحص پرداختند و معلوم شد که آن فرد، به دروغ خود را پیک پیامبر معرفی کرده است.^{۴۳}

مورخان نیز در گزارش‌های خود به روستاهای انصار اشاره کرده‌اند. ابن سعد (د. ۲۳۰هـ) از روستای قُبَا، روستای بنی خَطَمَه، روستای بنی وائل، روستای بنی واقف، روستای بنی امیه بن زید، روستای بنی قریظه و روستای بنی نضیر نام برده است.^{۴۴} مراد او دقیقاً روستاهایی است که طوایف اوس در آن مستقر بودند؛ زیرا بنی خَطَمَه،^{۴۵} بنی وائل،^{۴۶}

۴۰. ابن عساکر، ۲۹۷/۱۳.

۴۱. مالک بن انس، ۲۱۶/۱؛ احمد بن حنبل، ۴۴۵/۵؛ هَیثَمی، ۲۲۱/۷؛ سمعانی، ۳۳۱/۱۲؛ بیهقی، ۲۸۴/۶؛ حموی، ۵۰۱/۱.

۴۲. ابن راهویه، ۱۴۰/۵.

۴۳. عبدالرزاق، ۲۶۱/۱۱.

۴۴. ابن سعد، ۱۹/۲.

۴۵. ابن کلیبی، ۶۴۲.

۴۶. ابن کلیبی، جمهرة النسب، ۶۴۷.

بنی‌واقف،^{۴۷} بنی‌امیه بن زید^{۴۸} همه اوسی بودند. طایفه بنی عمرو بن عوف که در قبا زندگی می‌کرد هم از طوایف اوس به شمار می‌آمدند.^{۴۹} قبا از گذشته تا دوره معاصر همواره به‌عنوان یکی از روستاهای این منطقه معرفی شده است. افزون بر این گزارش‌ها، در روایتی از جابر بن عتیک هم به «روستای بنی معاویه» اشاره شده است.^{۵۰} بنی معاویه از طوایف اوسی به شمار می‌آمدند که ابتدا در قبا زندگی می‌کردند ولی در اثر اختلافاتی که با آنان پیدا کردند، به نزدیکی سکونت‌گاه‌های خزرج منتقل شدند.^{۵۱}

هم‌چنین سمهودی در گزارش تاریخ یثرب و نزاع اوس و خزرج به‌وضوح به روستاهای یهودیان^{۵۲} و ابن‌زبالة به‌تفصیل به سازه‌های دفاعی هر روستا، نام و موقعیت آن اشاره کرده است.^{۵۳} ابن‌رسته نیز هنگام گزارش مهاجرت اوس و خزرج به یثرب، آنجا را متشکل از چندین روستا و بازار دانسته است.^{۵۴} ذهبی از معدود مورخانی است که تصور درست‌تری از یثرب پیش از اسلام دارد. او در تاریخ الاسلام گفته است که «در آن هنگام [عصر پیامبر] هنوز یثرب شهر نشده بود و روستاهایی پراکنده بود».^{۵۵}

۴۷. همان، ۶۴۴.

۴۸. ابن‌کلبی، نسب معد و الیمن الکبیر، ۳۶۵/۱.

۴۹. ابن‌خردادبه، ۱۳۰.

۵۰. مالک بن‌انس، ۲۱۶/۱.

۵۱. سمهودی، ۳۴۷/۱.

۵۲. سمهودی، ۱۴۲/۱؛ هم‌چنین نک. صالحی شامی، ۲۸۴/۳.

۵۳. نک. سمهودی، ۱۳۰/۱ به بعد.

۵۴. ابن‌رسته، ۶۱؛ هم‌چنین نک. بکری، ۴۱۴/۱؛ ابن‌نجر، ۲۸؛ ابن‌اثیر، ۶۵۶/۱.

۵۵. ذهبی، ۳۱/۲.

باروهای مدینه

علاوه بر شواهد و قراین پیش گفته، تاریخ بنای باروهای مدینه نیز مؤیدی بر فرضیه این مقاله است. مدینه دو بارو داشت: باروی درونی و باروی بیرونی. باروی درونی مدینه هنگام حضور پیامبر هنوز بنا نشده بود وگرنه پیامبر در نبردهای خود علیه سپاهیان قریش و دیگر مهاجمان، از آن بهره می‌برد و نیازی به حفر خندق در نبرد احزاب نبود. مطالعات متعدد صورت گرفته حاکی از آن است که در نیمه‌های سده سوم هجری، قحط و خشک‌سالی موجب حمله قبایل کوچ‌رو به مدینه و غارت اموال حرم گردید و در نتیجه در دوره معتمد عباسی و در سال ۲۶۳ هـ برای نخستین بار، باروی مدینه ساخته شد؛ ولی مدتی بعد فرو ریخت که عضدالدوله بویه در سال ۳۶۰ هـ آن را بازسازی کرد.^{۵۶} بر اساس محاسبه عبدالعزیز کعکی محیط باروی درونی مدینه ۲۲۶۳ متر بوده است^{۵۷} که اگر باروی مدینه مربع در نظر گرفته شود طول هر ضلع آن حدود ۵۵۰ متر خواهد بود.

به مرور زمان و طی سده‌های چهارم تا ششم هجری، محله‌های دیگری بیرون باروی مدینه و در جنوب و غرب آن احداث شد و از این رو در حدود سال ۵۵۷ هـ باروی بیرونی مدینه ساخته شد تا امنیت آنها نیز تأمین گردد؛^{۵۸} با این همه مدینه همچنان شهری کوچک باقی ماند و قبرستان بقیع در فاصله اندکی از شرق آن، بیرون باروهای مدینه قرار داشت.^{۵۹} دو دروازه باروی بیرونی از جهت جنوب و جنوب غربی، یعنی «دروازه قبا» و «دروازه عوالی»^{۶۰} نشان می‌دهد که دو منطقه قبا و عوالی/عالیه که سکونت‌گاه طوایف اوسی و دو طایفه یهودی بنی‌نضیر و بنی‌قریظه بود، بیرون باروی بیرونی مدینه قرار داشته‌اند. اگر باروی

۵۶. انصاری، ۱۷۳-۱۷۴؛ سریانی، ۱۶۷-۱۸۱؛ رومی ۱۹۷.

۵۷. کعکی، الجزء الثالث، ۴/۱۵۰.

۵۸. همان، ۸۸.

59. Elden Rutter, 558, 562.

۶۰. کعکی، الجزء الثالث، ۲/۳۱۶-۵۶۳.

بیرونی مدینه که مساحت گسترده‌تری را در بر می‌گیرد، به‌عنوان شاخص محدوده «شهر مدینه» در نظر گرفته شود، تعداد قابل توجهی از مساجد خاص طوایف اوس و خزرج، بیرون از محدوده باروی بیرونی شهر قرار می‌گیرند.^{۶۱}

امعان نظر بر اطلاعات مربوط به باروهای مدینه و دروازه‌های آن دو نتیجه در پی خواهد داشت؛ نخست آن‌که اولین جغرافیانگاران مسلمان مدینه را همراه باروها و دروازه‌هایش مشاهده کرده‌اند و از این رو آن را «شهر» پنداشته‌اند. آنان تصویری درست از یشرب دوره پیامبر نداشتند و به همین دلیل نمی‌توان بر پایه مشاهدات آنان مدینه دوره پیامبر را نیز «شهر» پنداشت. نتیجه دوم آن است اگر مدینه را همان یشربی بدانیم که پیامبر نام آن را تغییر داد، نمی‌توان پذیرفت کلیه طوایف یشرب (اوسی، خزرجی و یهودی) درون باروهای شهر مدینه زندگی می‌کردند. در نتیجه یشرب همان مدینه نیست، بلکه مجموعه سکونت‌گاه‌هایی بوده که بارویی از آنها محافظت نمی‌کرده بلکه در هر یک از سکونت‌گاه‌ها چند سازه دفاعی کوچک (اُطم) ساخته شده بود که از جان و دارایی خانواده‌های هر طایفه حفاظت می‌کرده است؛^{۶۲} لذا به نظر می‌رسد پس از بنای باروی مدینه در سده سوم، بوده که سکونت‌گاه‌های بیرون باروی مدینه را روستاهای پیرامونی مدینه پنداشته‌اند.

افزون بر اینها، فراوانی و پراکندگی سکونت‌گاه‌ها، مساجد و سازه‌های دفاعی طوایف یشرب بیانگر آن است که هیچ نشانه‌ای بر تمرکز ساختاری سیاسی و اجتماعی و تقسیم کار و مشارکت در یشرب وجود نداشته و سخن گفتن از «شهر یشرب» در آستانه ظهور اسلام، فاقد توجیه کافی است. از سوی دیگر ترسیم نقشه تاریخی یشرب با تکیه بر فرضیه شهر بودن آن، مستلزم آن است که موقعیت شهر، بارو، دروازه‌ها، معابر اصلی از مرکز شهر تا دروازه‌ها، مناطق و محله‌های شهری و ساختمان‌های اصلی شهر از جمله مسجد مرکزی، مساجد محله، قصر حاکم یا دارالحکومه و فضاهای عمومی شهر مشخص باشند در حالی که چنین

۶۱. کعکی، همانجاها.

۶۲. ابن زبالة، سراسر اثر.

نقشه‌ای از یثرب عصر پیامبر هنوز ترسیم نشده است و طبق مدعای این مقاله ترسیم آن ممکن نیست.

نتیجه

مطالعات پیشین از شهری به نام مدینه سخن می‌گویند که مسجد پیامبر در کانون آن قرار داشته و محله‌های مختلفی را در بر می‌گرفته و دیواری آن را احاطه کرده بوده است، و حال آن‌که پراکندگی مساجد طوایف ساکن پیرامون یثرب، حکایت از مسافت قابل توجه بین سکونت‌گاه‌های مدینه دارد که در مواردی به بیش از چند کیلومتر می‌رسد و مساحت درون باروهای مدینه بسیار محدودتر از آن بوده که بتواند تمامی مساجد مدینه را دربرگیرد. قبا هم یکی از روستاهای شهر مدینه معرفی گردیده، ولی نتایج این بررسی نشان می‌دهد این تلقی که قبا یکی از روستاهای شهر مدینه بوده، از اساس نادرست است. چنین تصویری از قلعه‌های یهودیان بنی نضیر و بنی قریظه نیز نادرست است. موقعیت مساجد مدینه، تاریخ ساخت باروی مدینه، گزارش ابن زباله (در سده دوم هجری) و مطالعات جدید جغرافیایی درباب روستاهای استان مدینه هم نشان از آن دارد که یثرب در عصر پیامبر مجموعه روستاهایی خرد و پراکنده بوده‌اند که در حاشیه رودخانه‌های این منطقه پدید آمده بوده‌اند و ظهور سکونت‌گاهی به نام «شهر مدینه» در واقع پس از هجرت، در پیرامون «دار» بنی مالک بن النجار، یعنی اقامت‌گاه پیامبر (ص) و مسجد منسوب به او، به تدریج شکل گرفته و توسعه یافته و بعدها دو بارو گرد آن احداث شده است.

کتابشناسی

- ابن اثیر، عزالدین علی، الكامل فی التاريخ، بیروت، دارالصادر، ۱۹۶۵م.
- ابن حبان، محمد، صحیح ابن حبان، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳م.
- ابن خزیمه، محمد بن اسحق، صحیح ابن خزیمه، محمد مصطفی الاعظمی، بیروت، المكتب الاسلامی، ۱۹۷۰م.
- ابن راهویه، اسحاق، مسند اسحاق بن راهویه، به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق البلوشی، مدینه، مكتبة الایمان، ۱۹۹۱م.
- ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دارالصادر، بی تا.
- ابن خردادبه، عبیدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، بغداد (افست)، ۱۸۸۹م.
- ابن رُسْتَه اصفهانی، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسه، به کوشش حسین قره چانلو، انتشارات توس، نوبت اول، ۱۳۶۵ش.
- ابن زباله، اخبار المدینه، به کوشش صلاح عبدالعزیز زین سلامه، المدینه، مرکز بحوث و دراسات المدینه المنوره، ۲۰۰۳م.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰م.
- ابن شَبَّه، عمر، تاریخ المدینه المنوره، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر، ۱۴۱۰هـ.
- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد، مختصر کتاب البلدان، لایدن، ۱۳۰۲هـ.
- ابن کلبی، هشام بن محمد، نسب معد و الیمن الکبیر، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۲۵هـ.
- همو، جمهره النسب، بی جا، عالم الکتب، ۱۴۰۷هـ.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، نوبت سوم، ۱۴۱۴هـ.
- ابن نجار، محمد، الدرر الثمینة فی اخبار المدینه، به کوشش حسین محمد علی شکر، بیروت، دار الارقم، بی تا.
- ابن هشام حِمیری، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- اسماعیلی، مهران، «شبكة مفهومی وادی در گفتمان سدهای نخست هجری»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۹۲.
- همو، «تحولهای ساختاری در جغرافیای زیستی مدینه»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۱، ۱۳۹۳.

انصاری، عبدالقدوس، آثار المدينة المنورة، بیروت، دار العلم للملایین، نوبت سوم، ۱۳۹۳هـ/۱۹۷۳م.
بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت، دار ابن کثیر،
نوبت سوم، ۱۹۸۷م.

بیهقی، ابوبکر، دلائل النبوة، به کوشش عبدالمعطی قلجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۵م.
پاپلی یزدی، محمد حسین و حسین رجبی سناجردی، نظریه‌های شهر و پیرامون، تهران، سمت،
۱۳۸۶ش.

جعفریان، رسول، آثار اسلامی مکه و مدینه، تهران، مشعر، نوبت هشتم (نوبت اول ۱۳۷۵ش)، ۱۴۲۸هـ.
حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت، دار الصادر، ۱۹۹۵م.
دوغان، محمود ابراهیم حامد، الاودية الداخلة الى منطقة الحرم بالمدينة المنورة، ریاض، الجمعية
الجغرافية السعودية، ۱۹۹۹م.

ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی،
نوبت دوم، ۱۹۹۳م.

رومی، محمد بن خضر، «کتاب التحفة اللطيفة فی عمارة مسجدالنبي و سور المدينة الشريفة»، رسائل
فی تاریخ المدینة، به کوشش حمد الجاسر، ریاض، دارالیمامة، ۱۹۷۲م.

سریانی، محمد محمود، «السكن الحضری»، المدینة المنورة: البینة و الانسان، به کوشش رویثی و
خوجلی، المدینة المنورة، نادى المدینة المنورة، ۱۹۹۸م.

سمعانی، ابوسعید، الانساب، حیدرآباد، مجلس دائرةالمعارف العثمانیة، ۱۹۶۲م.
سمهودی، ابوالحسن، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید،
بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۵۵م.

صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴هـ.
صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار
الکتب العلمیة، ۱۹۹۳م.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی بن عبدالمجید، موصل، مکتبة الزهراء،
۱۹۸۳م.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث،
۱۹۶۷م.

عبدالقادر، عايشه محمد الحاج، «السكن الريفي»، المدينة المنورة: البيئة و الانسان، به كوشش رويشي، محمد احمد و مصطفى محمد خوجلي، المدينة المنورة، نادي المدينة المنورة، ١٩٩٨م.
عسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، به كوشش محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، بي تا.

العلي، صالح احمد، الحجاز في صدر الاسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٦٩/١٩٩٠ش.
همو، حجاز در صدر اسلام، ترجمه عبدالمحمد آيتي، تهران، مشعر، ١٤١٧هـ/١٣٧٥ش.
عيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
فياض، علي اكبر، تاريخ اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٢٧ش.
كعكي، عبدالعزيز، معالم المدينة المنورة بين العمارة و التاريخ، الجزء الثالث: تاريخ و عمارة الحصون و الآطام، الأسوار و الأبواب، القلاع و الأبراج، المجلد الثاني، بيروت، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٦م.

همو، معالم المدينة المنورة، المدينة، متحف دار المدينة، ٢٠١١م.
مالك بن انس، المؤطا، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.
مباركفوري، محمد عبدالرحمن، تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذى، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا.
مسلم نيشابوري، ابوالحسين، صحيح مسلم، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

مصطفى، شاكرا، المدن في الاسلام حتى العصر العثماني، بي جا، ذات السلاسل للطباعة و النشر، ١٩٨٨م.

مقدسى، محمد بن احمد، احسن التقاسيم، قاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤١١هـ.
نجمي، محمد صادق، تاريخ حرم ائمه بقيع و آثار ديگر در مدينه منوره، تهران، مشعر، نوبت پنجم، ١٤٢٨هـ/١٣٨٦ش.

نووي، محيي الدين، خلاصة الاحكام في مهمات السنن و قواعد الاسلام، به كوشش حسين اسماعيل الجمل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
واقدي، محمد بن عمر، المغازي، به كوشش مارسدن جونز، نوبت سوم، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٩٨٩م.

هيئتمى، علي بن ابوبكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٨م.

دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر بر پایه شواهد و قراین سده‌های نخست هجری ۲۱/

Elden Rutter, *The Holly Cities of Arabia*, London and NewYork,
Putnam, 1928, pp.558, 562.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۳-۴۸

نخستین جریان انتقادی حدیث شیعه^۱

محمد فرقان گوهر^۲

دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

نعمت‌الله صفری فروشانی^۳

استاد گروه تاریخ اسلام، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

چکیده

در میان نگرش‌های گوناگونی که نسبت به حدیث وجود دارد، نگرش انتقادی به معنای نقد متون حدیثی بر اساس معیارهای مشخص در میان شیعه کمتر مورد توجه بوده است. شاید یکی از دلایل آن بی‌اطلاعی از وجود تاریخی این نگرش در دوران ائمه(ع) باشد؛ اما می‌توان در میان اصحاب ائمه(ع) نخستین جریان انتقادی را شناسایی کرد که به میراث مکتوب حدیثی با دیده تردید نگریسته‌اند و به پالایش آن دست یازیده‌اند. در این پژوهش برآنیم تا با روش تاریخی-روایی چرایی و چگونگی ظهور این جریان انتقادی حدیث شیعی را تحلیل نماییم و نحوه تعامل این جریان را با روایات بررسی کنیم. شناسایی غالیان و نقش آنان در میراث مکتوب شیعه مهم‌ترین دستاورد این جریان انتقادی به شمار می‌آید که حاصل آن تألیف کتاب‌هایی در نقد راویان و متن، گردآوری احادیث معتبر، ترویج فرهنگ عرضه احادیث و مکتوبات بر ائمه(ع) و قرآن و سنت بوده است.

کلیدواژه‌ها: نقد حدیث، جریان انتقادی، غالیان، جعل حدیث، دَس، امامیه.

۱. تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۹

۲. رایانامه، مسؤول مکاتبات: m.furqan512@yahoo.com

۳. رایانامه: nsafari8@gmail.com

مقدمه

احادیث شیعه از لحاظ منابع صدور محدوده‌ای به وسعت تاریخ حضور ائمه (ع) تا ۲۶۰ هـ (آغاز غیبت صغری) دارد. در این میان واسطه‌های فرهنگی، یعنی ناقلان احادیث ائمه (ع)، گرایش‌های گوناگونی داشته‌اند و اتفاقات زیادی رخ داده که بر میراث حدیثی شیعه مؤثر بوده است. توجه به انگیزه‌ها و اندیشه‌های اصحاب ائمه (ع) که بر کمیت و کیفیت نقل‌های حدیثی تأثیر داشته می‌تواند در روشن‌تر شدن فضای حدیثی آن دوران کمک کند و تعارضات روایی را به شکلی عینی‌تر تبیین نماید. از طرفی نیز کمبود منابع تاریخ ائمه (ع) و اصحاب آنان یکی از مشکلات جدی پژوهش در این عرصه است که راه برداشت‌های شخصی و سلیقه‌ای را باز می‌کند؛ لذا تنها راه مصون ماندن از این برداشت‌ها بهره‌گیری هم‌زمان از اطلاعات تاریخی موجود در گزارش‌های رجالی و متون حدیثی است. به این معنی که با کنار هم نهادن نظرات و میراث حدیثی فرد یا طیفی خاص و تمرکز بر مطالبی از راویان معین و سبک نگارش آنها می‌توان به دیدگاه‌های آنان و جریان درونی احادیث پی برد؛ از این روی، مناسب‌ترین و مفیدترین روش در این‌گونه پژوهش‌ها بررسی تاریخی - روایی خواهد بود. پیش‌فرض این روش آن است که برخی از منابع از اصالت تاریخی برخوردارند و گزارش‌های آنها مشروط به داشتن انسجام درونی واجد اعتبار لازم و اطمینان آورند.

جریان‌شناسی اصحاب ائمه (ع) به صورت کلی در چند سال اخیر موضوع بسیاری از تحقیقات قرار گرفته که اغلب با نگاه کلامی همراه بوده است؛ از جمله پایان‌نامه سید احسان موسوی با عنوان جریان‌شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق (ع)؛ که در آن به مرزبندی‌های درونی امامیه در عصر امام صادق پرداخته شده و پنج جریان آل‌اعین (از اواخر سده اول تا چهارم هجری)، هشام بن حکم (د. ۱۷۹ هـ)، هشام بن سالم (زننده تا ۱۸۳ هـ)، جریان حدیثی و متهمان به غلو مورد بررسی قرار گرفته است. این تقسیم‌بندی از

آنجا که بر اساس معیارهای کلامی صورت پذیرفته با مقاله حاضر که بر مبنای نگرش‌های حدیثی پیش رفته و تقسیم درون‌گرایانه‌ای از رویکردهای حدیثی اصحاب ائمه (ع) ارائه داده، فاصله بسیار دارد.

مقاله اکبر اقوام کرباسی با عنوان «مدرسه کلامی کوفه» اثر دیگری در این حوزه است که با رویکرد کلامی به حدیث پرداخته.^۵ این مقاله باهدف اثبات دیدگاه‌های نظام‌مند متکلمان امامیه در عصر حضور به نگارش درآمده و اندیشه‌های مدرسه کلامی کوفه را به‌گونه‌ای مستقل از مدرسه بغداد از حیث روش و محتوا، در محدوده زمانی ۸۰ تا ۱۸۰ هجری قمری، معرفی نموده و گرایش‌های سه‌گانه را در میان اصحاب ائمه (ع) تحت سه جریان «کلامی-حدیثی»، «حدیثی-کلامی» و «حدیثی صرف» تقسیم‌بندی کرده است. این نوشته هرچند در نوع خود بی‌نظیر است، اما چون مقسّم اصلی آن گرایش‌های کلامی است و حدیث در آن محوریت ندارد، زاویه دید آن با مقاله حاضر به کلی متفاوت است.

راجع به رویکرد انتقادی به حدیث در عصر حضور ائمه (ع) نیز می‌توان به مقاله مجید خاموشی با عنوان «پالایش احادیث در عصر ائمه و پدیده جعل»^۶ اشاره نمود که ظاهراً تنها مقاله موجود در این زمینه است؛ اما این مقاله نیز از نگرش تاریخی برخوردار نیست، به این معنی که از تبیین ارتباط علی و معلولی میان پدیده‌ها غفلت کرده. علاوه بر این، فاقد نگاه جریان‌شناختی است.

از دیگر آثاری که در این حوزه به نگارش درآمده می‌توان به مقالاتی که در زمینه نقد متن حدیث نگاشته شده، اشاره کرد؛ به‌عنوان نمونه دو مقاله از حجة الاسلام مهدی مهریزی در مورد نقد متن^۷ در خور توجه‌اند. هرچند در آنها از پیشینه و ضوابط نقد متون حدیثی

۵. اقوام کرباسی، ۱۳۹۱.

۶. خاموشی، ۱۳۹۰.

۷. مجله علوم حدیث، ش ۲۶ و ۳۰.

بحث شده، اما به جریان حدیثی مربوط به نقد متن حدیث در دوران ائمه اشاره‌ای نشده است.

اخیرا کتابی تحت عنوان نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه از دکتر هادی گرامی به چاپ رسیده که در آن به رویکردها و جریان‌های حدیثی شیعه در عصر حضور ائمه (ع) پرداخته شده است و از این رو اثری منحصر به فرد و بسیار مفید به حساب می‌آید. اما از آنجایی که روش پژوهش این مقاله، با آن نوشته تفاوت دارد، بر نتایج پژوهش نیز تأثیر می‌گذارد و طیف‌بندی جریان‌ها، تحلیل اندیشه‌ها، و حتی ویژگی‌های هر طیف نیز متفاوت معرفی شده است. به عنوان نمونه در آن نوشته «ابن ابی عمیر» به عنوان فردی وابسته به طیف هشام بن حکم مطرح شده^۸ و اتکای اصلی این جریان بر مکتوبات حدیثی و بلکه انحصار این روش در آن، نتیجه مهمی است که از طریق وابستگی ابن ابی عمیر با این جریان گرفته شده است،^۹ و حال آن‌که با توجه به شواهد تاریخی و مناسبات اجتماعی و گرایش‌های ابن ابی عمیر، وی در طیف هشام بن سالم جای می‌گیرد؛^{۱۰} به علاوه مقاله حاضر از طریق کشف ارتباط تقابلی میان فعالیت‌های جریان غلو و جریان انتقادی حدیث به بازشناسی این جریان می‌پردازد و عملکرد این جریان را در این بستر تاریخی تحلیل کرده است.

با توجه به موارد فوق‌الذکر، پژوهش حاضر درصدد است تا اندیشه‌های نخستین جریان انتقادی حدیث را بازشناسی کند. برای شناسایی دقیق این جریان لازم است جریان‌های مخالف و موازی آن را نیز شناخت تا کارکرد انتقادی آنها در بستر تاریخی معینی

۸. گرامی، ۱۸۷؛ هر چند در پاورقی شواهد خلاف آن ارائه شده است.

۹. گرامی، ۱۸۷-۱۸۸؛ نتیجه دیگر این وابستگی اثبات گرایش این جریان به حدیث عامه است که نویسنده از آن بهره برده است (همو، ۱۹۴-۱۹۵).

۱۰. مقاله حاضر، ۲۹.

درک و تحلیل شود و بدین ترتیب بتوان شاخصه‌های اصلی این جریان انتقادی را شناسایی و تبیین کرد.

۱. جریان‌های موازی

اندیشه‌ها و عملکرد جریان‌های موازی به‌ویژه در صورت کمبود منابع یا وجود ابهام در آنها، کمک‌کار خوبی برای شناسایی یک جریان فکری است. در زمینه‌های حدیثی دو جریان را می‌توان شناسایی کرد که عملکرد آنها هرچند در جهت جریان انتقادی نبوده، اما نمی‌توان آنها را در تقابل با جریان انتقادی دانست؛ زیرا ستیزی جدی میان آنها دیده نمی‌شود.

۱.۱. جریان اثبات‌گرا

از گزاره‌های روایی می‌توان جریانی را شناسایی کرد که با میراث مکتوب بسیار خوش‌بینانه برخورد می‌نماید و با هرگونه نقد یا تشکیک در احادیث منسوب به ائمه (ع) مبارزه می‌کند، و صرف انتساب آنها به ائمه (ع) یا دست‌کم عدم امکان تکذیب آنها را برای پذیرش کافی می‌داند. افراد وابسته به این جریان بیشتر در پی اثبات احادیث مشکوک‌اند و نه نقد یا تشکیک در آنها؛ از این رو، این جریان را «اثبات‌گرا» نامیده‌ایم.

وابستگان به این جریان با نقل روایاتی از این قبیل به روشنی نظر خود را در قبال احادیث منتسب به ائمه (ع) اعلام کرده‌اند: در روایتی منقول از ابو بصیر آمده: هر حدیثی از هرکس نقل شده باشد تکذیب نکنید، مبادا خداوند بر عرش، ناآگاهانه تکذیب شود.^{۱۱} طبق روایتی دیگر تا وقتی که روز را شب و شب را روز نگوید، نمی‌توان به تکذیب روایتی که منسوب به ائمه (ع) است، اقدام نمود.^{۱۲} در روایت دیگری که آن نیز منسوب به ابو بصیر است، به صراحت تمام خبر قدّری، مُرجئی و خارجی که منسوب به ائمه (ع) باشد، پذیرفته

۱۱. صفار قمی، ۵۳۸.

۱۲. همانجا.

می‌شود و از تکذیب آن نهی شده است، مبدا خداوند بر عرش تکذیب گردد.^{۱۳} حلقه مشترک اسناد در هر سه روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع (د. قبل از ۲۲۰هـ)، از اصحاب امام رضا(ع) است^{۱۴} و چنان‌که خواهد آمد اوج فعالیت جریان انتقادی توسط یونس بن عبدالرحمان (د. ۲۰۸هـ) نیز در همین دوران بوده است؛ اما عدم ذکر «غالیان» در کنار قدریه، مُرجئه و خوارج این فرضیه را به ذهن القاء می‌کند که نزد این طیف نیز اخبار غالیان مورد نکوهش بوده است. ذکر نام سعد بن عبدالله اشعری قمی در سند این روایت توجه‌برانگیز است. او یکی از مخالفان سرسخت هشام و یونس بن عبدالرحمان بوده است و بر رد این دو تن کتاب مستقلی تألیف نموده است.^{۱۵}

روایتی منسوب^{۱۶} به جابر بن یزید جُعفی (د. ۱۲۸هـ) با سخت‌ترین لحن ممکن از داشتن رویکرد انتقادی به احادیث منع کرده است، چنان‌که به نقل او احادیث اهل بیت بسیار صعب و مستصعب‌اند، و هر گونه سؤال از چگونگی صدور آنها موجب شرک به خداوند است.^{۱۷} اسناد روایات دیگری نیز نزدیک به همین مضمون، به جابر بن یزید جُعفی می‌رسد و نکته جالب در آن معیاری است که برای قبول روایت با تعبیرهایی مانند «لَا نَتَّ لَهُ

۱۳. برقی، ۲۳۰/۱؛ صدوق، علل الشرائع، ۳۹۵/۲.

۱۴. هر چند نجاشی به روایت از کشی او را از اصحاب امام موسی کاظم(ع) شمرده و زنده ماندن او را تا دوران امام جواد(ع) گزارش نموده است (کشی، ۵۱۴/۲؛ نجاشی، ۳۳۰-۳۳۱)؛ اما توجه به آمار حدیثی در کتب اربعه این نتیجه را به دست می‌دهد که او در میان این سه امام(ع) به‌طور مستقیم از امام رضا(ع) بیشترین بهره را برده است (نک. نرم افزار رجالی درایة النور، بخش محمد بن اسماعیل بن بزیع ذیل: «روی عن»).

۱۵. نجاشی، ۱۷۸.

۱۶. در سند این روایت علی بن حسان هاشمی قرار دارد که ابن فضال او را دروغ‌گویی بزرگ خوانده (کشی، ۷۴۸/۲)، نجاشی وی را به فساد عقیده متهم کرده و بسیار ضعیف خوانده است (همو، ۲۵۱)؛ ابن غضائری نیز وی را غالی ضعیف قلمداد کرده است (ابن غضائری، ۷۷).

۱۷. کشی، ۴۳۹/۲.

قلوبکم»^{۱۸} و «فَمَا عَرَفْتُ قُلُوبَكُمْ»^{۱۹} ارائه شده است. طبق این معیار نرم شدن دل‌ها و دریافت قلبی یک مضمون باعث پذیرفته شدن یک روایت می‌شود؛ در غیر این صورت، دستور ارجاع آن به اهل بیت (ع) داده شده تا انکار آن به هیچ‌وجه جایز نباشد و باعث کفر به خداوند بزرگ نشود.^{۲۰}

در برخی روایات اختلاف اصحاب ائمه (ع) نه فقط به‌عنوان واقعیت که به‌عنوان رحمت پذیرفته شده است.^{۲۱} این روایات که اشاره نه چندان آشکاری به جریانی کاملاً نقل‌گرا دارند، هیچ‌گونه نقد سندی یا محتوایی را بر نمی‌تابند. جالب آن‌که در هیچ‌کدام از اسناد این روایات افرادی مانند زرارة بن اعین، هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان، وجود ندارند؛ این نشان می‌دهد که صاحبان دیدگاه انتقادی برداشتی متفاوت از منقولات داشته‌اند، از این رو شاید بتوان حدس زد که جریان اثبات‌گرا این طیف از روایات خود را به‌عنوان واکنش در برابر رویکرد انتقادی برای تثبیت نگرش خود در جامعه شیعی عرضه کرده باشند.

۲.۱. جریان عمل‌گرا

جریان شناخته شده دیگر متشکل از کسانی‌اند که به سنن و مناسک توجه خاصی نشان می‌دهند. از این رو، با احادیث حاوی فضایل اعمال برخوردار خوش‌بینانه دارند؛ از جمله می‌توان طیف هشام بن سالم و برخی از شاگردان او، مانند ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی را در این جریان جای داد. نشانه بارز این جریان روایاتی است که به «اخبار من بلغ» شهرت

۱۸. کلینی، ۴۰۱/۱؛ صفار قمی، ۲۱-۲۲، حدیث شماره ۱ و ۹؛ در سند روایت ۹ هر چند نامی از جابر نیست، اما در متن روایت خطاب به او وجود دارد.

۱۹. گروهی از محدثان، الاصول الستة عشر (اصل جعفر بن محمد حضرمی)، ۲۱۵.

۲۰. صفار قمی، ۲۲.

۲۱. صدوق، علل الشرائع، ۳۹۵/۲.

دارد، و دانشمندان علم اصول قاعده «تسامح در ادله سنن» را از آنها استنباط کرده‌اند.^{۲۲} هشام بن سالم راوی اصلی این روایات است. به اعتقاد این طیف هر کس عملی متضمن ثوابی منقول در روایت را انجام دهد، به ثواب آن عمل می‌رسد، هرچند از رسول خدا(ص) صادر نشده باشد.^{۲۳} گرچه هشام این روایت را از امام صادق(ع) نقل کرده، اما ذکر کلمه «نبی» یا «رسول الله» به جای «منقول عنه» شاید اشاره به احادیث مشتمل بر سنن و فضایل اعمالی باشد که توسط اهل سنت نقل شده‌اند؛ زیرا میراث نبوی بیشتر از طریق آنها نقل می‌شده. افزون بر این، میراث حدیثی بجا مانده از وی در منابع شیعی به خوبی روشن می‌کند که او به احادیث منسوب به پیغمبر اسلام(ص) توجه خاصی نشان می‌داده است.^{۲۴} از مجموعه روایات هشام بن سالم رویکرد فضایل‌نگاری، یعنی نقل روایات مربوط به اعمال مستحبی و سنت‌های دینی را می‌توان استکشاف نمود؛ به‌عنوان نمونه روایاتی متعلق به فضایل دعا،^{۲۵} تسبیح، ذکر و استغفار،^{۲۶} هم‌چنین فضایل نمازهای مستحب،^{۲۷} قرائت قرآن،^{۲۸} تشویق به پیاده‌روی برای حج^{۲۹} و اعمالی از این قبیل.^{۳۰}

۲۲. رک. شهید صدر، ۱۷۵/۲.

۲۳. برقی، ۲۵/۱؛ کلینی، ۸۷/۲.

۲۴. به عنوان نمونه رک. برقی، ۱۲۴/۱، ۳۳۸/۲، ۳۷۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۹۹، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۹۳؛ کلینی، ۱۰۳/۲، ۱۱۳، ۱۵۹، ۳۰۸، ۳۳۲، ۳۶۰، ۵۰۵، ۶۴۲، ۱۸۱/۳، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۵۵، ۲۱/۴، ۹۴، ۲۷۲، ۱۴۰/۵، ۳۱۲، ۳۳۰، ۴۵۶/۶، ۵۶۵، ۳۶۸، ۳۴۴.

۲۵. صدوق، الامالی، ۴۵۶.

۲۶. کلینی، ۴۳۹/۲، ۵۰۵، ۵۳۶؛ صدوق، الامالی، ۲۷۱، ۵۳۴؛ صدوق، التوحید، ۳۰؛ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۶۴.

۲۷. صدوق، من لایحضره الفقیه، ۵۶۴/۱؛ صدوق، الامالی، ۵۷۶؛ صدوق، ثواب الاعمال، ۲۲۹.

۲۸. صدوق، ثواب الاعمال، ۱۱۶.

۲۹. برقی، ۳۵۵/۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳/۵.

۳۰. رک. برقی، ۶۸/۱، ۲۶۴، ۳۶۹/۲، ۵۴۴، ۵۶۰، ۵۹۳؛ صدوق، الامالی، ۴۹۹؛ صدوق، ثواب الاعمال، ۲۳، ۱۳۶.

در کنار هشام نام محمد بن مروان^{۳۱} نیز در ناقلان اصلی «اخبار من بلغ» به چشم می‌خورد^{۳۲} و جالب است که او نیز مانند هشام بن سالم با توجه به مجموعه روایاتی که به جا گذاشته، فردی عمل‌گرا به نظر می‌رسد؛ چنان‌که توجه وی به روایات فضائل اعمال، او را به عنوان یکی از مهم‌ترین سرشاخه‌های ترویج‌کنندگان این‌گونه روایات جلوه داده است.^{۳۳} در ناقلان نسل بعدی «اخبار من بلغ» که ادامه جریان نقل‌گرا را روشن می‌سازند نام صفوان بن یحیی (د. ۲۱۰هـ) و ابن ابی عمیر (د. ۲۱۷هـ) به چشم می‌خورد.^{۳۴} این طیف از اصحاب ائمه (ع) بیشتر دنبال عمل هستند و تعیین احادیث صحیح از ضعیف برای آنها دغدغه نیست.^{۳۵}

شاید به سبب همین رویکرد، افرادی مانند محمد بن سنان (د. ۲۲۰هـ) که شدیداً متهم به غلو بودند،^{۳۶} با صفوان و ابن ابی عمیر روابط نزدیک و حسنه‌ای داشته‌اند.^{۳۷} و این می‌تواند یکی از نشانه‌های قابل توجه برای شناسایی حذافصل این جریان با جریان انتقادی

۳۱. ظاهراً او محمد بن مروان بصری، کوفی الاصل ساکن بصره و از نوادگان ابو الاسود دونلی است که از امام صادق (ع) روایت می‌کند (کشی، ۴۷۴/۲). او با معروف بن خربوذ رفت و آمد داشته است و گزارشی از مذاکره آن دو نزد امام صادق (ع) وجود دارد (نک. کشی، ۴۷۲/۲).

۳۲. کلینی، ۸۷/۲.

۳۳. به عنوان نمونه نک. برقی، ۱۳۷۱هـ، ۴۳۲/۲، ۵۶۱، ۶۲۴؛ کلینی، ۱۹۶/۲، ۲۲۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۶۱۹، ۲۶/۴، ۲۹۳/۶، ۴۹۶؛ ابن قولویه، ۸۵، ۱۵۱، ۲۲۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۸۳؛ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۶۵، ۱۰۳، ۱۶۷، ۱۹۲، ۲۲۳.

۳۴. نک. برقی، ۲۵/۱؛ کلینی، ۸۷/۲؛ ابن طاووس، ۶۲۷/۲. تفاوت روایت برقی با کلینی و سید ابن طاووس در این است که در آنجا کلمه «رسول» یا «نبی» به‌طور صریح آمده، بر خلاف کلینی و سید بن طاووس؛ دیگر این‌که در نقل برقی تعبیر «و ان لم یقله» آمده، یعنی هر چند پیامبر نفرموده باشند، در حالی‌که در نقل سید ابن طاووس جمله «وَ اِنْ لَمْ یُکُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ» آمده، یعنی هر چند حدیث آن‌گونه که رسیده، نباشد.

۳۵. کلینی، ۶۷/۱.

۳۶. در این باره رک. موسوی خلخالی، ۱۵۳؛ باقری حمید، ۱۵۵ به بعد.

۳۷. کشی، ۸۴۹/۲.

باشد که در مقابل جریان غلو مواضع روشنی داشته است.

۲. غالیان و جاعلان حدیث

جریان سومی در میان جامعه شیعی وجود داشت که به جعل حدیث می‌پرداخت و اندیشه‌های خود را در قالب احادیث جعلی مطرح می‌کرد. اینها غالیانی بودند که از حدیث به‌عنوان ابزار تبلیغاتی برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌بردند. البته این سنت شوم تنها متعلق به آنها نبود؛ چنان‌که اکثر جریان‌های فکری-فرهنگی صدر اسلام متهم به جعل حدیث شده‌اند،^{۳۸} از جمله خوارج، شیعیان افراطی، مُرجئه، زنادقه و دیگران که باهدف حمایت از مذهب خود و نفی معتقدات دیگران حدیث جعل می‌کردند.^{۳۹}

جالب است که اهل حدیث با اینکه دیگران را اهل بدعت می‌خواندند، اما آنها خود از آفت جعل حدیث_ که خود یک بدعت بود_ مصون نماندند و بر رد کسانی که آنان را بدعت‌گذار می‌پنداشتند، حدیث جعل می‌کردند؛^{۴۰} به‌عنوان نمونه در مقوله امکان کم‌وزیاد شدن ایمان که اهل حدیث بدان معتقد بود، و عکس آن، یعنی عدم امکان کم‌وزیاد شدن ایمان که مُرجئه بدان معتقد بود، احادیث مجعول به نفع هر دو تفکر وجود دارد.^{۴۱}

قَدَرِیه که مورد هجومه جعلیات اهل حدیث قرار گرفته‌اند و به‌عنوان مجوس امت خوانده شده‌اند و حتی به دروغ از سوی پیامبر اسلام (ص) لعن گردیده‌اند،^{۴۲} خود به جعل

۳۸. چنان‌که ابن قتیبه، حدیث شناس معروف، در مقدمه کتاب تأویل مختلف الحدیث به طور مختصر همه احادیثی را که به نحوی توجیه‌گر یا تأییدکننده مذاهب مختلف از جمله خوارج، ارجاء، قدریه، تقویض، روافض، مخالفان آنها و غیرهم بوده، ذکر می‌کند (رک. ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۱۱-۱۴).

۳۹. نک. ابن جوزی، الموضوعات، ۱/۱۴-۲۳.

۴۰. همان، ۱/۱۹۸.

۴۱. همان، ۱/۸۴-۸۷.

۴۲. ابن جوزی، الموضوعات، ۱/۲۰۳-۲۰۴؛ بیهقی، ۶/۴۹۶-۴۹۷.

حدیث پرداخته و احادیثی در اختیار انسان و نفی جبر از او جعل نموده‌اند.^{۴۳} در برابر این احادیث، برخی روایات ایمان به قدر، یعنی انتساب خیر و شر به خداوند را، از الزامات ایمان می‌دانند.^{۴۴} همه این اخبار نشان می‌دهند که جعل در قرن اول و دوم پدیده‌ای شایع بوده و عادی تلقی می‌شده است.

غالیان یکی از این طیف‌های جااعلان حدیث بوده‌اند؛ چنان‌که طبق گزارش‌های کُشی هر یک از ائمه (ع) دست‌کم با یک دروغ‌گو که علیه آنها حدیث جعل می‌کرد، روبه‌رو بودند.^{۴۵} با نگاهی کوتاه به رجال‌کشی فهرست عریض و طولی از دروغ‌پردازان بر ائمه (ع) که اغلب از خط غلو پیروی می‌کردند، مواجه می‌شویم. برخی از اینان به دلیل جسارت بر ائمه (ع) از سوی آن بزرگواران به شدت نکوهش شده‌اند و مردم از تبعیت آنان بر حذر گردیده‌اند؛ از جمله کسانی که از دوره امام سجاد (ع) به بعد، به‌عنوان کذاب و دروغ‌گو شناخته شده‌اند و به‌نام ائمه (ع) حدیث جعل می‌کرده‌اند، از جمله بیان بن سمعان (د. ۱۱۹هـ)^{۴۶} بر امام سجاد (ع)، مغیره بن سعید عجللی (د. ۱۱۹هـ)^{۴۷} بر امام باقر (ع)،

۴۳. ابن جوزی، الموضوعات، ۲۰۰/۱.

۴۴. همان، ۴۱۹/۲-۴۲۰.

۴۵. کُشی، ۳۲۴/۱؛ ۵۹۳/۲، ۸۱۱.

۴۶. او از کیسانیه و کاه فروش بود، و به رجعت محمد حنفیه اعتقاد داشت (نوبختی، ۲۸؛ اشعری ابوالحسن، ۲۳) و بر امام سجاد (ع) دروغ می‌بست (کُشی، ۵۹۰/۲ و ۷۷۸). گفته می‌شود که مدعی الوهیت امام علی (ع) و دیگر ائمه (ع) و سپس خود بود (سمعانی، ۳۸۷/۲). ادعای نبوت نیز به وی نسبت داده شده (ذهبی، ۳۳۰/۷).

۴۷. در منابع شیعی از وی به‌عنوان غالی کذابی که بر امام باقر (ع) دروغ می‌بست، یاد شده است (کُشی، ۴۹۴/۲ و ۴۹۴). او جریانی را رهبری می‌کرد که به‌عنوان مغیره شناخته شدند و قائل به امامت محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) بودند و گمان می‌کرد که امامت از امام باقر (ع) به وی منتقل شده است. او علم تفسیر باطن را نیز بر ساخت و گمان می‌برد که قرآن سراسر امثال و رموز است و مردم به معانی آن جز از طریق او که مورد تأیید امام است، نمی‌توانند دست یابند (ناشی اکبر، ۱۹۹؛ نیز بنگرید: اشعری ابوالحسن، ۶-۹؛ نوبختی، ۵۹). امام صادق (ع) به دلیل دس در کتاب‌های اصحاب امام باقر (ع)، لعن کرده است. در یکی از این گزارش‌ها در کنار او زنی یهودی نیز که به او سحر و جادو می‌آموخته، لعن شده است (کُشی، ۴۸۹/۲-۴۹۳). وی در بین اهل سنت نیز منفور

ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مِقلاص بن خَطَّاب اسدی (د. حدود ۱۳۸هـ)^{۴۸}، و پیروانش بر امام صادق(ع)، محمد بن بشیر^{۴۹} بر امام کاظم(ع) و محمد بن فرات کوفی^{۵۰} بر امام رضا(ع) دروغ می‌بستند. در کنار اینان، کسانی مانند بزّیع پیرو مغیریه،^{۵۱} سری،^{۵۲} معمر،^{۵۳} بشار اشعری، حمزه بن عماره زبیدی^{۵۴} و صائد نهدی،^{۵۵} قاسم یقطینی و علی بن حسکه قمی^{۵۶} به سبب دروغ‌پردازی‌هایشان لعن شده‌اند.

جریان مُغیریه و خَطَّابیه افزون بر جعل، اقدام به «دَسِّ احادیث جعلی» می‌کردند که پدیده‌ای خطرناک‌تر از جعل بود، به این معنی که در لابه‌لای کتاب‌های شخصیت‌های

بوده: ابراهیم نخعی او را کذاب خوانده و شعبی مردم را از همنشینی با وی بر حذر داشته است (سمعانی، ۳۷۳/۱۳؛ فسوی، ۷۷۶/۲) او در سال ۱۱۹هـ در کوفه توسط خالد بن عبد الله قسری به قتل رسید (بلاذری، ۷۵/۹).

۴۸. او رهبر جریان خطابییه و معتقد بود که نماز و روزه و سایر عبادات حقیقت ندارند، بلکه افرادی‌اند که باید به آنها تمسک جست (کشی، ۵۷۷/۲). هم‌چنین خمر و میسر و سایر بدی‌ها نیز افرادی‌اند که باید از آنان اظهار برائت نمود (همان، ۵۷۸/۲). بنا بر دیگر گزارش‌ها او نماینده امام صادق(ع) بوده که پس از انحراف از این مقام عزل شده است (همان، ۵۸۳/۲). او بر آن حضرت(ع) دروغ می‌بسته و روایات زیادی جعل نموده و از امام رضا(ع) نیز چندین بار نام برده است (همان، ۵۸۳/۲-۵۸۴-۵۹۳؛ برای اطلاعات بیشتر رک. کاوند، ۹۳-۱۱۲).

۴۹. او از موالیان بنی اسد، فردی شعبده باز، مکار و دروغ‌گو بود و امام کاظم با تنفر از وی اظهار برائت نموده است (کشی، ۵۹۱/۲ و ۷۷۴؛ برای اطلاعات بیشتر رک. کاظمی، ۱۶۶).

۵۰. او از غالیان و دروغ‌گو بود، ادعای بایبیت از امام و حتی ادعای نبوت هم داشت و امام رضا(ع) از دروغ‌هایش برائت جست و او را لعن کرده است (نک. کشی، همان، ۸۲۹/۲).

۵۱. کشی، ۵۹۴/۲.

۵۲. در باب او میان سری بن حیان و سری بن عبد الله همدانی اختلاف هست و به‌خاطر عقائد غالیانه‌اش مورد لعن امام صادق(ع) قرار گرفته است (برای اطلاعات بیشتر رک. کاظمی، ۱۶۶).

۵۳. نامش معمر بن خیشم است، از خطابییه بود و فرقه معمیره به او منسوب است (برای اطلاعات بیشتر رک. کاظمی، ۱۶۴ به بعد).

۵۴. کشی، ۵۹۳/۲؛ نوبختی او را جزو کیسانیه و از کسانی می‌داند که همه محرمات را حلال دانسته، حتی با دختر خود نکاح کرد و گفت: هر که امام را شناخت می‌تواند هر کاری بخواهد بکند (نک. نوبختی، ۲۷-۲۸).

۵۵. کشی، ۵۹۳/۲.

۵۶. نک. کشی، ۸۲۹/۲.

معتبر عقاید مذهبی خود را به صورت روایات مسند وارد می‌کردند؛ مثلاً بنابر گزارش کشی مغیره، ابوالخطاب و پیروانش اندیشه‌های غالبانه خود را در کتاب‌های اصحاب امام باقر (ع) وارد می‌کردند بی آن‌که اثری از خود برجای گذارند.^{۵۷} و از این رو می‌توان حدس زد که مقابله با پدیده «دس» یکی از انگیزه‌ها و اهداف رویکرد انتقادی به حدیث تلقی بوده باشد؛ از این رو، ائمه (ع) موافقت با کتاب و سنت پیامبر (ص) را معیار شناخت احادیث «مدسوس» از غیر مدسوس اعلام کرده‌اند.^{۵۸} ناگفته نماند که این پدیده نیز مانند جعل اختصاص به شیعه ندارد و در برخی از منابع اهل سنت نیز وارد گردیده است؛ چنان‌که گفته‌اند ابن ابی العوجاء غلام و ربیب حمّاد بن سلمه، محدث سرشناس قرن دوم، در کتب حدیثی وی تدسیس می‌نمود.^{۵۹}

۳. جریان انتقادی حدیث

در این جریان از دو نوع ناقد می‌توان نام برد: کسانی که تمرکز اصلی آنها بر نقد متن بوده، هرچند گاه در عرصه‌های سندی نیز وارد می‌شدند، دیگر کسانی که فقط به انتقاد سندی می‌پرداختند و شواهدی از نقد متن توسط آنها یافت نمی‌شود.

۳.۱. ناقدان متن

زمینه‌های فکری و فرهنگی پیش‌گفته، به‌ویژه فعالیت‌های جریان غلو، باعث شد تا در میان اصحاب ائمه (ع) جریانی پدید آید که به احادیث با دیده تردید بنگرند. این افراد به ارزیابی احادیث رو آوردند و آنها را به دلایل مختلف رد می‌کردند و چنان‌که برخی پژوهشگران نیز

۵۷. همان، ۴۸۹/۲ و ۴۹۰.

۵۸. همان.

۵۹. ابن جوزی، العلل المتناهیة فی الاحادیث الواهية، ۲۳/۱؛ بنا بر گفته عدی ابن ابی العوجاء در حین اعدامش اقرار نمود که چهار هزار حدیث وضع کرده که در آن حلال را حرام و حرام را حلال کرده است (سیوطی، ۳۸۹/۲).

خاطرنشان کرده‌اند، اینان درصدد جمع میان روایات متناقض نبودند، بلکه در پذیرش اخبار روش سخت‌گیرانه‌ای داشتند^{۶۰} و در نتیجه یکی از دو حدیث متعارض را مردود می‌شمردند. اولین نام زُرارة بن اَعین (د. ۱۴۸هـ) است. شواهدی چند از برخورد انتقادی وی با برخی احادیث حکایت دارد.^{۶۱} او از طرف ائمه (ع) به‌عنوان مرجع شیعه در کوفه مطرح شده بود^{۶۲} تا پاسخ‌گوی اختلافات ناشی از روایات باشد. گزارشی از عمر بن اذینه مبنی بر عرضه کردن کتاب فرائض (سهام ارث) - که از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) شنیده بود -^{۶۳} این مرجعیت را به گونه‌ای تأیید می‌کند. زراره توسط شاگرد خود جمیل بن دَرّاج (زنده تا ۱۸۳هـ) در زمره غالی‌ستیزان مطرح شده است.^{۶۴} به‌علاوه در برخی گزارش‌ها از احادیث جعلی مغیره بن سعید و ابوالخَطّاب پرده برداشته است،^{۶۵} در برخی روایات نام جمیل بن دَرّاج نیز در کنار عمر بن اذینه^{۶۶} به‌عنوان عرضه‌کننده روایات بر وی به چشم می‌خورد.^{۶۷}

زراره برخلاف نقل‌گرایان که اختلاف را مایه رحمت تلقی می‌کردند، از اختلاف عملکرد شیعیان رنج می‌برد، و پیوسته از آن نزد ائمه (ع) سخن می‌گفت. به گفته وی اگر شیعیان روی نیزه‌ها می‌رفتند یا در آتش می‌سوختند بهتر از این بود که با این اختلاف منقول از سوی ائمه (ع) به خانه‌های خود بروند.^{۶۸} با این همه، نوشته‌ای از وی سراغ نداریم که

۶۰. نک. پاکتچی، «گرایش‌های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، ۱۸؛ گرایشی که وی به ابوحنیفه نیز نسبت داده است (نک. همو، سیر اندیشه‌های فقهی در تاریخ اسلام، ۳۶۹).

۶۱. کلینی، ۹۲/۷.

۶۲. نک. کشی، ۳۴۷/۱.

۶۳. کلینی، ۹۸، ۹۵/۷.

۶۴. کشی، ۳۴۹/۱.

۶۵. کشی، ۴۹۴/۲.

۶۶. کلینی، ۱۰۰/۷.

۶۷. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۲۱/۹-۳۲۲.

۶۸. کلینی، ۶۵/۱؛ صدوق، علل الشرائع، ۳۹۵/۲. این گزارش این پیام را نیز در بر دارد که او برخی از اختلافات را به خود ائمه (ع) نسبت می‌دهد، هر چند در کم و کیف آن شاید بتوان اختلاف کرد. اشعری در بحث تقیه و اختلاف

به طور نظام مند به انتقاد حدیث پرداخته باشد و این رویکرد را نشان داده باشد. کتب فهرست اثری از وی در این زمینه ذکر نکرده اند؛ به علاوه شواهدی حاکی از توجه وی به عرضه احادیث بر کتاب و سنت که نقادان دوره بعد بدان عنایت داشتند، در گفته های وی یافت نمی شود.

ابان بن تغلب (د. ۱۴۱هـ) را نیز به احتمال زیاد می توان در کنار زراره جای داد. وی در مورد حدیثی در باب نصف شدن مقدار دیه انگشت زن موقع رسیدن آن به یک سوم دیه مرد، خطاب به آن حضرت (ع) گفت: اگر این حدیث در کوفه نزد ما می آمد آن را از سخنان شیطان می شمردیم.^{۶۹} ابن ابی یعفر (د. ۱۳۱هـ) نیز از اختلاف حدیث در رنج بود و از امام صادق (ع) در مورد روایات افرادی که وثوقی به آنها نیست پرس و جو کرد. آن حضرت (ع) او را به عرضه احادیث بر کتاب و سنت فرمان داد.^{۷۰} به نظر می رسد قاعده «عرضه بر کتاب و سنت» از اینجا شکل گرفته باشد. از او که ظاهراً در جوانی درگذشته،^{۷۱} آثار زیادی برجای نمانده،^{۷۲} با این حال نشانه هایی از ضدیت با غلو در آثار او به چشم می خورد.^{۷۳}

به نظر می رسد پایه نگرش انتقادی منظم نسبت به احادیث توسط هشام بن حکم (د. ۱۷۹هـ) نهاده شده باشد. او یکی از ترویج کنندگان اصلی اخبار مربوط به «عرضه احادیث بر کتاب و سنت» بوده و معتقد به این که روایات مخالف با قرآن به هیچ وجه نباید پذیرفته شود.^{۷۴} این احادیث، چنان که خواهد آمد، بن مایه نگرش انتقادی و نظام مند یونس بن

به گروهی از شیعیان اشاره می کند که سخنان امام باقر (ع) را آمیخته به حق و باطل تلقی می کردند و از این رو، به سلیمان بن جریر (یکی از سران زیدیه و متکلمان آن) پیوستند (رک. اشعری قمی، ۷۹).

۶۹. کلینی، ۳۰۰/۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۱۹/۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۸۴/۱۰.

۷۰. برقی، ۲۲۵/۱؛ کلینی، ۶۹/۱.

۷۱. کشی، ۵۱۵/۲-۵۱۶.

۷۲. نک. نجاشی، ۲۱۳.

۷۳. کشی، ۵۹۵/۲.

۷۴. همان، ۴۸۹/۲.

عبدالرحمان در مردود شمردن احادیث مخالف با قرآن و سنت گردید.^{۷۵} او کتاب الاخبار و کیف تصحیح^{۷۶} را تألیف نمود که عنوان آن از رویکرد انتقادی وی نسبت به روایات پرده برمی‌دارد. هم‌چنین ابوالعباس حمیری شیخ قمیان کتابی تألیف نمود که در آن اختلاف مبنایی هشام بن سالم و هشام بن حکم را در مسائلی مانند قیاس، ارواح و احادیث متعارض بررسی کرده است.^{۷۷} پاکتچی احتمال داده است عنوان این اثر باید «کتاب ما بین هشام بن سالم و هشام بن حکم فی القیاس و الاخبار» باشد. اگر این احتمال را بپذیریم تقابل و رویارویی این دو متکلم امامی در این دو عرصه مهم و اساسی آشکار می‌گردد و بر این اساس شاید بتوان حدس زد که هشام بن سالم روش برخورد هشام بن حکم (د. ۱۷۹هـ) با روایات را روشی کلامی و نامقبول قلمداد می‌کرده است.^{۷۸}

یونس بن عبدالرحمان (د. ۲۰۸هـ) فقیه‌ترین فرد دوران خود^{۷۹} که طبق گفته فضل بن شاذان (د. ۲۶۰هـ) در امتداد جریان کلامی هشام بن حکم (د. ۱۷۹هـ) قرار داشته^{۸۰} یکی از منتقدان سرسخت روایات غلوآمیز، حتی مطلق روایات بوده است. بنا بر گزارش کشی سخت‌گیری‌های وی نسبت به احادیث زبان‌زد بوده است؛ چنان‌که تعبیر استنکاری و تعجب‌آمیزی مانند «ما أشدک فی الحدیث، و أكثر انکارک لما یرویه أصحابنا»^{۸۱} (چقدر در حدیث سخت‌گیری می‌کنی و تا چه اندازه مرویات اصحاب ما را انکار می‌کنی؟) که در رجال کشی درباره یونس به‌کاررفته، نشان از برخورد بسیار نقادانه او با احادیث دارد. وی در پاسخ به زیاده‌روی در نقادی حدیث به روایتی از هشام بن حکم (د. ۱۷۹هـ) مبنی بر «عرضه

۷۵. همان.

۷۶. مدرسی طباطبائی، ۳۳۱؛ قس. ابن ندیم، ۲۴۹.

۷۷. نجاشی، ۲۲۰.

۷۸. پاکتچی، گرایش‌های فقه امامیه در سده دوم و سوم، ۱۸.

۷۹. کشی، ۸۳۱/۲.

۸۰. همان، ۸۱۸/۲.

۸۱. همان، ۴۸۹/۲.

روایات بر قرآن و سنت»^{۸۲} و سیره امام رضا(ع) استناد می‌کند که آن حضرت(ع) بسیاری از احادیث اصحاب پدر و اجداد خود _علیهم‌الاسلام_ را به دلیل پدیده «دس»، یعنی دخالت نامحسوس غالیان در کتب آنان انکار نمود و فرمود: «سخنی خلاف قرآن بر ما قبول نکنید، چون ما سخنی می‌گوییم که موافق قرآن و سنت باشد. سخن ما از طرف خداوند و رسول او است، نه مثل دیگران که بر نقل اقوال دیگران تکیه می‌کنند و سخنان ضدونقیض بر زبان می‌رانند».^{۸۳}

طبق این رهیافت انسجام درونی روایات بسیار حائز اهمیت بود؛ زیرا سخنان ضدونقیض از ائمه(ع) صادر نمی‌شود و تنها سنجه تمییز احادیث درست از نادرست «عرضه احادیث بر قرآن و سنت» است. بر این اساس، یونس بن عبدالرحمان با تألیف کتابی بنام جوامع الآثار^{۸۴} علاقه خود را به جمع‌آوری روایات اصحاب ائمه(ع) نشان داد و کتابی نیز بنام علل الحدیث^{۸۵} نگاشت که نشانگر رویکرد انتقادی وی نسبت به حدیث می‌باشد. ظاهراً فرهنگ عرضه کتب بر ائمه(ع) نیز توسط همین جریان پایه‌گذاری شده است. چنان‌که نام یونس و ابن فضال(د ۲۲۴هـ) جزء اولین عرضه‌کنندگان کتب شیعی بر امام رضا(ع) دیده می‌شود.^{۸۶} نیز یونس گزارش می‌کند که کتاب الادیات بر امام رضا(ع) عرضه شد.^{۸۷} او در قدح و جرح شخصیت‌های روایی نیز تمایل نشان داده و^{۸۸} کتاب

۸۲. همان.

۸۳. نک. کشی، ۴۸۹/۲-۴۹۰.

۸۴. نجاشی، ۴۴۷.

۸۵. همان.

۸۶. نک. کلینی، ۳۲۴/۷، ۳۳۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۹۲/۱۰؛ و نیز بنگرید: کشی، ۴۸۹/۱-۴۹۰. به نظر می‌رسد عرضه کتب از دوران امام رضا(ع) و با دغدغه‌های یونس به شدت دنبال شد، هرچند شواهدی بر عرضه برخی کتاب‌ها بر امام صادق(ع) نیز وجود دارد، نمونه آن کتاب حلبی است که بر آن حضرت(ع) عرضه شد (نجاشی، ۲۳۱)؛ اما یونس هدفی دیگر داشت. او دنبال غربالگری بود، ابن فضال نیز همین رویکرد را دنبال می‌کرد.

۸۷. کلینی، ۳۱۱/۷.

المثالب وی^{۸۹} می‌تواند حاکی از این رویکرد باشد.

شاگرد خاص یونس، ابو جعفر محمد بن عیسی بن عبید معروف به عبیدی (زنده در ۲۵۴هـ) ساکن بغداد _ شخصیت مورد علاقه فضل بن شاذان (د. ۲۶۰هـ) _ نیز رویکرد رجالی استاد خود را دنبال کرد و کتاب الرجال او، هم‌چنین ذکر نام او در روایات کشی شاهدی بر این مدعا است.^{۹۰} بیشترین روایات یونس را کشی از طریق عبیدی نقل نموده، لذا می‌توان احتمال دارد که دیدگاه‌های رجالی یونس در نوشته ابن عبید انعکاس یافته باشد. این رویکرد با آنچه از هشام بن سالم در مورد «اخبار من بلغ» نقل شده در تقابل نیست؛ زیرا این اخبار ناظر بر روایات نبوی و بیشتر عمل‌گرایانه و حاوی فضائل اعمال است؛ و حال آن‌که «روایات عرضه» دربرگیرنده تفاسیر انحرافی غالیان از آیات و روایات مربوط به نماز، روزه و مُنکراتی چون زنا و شرب خمر است که به اباحه‌گری می‌انجامید^{۹۱} یا آنچه باعقیده توحید منافات داشت؛ یعنی احادیثی که تنها راه نقد و معارضه با این‌گونه باورها عرضه آنها بر قرآن و سنت رایج نزد مسلمانان بود. این شیوه نقد احادیث به مذاق حدیث‌گرایان کوفی، مانند علی بن حدید و محدثان قمی، مانند سعد بن عبدالله اشعری _ یکی از مخالفان سرسخت تکذیب احادیث منسوب به ائمه (ع) _^{۹۲} و احمد بن محمد بن عیسی خوش نیامد و برضد آن تبلیغات زیادی راه انداختند.^{۹۳}

۸۸. کشی، ۶۵۷/۲، ۶۷۳.

۸۹. نجاشی، ۴۴۷.

۹۰. رک. نجاشی، ۳۳۳-۳۳۴.

۹۱. کشی، ۵۷۷/۲، ۵۷۸، ۵۸۳، ۸۰۵.

۹۲. نک. صدوق، علل الشرائع، ۳۹۵/۲.

۹۳. به عنوان نمونه می‌توان به تألیف کتاب توسط سعد بن عبدالله اشعری قمی، شخصیت بارز قم در دوران امام عسکری (ع)، علیه هشام و یونس، یعنی مثالب هشام و یونس اشاره کرد (رک. نجاشی، ۱۷۸).

روایاتی بسیار تندی از طرف قمیان علیه یونس دیده می‌شود.^{۹۴} به علاوه از پذیرش روایات یونس خودداری می‌ورزیدند، چنان‌که ابن الولید، استاد شیخ صدوق، از پذیرش سخنان و احادیثی از یونس که از طریق محمد بن عیسی بن عبید نقل شده باشد، پرهیز کرده است؛^{۹۵} حتی محمد بن عیسی بن عبید را به غلو متهم نمودند،^{۹۶} اتهامی که دست‌کم نسبت آن به شاگرد خاص یونس و نماینده روایات غالی ستیز^{۹۷} بسیار بعید به نظر می‌رسد. این در حالی است که او از نظر عراقی‌ها نه تنها مورد وثوق بوده، بلکه از جایگاه والایی نیز برخوردار بوده است.^{۹۸} افزون بر این، علی بن ابراهیم قمی کتابی تحت عنوان معنی هشام و یونس در تأیید این دو و نقد گفته‌های سعد بن عبدالله اشعری نگاشته^{۹۹} که تألیف ردیه‌ای توسط سعد را در پی داشته است.^{۱۰۰}

۹۴. به گونه‌ای که حتی فحش‌هایی فجیع مثل «پسر زناکار» و تهمت‌هایی مانند «زندقه» از قول امام رضا(ع) نسبت به وی نقل کرده‌اند که کشی را به تعجب وا داشته (کشی، ۷۸۸/۲). البته فضل بن شاذان نقل می‌کند که احمد بن محمد بن عیسی از بدگویی نسبت به یونس اظهار پشیمانی کرده (کشی، ۷۸۷/۲).

۹۵. طوسی، الفهرست، ۱۸۲.

۹۶. همان، ۱۴۱.

۹۷. به عنوان نمونه رک. اشعری قمی، ۶۲.

۹۸. این مطلب را از تعلیقه‌ای که نجاشی از زبان کوفیان بر رأی ابن ولید نقل کرده، می‌توان فهمید؛ وی می‌نویسد: «و رأیت أصحابنا ینکرون هذا القول، و یقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی؟» (اصحاب ما در رد رأی ابن ولید می‌گویند که چه کسی مانند ابو جعفر است). افزون بر این، یاد کردن نجاشی از وی با عناوینی مانند از جمله «ثقة عین» و «جلیل فی اصحابنا» نیز نشانگر جایگاه رفیع وی نزد نجاشی است (نجاشی، ۳۳۳). نکته قابل توجه این‌که ابن نوح سیرافی استاد نجاشی و رجال‌شناس معروف سده چهارم، همه استثنائات ابن ولید را با دیده مثبت می‌نگرد، جز استثنائی که درباره عبیدی قائل شده که آن را نمی‌پذیرد و این‌گونه اظهار می‌نماید: نمی‌دانم چه چیزی او را به تردید انداخته؟ زیرا وی (محمد بن عیسی بن عبید) بر ظاهری از عدالت و وثاقت قرار داشت (نجاشی، ۳۴۸؛ برای اطلاعات بیشتر از وثاقت یا عدم وثاقت وی، بنگرید به: ایزدی فرد و دیگران، ۱-۳۱).

۹۹. نجاشی، ۲۶۰.

۱۰۰. نجاشی، ۱۷۷.

نکته درخور توجه این که چندین نفر، مانند عبیدی، وراق و دیگران، توسط شیخ طوسی (د. ۴۶۰هـ) با لقب یونسی یاد می‌شوند.^{۱۰۱} به نظر می‌رسد این لقب حاوی نوعی قده بوده و گرایش خاصی را نشان می‌دهد؛ هم‌چنین تعبیری مانند «اصحاب هشام» و «اصحاب یونس»^{۱۰۲} در منابع رجالی و حدیثی نشانه دیگری از وجود جریانی مشخص و شناخته شده بوده است.

۲.۳. ناقدان سندی

برخی از اصحاب ائمه (ع) به جای نقد متون به نقد اسناد توجه ویژه نشان می‌دادند و کتاب‌هایی در رجال نگاشتند. این رویکرد توسط حسن بن علی بن فضال (د. ۲۲۴هـ) و سپس دو تن از شاگردان وی، یعنی پسر وی علی بن حسن بن علی (د. ۲۶۰هـ) و فضل بن شاذان (د. ۲۶۰هـ) دنبال شد؛ از جمله ابن فضال علاوه بر کتاب الرد علی الغالیة کتاب دیگری نیز به نام الرجال داشته که کشی از آن که امروز در دست نیست - بسیار بهره برده است.^{۱۰۳} منقولات کشی از او نشان می‌دهد که کتابی عام در رجال حدیث با رویکرد انتقادی شدید نسبت به غالیان در مقایسه با طبقات برقی و الرجال شیخ طوسی بوده است. پسر او، علی بن حسن بن علی (د. ۲۶۰هـ) نیز ادامه‌دهنده راه پدر بوده و در این باب کتابی تألیف نموده^{۱۰۴} که در آثار بعدی انعکاس یافته است. پرسش‌های فراوان محمد بن مسعود عیاشی (د. حدود ۳۲۰هـ) از علی بن فضال راجع به شخصیت‌های حدیثی شیعه و

۱۰۱. نک. طوسی، رجال الطوسی، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۹۱، ۴۰۱.

۱۰۲. صدوق، علل الشرائع، ۵۱۰/۲، ۵۱۷؛ کشی، ۷۸۷/۲؛ نجاشی، ۲۸۰، ۳۰۶.

۱۰۳. به عنوان نمونه رک. کشی، ۴۰۴/۱، ۴۵۵/۲، ۴۷۸، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۳۶، ۶۶۴، ۷۱۱،

۷۴۸، ۷۷۳، ۸۲۷، ۸۳۵، ۸۵۴.

۱۰۴. نجاشی، ۲۵۸.

به ویژه شناساندن افراد غالی^{۱۰۵} نشان می‌دهد که او یکی از آگاه‌ترین شیعیان در این زمینه بوده است.

فضل بن شاذان (د. ۲۶۰هـ)، بنابر آنچه در رجال کشی از وی نقل شده، می‌توان استنباط کرد که مرجعی بزرگ در علم رجال بوده است.^{۱۰۶} گرچه برخی پژوهش‌گران معاصر با استناد به کتاب العلل وی او را در زمره ناقدان متنی جا داده‌اند،^{۱۰۷} اما با توجه به میراث تعلیلی وی راجع به احکام شرعی احتمال این‌که این کتاب در حوزه فقه باشد بسیار بیشتر است. این دو رجال شناس بزرگ علاوه بر جمع‌آوری روایات ائمه (ع) در مدح و ذم شخصیات برجسته، به‌طور مستقیم نیز به جرح یا توثیق افراد پرداخته و به روایات شیعی اعتبار بخشیده‌اند. محمد بن مسعود عیاشی (د. حدود ۳۲۰هـ) افزون بر این‌که از محضر هر دو بهره‌فراوانی برده، اطلاعات رجالی بسیاری هم از طریق مکاتبه با فضل بن شاذان کسب کرده که توسط شاگردش ابوعمر و کشی (د. حدود ۳۴۰) گردآوری شده و گزیده آن با عنوان معرفة الناقلین به دست ما رسیده است. اهمیت این اثر در این است که فهرست‌نویسان از کتاب رجالی مستقلی (جز رساله‌هایی که در رد بر غالیان نوشته) برای ابن شاذان نام نبرده‌اند.^{۱۰۸}

۱۰۵. به عنوان نمونه رک. کشی، ۴۰۴/۱؛ ۴۵۵/۲؛ ۴۷۸، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۳۶، ۶۶۳، ۶۶۴، ۷۱۱، ۷۴۸، ۷۷۳، ۸۲۷، ۸۳۵، ۸۵۴.

۱۰۶. به عنوان نمونه رک. کشی، ۳۱۳/۱؛ ۳۳۲؛ ۴۶۸/۲؛ ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۹۴، ۵۲۶، ۵۹۷، ۷۴۴، ۷۴۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۹۵، ۷۹۶، ۸۰۱، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۲۳، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۴، ۸۳۷، ۸۵۵.

۱۰۷. گرامی، ۱۹۱.

۱۰۸. رک. نجاشی، ۳۰۶-۳۰۷؛ طوسی، الفهرست، ۱۲۴-۱۲۵. ناگفته نماند که فضل بن شاذان هر چند در مواضع کلامی خود را پیرو یونس و هشام معرفی کرده (کشی، ۸۱۸/۲) و هم‌چنین از عبیدی شاگرد خاص یونس سرسختانه دفاع کرده (نجاشی، ۳۳۴) و از وی تأثیر جدی پذیرفته است، اما از آنجا که شواهدی بر رویکرد انتقادی وی به حدیث یافت نمی‌شود، نتوانستیم او را جزو ناقدان متنی قلمداد کنیم.

پاکتچی جریان رجالی علی بن فضال را در بخش عمده‌ای از مواضع اصولی‌اش وابسته به جریان هشام بن حکم دانسته است،^{۱۰۹} اما داده‌های تاریخی این وابستگی را تأیید نمی‌کند؛ زیرا هرچند ابن فضال فطحی مذهب است،^{۱۱۰} چنان‌که ارتباط او با علی بن حدید فطحی^{۱۱۱} که از مخالفان جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان بوده^{۱۱۲} و نشست و برخاست ابن فضال با عبدالله حجاج متکلم شیعی^{۱۱۳} - از مخالفان سرسخت هشام بن حکم^{۱۱۴} و یونس بن عبدالرحمان^{۱۱۵} - نشان از هم‌گسستگی این دو جریان دارد. به‌علاوه روابط حسنه او با قمیان و نقل و انتقال آثار او توسط کسانی مانند احمد بن محمد بن عیسی قمی^{۱۱۶} نیز نشانه دیگری از فاصله گرفتن وی از جریان هشام بن حکم بوده است.

با توجه به مستندات پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که هرچند جریان ابن فضال از نظر مواضع کلامی و نقد متن احادیث با جریان هشام و یونس موافقت ندارد، اما برخلاف جریان خوش‌بین و عمل‌گرا دست‌کم در نقد راویان غالی با ناقدان متنی همراه شده بوده‌اند.

نتیجه

برپایه گزارش‌های رجالی و حدیثی متعلق به سده دوم هجری می‌توان دریافت که دو جریان موازی در انتقال حدیث وجود داشته: یکی طیف عمل‌گرایانی که به روایات مربوط به

۱۰۹. پاکتچی، «گرایش‌های فقه امامیه در سده دوم و سوم»، ۱۱-۲۸.

۱۱۰. کشی، ۶۳۵/۲.

۱۱۱. نجاشی، ۲۷۴.

۱۱۲. علی بن حدید فطحی اقتدا به اصحاب هشام در نماز را روا نمی‌دانسته است. هم‌چنین از خواندن نماز پشت سر یونس و اصحاب وی نیز منع نموده است (کشی، ۵۶۳/۲، ۷۸۷/۲).

۱۱۳. همان، ۸۰۲/۲.

۱۱۴. همان، ۵۶۱/۲.

۱۱۵. همان، ۷۸۸-۷۸۷/۲.

۱۱۶. به عنوان نمونه، نک. طوسی، الفهرست، ۸۶، ۱۰۶، ۱۷۰، ۱۸۱.

فضایل اعمال روی خوش نشان می‌دادند و تسامح در ادله سنن نشانه بارز آن بود، و دیگر طیف خوش‌بینانی که نسبت به راویان حدیث برخوردی بسیار مثبت داشتند و ردیه‌های عقلانی بر احادیث را بر نمی‌تافتند و با هرگونه انتقاد مخالفت می‌کردند. در کنار این دو جریان موازی و در تقابل با طیف سوم، یعنی غالیان (که به منظور دستیابی به اهداف خود به جعل و دس حدیث می‌پرداختند)، جریانی مشخصاً انتقادی در دوران امام صادق (ع) پدید آمد که از طریق «عرضه احادیث بر کتاب و سنت» میراث مکتوب حدیثی شیعه (منقول از اصحاب ائمه (ع)) را بر اساس این معیار نقد می‌کرد. آنها علاوه بر نقد متن به نقد راویان حدیثی نیز پرداختند. هم‌زمان و در کنار این طیف ابن فضال و پیروان او نیز بدون آن‌که به نقد احادیث بپردازند، صرفاً راویان را مورد ارزیابی قرار دادند. این رویکرد در جامعه شیعی مورد استقبال قرار گرفت و ادامه پیدا کرد. این جریان انتقادی متون در شناسایی جریان غلو و نقد میراث حدیثی غالیان بر اساس معیار ثابت مأخوذ از ائمه (ع) نقش مؤثری ایفاء کرد. اگرچه نقد متن با ویژگی‌های مذکور از اواسط قرن سوم در جامعه شیعی رنگ باخت، اما رویکرد انتقادی در مقابله با جریان غلو تا امروز در دانش رجالی و فرهنگ فقهی شیعه ادامه پیدا کرده است.

کتابشناسی

- ابن جوزی، ابو الفرج عبد الرحمان بن علی، العلل المتناهية فی الاحادیث الواهية، تحقیق ارشاد الحق اثری، اداره علوم اثرية، فیصل آباد پاکستان، ۱۹۸۱/هـ ۱۴۰۱ م.
- همو، الموضوعات، تخریج توفیق حمدان، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۵/هـ ۱۴۱۵ م.
- ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶ ش.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، تحقیق و تصحیح سید محمد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، ۱۳۶۴ ش.
- ابن قتیبة الدینوری، تأویل مختلف الحدیث، انتشارات دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، بی تا.

- ابن قولویه، ابو القاسم جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق امینی، عبد الحسین، دار المرتضویة، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ش.
- ابن ندیم، محمد بن إسحاق أبو الفرج الندیم، الفهرست، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۹۸-۱۹۷۸ م.
- أشعری أبو الحسن علی بن إسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، هلموت ریتز دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۵ م.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، قم، ۱۳۶۰ ش.
- اقوام کرباسی، اکبر، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، سال ۱۷، ش ۱، بهار ۱۳۹۱.
- ایزدی فرد، علی اکبر و دیگران، «نقد نگره تضعیف محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، ش ۳۰، تابستان ۱۳۹۵.
- باقری، حمید، «پژوهشی در تاریخ گذاری و شناسائی مؤلف کتاب الاظلة اثری بازمانده از غلات کوفه در سده های نخست»، علوم حدیث، سال بیستم، ش ۷۷، پاییز ۱۳۹۴.
- برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الإسلامية، قم، ۱۳۷۱ هـ.
- بلاذری، أحمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى، ج ۹، ۱۴۱۷ هـ.
- بیهقی، احمد بن الحسین، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۹۸۵ م.
- پاکتچی، احمد، «گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان علوم، سال ۲، ش ۴، ۱۳۷۵ ش.
- همو، «سیر اندیشه های فقهی در تاریخ اسلام»، اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
- خاموشی، مجید، «پالایش احادیث در عصر ائمه علیهم السلام و پدیده جعل»، حدیث حوزه، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ هـ.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، الطبعة الثانية، ج ۷، ۱۹۹۳ م.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف عثمانیة، الطبعة الاولى، ج ۲ و ۱۳، ۱۹۶۲ م.

- سیوطی جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر، اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، تحقیق ابو عبدالرحمان صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٩٩٦م.
- صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول (حلقة ثالثة)، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ج ٢، ١٤١٨هـ.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ١٣٨٦هـ.
- همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی للنشر، ١٤٠٦هـ.
- همو، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣هـ.
- همو، التوحید: در بیان یگانگی خداوند، ترجمه محمدعلی سلطانی، قم، ارمان طوبی، شیراز، انتشارات شاهچراغ، ١٣٨٧ش.
- همو، الامالی، ترجمه یعقوب جعفری، قم، نسیم کوثر، ١٣٨٩ش.
- صغانی، رضی الدین حسن بن محمد، الموضوعات، تحقیق نجم عبدالرحمان خلف، دمشق، دارالمأمون للتراث، ١٤٠٥هـ.
- صفار قمی، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیهم)، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤هـ.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ١٤٠٧هـ.
- همو، الفهرست، محقق، مصحح، سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مکتبة مرتضویة، بی تا.
- همو، رجال الطوسی، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٥هـ.
- فسوی، أبو یوسف یعقوب بن سفیان، کتاب المعرفة و التاريخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م.
- کاظمی، سید عدیل اصغر، بررسی لعن اصحاب ائمه از سوی ائمه، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعة المصطفی العالمیة، ١٣٩٢ش.
- کاوند، علیرضا، «شخصیت شناسی ابوالخطاب»، حدیث اندیشه، ش ٥ و ٦، ١٣٨٢ش.
- کشی، محمد بن عمر، رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، با تعلیقات محقق میرداماد استرآبادی، تحقیق مهدی رجایی، قم، مؤسسة اهل البيت لاحیاء التراث، ١٣٦٣ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ١٤٠٧هـ.

- گرامی، محمد هادی، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، (رویکردها، گفتمان‌ها، انگاره‌ها و جریان‌ها)، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۶ ش.
- گروهی از محدثان، الاصول الستة عشر، (اصل جعفر بن محمد حضرمی)، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۱ ش.
- مدرسی طباطبائی، حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، ترجمه سید علی قرائی، رسول جعفریان، قم، نشر مؤرخ، ۱۳۸۶ ش.
- موسوی خلخالی، سید احسان، جریان‌شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق (ع)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات تاریخ تشیع، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ ش.
- مهریزی، مهدی، «نقد متن (۱) (پیشینه تاریخی)»، علوم حدیث، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.
- همو، «نقد متن (۲) (حجیت و اعتبار، ضوابط و قواعد)»، علوم حدیث، ش ۳۰، زمستان ۱۳۸۲.
- ناشی، اکبر، مسائل الامامة، تحقیق علی رضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ ش.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ هـ.
- نرم افزار رجالی درایة النور، بخش محمد بن اسماعیل بن بزيع ذیل: «روی عن».
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعة، بیروت، انتشارات دار الأضواء، ۱۹۸۴ م.
- نوروزی، مجتبی، حسن نقی زاده، «مفهوم شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، علوم حدیث، ش ۵۵، ۱۳۸۹ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۴۹-۶۶

کارکردهای نسب‌شناسی در مطالعات تاریخ اسلام^۱

مهدی بیگدلی^۲

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

سیدابوالفضل رضوی^۳

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

رضا شعبانی

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

چکیده

بنا بر علل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، اهتمام به نسب در میان بسیاری از ملل جایگاه و اعتبار ویژه‌ای داشت. نیاز اعراب به شناخت تبار خود و بسترهای فکری و فرهنگی موجود در سنت‌های رایج در قلمرو اسلامی زمینه رونق نسب‌نامه نگاری را، به ویژه از قرن سوم هجری، در میان مسلمانان فراهم کرد و دانشی مستقل موسوم به «علم الانساب» در تمدن اسلامی پدید آورد که در قرون متمادی از پویایی و اهمیت چشم‌گیری برخوردار بود. نسب‌شناسی و ارتباط آن با تاریخ می‌تواند محمل پژوهش‌های مفیدی در حوزه فعالیت‌های میان‌رشته‌ای باشد. نوشتار حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی این پرسش اصلی را درافکنده است که نسب‌شناسی چه جایگاه و کارکردی در مطالعات تاریخی دارد. بر این اساس، با تبیین جایگاه تاریخی نسب‌شناسی، کارکردهای این دانش در تاریخ اسلام بررسی و تحلیل می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ، تمدن اسلامی، نسب، نسب‌شناسی، نسب‌شناسی و تاریخ‌نگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۱۷

۲. رایانامه، مسؤول مکاتبات: bigdelimehdi73@yahoo.com

۳. رایانامه: Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

مقدمه

در جوامع سنتی که ساختار حیات اجتماعی و قشربندی آن بر پایه قومیت‌ها و خرده فرهنگ‌ها استوار می‌گشت، یکی از گونه‌های بنیادین شناخت، «نسب» بود. از همین روی تبیین و فهم هویت یک جامعه و گروه بر پایه نسب امکان عملی بیشتری فراهم می‌آورد. نسب‌شناسی یکی از علوم و فنونی است که به گروه و ملتی خاص یا مکان و زمانی معین اختصاص ندارد، بلکه زائیده نیاز همه انسان‌ها در تمامی ادوار تاریخ بوده است. تکاپو برای شناخت اجداد و پیشینیان هر قوم و ملتی را می‌توان بخشی از بازیابی «هویت» آنها و عاملی در پیدایش «اعتماد به نفس قومی و ملی» به شمار آورد. روند این شناسایی، موضوع «علم الانساب» یا دانش نسب‌شناسی است.

اهتمام به انساب ابتکار عرب‌ها نبود، بلکه ملت‌های دیگر مانند چینی‌ها، سامی‌ها، یونانی‌ها، رومی‌ها، سومری‌ها، ایلامی‌ها، ایرانی‌ها، هندی‌ها و اروپایی‌ها نیز به نسب اهمیت می‌دادند. عرب‌ها به سبب عصبیت و انسجام درونی قبیله، به انساب، تاریخ و تبار خود توجه خاصی نشان می‌دادند و تبار خود را در قالب شعر، رجز و دیگر روایات شفاهی به فرزندان خود منتقل می‌کردند.

با ظهور اسلام توجه به انساب دستخوش تحول جدی شد. در قرآن کریم دو بار واژه «نسب» و یک بار واژه «انساب» آمده است.^۴ احادیث نبوی نیز بر یاد گرفتن انساب تأکید دارد و جهت آن را صله رحم می‌داند.^۵ مفاد آیات و روایات باعث شد که مسلمانان صدر اسلام، بیش از پیش تشویق شوند تا به نسب‌شناسی، آن‌چنان که اسلام توصیه کرده بود روی آورند.^۶ فتوحات گسترده در عصر خلفای راشدین، اختلاط عرب با عجم، جریان شعوبی‌گری و مهم‌تر از همه انتساب معنوی به پیامبر (ص)، ثبت و نگارش انساب را سرعتی

۴. آیه ۵۴ سوره ۲۵؛ آیه ۱۵۸ سوره ۳۷؛ آیه ۱۰۱ سوره ۲۳.

۵. حاکم نیشابوری، ۲۱۰؛ ابن حزم اندلسی، ۳.

۶. سوره شورا، آیه ۲۳.

بیش‌تر بخشید. هم‌زمان با روی کار آمدن عباسیان، انتساب به قبایل جای خود را به افتخار به نسب نبوی داد. آنان نهاد نقابت را به منظور حفظ حقوق بنی‌هاشم و رتق و فتق امور سادات هاشمی، در سده سوم پی‌ریزی کردند.^۷ تشکیلات نقابت برای شکل‌گیری و تداوم نیازمند دانش نسب‌شناسانی خبره بود و ظهور همین نهاد اجتماعی زمینه‌ای برای گسترش دانش نسب‌شناسی شد. عواملی از قبیل عنایت اسلام به خانواده و نظام خانواده، تأسیس و تنظیم دیوان و تقسیم بیت‌المال از زمان خلیفه دوم بر اساس انساب قبایل، گسترش فتوحات و در پی آن تقسیم غنائم و تأسیس شهرهای جدید مانند بصره، کوفه و استقرار قبایل و مهاجرین در آنها، شعوبی‌گری و نیز تداوم ساختارهای قبیله‌ای پس از اسلام، ورود ملیت‌های غیر عرب به جامعه اسلامی، مسأله رهبری و امامت امت اسلامی، نیز به رشد و بالندگی دانش نسب‌شناسی افزود.

این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی و طرح این سؤال که نسب‌شناسی در فهم مطلوب تاریخ چه جایگاهی دارد، سعی در تبیین برخی از کارکردهای مشترک این دو دانش در عرصه تمدن اسلامی دارد.

جایگاه نسب‌شناسی در علوم اسلامی

علم انساب که از آن در فارسی به «تبارشناسی» و در لاتین به «ژنولوژی»^۸ یاد می‌شود، از تعیین نسب مردم و روش پژوهش در آن سخن می‌گوید.^۹ حاجی خلیفه آن را علمی می‌داند که به شناسایی نسبت‌های مردم می‌پردازد و هدف آن احتراز از خطا در نسب اشخاص

۷. خالقی، ۹۱-۱۳۰، در این زمینه رساله جامعی با عنوان دیوان نقابت، پژوهشی درباره پیدایش و گسترش اولیه تشکیلات سرپرستی سادات تألیف محمد هادی خالقی چاپ و منتشر شده است.

است.^{۱۰}

انساب جمع واژه نسب و در لغت به معنای نزدیکان و وابستگان است. ابن منظور، واژه‌های نسب و نسبت را مترادف و به همان معنای خویشی، خویشاوندی و نزدیکی آورده است.^{۱۱} ازهری نسب را در انتساب به پدران، شهرها، شغل و حرفه،^{۱۲} و سمعانی به نقل از ابن سبکیت انتساب را از طرف پدر و مادر با هم دانسته است.^{۱۳} راغب اصفهانی نیز نسب و نسبت را از سوی یکی از پدر و مادر دانسته و آن را دو نوع می‌داند، یکی نسب‌بالطول، مانند نزدیکی از طرف پدران و فرزندان و دیگری نسب بالعرض، مانند نسبت بین برادران و عموزادگان.^{۱۴} برخی از قدمای علم نحو، نسبت را ملحق کردن فروع به اصول دانسته‌اند، یا گفته‌اند که نسب، نسبت دادن شخص به فردی مشهور و معروف است.^{۱۵} به کسی که عالم به دانش نسب‌شناسی است نَسَاب یا نَسَابَه گویند. جمع آن نَسَابُون، نَسَابِین و نَسَابَات است.^{۱۶} مراد از انساب‌نگاری تالیفات و نگاهشده‌هایی است که درباره انساب نگاهشده شده‌اند و می‌توان آن را یکی از اشکال تاریخ‌نگاری قلمداد کرد.

در میان قبائل عرب پیش از ظهور اسلام، افراد برجسته‌ای به نام «ناسب» یا «نَسَابَه» بودند که تبار عشیره و قوم خود را به تفصیل می‌شناختند و با تبار دیگر اقوام نیز به اجمال آشنایی داشتند. آنها با تکیه بر حافظه، نسب افراد را بیان می‌کردند. این شناسایی علاوه بر تمایزات شخصی به تدریج به احساس تفاخر میان افراد و اقوام دامن می‌زد تا آنجا که این پدیده اجتماعی، خود سبب ایجاد نوعی شیوه تألیف موسوم به «مَثَالِب و مَنَاقِب» گشت.

۱۰. حاجی خلیفه، ۱۷۸.

۱۱. ابن منظور، ذیل واژه.

۱۲. الازهری، ۳۵۵۷/۴.

۱۳. سمعانی، ۶/۱.

۱۴. راغب اصفهانی، ۴۹۲.

۱۵. جوهری، ۱۱۰.

۱۶. الازهری، ۳۵۵۷/۴؛ ابن منظور، ۱۱۹/۱۴.

همین اطلاعات بومی و محدود در جاهلیت و صدر اسلام، بن مایه نگارش نخستین تک‌نگاری‌ها در زمینه انساب در اوایل عصر تدوین (سده دوم هجری) گردید. در گام بعد، اطلاعات فراهم آمده در این باب، منابعی را در اختیار نسب‌شناسان قرار داد که پیامد آن نگارش آثاری فراگیر موسوم به «جمهره» بود.^{۱۷}

خوارزمی (د. ۳۸۷هـ) در مفاتیح العلوم^{۱۸} از علم انساب نامی نمی‌برد، اما ابن حزم اندلسی (د. ۴۵۶هـ) در کتاب مراتب العلوم^{۱۹} که اخبار و رویدادها (تاریخ) را به عنوان یکی از اقسام علوم بر می‌شمرد علم نسب را جزئی از علم تاریخ می‌داند و بدان تصریح می‌کند. سمعانی (د. ۵۶۲هـ) انساب را دانشی فاضل دانسته^{۲۰} و سلماسی (د. بعد ۶۱۴هـ) الرسالة الشرقية فی تقاسیم العلوم الیقینیه به زبان فارسی، انساب را در کنار اشعار به عنوان علمی خوانده که سود و زیانی بر آن مترتب نیست.^{۲۱}

خواجه نصیرالدین طوسی (د. ۶۷۲هـ) هم در مقدمه اخلاق ناصری و هم در رساله اقسام الحکمة هیچ نامی از علم انساب نبرده است. هم‌چنین بیضاوی (د. ۶۸۵هـ) در رساله موضوعات العلوم و تعاریفها که به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد، جایگاهی برای علم انساب و تاریخ قائل نشده است.^{۲۲}

یک قرن بعد، علامه شمس‌الدین آملی (سده هشتم) که علوم را به دو دسته حکمی (شامل حکمت علمی و حکمت عملی) و غیر حکمی (شامل علوم دینی و غیر دینی) تقسیم کرده،^{۲۳} علم انساب را فن پنجم از علوم محاوره و در ضمن علوم غیر دینی آورده و

۱۷. شوشتری، ۱۹-۲۰.

۱۸. خوارزمی، ۹۷ و ۱۳۰.

۱۹. ابن حزم، ۷۸ و ۷۹.

۲۰. سمعانی، ۱۸.

۲۱. سلماسی، ۱۱۳-۴۳.

۲۲. سلیمان، ۳۱-۴۵.

۲۳. آملی، ۱۴-۱۵.

به تفصیل به آن پرداخته است.^{۲۴} حاجی خلیفه، نسب را از مهم‌ترین علوم برای امت اسلامی و پرمفعت و بزرگ شمرده است.^{۲۵} در جدیدترین تقسیم‌بندی‌ها، علم انساب و انساب‌نگاری به عنوان یکی از انواع تاریخ‌نگاری، چون سیر و مغازی، مقاتل و فتن و حروب، خراج و فتوح، تواریخ عمومی، تواریخ دودمانی و تک‌نگاری، تواریخ محلی طبقات، وزارت و دیوان سالاری، فرق و مذاهب و فرهنگ‌نامه‌های تاریخی قرار می‌گیرد.^{۲۶}

جایگاه تاریخ در تمدن اسلامی

معرفت تاریخی در پرتو بینش و دانش مورخان و البته در بستر ساختاری جوامع محقق می‌شود و مستقیم یا غیر مستقیم پاسخ‌گویی به نیازها و مسائل جامعه را در دستور کار دارد. مورخان با بهره‌گیری از تأویل و بازسازی معنای کنش‌های انسانی سعی در کشف واقعیت‌ها و تنظیم و تعمیم آنها در جهت فهم روش‌مند داده‌های تاریخی دارند. آنها با بهره‌گیری از تجربیات و آموخته‌های خویش از زندگی که دانش و بینش آنها را قوام می‌دهد و فهم انسان و جامعه و طبیعت را برای آنها ممکن می‌کند، با تلاش در جهت کشف معنای رویدادها و کنش‌ها، در مفهوم متداخل حال و گذشته و به اصطلاح امتزاج اندیشه‌های خویش با معانی مورد نظر فاعلان افعال در اعصار مورد نظر، موضوعات پژوهشی خویش را فهم می‌کنند.^{۲۷} در این برداشت، حیات اجتماعی انسان با پویایی علم تاریخ و ادراک منعطف و مؤثر مورخان درهم گره می‌خورد؛ در این جهت، مورخان از همه علوم و فنونی که آنها را در فهم بهتر تاریخ کمک کند استفاده می‌کنند تا دستاورد معرفتی مطلوب‌تری داشته باشند. در عرصه تمدن اسلامی نیز تاریخ و تاریخ‌نگاری، مورد اهتمام جدی، و در دو حوزه معرفتی و

۲۴. آملی، ۲۷۸، ۲۸۸، ۳۰۱.

۲۵. حاجی خلیفه، ۱۷۸.

۲۶. سجادی، ۱۰۹-۱۴۹.

۲۷. استنفورد، ۲۵۵-۲۵۸.

فایده‌مندی مورد توجه بوده است و چنان که اسلام در سایه تعالیم قرآنی و سنت رسول(ص) رو به گسترش بود، در جهت اجرای قوانین و شرح اصول و فهم آموزه‌های خود با تاریخ و گذشته نیز ارتباط بیشتری پیدا می‌کرد. در نگرش اسلامی تمام حوادث عالم تحت شمول قوانین الهی تجلی می‌یابد و در همان حال در تحقق و کارآمدی این حوادث از اصولی طبیعی و بنیادین پیروی می‌شود. هم‌چنین اسلام (به ویژه با دیدگاه معتزلی) بر حقانیت و اصل مهم اختیار و آزادی اراده تأکید می‌کند و برای انسان‌ها توانایی در انتخاب قائل می‌شود؛ زیرا انسان مختار قادر به درک طیف گسترده‌تری از اراده مقدر الهی است و بهتر و بیشتر اندیشه و اعمال خود را تنظیم و هدایت می‌کند.^{۲۸}

نسب‌شناسی و تاریخ

نسب‌شناسی به ویژه در قرون اولیه اسلام، جزئی از تاریخ و اخبار به شمار می‌آمد و تحت تأثیر مکاتب بزرگ تاریخی بود و به‌مثابه ابزار شناخت تاریخ تحولات مختلف جامعه اسلامی که جامعه‌ای قبیله‌ای بود قلمداد می‌شد. این دانش به یک معنا، بیان تاریخی محدوده زمانی پیدایش قبایل به شمار می‌آید و تاریخ انسان‌شناسی سنتی و ساخت کلان اندیشه تاریخی است.^{۲۹} همان‌گونه که برخی منابع لغوی، مانند تاج العروس و لسان العرب، مواد و عناصری تاریخی را که حتی در برخی منابع تاریخی یافت نمی‌شوند، در خود جای داده‌اند، از منابع نسبی نیز مواد تاریخی فراوانی می‌توان استخراج کرد؛ مانند داده‌های تاریخی ارزشمند ابن کلبی، از جمله حکایت رویداد غدیرخُم از زبان علی(ع) بر منبر، اطلاعاتی درباب فرقه‌هایی چون صُفَریه و جَهمیّه، ذکر محلاتی از کوفه که خالی از سکنه شده بوده و ...^{۳۰}

۲۸. رضوی، ۴۸-۴۹

۲۹. حضرتی، ۴۸-۴۹.

۳۰. ابن کلبی، ۱۹۳/۱، ۳۴۶، ۳۷۱، ۴۲۲، ۴۲۵، ۷۷/۲، ۲۵۷، ۳۳۷، ۳۵۴.

«علم‌الانساب» را چه شاخه‌ای از علم تاریخ قلمداد کنیم و آن را از گونه‌های تاریخ‌نگاری اسلامی به شمار آوریم و چه به صورت دانشی مستقل از تاریخ در نظر آوریم یکی از منابع و ابزارهای یاری‌گر محقق در حوزه تاریخ‌نگاری است که مورخان را در فهم بهتر رویدادهای تاریخی یاری می‌دهد.

برخی منابع در قالب نسب‌شناسی کار اصلی خود را بیان تاریخ قرار داده‌اند، چنان‌که احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (د. ۲۷۹هـ)، از نسابان، مترجمان، جغرافی‌دانان و مورخان بزرگ ایرانی اسلامی در کتاب انساب الاشراف چنین کرده است.^{۳۱} نسب‌شناسی، مورخان را در آگاهی یافتن از انگیزه‌های کنش‌های اجتماعی و حوادث تاریخی یاری می‌رساند؛ زیرا با بیان روابط خویشاوندی و نسبت‌های پیوند میان گروه‌ها و اقوام و خاندان‌ها دلیل گرایش و تمایل به دسته یا خاندانی را روشن می‌کند و می‌تواند در تبیین بهتر گزاره‌های تاریخی سودمند باشد.

از جمله نمونه‌های بارز بهره‌گیری از نسب در تاریخ، کتاب العبر ابن خلدون است. تاریخ‌نگاری ابن خلدون هم‌چنان که از حیث روشی و معرفتی شاخص است از جهت اهتمام به نسب در فهم تاریخ نیز جایگاه برجسته‌ای دارد. ابن خلدون با عدول از شیوه مألوف آن روزگار یعنی شیوه سال‌شمار، آشکارا با نوشته‌های تاریخی معمول آن دوره به مخالفت برخاست و با اتکا به نسب‌شناسی شیوه جدیدی را به کار گرفت که اگرچه در تمدن اسلامی بی‌سابقه نبود، اما دست‌کم اتخاذ آن در تواریخ عمومی قرن هشتم هجری سابقه نداشت. به نظر می‌رسد ابن خلدون در پیوند تاریخ و نسب‌شناسی از مورخانی چون بلاذری (د. ۲۷۹هـ) یا ابن‌عبدالبرّ (د. ۴۶۳هـ) تأثیر پذیرفته باشد. مقدمه او بر العبر گویای توجه دقیقش به نسب‌شناسی است. از نظر ابن خلدون افراد پیوسته در تشعب و تقسیم‌اند و نسب‌شناسی به مثابه درختی است که نیای اول بشر، تنه تنومند آن، طی گذر نسل‌ها،

۳۱. بلاذری، انساب الاشراف.

شاخه‌های متعدد یافته است.^{۳۲} وی در نسب‌شناسی مقلد صرف نیست و بی‌تردید، تلاش برای بازسازی انساب و نقد و اصلاح نوشته‌های نسب‌شناسی را می‌توان از بارزترین ویژگی‌های او دانست؛^{۳۳} به عنوان نمونه در تحلیل نسب یونانیان، انتساب اسکندر به تبعه را سخت انکار می‌کند^{۳۴} و نسب آل بویه را آشکارا مجعول و ساختگی می‌داند.^{۳۵}

پیامد اتخاذ شیوه نسب‌شناسی این است که هم رعایت شیوه سال‌شمار را ناممکن می‌سازد و هم به علت پراکندگی قبایل، امکان تقسیم‌بندی ناحیه‌ای وجود ندارد. به دیگر سخن، بر خلاف دیگر تواریخ عمومی سده هشتم هجری، چون بیان المغرب و اعمال الاعلام که تاریخ مغرب، اندلس و شرق اسلامی را به تفکیک و بر اساس ناحیه گزارش کرده‌اند، در العبر گاه این انفکاک وجود ندارد؛ به عنوان نمونه ادریسیان که در سده دوم و سوم در فاس حکومت داشته‌اند چون با بنی‌حمود نسب مشترک دارند، یک‌جا از آنها سخن رفته^{۳۶} و به جغرافیای این دو در مغرب و اندلس و نیز فاصله زمانی حدود دویست ساله آنها توجهی نشده است. پیامد دیگر این شیوه این است که چون تقسیم‌بندی او مبتنی بر نسب یا قبیله است، شرح یک حادثه تاریخی ممکن است بارها تکرار شود؛ افزون بر این، ابن خلدون موضوعاتی چون عمال ولایات را که نمی‌توانسته بر پایه نسب‌شناسی صرف تدوین کند، در یک جا و با رعایت توالی تاریخی بیان کرده است.^{۳۷}

۳۲. ابن خلدون، ۱/ ۵۲۳-۵۲۴.

۳۳. همان، ۵۱۴-۵۱۶.

۳۴. ابن خلدون، ۱/ ۶۷۵.

۳۵. همان، ۲/ ۱۷۷۲.

۳۶. همان، ۲/ ۲۴۹۲-۲۴۹۶.

۳۷. همان، ۱/ ۱۰۸۰-۱۳۱۰.

کارکردهای مشترک نسب‌شناسی و تاریخ

فرانسوا دوس^{۳۸} نویسنده کتاب تاریخ تکه تکه اشاره ظریفی به اهمیت تاریخ و شجره‌شناسی دارد. پس از اقداماتی که به مناسبت «سال میراث تاریخی» (۱۹۸۰م) انجام شد، بسیاری به دنبال شجره‌نامه خود رفتند و دریافتند هر فرد سالخورده‌ای که می‌میرد به مثابه آن است که کتابخانه‌ای آتش می‌گیرد. بدین سبب دست به کار شدند تا روایت نسل‌های پیشین و ابعادی از زندگی را که از خاطر می‌گریزد حفظ کنند؛ تاریخی که تا پیش از این تنها جنبه مصرفی داشت، اکنون به درمانی تبدیل شده بود که نقصانی را بر طرف می‌کند.^{۳۹} با این بیان، به تبیین برخی از کارکردهای دانش نسب‌شناسی می‌پردازیم که از جمله رسالت‌های علم تاریخ نیز هست و می‌توان در ذیل کارکردهای مشترک نسب‌شناسی و تاریخ از آنها یاد کرد.

۱. ثبت احوال و تراجم اشخاص

یکی از کارکردهای نسب‌شناسی شناخت افراد و خاندان‌هاست. کتاب‌هایی مانند المجدی، تهذیب الانساب و نهاية الاعقاب^{۴۰} و ده‌ها کتاب نسب‌شناسی دیگر حاوی اطلاعات خاندانی افراد، و افزون بر این در بردارنده اخبار ویژه‌ای در باره مسائل خاصی از قبیله است که در دیگر منابع بیان نشده. بسیاری از نسب‌نامه‌ها یادآور مشاغلی است که علما بدان می‌پرداختند، چنان که سمعانی می‌گوید: ابوحنیفه بزاز بود و در دکان خویش مباحثه و مذاکره بسیار داشت تا در فقه سرآمد گشت.^{۴۱} ابوالحسن عمری در کتاب المجدی به برخی از مشاغل و حرف سادات اشاره کرده است، مانند اشتغال علی بن عبدالله بن محمد بن

38. Francois Dosse

۳۹. دوس، ۲۶.

۴۰. نک. ابوالحسن عمری، صاحب کتاب المجدی؛ شیخ الشرف عبیدلی، مؤلف تهذیب الانساب و نهاية الاعقاب.

۴۱. سمعانی، ۲۸۹.

قاسم رَسّی به شعر،^{۴۲} و اشاره به منصب نقابت ابوالحسن محمد بن حسن بن زید بن حسن بن محمد بن حسن بن یحیی؛^{۴۳} و در تهذیب الانساب اشاراتی به مشاغل سیاسی و اجتماعی سادات مانند وزرات،^{۴۴} امارت،^{۴۵} فقاہت^{۴۶} می‌توان یافت.

۲. اسم‌شناسی

نام‌ها بیانگر بینش اعتقادی یا بینش اجتماعی و هنری فرد، یا متأثر از شرایط زمان‌اند. از اسامی برخی افراد و قبیله‌های عرب می‌توان استنباط کرد که آنها روزگاری به آیین «توتم‌پرستی» نزدیک بوده‌اند: بنی‌اسد، بنی‌فهد، بنی‌ضبیعه، بنی‌کلب، معاویه، قرد، ذئب، قُنْفُذ، ظَبی، نسر، قریش، حنظله و نبت که یا منسوب به جانوران‌اند یا مأخوذ از گیاهان. بهره‌گیری از دیگر عناصر طبیعی و جمادات در نام‌گذاری، نظیر فہر (سنگ)، صخر (تخته سنگ)، یا حشرات و خزندگان، مانند حیه (مار) یا حَنَس (افعی)، نیز حاکی از این است که اعرب برخی از حیوانات، گیاهان و جمادات را مقدس می‌شمرده‌اند.^{۴۷}

۳. مزارشناسی

مزارنگاری به ویژه در ایران پیشینه‌ای طولانی دارد و آثار مشهوری در این زمینه نوشته شده است؛ از جمله شدالازار فی حطّ‌الاوزار عن زوّار المزار (المزارات)، تألیف ابوالقاسم معین‌الدین جنید شیرازی (د. ۷۹۱هـ)، مقصدالاقبال السلطانیّه (تألیف ۸۶۴هـ) اثر سید

۴۲. تبارنامه سادات در متون کهن، بر اساس کتاب المجدی فی انساب الطالبین، نجم‌الدین ابی الحسن علوی

(عمری)، ۶۶.

۴۳. همان، ۴۷.

۴۴. عبیدلی، ۱۲۴.

۴۵. همان، ۱۱۰، ۱۴۹ و ۱۸۸.

۴۶. همان، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۴۵ و ۲۵۷.

۴۷. گرچه برخی از این نام‌گذاری‌ها مبتنی بر عقیده اعراب به تفأل و تطیّر بوده است (سالم، ۳۶۱).

عبدالله حسینی در معرفی مزارات هرات و روضات الجنان نوشته کربلایی تبریزی درباره بقاع متبرکه تبریز را می‌توان نام برد. در تاریخ‌های محلی، منابع انساب و تاریخ‌های عمومی نیز درباره مزارها و بقاع متبرکه سخن به میان آمده است.^{۴۸}

ارتباط مزارشناسی با تاریخ و نسب‌شناسی، به‌ویژه در حوزه معرفی مزار و شخصیت مورد احترام مردم، نمود پیدا می‌کند. در واقع به کمک داده‌های منابع تاریخی می‌توان از جایگاه دینی، سیاسی، فرهنگی صاحب مزار آگاه شد، به‌ویژه با بررسی اطلاعات مندرج در منابع انساب می‌توان به صحت و سقم نسب‌نامه صاحب مزار پی برد؛ به عنوان مثال، آنچه در المجددی درباره مزار ابوالحسن محمد بن احمد بن حسن التّج در مصر آمده، در خور ذکر است،^{۴۹} و نیز اشاره ابن طباطبا به مزار احمد بن قاسم بن احمد شعرانی بن علی عَرِیضی بن امام صادق(ع) در مقبره مالون قم.^{۵۰}

۴. کارکرد اجتماعی

هیچ جامعه‌ای بی‌هویتی را نمی‌پذیرد و می‌کوشد بر پایه گذشته تاریخی خود جایگاهی در میان دیگر جوامع بیابد. نتایج تحقیقی که اخیراً انجام شده است از گرایش شدید فرانسویان به تاریخ حکایت می‌کند.^{۵۱} کسانی که در یک جامعه هم‌زیستی دارند و دارای فرهنگ و آداب و رسوم و زبان و پیشینه تاریخی مشترک‌اند، در دارا بودن احساسات مشترک نسبت به یک کل (اعم از گروه، خاندان، طایفه، جامعه) هم‌سو می‌شوند.

احساس تعلق به یک گروه یا دسته و داشتن علقه به نیای مشترک می‌تواند به هم‌گرایی افراد یاری رساند. علویان، زیدیان، فاطمیان و امامی مذهب‌ان که در قرون نخستین شدیداً

۴۸. جلالی، ۷.

۴۹. ابوالحسن علوی (عمری)، ۶۳.

۵۰. ابن طباطبا، ۳۳۷.

۵۱. دوس، ۲۷.

تحت تعقیب بودند، با روی‌آوری به انساب‌نگاری توانستند با انتساب به اهل بیت هویت مستقل خود را نمایان سازند و مانع پراکندگی و تشتت میان خود شوند.^{۵۲} افزون بر این، بسیاری از علما و فقها، اعم از شیعه و سنی، یکی از شروط احراز خلافت و برخی از مناصب دینی را اعتبار و صحت نسب می‌دانند.^{۵۳}

۵. کارکردهای سیاسی

یکی از دغدغه‌های خاندان‌های حکومت‌گر، به ویژه خاندان‌های نوظهور، یافتن حلقه اتصال یا انتساب به شاهان، حاکمان و یا سلسله‌های نامدار پیشین بود و انتساب به شخصیت‌های دینی، ملی، حماسی و پهلوانی از لوازم مشروعیت به شمار می‌آمد. بسیاری از بنیان‌گذاران سلسله‌ها برای تحقق چنین مهمی نیازمند به نسب‌سازی و استناد به کتب انساب بودند. طاهریان،^{۵۴} صفاریان،^{۵۵} سامانیان^{۵۶} خود را به شخصیت‌های ملی و یا شاهان و مدعیان قدرت پیش از اسلام مربوط و منسوب می‌دانستند؛ حتی غزنویان،^{۵۷} سلجوقیان^{۵۸}

۵۲. کتاب‌های نسب از کتاب المعقبین من ولد الامام امیرالمؤمنین منسوب به ابوالحسین یحیی نسابه (معروف به عقیقی) از نوادگان امام سجاده (ع) نام برده‌اند که در نیمه نخست قرن سوم تدوین گردیده، عبیدلی وی را نقیب مدینه و محل رجوع مردم دانسته و کتاب النسب را از او دانسته. عبیدلی، ۲۳۱؛ پدید آمدن دیوان نقابت و ثبت و ضبط نام سادات در جراید در این جهت شکل گرفت.

۵۳. صدوق، ۶۳/۱؛ طوسی، ۷۰۴/۲، ۱۰۷/۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۵/۱۲، ۶۱/۱۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۴/۶، ۳۰، ۳۸ و ۶۳/۷؛ ماوردی، ۵/۱.

۵۴. امین، ۴۸/۱؛ نفیسی، ۲۵.

۵۵. تاریخ سیستان، ۲۰۲-۲۰۰.

۵۶. بجنوردی، ۴۵۰.

۵۷. جوزجانی، ۲۲۶.

۵۸. راوندی، ۱۹؛ نظام‌الملک، ۷؛ خواندمیر، ۴۷۹.

و آق قویونلوها^{۵۹} نیز برای خود تبارنامه‌هایی فراهم ساختند. سلاطین عثمانی^{۶۰} و صفوی^{۶۱} نیز به اهمیت نسب در میان توده‌های مردم پی برده و عنایت ویژه‌ای به نسب داشتند. وزرا و دیگر صاحب‌منصبان درباری نیز درصدد بهره‌گیری از بزرگان تبار خود بودند؛ مثلاً فصیح خوافی از اصل و نسب خود و خویشاوندان مادرش که در دیوان فعالیت داشتند، شرح مفصلی به دست داده، و اسفزاری برای حامی خود یعنی قوام‌الدین نسب‌نامه‌ای مفصل و مشروح نوشته است.^{۶۲} هم‌چنین سیف‌الدین عقیلی مؤلف آثار الوزرا اطلاعات بسیاری از اصل و نسب وزیران شرق ایران فراهم آورده است. از طریق کتاب عقیلی است که درمی‌یابیم فصیح به‌رغم لقب خوافی‌اش اصلاً باخزری بوده است.^{۶۳} ازدواج‌های سیاسی درباری نیز متأثر از نسب، به ویژه انتساب به خاندان‌های حکومت‌گر، صورت می‌گرفت که می‌توانست مبتنی بر دلایلی نظیر اقتدار سیاسی، استحکام مودت، مصالحه، عفو و اتحاد، با سلسله رقیب یا مغلوب پیشین باشد. پیوندهای زناشویی در مشروعیت‌بخشی خاندان حکومت‌گر و سلطه و نظارت بر خاندان‌هایی که ظرفیت جنبش و استقلال‌خواهی داشتند نیز مؤثر بود و نمونه‌های فراوانی از ازدواج‌های سیاسی، که مبتنی بر اصالت نسب زنان بوده، در منابع تاریخی گزارش شده است.^{۶۴}

۵۹. درباب نسب آق‌قویونلوها، ابوبکر طهرانی، نسب حسن‌بیگ را با هفتاد واسطه به حضرت آدم(ع) رسانده است (ابوبکر طهرانی، *۱۱) رویمراین شجره‌نامه را قابل اعتماد ندانسته است (رویمر، ۱۶۲-۱۶۳؛ سیدحسین‌زاده، ۱۵-۱۶).

۶۰. احمدیاقی، ۱۵-۱۶.

۶۱. یوسفی، ۱۹۱-۷۱.

۶۲. فصیح خوافی، ۱۱۰/۳ و ۲۵۱.

۶۳. عقیلی، ۳۴۱.

۶۴. مرعشی صفوی، ۹۲.

نتیجه

دانش نسب‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از تاریخ یا دانشی مستقل در تمدن اسلامی از اهمیتی چشم‌گیر برخوردار بوده و فواید بسیاری در زمینه شناخت هویت، اسم‌شناسی، مزارشناسی و مشروعیت‌بخشی به حاکمان در برداشته است. نسب‌شناسی با ارائه داده‌های خام، مانند چگونگی و میزان وابستگی‌های خاندانی و قومی، در تحلیل و تفسیر گزاره‌های تاریخی یاری رساند و امکان درک بهتر رویدادها و تحولات تاریخی و فهم مطلوب‌تر میراث فرهنگی را در عرصه مردم‌شناسی و مطالعات اجتماعی فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در موضوعات مربوط به تاریخ اجتماعی و تاریخ محلی نیز می‌تواند فهم متفاوت‌تری از آنچه در منابع ثبت گردیده (داده‌های رسمی) به دست دهد. به نظر می‌رسد در آینده با توجه به رشد و اهمیت دانش ژنتیک در تبیین تفاوت‌های میان جوامع و جابه‌جایی‌های جمعیتی، به‌ویژه در تمدن اسلامی، بتوان از «نسب‌شناسی» استفاده بیشتری کرد.

کتابشناسی

- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، نفائس الفنون فی عرایس العیون، ج ۲، تصحیح سید ابراهیم میانجی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربی، ۱۳۷۸ هـ.
- ابن حجر أبوالفضل العسقلانی الشافعی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۹ ش.
- ابن حزم، مراتب العلوم، ج ۱، تحقیق دکتر احسان عباس، ترجمه محمد علی خاکساری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳-۱۳۷۱ ش.
- ابن طباطبا، ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر بن طباطبا، منتقلة الطالبية (مهاجران آل‌ابوطالب)، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.

- ابن کلیبی، ابومنذر هشام بن سائب، جمهرة النسب، مقدمة سهیل زکار، تحقیق محمد فردوس العظم، دمشق، دارالیقظة العربیة، بی تا.
- ابن منظور، لسان العرب، تصحیح امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی، ۱۴۱۶ هـ.
- احمدیاقی، اسماعیل، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
- ازهری، ابی منصور محمد بن احمدی، معجم التهذیب اللغه، تحقیق ریاض زکی قاسم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۲ هـ.
- استنفورد، مایکل، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران، انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴ ش.
- اصفهان، راغب، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد خلیل عتباتی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- امین، احمد، پرتو اسلام (ترجمه ضحی الاسلام)، ترجمه عباس خلیلی، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- بجنوردی، کاظم، تاریخ جامع ایران، ج ۶، تهران، ناشر مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ هـ.
- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران نشر کلاله خاور، ۱۳۱۴ ش.
- جوزجانی، منہاج السراج، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.
- جلالی، غلامرضا، مزارات ایران، مشهد بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۲ ش.
- همو، تبارنامه سادات در متون کهن، بر اساس کتاب «المجدی فی انساب الطالبین» نجم الدین ابی الحسن علوی، مشهد بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی با اشراف، ۱۳۹۰ ش.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲ م.
- حضرتی، حسن، دانش تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۲ ش.
- حاکم نیشابور، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- خالقی، محمد هادی، پژوهشی درباره پیدایش و گسترش اولیه تشکیلات سرپرستی سادات، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

خوارزمی، محمد بن احمد، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، حیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ۱۳۵۳ ش.

همو، دستورالوزرا، تصحیح سعید نفسی، تهران، اقبال، ۱۳۱۷ ش.

دوس، فرانسوا، تاریخ تکه تکه، از آنال تا تاریخ جدید، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه‌سادات طباطبایی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۶ ش.

راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور، تصحیح عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.

رضوی، سیدابوالفضل، درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی (با تأکید بر یعقوبی، مقدسی، گردیزی و ابن فندق)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش.

رویمر، ه.ر، سلسله‌های ترکمانان، تاریخ ایران (دوره تیموریان)، پژوهش از دانشگاه کمبریج ترجمه یعقوب آژند، اژتهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۷ ش.

ستوده، غلامرضا، مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیات فارسی، تهران انتشارات سمت، ۱۳۷۵ ش.

سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۰ ش.

سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.

سلماسی، ابوعلی حسن، الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، تصحیح و مقدمه حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.

سلیمان، عباس محمد حسن، تصنیف العلوم بین نصیرالدین الطوسی و ناصرالدین البیضاوی، بیروت، دارالنهضة العربية، ۱۹۹۶ م.

سمعانی، عبدالکریم، الانساب، مقدمة محمد احمدحلاق، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ هـ.

سیدحسین‌زاده، هدی، تاریخ فراموش شده ایران در دوره سلطان یعقوب آق قویونلو، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۹۴ ش.

شوشتری، مرتضی، نسب‌شناسان مسلمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، عیون‌الخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق شیخ حسن‌الأعلی، بیروت، موسسه‌الأعلی للمطبوعات، ۱۴۰۴ هـ.

طهرانی، ابوبکر، دیار بکر، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۶ ش. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، عدّة الاصول، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، نشر ستاره، ۱۴۱۷ هـ.

فریر استواسر، باربارا، «دین و توسعه سیاسی ایده‌هایی درباره مقایسه ابن خلدون و ماکیاولی»، ترجمه مینا قاجارگر، ماهنامه فرهنگ امروز، ش ۱۸ سال ۳، مرداد ۱۳۹۶.

فصیح خوافی، احمد بن جلال‌الدین، مجمل فصیحی، تصحیح محمد فرخ، ۳ ج، مشهد، باستان، ۱۳۳۹ ش.

عبدلی، شیخ‌الشرف ابی‌الحسن محمد بن ابی‌جعفر، تهذیب الانساب و نهاية الاعقاب، استدراک و تعلیق، الشریف ابو‌عبدالله‌الحسین بن القاسم ابن طباطبا، تحقیق شیخ محمد کاظم محمودی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ هـ.

عقیلی، سیف‌الدین حاجی بن نظام، آثار الوزراء، تصحیح میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.

عمری، سید شریف نجم‌الدین ابوالحسن علی بن محمد، المجدی فی انساب الطالبین، تحقیق محمد مهدوی دامغانی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ هـ.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، قاهرة، مصطفى البابی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ هـ.

مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، مجمع التواریخ، تصحیح عباس اقبال، تهران، سنایی و طهوری، ۱۳۶۲ ش.

نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی، سیاست‌نامه، تصحیح محمد قزوینی، تهران، اقبال، ۱۳۳۴ ش.

نفیسی، سعید، تاریخ خاندان طاهری، تهران، ۱۳۳۵ ش.

یوسفی، حسن، جواد نیستانی و دیگران، «تحلیلی بر سیادت صفویان در دوره پیش صفوی بر اساس سندی نو یافته باستان‌شناسی در مجموعه خانقاهی و آرامگاهی شیخ صفی‌الدین اردبیلی»، مجله پژوهش‌های باستان‌شناسی، ش ۸، دوره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

کرامات اولیا در اندیشه اسلامی و نقد معتزله بر آن^۱

امیرحسین حاتمی^۲

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

کرامات اولیا یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث در مجادلات دینی- کلامی متکلمان و اندیشمندان مسلمان از قرون نخستین اسلامی تا کنون بوده است. کرامت، در مفهوم عام و وسیع کلمه به معنای امکان وقوع خوارق عادات به دست غیر نبی (ولی صاحب ولایت) است. از این منظر کرامت و معجزه (خرق عادت به دست نبی) در خارق‌العاده بودن مشترک‌اند، اما از نظر فاعل متمایزند؛ فاعل یکی ولی و فاعل دیگری نبی است. اما آن‌چه درباره مفهوم کرامت، بیش از هرچیز دیگر، محل مناقشه بوده امکان وقوعی و وقوع خوارق عادات به دست شخصی غیر از نبی است. عموم ملل و نحل و مذاهب و فرق اسلامی چنین امکانی را تأیید و حتی گروهی نظیر متصوفه بر آن تأکید ورزیده‌اند. اما در این میان یک استثنای بزرگ وجود دارد: معتزله. به باور معتزلیان از آنجاکه کرامات تفاوت ماهوی با معجزات ندارند، می‌توانند نافی دلالت معجزات باشند، که به باور متکلمان دلیل تصدیق نبوت انبیانند. تحقیق پیش رو با تکیه بر تحلیل چند منبع متقدم مکتب معتزله به دنبال یافتن چرایی این موضع آنان در دو بخش «امکان وقوعی» و «وقوع کرامات» است. بر بنیاد یافته‌های پژوهش، ردّ و انکار امکان و وقوع کرامات از سوی معتزله، بیش از هر چیز ریشه در مبانی فکری و معرفتی آنان دارد؛ در واقع اندیشه آنان بر بنیادهایی استوار است که در چارچوب آنها نمی‌توان به آسانی به امکان وقوع کرامات اولیا باور پیدا کرد.

کلیدواژه‌ها: کرامت، معجزه، معتزله، اندیشه اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۶

۲. رایانامه: hatami1361@gmail.com

مقدمه و بیان مسأله

در طول تاریخ، خوارق عادات، به معنای انجام دادن افعال و اعمال خارق العاده، با توجه به فاعل این افعال، به نام‌های متفاوتی نظیر معجزه، کرامت، مُخرقه، سحر، جادو، معونه و... خوانده شده‌اند. از میان همه اینها تنها معجزه از سوی ادیان توحیدی به‌مثابه مؤید و مصدق نبوت انبیا به رسمیت شناخته شده است؛ اما پیروان این ادیان، بدون آن‌که تصریحی در کتب آسمانی آمده باشد به «کرامت» نیز معتقد شده‌اند. کرامت معمولاً به خوارق عاداتی اطلاق می‌گردد که شامل اعمالی نظیر اشراف بر ضمائر، تسلط بر نیروهای طبیعت، سخن از آینده و امور شگفت‌آوری از این دست است.

بر همین اساس، بدون آن‌که در متون اسلامی تصریحی به امکان یا عدم امکان وقوع کرامات اولیا وجود داشته باشد، طیف گسترده‌ای از ملل و مذاهب و فرق اسلامی با استناد به قراین و شواهدی عمدتاً نقلی و روایی، امکان وقوع و تحقق کرامات به دست اولیا را ممکن دانسته‌اند. گذشته از عموم متصوفه که بر امکان و حتی لزوم وقوع کرامات از سوی مشایخ صوفی، برای تأیید و تصدیق احوالاتشان، تأکید ورزیده‌اند، اشاعره، اهل حدیث، امامیه، و حتی برخی از فیلسوفان و مورخان خردگرا نیز بیانی تأییدآمیز نسبت به کرامات اولیا داشته‌اند؛ اما در میان پیروان دین اسلام، معتزله تنها گروهی‌اند که نه تنها وقوع بلکه حتی امکان وقوع خوارق عادات، با هر عنوان و ماهیتی به دست شخصی غیر از نبی و پیامبر خدا را، مطلقاً منکر شده‌اند. اینان عموماً بر این باورند که چون معجزه و کرامت هر دو عملی خارق العاده‌اند، پس زمانی که پیامبری وجود ندارد، به آسانی مرز میان کرامت و معجزه از میان می‌رود و کرامات، معجزه انگاشته می‌شوند. به این صورت، دلالت معجزه که همان تصدیق نبوت است، از بین می‌رود. معتزله با همین استدلال به رد و انکار کرامات پرداخته‌اند.

بنابر آن‌چه گفته شد، پرسش اصلی این مقاله این است که به‌رغم این اتفاق عام در باب قبول و پذیرش وقوع و امکان وقوع کرامات اولیا، چرا معتزله به رد و انکار آن پرداخته‌اند؟

پاسخ اجمالی این است که برای رمزگشایی از این متفاوت اندیشی اهل اعتزال، باید به مبانی فکری و معرفتی آنان توجه کنیم. در واقع اندیشه اعتزال بر بنیادهایی نظیر تفسیر عقلانی متون، رد و نقد تقلید، رد و انکار افسانه‌ها و خرافات، و رد و نقد روش صرفاً نقلی و روایی استوار بود که بر اساس آن نمی‌شد به وقوع و یا حتی امکان وقوع کرامات اولیا باور داشت.

کرامات اولیا در اندیشه اسلامی

«کرامت» در متون دینی و کلامی عموماً «به ظهور امری خارق‌العاده از کسی که مدعی نبوت نیست» معنی شده است.^۳ به عبارت دیگر «کرامت فعلی بود ناقص عادت، اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او».^۴ همین تعریف کافی است تا نشان دهد مفهوم کرامت تا چه اندازه به مفهوم معجزه نزدیک است. معجزه در واقع عمل خارق‌العاده‌ای است «مقرون به دعوی نبوت».^۵ بنابراین هم کرامت و هم معجزه در خارق‌العاده بودن مشترک‌اند. در این جا «خرق عادت» تبدیل به مهم‌ترین موضوع در بحث از مفهوم کرامت شده است؛ از آن رو که تأیید و رد کرامات اولیا به میزان زیادی منوط و مربوط است به اثبات امکان وقوع خوارق عادات به دست غیر نبی. بنابراین در گستره اندیشه اسلامی هر جا سخن از کرامت رفته، لامحاله هم‌زمان با آن به خرق عادت و معجزه نیز پرداخته شده است.

در تاریخ اندیشه اسلامی معمولاً متصوفه بیش از همه به مسأله امکان وقوعی کرامت اولیا پرداخته و با اثبات آن، سرزدن کرامت از شخص ولی (صاحب ولایت) را پذیرفته و بر آن اصرار ورزیده‌اند. احمد جام نامقی، عارف شهیر قرن ششم، خوارق عادات را بر حسب فاعل آن به سه دست تقسیم می‌کند: یکی معجزه که از نبی سر می‌زند، دیگری کرامت که

۳. جرجانی، ۲۳۴.

۴. قشیری، ۶۲۳.

۵. جرجانی، ۲۳۴.

به دست اولیا رخ می‌دهد، سوم مُخرقه که از بیگانگان (غیر نبی و غیر ولی) سر می‌زند. او کرامات را به پنج دسته تقسیم می‌کند: فضلی، کسبی، غرور، مکافات، حقیقی. او خوارق عادات بیگانگان را نیز به پنج بخش کرده است: مُخرقه، مکافات، شیطانی، ضلالت، و هم.^۶ او در تفکیک کرامت از مُخرقه توضیح می‌دهد که «مُخرقه از خرقه گرفته‌اند. خرقه از آن گویند که سوراخ دارد و پاره‌پاره باشد؛ و دیگر دروغ و فرابافته را مُخرقه گویند و آن را مُخرقه از آن گویند که از هر جای فراهم آرند؛ پاره‌ای از سحر و پاره‌ای از دروغ و پاره‌ای از خود و پاره‌ای از سبک‌دستی و پاره‌ای از افسون و پاره‌ای از علم و پاره‌ای از بددینی و پاره‌ای از جهودی و پاره‌ای از ترسایی و پاره‌ای از گبری ... و از هر چیزی درهم کشند و آن همه دروغ‌ها جمع کنند و آن را مُخرقه نام کنند. مُخرقه از آنجاست و جمله اسباب شر است و همه اسباب شر بیاید تا مُخرقه بتوان کرد».^۷

آنچه احمد جام مُخرقه نامیده در واقع همان استدراج است، یعنی «امر خارق عادت‌ی که مقرون به ایمان و عمل صالح نباشد».^۸ احمد جام در ادامه توضیح می‌دهد که «کرامات را هیچ اسباب نباید، اصل کرامات، بی‌اسبابی است، و اصل مُخرقه هم اسباب و دروغ است؛ هرچه از اسباب دور است کرامت است و هرچه اسباب دارد مُخرقه است. اگر کسی خواهد که مُخرق نماید بی‌اسباب نتواند نمود و به‌حاصل نیاید؛ اما کرامات بی‌سبب روا باشد و بی‌سبب از شبهت دور بود و اصلی‌تر، و کسی را در آن هیچ سخن نباشد».^۹ اما فرق معجزه با کرامت چیست؟ احمد جام توضیح می‌دهد که معجزه با کرامت در سه چیز متمایزند. نخست این‌که نبی صاحب دعوت است، اما ولی نه؛ دوم این‌که معجزه باید آشکار باشد، اما کرامت خفی؛ سوم این‌که به جز نبی همه مردم از انجام معجزه

۶. برای توضیح مبسوط هر یک از اینها نک. احمد جام، باب نوزدهم، ۲۴۰ به بعد.

۷. همان، ۲۸۰-۲۸۱.

۸. جرجانی، ۲۳۴.

۹. احمد جام نامقی، ۲۸۱.

عاجزند، اما در کرامت این‌گونه نیست و برخی از آدمیان می‌توانند کرامت داشته باشند.^{۱۰} تفتازانی در شرح عقائد نسفیه نیز همین معنی را تصریح کرده است «امر خارق عادت به نسبت با پیامبر معجزه است و یکسان است که این کار از سوی او ظاهر گردد یا از سوی افرادی از امت او؛ و به نسبت با ولی کرامت است به سبب خالی بودن آن از دعوی نبوت از سوی آن کسی که این کار از سوی او ظاهر گردد».^{۱۱} ابونصر سراج هم در توضیح این تمایز تصریح کرده که اولاً پیامبران می‌بایست معجزات خویش را آشکار کنند و آن را دلیل دعوت خویش سازند، اما اولیا موظفند که کرامات خود را کتمان نمایند. دیگر این‌که پیامبران معجزات را برای هدایت مشرکان می‌آورند، اما اولیا برای اطمینان قلب خویش.^{۱۲} هجویری صاحب کشف المحجوب ضمن تأیید تمایزات فوق تأکید می‌کند که «سرّ معجزات اظهارست و ازان کرامت کتمان، و ثمره معجزه به غیر بازگردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامتست یا استدراج».^{۱۳}

با وصف آن‌چه گفته شد از نظرگاه متصوفه، فقط نبی بر انجام اعمال خارق العاده قادر نیست، اولیای خدا هم به انجام چنین عملی قادرند؛ چراکه به باور ضیاءالدین نخشی از عرفای قرن هشتم، «معجزه حق انبیا است که ایشان را علم کامل باشد و هم عمل، و کرامت حق اولیا باشد که ایشان را نیز علم و عمل کامل بود».^{۱۴} البته این توانایی منوط است به انجام مراحل سیر و سلوک صوفیانه. در واقع علت عمدۀ در توان اظهار کرامات، نیل به مراتب کمال سلوک از راه تهذیب باطن و مهار نفس ذکر شده است.^{۱۵} ابن عربی بر این باور

۱۰. همان، ۲۸۲.

۱۱. نسفی و تفتازانی، ۱۸۲.

۱۲. سراج طوسی، ۳۵۱.

۱۳. هجویری، ۲۷۸.

۱۴. نخشی، ۱۹.

۱۵. سراج طوسی، ۳۵۲.

است که سالک به خلوت رفته، به درجه‌ای می‌رسد که به ملاً اعلیٰ ملحق می‌شود و می‌تواند در هر جسمی که بخواهد تأثیر بگذارد: «اول چیزی که بر تو کشف شود عالم حس بر تو روشن شود، چنان که دیوارها و تاریکی‌ها تو را حجاب نشود، و هرچه مردم در خانه‌ها کنند آن را توانی دید آلاً باید که آن را نگاه داری، و سرّ کس فاش نکنی چون خدای مطلع گرداند تو را بدان چیز، و نگویی که آن زانی است و این شارب است».^{۱۶} وی چهار کرامت برای کسی که به خدا توکل داشته باشد ذکر می‌کند: طی الارض، مشی بر آب، اختراق هوا و اکل از عالم گون.^{۱۷}

در هر صورت از نظرگاه متصوفه، بزرگ‌ترین کارکرد کرامات اولیا، تصدیق احوال آنان است. در حقیقت همواره ممکن بوده که عده‌ای به سالکان و شیوه آنها به چشم انکار بنگرند و صدق و کذب صاحبان حال، محل مناقشه باشد؛ از این‌رو، کرامت عامل تصدیق محسوب شده است و سالکان صادق و کاذب به واسطه آن، از هم تمیز داده شده‌اند؛ برای نمونه صوفی مشهور سهل بن عبدالله ضمن بیان امکان وقوع کرامت بعد از چهل روز عبادت، واقع نشدن آن را بعد از این مدت، نشان عدم صدق ولی دانسته است.^{۱۸} قشیری در تفصیل مطلب، کرامت را عامل تشخیص صادق و مبطل ذکر کرده، می‌نویسد: «کرامات نشان صدق آن کس بود که بر وی ظاهر گردد اندر احوال، و هرکه صادق نبود، کرامات روا نبود که بر وی ظاهر گردد، و دلیل بر این، آن است که قدیم _سبحانه و تعالی_ ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آن که صادق بود اندر احوال و میان آن که مبطل بود».^{۱۹} هجویری نیز در فصل اثبات کرامات، ضمن ذکر جواز کرامت، آن را نشان صدق ولی می-

۱۶. ابن عربی، ۱۶۲.

۱۷. همان، ۵۳.

۱۸. سراج طوسی، ۳۴۹.

۱۹. قشیری، ۶۲۲.

دانسته، می‌نویسد: «بدان که ظهور کرامات جایز است بر ولی اندر حال صحت تکلیف بر وی... و کرامت علامت صدق ولی بود».^{۲۰}

ناگفته نماند در میان متصوفه گاهی بدبینی‌هایی هم نسبت به خوارق عادات صوفیه وجود دارد؛ این پدیده علاوه بر آن که برآمده از نفس بداندیش انگاشته شده، مکر و استدراج نیز قلمداد شده است. به گفته ابونصر سراج طوسی، «هرچه کرامت‌های اولیا بیشتر شود بیم و هراس آنان فزون‌تر خواهد شد، چه می‌ترسند که این کرامات نیرنگ پوشیده حق و استدراج او باشد و با این جلوه‌ها خداوند ولی خود را بخواهد آرام‌آرام فروگیرد و بدان سرگرمش سازد و از چشم خویش فرواندازد».^{۲۱} هم‌چنین بزرگان صوفیه کرامات اولیا را برای کسی روا می‌دارند که «از کرامات هم‌چنان ترسد که از زَنار یا بت؛ از بهر آن که هرچه بنده با وی بیارامد دون حق، و را از حق ببرانند. چون کرامات ببیند، از مکر و استدراج بترسد».^{۲۲} به همین دلیل برخی از متصوفه کرامت را بازتعریف کرده‌اند: «فاضل‌ترین کرامت‌های تو آن است که خوی مذموم بدل کنی به خوی محمود».^{۲۳}

شاید به همین دلیل است که شاعر عارفی هم‌چون حافظ از دو گونه کرامت سخن گفته است؛ یک‌جا کرامات و خوارق عادات مدعیانه و توأم با زرق و ریا و رعونت را نفی می‌کند:

حافظ این خرقه ببنداز مگر جان ببری کآتش از خرقه ناموس و کرامت برخاست
چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
اما در عین حال به کرامات انبیا و اولیا و صالحان که در شریعت و طریقت مقبول
است باور دارد:

۲۰. هجویری، ۲۷۶.

۲۱. سراج طوسی، ۳۵۲.

۲۲. مستملی بخاری، ۹۶۰-۹۵۹/۳.

۲۳. قشیری، ۶۵۰.

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد^{۲۴}
در تاریخ اندیشه اسلامی، فقط صوفیه نبودند که بر امکان و حتی لزوم وقوع کرامات
اولیا اصرار ورزیده‌اند، بلکه قریب به اتفاق متکلمان اشعری نیز با این استدلال که خرق
عادت اختصاص به نبی ندارد^{۲۵} بدان باور داشته‌اند. بر اساس متن کهن کلام اشعری، عقاید
نسفییه، کرامات اولیا هم ممکن است و هم متحقق می‌شوند، خداوند کرامت را برای ولی بر
خلاف عادت و قوانین طبیعی ظاهر می‌سازد، مانند حاضرشدن غذا و نوشیدنی و لباس
هنگام نیاز، راه رفتن بر روی آب و در هوا، سخن گفتن جمادات و حیوانات و چیزهای
دیگر.^{۲۶}

عبدالکریم شهرستانی متکلم بزرگ اشعری در سده‌های پنجم و ششم بر آن است که
کرامات اولیا عقلاً جایز است و سمعا وارد شده، یعنی بارها شنیده شده و قرآن بدان قائل
است. او تصریح کرده: «آنچه از کرامات صالحان این امت نقل شده فزون از شمار است،
و اگرچه هر یک به تنهایی افاده علم به وقوع آن نمی‌کند، ولی چون مجموعاً در نظر گرفته
شود، علم قطعی و یقین صادق به این‌که خوارق عادات بر دست صاحبان کرامت ظاهر
شده، در دل ما پدید می‌آورد».^{۲۷} شهرستانی معتقد است تمامی کراماتی که خبر آنها به ما
رسیده اگر آن خبر صحیح باشد نمی‌توان وقوع آنها را انکار کرد. او حدیثی از پیامبر(ص)
درباره کرامت نقل کرده است: «پیامبر(ص) را گفتند به ما خبر رسیده که عیسی بر آب راه
می‌رفت، در پاسخ گفت: اگر یقینش فزون‌تر می‌بود هرآینه در هوا هم راه می‌رفت».^{۲۸}

۲۴. خرماهی، ۵۱۴.

۲۵. جرجانی، ۲۴۴/۸.

۲۶. نسفی و تفتازانی، ۱۸۰-۱۸۱.

۲۷. شهرستانی، ۴۹۶-۴۹۹.

۲۸. همان.

با وجود این، متکلمان اشعری نیز نظیر صوفیه نتوانسته‌اند بدون توضیح رابطه کرامت و معجزه، آن را تأیید و تصدیق نمایند؛ برای نمونه امام فخر رازی سه تفاوت بین معجزه و کرامت قائل است: ۱. معجزه بر وفق دعوی ظاهر می‌شود، ولی در کرامت دعوی نیست؛ ۲. اگر در ظهور کرامت دعوی باشد، دعوی ولایت است نه نبوت؛ ۳. در کرامات جایز است که معارضه حاصل شود، ولی در معجزه جایز نیست.^{۲۹} فخر رازی در اثر دیگرش، الاشارة فی علم الکلام، تصریح کرده که وجه تمایز کرامت با معجزه تحدی است.^{۳۰}

به‌طور کلی قریب به اتفاق متکلمان اشعری اقتران معجزه با «تحدی» و عدم اقتران کرامات با آن را مهم‌ترین وجه ممیزه این دو خرق عادت دانسته‌اند. برای نمونه ابوحامد غزالی امکان وقوع کرامت را جایز و معلول ایجاد خرق عادت به‌وسیله خداوند و متعاقب دعای انسان شمرده و فرق آن را با معجزه در این نکته دانسته است که کرامت همراه با تحدی نیست.^{۳۱} جدای از مسأله تحدی، متکلمان اشعری ابایی از این ندارند که کرامات اولیا را در ردیف معجزات انبیا قرار دهند. امام الحرمین جوینی که سخت مورد احترام و رجوع اشعریان است، هیچ منعی نمی‌بیند که اموری که انبیا به عنوان معجزه انجام داده‌اند توسط ولی به‌عنوان کرامت واقع شود. وی کوشیده تا به یکی از اعتراضات معتزله به کرامت، بدون نام بردن از معتزله، پاسخ دهد. وی تأکید می‌کند این‌که گفته‌اند تکرار معجزه امکان ندارد و کرامت باعث تضعیف دلالت معجزه بر نبوت می‌گردد، درست نیست، چون ولی صاحب کرامت، مفتری و متنبی نیست، بلکه مؤید پیامبران است.^{۳۲}

پیروان مذاهب اهل حدیث نیز که قرابت فکری قابل توجهی با اشاعره دارند باورها و ادعاهای تأیید کرامات را می‌پذیرند. عبدالقاهر بغدادی، به‌عنوان یک شافعی، رکن هشتم

۲۹. فخر رازی، البراهین، ۱۴۲/۲.

۳۰. رازی، الاشارة فی علم الکلام، ۳۲۲.

۳۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۲۵.

۳۲. امام الحرمین جوینی، ۳۱۶-۳۱۸.

اصول و باورهای اهل سنت و جماعت را معجزه و کرامت می‌داند و معتقد است کرامات اولیا که دلالت بر صدق احوال آنها می‌کند جایز است، همان‌گونه که معجزات تصدیق‌کننده دعوت انبیاست: «پدید آمدن کرامت از اولیا که دلالت بر صدق احوالشان کند جایز است، چنان‌که معجزه انبیا دلالت بر صدق دعاوی آنان می‌نماید. در فرق بین معجزه و کرامت گفته‌اند که بر صاحب معجزه است که آن را اظهار کند و به‌توسط آن بر دیگران غلبه نماید، ولی صاحب کرامت بدان کرامت بر دیگران فیروزی حاصل نکند و چه بسا شود که کرامت خود را پوشیده و پنهان دارد، و صاحب معجزه نیک انجام است، ولی صاحب کرامت از تغییر عاقبت خویش ایمن نیست».^{۳۳}

باور به وقوع و امکان وقوع کرامات به مذاهب اهل سنت و جماعت اختصاص ندارد، متکلمان امامیه هم در این باب، رأی به روایی وقوع کرامات داده‌اند. البته باور امامیه به امکان وقوع کرامات عمدتاً برای اثبات کرامات امامان دوازده‌گانه شیعه بوده است. شیخ طوسی در تمهید الاصول بحث مستوفایی در این زمینه دارد. او کرامات امام را مثل معجزه نبی و آن را دلیل بر امامت او دانسته است. شیخ طوسی تأیید می‌کند که روا و جایز است که به دست امامان و نیکوکاران (اولیا) که پیغمبر نیستند معجزاتی آشکار گردد. به باور شیخ «اگر کسی بگوید پیامبر هستم و معجز او را راست‌گو بنمایاند، ما او را پیامبر می‌شناسیم، و دیگری را که می‌گوید امام هستم و معجزه او را راست‌گو نشان بدهد امامش می‌دانیم و اگر بگوید نیکوکارم، هم‌چنان او را نیکوکار می‌دانیم».^{۳۴} شیخ هم‌چنین تصریح می‌کند «چیزی که از روش گروه امامیه شناخته شده این است که هیچ‌یک از آنان (امامان) نبوده است که معجزی به دستش آشکار نشده باشد».^{۳۵} بنابراین موضوع کرامت نزد امامیه اساساً به موضوع امامت مربوط می‌شود؛ از همین روست که قاضی عبدالجبار از امامیه انتقاد می‌کند

۳۳. بغدادی، ۲۴۹.

۳۴. شیخ طوسی، ۵۹۹ و ۶۸۶.

۳۵. همان.

که با عنوان کردن عصمت امام و حجت بودن وی، وقوع کرامات را برای او جایز می‌دانند. به گفته او اصولاً اختلاف معتزله و امامیه در این است که آیا چنین امامی وجود دارد یا نه.^{۳۶}

مانند دیگر مذاهب اسلامی، عمده استنادات امامیه در اثبات کرامات به قرآن بر می‌گردد؛ برای نمونه داستان معجزات مریم مادر عیسی پیامبر و نیز داستان آصف برخیا به-مثابه نشانه‌ای عینی و تاریخی از وقوع خوارق عادات به دست غیرنبی (اولیا و ائمه و صالحان) است. بر اساس کتاب الیاقوت از کتب کهن کلامی امامیه در سده چهارم، «ظهور معجزات به دست اولیای الهی و امامان جایز است و دلیل آن هم رخ دادن معجزه به دست آصف برخیا و مریم و جز ایشان است».^{۳۷} متکلمان امامی نیز با تعریف دقیق معجزه آن را از کرامت متمایز نموده‌اند. در نظرگاه شیخ طوسی، معجزه یعنی آنچه دلالت بر صدق کسی کند که آن را انجام می‌دهد و فقط اختصاص به او داشته باشد: «معجزه، بنابر آنچه مسلمانان می‌شناسند، انجام دادن کاری است که راست‌گو بودن کسی را که آن کار به دستش آشکار می‌گردد برساند و ویژه همو باشد». اوصاف و شرایط معجزه در نظر وی اینهاست: فعل خدا بودن، ناقض عادت بودن، تعذر انجام آن برای مردمان، اختصاص داشتن به مدعی نبوت برای اثبات صدق او،^{۳۸} و در نهایت این که «معجزه خرق عادت است که با تحدی همراه باشد و همین همراهی با تحدی است که آن را از کرامات جدا می‌سازد».^{۳۹}

اعتقاد و باور به کرامات اولیا را نباید محدود و محصور به متصوفه و متکلمان و حتی فقها دانست؛ آنچه اندکی غریب و واجد اهمیت است اذعان فیلسوف خردگرا و بزرگی نظیر ابن‌سینا و مورخ و اندیشمند پرسشگری هم‌چون ابن‌خلدون به امکان وقوع کرامات است.

۳۶. عبد الجبار، المغنی، ۲۱۸/۱۵.

۳۷. حلّی، انوار الملکوت، ۱۸۶.

۳۸. شیخ طوسی، ۶۹۰.

۳۹. حلّی، انوار الملکوت، ۱۸۴.

این سینا در اغلب آثار خویش، به ویژه اشارات، بحث مستوفایی در این باب دارد. این سینا در تعلیل قدرت عارفان بر کارهایی که از عهده دیگران خارج است، چنین تقریری دارد که مردمان در حال اعتدال صاحب قوایی اند که حدی دارد، اما گاه نفس انفعالی پیدا می‌کند که در نتیجه آن این قوا از حد خود ضعیف‌تر می‌شود، چنان‌که در حالت ترس و اندوه مشهود است، و یا از حد خود می‌گذرد و افزایش می‌یابد، چنان‌که در حالت خشم و ستهندگی روی می‌دهد. برای عارفان نیز گاهی در اثر حال حضور و تجلی حق «هزّتی» پدید می‌آید که قوای آنان را چندین برابر افزایش می‌دهد و آنان را بر انجام اموری که در عهده دیگران نیست موفق می‌سازد. بدین ترتیب به باور ابن سینا خوارق عادات همه مجرای طبیعی دارند: «هر گاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا اندرزی که قبلاً داده است، درست درآمد، پس باور کردن آن بر تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد... تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد، مگر آن‌که مانعی محقق داشته باشد که زوال یا ارتفاع آن ممکن است. اما تجربه: پس شنیدن از دیگران و شناخت گواه آن است، و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد، تجربه‌ای که الهام‌بخش تصدیق است، مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد، و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد... شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید، مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران بیارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، ... یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند... کسی که این حالت (ملکه که بعضی نفوس دارند و تأثیر آن از بدن خود آن نفوس تجاوز می‌کند) در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیک‌خواه و راست‌رو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، پس او پیامبری

خواهد بود که دارای معجزه است و یا ولی صاحب کرامت است و تزکیه نفس این حالت را به گونه‌ای در او می‌افزاید که زاید بر فطرت اوست تا به حد نهایی برسد».^{۴۰}

ابن خلدون نیز در مقدمه معروفش که با نگرشی عینی و تجربی - عقلی تدوین شده، فصلی انتقادی در بررسی عرفان و تصوف دارد که در آن بیشتر دعاوی متصوفه را رد می‌کند و نیز فصل‌هایی در وصف و تخطئه کلی سحر و طلسمات و احکام نجوم و کیمیاگری و اکسیر و خواص اعداد و اسرار حروف دارد؛ با این حال، و به‌رغم همه این انتقادات، نگاه او به کرامات اولیا تأییدآمیز است: «اما گفت‌وگو درباره کرامات آن گروه (متصوفه) و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکارناپذیر است. اگر برخی از عالمان به انکار آن گراییده‌اند، شیوه ایشان موافق حقیقت نیست... گذشته از این، وجود به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آن نوعی مشاجره است؛ چنان‌که برای صحابه و بزرگان سلف بسیار روی داده که معلوم و مشهور است».^{۴۱} ابن خلدون در همین فصل مجدداً کرامات اولیا را تأیید می‌کند: «گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان کراماتی یافت می‌شود که از جنس ساحری به‌شمار نمی‌رود، بلکه وابسته به کمک‌های خدایی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره‌ای از مدد الهی دارند».^{۴۲}

به‌رغم تنوع و تعدد باورمندان به امکان وقوعی و نیز وقوع کرامات اولیا، همه آنان در یک چیز مشترک‌اند و آن این‌که تأیید و اثبات کرامات نزد آنان، عمدتاً مبنایی روایی و نقلی دارد. در واقع تکیه بر مفهوم تواتر، اشارات قرآنی و روایات و احادیث، همه آن چیزی است که موجبات تأیید خوارق عادات اولیا را فراهم آورده است. تفتازانی در شرح عقاید نسفیه

۴۰. ابن‌سینا، ۴۶۶-۴۹۰.

۴۱. ابن خلدون، ۹۸۹/۲-۹۹۰.

۴۲. همان، ۱۰۴۹.

تصریح می‌کند که «دلیل درستی کرامت، آن چیزهایی است که به تواتر از بسیاری از صحابه و پس از ایشان نقل شده، به نحوی که انکار آن ممکن نیست... و نیز کتاب خدا به ظهور آن از مریم و از اصحاب سلیمان^{۴۳} ناطق است و پس از ثابت شدن وقوع نیازی به اثبات جواز نیست». ^{۴۴} قشیری هم در رساله قشریه همین معنا را متذکر شده: «جمهور اهل حق بر آن اند و از بس خبرهای متواتر اندر این از هرگونه، و حکایت‌ها آمده است، علم به بودن او و ظاهر شدن آن بر اولیا علمی است که شک را بدان راه نیست و هر که در میان این طایفه افتد و حکایت‌های ایشان بشنود و خبرها، او را هیچ شک نماند اندر این جمله». ^{۴۵} جامی در نفحات الانس تصریح دارد که «اثبات کرامت اولیا به سنت آن است که در حدیث وارد است...». ^{۴۶} در این میان، اشارات قرآنی به این مسأله، بیش از همه مورد توجه باورمندان به کرامات قرار گرفته است؛ برای نمونه آگاهی خضر به امور پنهان در آیات ۶۵ تا ۸۲ در سوره کهف و ماجرای خواب سیصدونه ساله اصحاب کهف در آیات ۷۹-۷۶ در همین سوره نمونه‌هایی از این اشارات اند. ذکر این موارد و تأیید ضمنی کرامات از نظر قرآن، برای کسانی که به تبیین و اثبات کرامات اولیا پرداخته‌اند، مستمسک جالب توجهی بوده است. ^{۴۷}

نقد کرامات متصوفه توسط معتزله

درواقع قریب به اتفاق معتزله به طور کامل نه تنها منکر وقوع کرامات اولیا بلکه حتی منکر امکان وقوعی این گونه کرامات نیز هستند و به همین دلیل هم آماج نقدهای تند باورمندان به کرامات به ویژه متصوفه و اشاعره قرار گرفته‌اند؛ از جمله شارح اثر صوفیانه التعرف این گونه

۴۳. منظور از صاحب سلیمان، آصف برخیا است که تخت بلقیس را پیش از یک چشم بر هم زدن نزد سلیمان آورد.

۴۴. نسفی و تفتازانی، ۱۸۰.

۴۵. قشیری، ۶۲۸.

۴۶. جامی، ۲۲.

۴۷. برای استناد به این موارد بنگرید به قشیری، ۶۳۴؛ سراج طوسی، ۳۵۳؛ رازی، البراهین، ۱۳۶/۲.

آنان را نواخته است: «در جمله بیاید دانستن که مذهب معتزلیان موافق است با مذهب کفار و مذهب دهریان و فلاسفه و بت پرستان و مغان و در همه معاملات با جهودان راست اند و در بیشتر قولها با نصاری، و منکرند کتاب خدا را و سنت پیامبر را».^{۴۸}

معتزله حتی متهم شده اند که معجزات انبیا را انکار می کردند. بغدادی، انکار معجزات از طرف فرقه هُدَلِیه (از فرق معتزله و منسوب به ابوالهَدَیْل علاف) را یکی از رسوایی های این فرقه برشمرده و نوشته است: «رسوایی ششم او آن است که گوید آنچه مانند آیات و معجزات پیغمبران و دیگر مغیبات، از حواس آدمی بیرون است ثابت نمی شود مگر این که دست کم بیست تن بر آن گواهی دهند و یک یا چند تن از آنان از اهل بهشت باشند».^{۴۹} خود بغدادی در نقد این سخن تصریح می کند که ابوالهَدَیْل در حجت دانستن خبر بیست تن، مشروط بر آن که یکی از آنان از اهل بهشت باشد، قصدی جز تعطیل و فروگذاردن اخبار وارده در احکام شرعی نداشته است.^{۵۰}

اما ردّ و انکار کرامات از سوی معتزله، بیش از هر چیز دیگر ریشه در مبانی فکری و معرفتی آنان دارد. در واقع اندیشه اعتزال بر بنیادهایی استوار است که در چارچوب آن نمی توان به آسانی به امکان وقوع کرامات اولیا معتقد شد. از این رو اشاره مختصر به این مبانی راه گشا خواهد بود.

مبانی فکری اندیشه اعتزال

اندیشه اعتزال به مثابه تجلی و تبلور اصلی جریان خردگرا در نظام دانایی اسلامی، در فهم کتاب و سنت، چنان ترجیحی به «عقل» می داد، که اساسا بدان نامیده و شناخته می شد. در واقع این ترجیح، به اصل بنیادین آنان تبدیل شده بود. به تبع همین خردگرایی، معتزله به

۴۸. مستملی بخاری، ۳۰۹/۱.

۴۹. بغدادی، ۸۴.

۵۰. همان.

اصول اساسی و محکمی پای‌بند بودند. ردّ روش نقلی - روایی و روش استعاری (تمثیلی) یک از مهم‌ترین این اصول بود. کلام معتزلی اساساً با روش نقلی - روایی اشاعره و روش استعاری مذهب صوفیانه مخالف بود. باورمندان به روش روایی و نقلی چندان پای‌بند به معنای لفظی متون بودند که حتی در تشبیه فرو می‌افتادند و ادعا می‌کردند خدا شبیه به مخلوقات است و احساس و اندیشه و اراده دارد، و تا آن‌جا پیش می‌رفتند که با تفسیر لفظی بعضی از آیات قرآن، خدا را دارای عضو می‌دانستند. مانند تفسیر این آیه مشهور که «ید الله فوق ایدیهم» (فتح/ ۱۰). بنابر گزارش جاحظ، ابراهیم بن یسار نَظَام، متکلم بزرگ معتزلی، ضمن نقد این روش صرفاً نقلی، بر مفسرانی که رضایت خاطر خود را در تبیینات پیچیده و روایات افسانه‌ای می‌یابند تا خوشایند عامه واقع شوند، خرده می‌گرفته است. به باور نَظَام، آنان برای نمونه برای آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ / مساجد از آن خداست» (جن/ ۱۸) معنایی تفتنی قائل می‌شدند و به جای آن‌که مسجد را مُصَلّاً و مکان نمازگزاری معنا کنند، آن را اندام‌هایی مانند پیشانی و دست و پا معنا می‌کنند که به وسیله آنها سجده به‌جا آورده می‌شود.^{۵۱}

روش عقلانی تفسیر، اصل مهم دیگر معتزله است. مقصود نویسندگان معتزلی از این روش، تفسیر متون به گونه‌ای است که بتوان آنها را منطبق بر عقل ساخت. بدین منظور آنها متوسل به تأویل عقلانی می‌شوند. بنابراین، معیارهای عقلانی در بررسی منابع و نیز در تحلیل تعالیم ضروری است. در حالی‌که مفسران قدیم انواع افسانه‌های عبرانی و خرافه‌های رایج در زمان خود را تکرار می‌کردند، معتزله تحلیل لغوی و تفسیر عقلانی به کار می‌بردند بی آن‌که به احادیث مراجعه کنند؛ برای نمونه از نظرگاه مفسران معتزلی، هنگامی که در قرآن می‌خوانیم، خدا به بندگان خود «نزدیک» است «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره/ ۱۸۶)، نباید از آن، نزدیکی در مکان را دریافت؛ خدا را نمی‌توان در مکان معینی یافت. این لفظ به معنی آن است که خدا می‌داند که ما چه می‌کنیم، زیرا از اقوال و افعال ما

۵۱. جاحظ، الحيوان، ۳/۱-۳۴۳-۳۴۴.

آگاه است.^{۵۲} «یدالله»، دست خدا نیست، بلکه نعمت‌هایی است که ارزانی می‌دارد، و «وجه الله» ذات اوست، نه روی او.^{۵۳}

رد و نقد تقلید یکی دیگر از مهم‌ترین اصول معتزله است. تقلید را قاضی عبدالجبار چنین تعریف می‌کند: «تقلید قبول قول دیگری بدون طلب حجت از اوست، کسی که آن را می‌پذیرد چنان است که گویی قلاده‌ای به گردن دارد».^{۵۴} به همین سبب به باور او متن قرآنی را نباید به یاری تقلید دریافت، بلکه باید درباره آن اندیشید و کوشید تا آن را به مدد عقل فهمید.^{۵۵} به باور مفسران معتزلی، بر خلاف آنچه محدثان می‌گویند، قرآن خود نیز تقلید را رد می‌کند؛ مثلاً آنجا که از مشرکان می‌خواهد برهان بیاورند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ (انبیا ۲۴) / یا جز خدا معبودانی را به خدایی گرفته‌اند، به آنان بگو دلایلتان را بیاورید!» می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که هر قولی که مبتنی بر برهان استواری نباشد نادرست یا نامطمئن است.^{۵۶} انسان‌ها به‌طور کلی از سنت‌هایی پیروی می‌کنند که به ارث برده‌اند؛ از این‌رو هنگامی که حقیقت را به آنها عرضه می‌کنند و آنها را به قبول آن فرا می‌خوانند، می‌گویند ترجیح می‌دهند بر عادت پدران خود باقی بمانند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (لقمان/۲۱) / چون بدیشان گفته شود از آن‌چه خدا فرستاده پیروی کنید، گویند ما از شیوه پدرانمان پیروی می‌کنیم». زمخشری، مفسر مشهور معتزلی، در تفسیر خود درباره آیه ۱۱۱ سوره بقره، «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، خاطر نشان می‌کند این آیه با نفی «مذهب مقلدین»، هرگونه روح تقلید را از بین می‌برد و هر قولی را که مبتنی بر دلیل نباشد فاقد اعتبار می‌کند.^{۵۷} سرانجام این‌که تقلید

۵۲. قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۴۱-۴۲.

۵۳. اشعری، ۱/۱۶۷.

۵۴. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۶۱.

۵۵. قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۶۹.

۵۶. همان، ۲۶۰.

۵۷. زمخشری، ۱/۳۱۱.

مستوجب نکوهش است؛ زیرا طرفداران آن ضرورت تفکر شخصی را رد می‌کنند و اگر تفکر شخصی نباشد، نمی‌توان به علم دست یافت.^{۵۸}

اصل مهم دیگر رد و نقد احادیث کذب و جعلی است. نویسندگان معتزلی عموماً نگاهی انتقادی به احادیث داشتند. آنان احادیث ناصحیح و نیز احادیثی را که ناسازگار با عقل و مخالف تعالیم آنها باشد نمی‌پذیرند. بنا بر گزارش جاحظ، اهل حدیث احکام عجیب و غریب صادر می‌کنند، تراجم احوال را دگرگون می‌کنند و روایات ناصحیح را صحیح می‌شمارند و آنها را از هر منبعی که باشد بدون تحقیق مبتنی بر روش درست، گرد می‌آورند و بدین ترتیب کاری جز دور شدن از واقعیت نمی‌کنند.^{۵۹} این نگاه انتقادی معتزله به حدیث از آن روست که برخی محدثان، فقها، متصوفه و زندقه، پروای جعل حدیث نداشتند؛ برای نمونه یکی از زندقه به نام عبدالکریم بن ابی العوجاء در واپسین لحظات پیش از اعدامش، اعتراف کرد که چهارهزار حدیث دروغ ساخته که «أَحْرَمَ فِيهَا الْحَلَالَ وَ أَحْلَلَ الْحَرَامَ».^{۶۰} بنابراین معتزلیان احادیث مشکوک را نقد می‌کردند. ابوعلی جبّایی حدیثی را می‌پذیرد و حدیثی را رد می‌کند، ولو هر دو از یک نفر باشد. چون از او علت این رد و قبول را پرسیدند، گفت: «لَأَنَّ الْقُرْآنَ يَدَلُّ عَلَى بَطْلَانِهِ وَ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ / زیرا قرآن، اجماع، و عقل بر بطلانش دلالت دارند»؛^{۶۱} برای یک نمونه از این نگرش انتقادی می‌توان به این حدیث مشهور اشاره کرد: «سَتْرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ / پروردگارتان را روز رستاخیز رؤیت خواهید کرد، هم‌چنان که ماه را در شب روشن می‌بینید». قاضی عبدالجبار می‌نویسد به سه دلیل نمی‌توان این متن را پذیرفت: نخست به سبب آن‌که متضمن تقدیر و تشبیه است، ما ماه را به صورت گویی درخشان و دور می‌بینیم،

۵۸. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۶۱.

۵۹. جاحظ، رسائل، ۲۸۴.

۶۰. صبحی الصالح، ۲۷۰.

۶۱. ابن المرتضی، ۸۱.

پس نمی‌توانیم خدا را هم به همین صورت ببینیم؛ دوم این‌که این سخن را قیس بن ابی حازم روایت کرده که قابل اعتماد نیست و عاقبت دیوانه شد و ما نمی‌دانیم آیا زمانی که این حدیث را روایت کرد هوشیار بوده یا نه؛ سوم این‌که این روایت را هیچ گواه دیگری تأیید نکرده است. پس باید نتیجه گرفت این حدیث مجعول است.^{۶۲}

رد و نقد افسانه‌ها و خرافات دیگر اصل اهل اعتزال است. معتزله افسانه‌ها و خرافات را با نگاهی انتقادی و به نام عقل رد می‌کند. به باور نظام معتزلی، حکایات و افسانه‌ها میدان وسیعی به اعتقاد به ارواح شریر و موجودات هولناک می‌دهد و منشأ خرافات است. او بعد از تحلیل این افسانه‌ها نشان می‌دهد که القائنات روان‌شناختی سبب می‌شود بسیاری از مردم تصور کنند به‌راستی این ارواح شریر را دیده‌اند.^{۶۳} هم‌چنین شاعری معتزلی زودباوری مردم عامه را این‌گونه به تمسخر می‌گیرد: «اگر به آنها بگویند فیل نوعی سوسمار است، باور می‌کنند». ^{۶۴} زمخشری هم در تفسیر آیه سوم سوره بقره می‌نویسد افسانه‌های بسیاری درباره شیاطین رواج دارد؛ پیشینیان عقیده داشتند که این شیاطین می‌توانند بر انسان غلبه کنند و او را دیوانه کنند.^{۶۵} به گواهی ابن‌قتیبه کسانی که برای مردم قصه می‌گویند (قصاص) حدیث را تحریف می‌کنند و «مردم عوام عادت دارند هرچه قصه‌ای غیرعادی‌تر، غیرعقلانی‌تر و غیرطبیعی‌تر باشد، بیشتر به آن ارج نهند».^{۶۶}

۶۲. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۲۶۸-۲۶۹.

۶۳. ابوریحانه، ۵۱.

۶۴. ابن‌قتیبه، ۷۹.

۶۵. زمخشری، ۱۵۳/۱-۱۵۴.

۶۶. ابن‌قتیبه، ۳۱۰.

نقد معتزله بر امکان وقوع کرامات اولیا

دیدیم که اصول اساسی اندیشه معتزله، که به اختصار توضیح داده شد، در برابر مبانی و روش‌های صرفاً نقلی - روایی و ذوقی - شهودی قرار دارد که بر اساس آن، وقوع کرامات و خوارق عادات اولیا پذیرفته می‌شوند. در واقع معتزله با رد و انکار مبانی و روش‌های اخیر بود که به رد و انکار امکان وقوع کرامات اولیا رسیده‌اند. به طور کلی همه براهین معتزله در خصوص رد و انکار کرامات را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه نمود:

معجزه خرق عادت است. معجزات با توجه به کارکردشان تنها در زمان حضور نبی و به دست او رخ می‌دهد. کرامت نیز خرق عادت است. کرامت با معجزه تفاوتی ندارد. پس کرامت تنها به دست نبی رخ می‌دهد. همان‌گونه که مشخص است نتیجه همه این گزاره‌ها آن است که امکان وقوع کرامت به دست ولی (غیر نبی) وجود ندارد. معتزله در گفتارها و نوشتارهایشان تماماً به تشریح و توضیح همین گزاره‌ها بر اساس آن مبانی فکری و معرفتی پرداخته‌اند.

البته منابع آراء معتزله در این خصوص نسبت به اشاعره محدودتر است. مهم‌ترین مرجع در این زمینه، آثار قاضی عبدالجبار همدانی یکی از بزرگ‌ترین متکلمان معتزلی است. عبدالجبار در شرح الاصول الخمسة و به‌ویژه در دایرة المعارف بزرگ المغنی به شکل مبسوط به معجزات و کرامات پرداخته است. عبدالجبار بر آن است که ادعای تواتر درباره کرامات اولیا و صالحان درست نیست و این مسموعات در حکم اخبار واحد است و اغلب راویان آن را از دیگری شنیده‌اند و مشاهده مستقیم در این زمینه بسیار نادر است. به باور او اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته بوده باشند؛ حال آن‌که با مصایب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. او تصریح دارد که کرامت مترادف معجزه و تعبیر دیگری از آن و هم‌ردیف با آن است؛ و این‌که معتقدان می‌گویند فلان ولی بر آب رفت یا برایش طی الارض شد و یا به

همتش از ژرفنای بیابان از غیب، آب و غذا پیدا شد، این گونه کرامات اگر چیزی بر معجزات اضافه نداشته باشد، کم هم ندارد.^{۶۷}

عبدالجبار نیز تعریف کرامت را با تعریف معجزه مرتبط می‌سازد. او در شرح الاصول الخمسة در تعریف معجزه می‌نویسد: چون خداوند رسولی را برمی‌گزیند، آن رسول ناگزیر باید ادعای نبوت نماید و آیات و معجزاتی را که دال بر صدق مدعایش باشد ظاهر کند. معجزه در اصطلاح و همان‌گونه که از نامش پیداست عبارت از فعلی است که همه افراد بشر از اتیان آن «عاجز» باشند. او وقوع معجزه را بر شروط زیر متوقف می‌داند:

۱. معجزه باید از طرف خدای متعال باشد.
۲. معجزه باید پس از دعوی نبوت واقع شود، زیرا اگر قبل از دعوی نبوت و یا با فاصله زیاد رخ دهد، به آن بستگی و دلالت نخواهد داشت.
۳. کسی که ادعای اعجاز می‌کند باید معجزه او با دعویش مطابق باشد، در غیر این صورت معجزه وی بر صدق گفتارش دلالت نخواهد کرد.
۴. معجزه باید ناقض عادت باشد.^{۶۸}

با این اوصاف و از آن‌جا که از نظر عبدالجبار کرامت نیز ناقض عادت است و همه افراد بشر از اتیان آن عاجزند، نمی‌تواند به دست کسی جز نبی انجام پذیرد؛ پس هر صاحب کرامتی باید پیامبر هم باشد.^{۶۹} همین اعتقاد و استدلال را در آثار دیگر معتزلیان هم می‌بینیم. از جمله زمخشری مفسر معتزلی، در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن تصریح می‌کند غیر معقول است اعتقاد به این‌که اولیا و عرفا بتوانند کراماتی داشته باشند؛ هیچ کس جز پیامبران صاحب مقام رسالت، دانای غیب نمی‌تواند بود.^{۷۰} بر این مبنا از نظرگاه بزرگان

۶۷. عبدالجبار، المغنی، ۲۴۱/۱۵-۲۴۲.

۶۸. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۵۶۹-۵۷۱.

۶۹. عبدالجبار، المغنی، ۲۲۳/۱۵.

۷۰. زمخشری، ۲۳۴/۶-۲۳۵.

معتزله، اولیا نه تنها صاحب کرامت نیستند، بلکه حتی وقوع کرامات به دست آنان غیرممکن است.

گذشته از اینها، عبدالجبار به نقل از استادش ابوعلی جُبَّایی، تأکید می‌کند اگر اولیا قدرتی که به آنها نسبت می‌دهند، می‌داشتند، غیر ممکن بود بتوان آنها را از پیامبران بازشناخت و در این صورت پیامبری مفهومی ناروشن می‌داشت. با این وصف، آنچه را به نام کرامات اولیا گفته و شنیده می‌شود چگونه باید تفسیر کرد؟ عبدالجبار توضیح می‌دهد اگر این کرامات را از نزدیک بررسی کنیم، خواهیم دید که آنها چیزی جز نیرنگ عوام‌فریبان نیست. او مخصوصاً رفتار حلاج را بررسی کرده و بر آن است که با کمک استاد خود ابوعلی جُبَّایی «نیرنگ»‌های او را فاش کرده است. عبدالجبار می‌نویسد ابوعلی به حلاج - که با یکی از دوستانش تبانی کرده بود که به او در اظهار کرامتی کمک کند - پیشنهاد کرد در اتاقی خالی، خاری برویاند؛ ولی پرده از نیرنگ او برداشته شد. هم‌چنین به نوشته عبدالجبار روزی حلاج یکی از مریدان زودباور خود را متقاعد کرد که می‌تواند بزغاله سرخ کرده‌ای را از نو زنده کند. ظاهرسازی به قدری خوب صورت می‌گیرد که مرید از فرط حیرت در برابر این کرامت از هوش می‌رود؛ ولی یکی از همسایگانش به او نشان می‌دهد که از راه دیوار مشترک خانه‌اش، بزغاله دیگری جانشین بزغاله اول شده است. عبدالجبار پس از ذکر نمونه‌های بیشتری، نتیجه می‌گیرد که کافی است انسان بیندیشد و عقل خود را به کار گیرد و در کارها تجربه داشته باشد تا بتواند از قبول چنین اعتقادات نسنجیده‌ای امتناع ورزد.^{۷۱} عبدالجبار هم‌چنین اعمال خارق‌العاده چون شمشیر به حلق فرو بردن یا بر آتش گذر کردن شعبده‌بازان را در اصل، عمل عادی طبیعی می‌داند و بر آن است که از شدت ممارست و تمرین و تحمل مشقت بر طبیعتشان، انجام شده است.^{۷۲}

۷۱. عبد الجبار، المغنی، ۲۷۰/۱۵-۲۷۵.

۷۲. همان، ۲۶۸.

فخر رازی (د ۶۰۶) استدلالات و احتجاجات عبدالجبار و دیگر معتزلیان را در باب عدم امکان وقوع کرامات اولیا در پنج گزاره زیر خلاصه و دسته‌بندی کرده است:

نخست این که «تجویز کرامات اولیا مؤدی است به مذهب سفسطه، زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا بود که خداوند، تعالی، فلان کوه را یاقوت کرده باشد از برای کرامت زید، و دریاها را خشک گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و...».

دوم شرط دلیل (و آن این) است که «چون دلیل باشد مدلول باشد، اما از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید؛ زیرا که از وجود دود وجود آتش لازم آید، و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید... گوئیم اتفاق است که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوت است، پس باید که این معنا در حق غیر پیغمبر محال باشد؛ زیرا که اگر در حق غیر نبی حاصل باشد پس آن دلیل نبوت نبی نباشد. پس درست شد که فعل خوارق در حق غیر نبی محال باشد».

سوم این که اگر بپذیریم کرامات «در حق بعضی از اولیا جایز شود، خوارق عادات بسیار بود و چون چنین باشد خرق عادت خود عین عادت شود و چون چنین شود، خرق عادت دلیل نباشد البته نه بر نبوت نبی و نه بر کرامت ولی».

چهارم این که اگر خوارق عادات بر دست غیر پیغمبر ظاهر شود، «پس وقعی نباشد و درجه‌ای آن معجزات را، هم چنان که هر منصب که هم شریف و هم خسیس یابد آن منصب را وقع نباشد به نزدیک عاقلان، و چون اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش از ظهور خوارق عادات نیست پس معلوم شد که باید آن مخصوص باشد به انبیا».

پنجم این که اگر ظهور کرامات جایز باشد «پس آن کس که کرامات بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند، یا گواه از وی طلب کنند یا گواه طلب نکنند؛ روا نبود که گواه طلب کنند؛ زیرا که صدق او به دلیل قطع است و اثبات صدق کردن به دلیل ظنی محال باشد و روا نبود که گواه طلب نکنند».^{۷۳}

استدلالات معتزله البته منحصر به موارد پنج‌گانه فوق نیست. سه استدلال زیر را نیز معتزله در رد و انکار امکان وقوع کرامات اولیا بیان نموده‌اند:

نخست لازم نبودن کرامت برای ولی است. به باور معتزله وجود عمل خارق عادات برای نبی واجب و ضروری است «ازبهر آن‌که پیغامبری درست نگردد مگر به معجزه. چون پیغامبری را معجزه نباشد، دعوی نبوت از وی درست نگردد. بر خلق واجب نگردد به وی ایمان آوردن»^{۷۴}، اما برای ولی چنین ضرورت و وجوبی مطرح نیست، چون «نه بر خلق واجب است به ولایت وی ایمان آوردن، مر این کرامات را فایده چه باشد؟»^{۷۵} بنابراین، اظهار آن به دست غیر، برتری انبیا را از بین می‌برد.^{۷۶}

جلوگیری از التباس معجزه با کرامت و ولی با نبی هم استدلال دوم است. به گفته مستملی بخاری در شرح التعرف، معتزله که منکر کرامات‌اند، وقوع آن را فقط در عصر پیامبر (ص) روا می‌دارند. به زعم آنها کرامت در روزگار پیامبر به مثابه معجزه‌ای است برای پیامبر، اما در ایام دیگر، عمل خارق عادت فقط کرامت ولی محسوب می‌شود و تنها متعلق به او است نه پیامبر؛ بنابراین، کرامت در چنین روزگاری با معجزه ملتبس می‌شود و به دلیل همین التباس، ولی، نبی انگاشته می‌شود. از آن‌جا که هر آن‌چه در نبوت شبهه افکند، جایز نیست، وقوع کرامات نیز در غیر عصر نبی روا نیست.^{۷۷}

استدلال سومی که معتزله بر آن تأکید ورزیده‌اند وجود کراماتی بوده که فراتر از معجزه انگاشته می‌شده‌اند. اعتراض به این نوع از کرامات که به تعبیر قشیری، «زیادت بود در معنی بر معجزات پیغامبران علیهم السلام»^{۷۸} با وجود انبوه حکایات غریب و شگفت از

۷۴. مستملی بخاری، ۹۵۷/۳.

۷۵. همانجا.

۷۶. سراج طوسی، ۳۵۱.

۷۷. مستملی بخاری، ۹۶۵/۳.

۷۸. قشیری، ۶۲۹.

احوال صوفیه، امری طبیعی است. برخی از این امور غریب فراتر از معجزات انبیا به نظر می‌رسیده و اذهان ساده‌اندیش را نسبت به جایگاه معجزه دچار شبهه می‌کرده است؛ از این رو در نظر مؤمنانی که نگران حیثیت معجزات انبیا بودند، کرامات ناروا و قابل انکار محسوب می‌شده‌اند. این عامل با توجه به شواهد عجیب زیادی که در تأیید آن می‌توان ذکر کرد، از اساسی‌ترین عوامل انکار در رد کرامات می‌تواند باشد.

اما موضع معتزله در برابر مواردی از امور خارق‌العاده که در قرآن به غیر پیامبران نسبت داده شده چیست؟ معتزله عموماً برخی از این موارد را از مقوله «ارهاص» می‌دانند، یعنی پدید آوردن معجزات پیش از بعثت که بر بعثت یک پیامبر دلالت دارند و به مثابه ایجاد زمینه و پایه‌گذاری پیامبری او به شمار می‌آیند. ارهاص وقوع معجزات قبل از بعثت پیامبران است.^{۷۹} برای نمونه عموم معتزله قصه مریم در قرآن را بر ارهاص حمل می‌کنند نه بر کرامت.^{۸۰} معتزله برای موارد دیگر توضیحات متفاوتی ارائه می‌دهند؛ برای نمونه در مورد داستان اصحاب کهف، توضیحی که برای این معجزه بیان می‌شود این است که «این امر دلالت می‌کند بر این‌که به روزگار اصحاب کهف، پیامبری وجود داشته یا ایشان خود پیامبر بوده‌اند یا در میان ایشان پیامبری وجود داشته، چراکه مانند این معجزات فقط بر دست پیامبران روی می‌دهد یا در روزگار ایشان».^{۸۱}

نتیجه

در این بخش مجدداً به پرسش اصلی تحقیق باز می‌گردیم. چرا معتزله به‌رغم اتفاق عمومی غالب ملل و نحل و مذاهب و فرق اسلامی بر پذیرش و تأیید امکان وقوعی و وقوع کرامات اولیا و خوارق عادات به دست غیر نبی، از پذیرش چنین امری سرباز زده و به طور جدی به

۷۹. حلی، کشف المراد، ۳۵۳.

۸۰. همان، ۳۵۱-۳۵۳.

۸۱. مقدسی، ۴۹۰.

رد و نقد آن پرداخته‌اند؟ واقعیت آن است که فهم چرایی مخالفت معتزله با امکان وقوع کرامت صرفاً در چارچوب فهم اصول و مبانی فکری و معرفتی آنان میسر خواهد بود. در اینجا با دو گونه مبنا و روش فکری و معرفتی مواجهیم؛ یکی نقلی-روایی و دیگری عقلی-انتقادی. همان‌گونه که در متن مقاله اشاره شد، به‌رغم تنوع و تعدد باورمندان به امکان وقوع کرامات اولیا، همه آنان در یک چیز مشترک‌اند؛ این‌که تأیید و اثبات کرامات نزد آنان، عمدتاً مبنایی روایی و نقلی دارد. در واقع تکیه بر مفهوم تواتر، اشارات قرآنی و روایی - حدیثی، همه آن چیزی است که موجبات تأیید خوارق عادات اولیا را فراهم آورده است. به دیگر سخن، اینان صرفاً از این جهت که برخی اشارات غیرصریح قرآنی و نیز احادیث متعددی که در این خصوص روایت شده و نیز داستان‌ها و نقل‌های متنوعی که عمدتاً در کتب صوفیه یافت می‌شود، مؤید و مصدق کرامات‌اند؛ از سوی دیگر با مبانی و روشی عقلی - انتقادی مواجهیم که معتزله سخت بدان پایبند بوده‌اند: روش عقلانی تفسیر، نقد احادیث مجعول، رد و انکار تقلید، رد و نقد روش صرفاً نقلی و روایی، و رد و انکار افسانه‌ها و خرافاتی که فاقد هرگونه مبنای عقلانی‌اند. معتزله نمی‌توانستند کراماتی را که صرفاً از طریق روش نقلی و روایی قابل تأیید و اثبات بودند، بپذیرند و بدان باور داشته باشند. آنان عمده روایات و داستان‌های مربوط به وقوع کرامات توسط مشایخ صوفی و اولیا را تحلیل عقلی - انتقادی می‌کردند و در نهایت به دلیل فقدان استدلال‌ات عقلانی و منطقی، آنان را در ردیف افسانه‌ها و خرافات عامیانه رد و نقد می‌کردند. بدین ترتیب نه فقط کرامات، بلکه هر پدیده و مفهومی که تنها از طریق روش‌های نقلی و روایی قابل تأیید و اثبات باشند، از نگاه معتزله خردگرا اثبات‌ناپذیر و ردّ شدنی‌اند.

کتابشناسی

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيروت، بي نا، ۱۹۸۷/۱۴۰۷م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروين گنابادي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۵۳ش.
- ابن سينا، ابوعلی حسين، الاشارات و التنبهات، ترجمه و شرح حسن ملكشاهي، تهران، سروش، ۱۳۶۳ش.
- ابن عربي، محيي الدين، ترجمه رسائل ابن عربي، با تصحيح و تعليقات نجيب مايل هروي، تهران، انتشارات مولي، ۱۳۶۷ش.
- ابن قتيبة، ابو محمد، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد محيي الدين الاصغر، بيروت، المكتب الاسلامي، دوحه، مؤسسة الاشراف، ۱۴۱۹/۱۹۹۹م.
- ابوربده، عبدالهادي، ابراهيم بن سيار نظام، قاهرة، مكتبة اللجنة التأليف، ۱۹۴۶م.
- احمد جام نامقي، انس التائين، به تصحيح و تحشيه على فاضل، تهران، بنياد فرهنگ ايران، ۱۳۵۰ش.
- اشعري، ابوالحسن، مقالات الاسلاميه، قاهرة، النهضة الاسلاميه، ۱۹۵۰م.
- بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق (تاريخ مذاهب اسلامي)، ترجمه محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات اشراقي، ۱۳۵۸ش.
- جاحظ، ابو عثمان، رسائل، قاهرة، چاپ حسن سندوبي، ۱۹۳۳م.
- جاحظ، أبي عثمان عمرو، الحيوان، الجزء الاول، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الجاحظ، ۱۹۶۵/۱۳۸۴م.
- جامي، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحيح و مقدمه مهدي توحيدى پور، تهران، كتابفروشى محمودى، بي تا.
- جرجاني، السيد الشريف على بن محمد، التعريفات، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، عام الكتب، ۱۹۸۷/۱۴۰۷م.
- جويني، امام الحرمين، كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى و على عبد المنعم عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۳۶۹/۱۹۵۰م.
- حلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم، المؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۷هـ.

- همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم، انتشارات الرضی و انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.
- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی، و ابیات دشوار حافظ)، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
- رازی، فخرالدین ابی عبدالله محمد بن عمر، الإشارة فی علم الکلام، تحقیق هانی محمد حامد محمد، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث و الجزيرة للنشرة و التوزيع، ۱۴۲۸هـ/۲۰۰۷م.
- رازی، فخرالدین، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سیزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
- رازی، نجم الدین ابوبکر، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
- زمخشری، جارالله ابی القاسم، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، الجزء الاول، تحقیق الشیخ عادل إحمد عبدالموجود و الشیخ محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيکان، ۱۴۱۸هـ/۱۹۹۸م.
- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، نهاية الأقدام فی علم الکلام، حرره و صححه ألفريد جیوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.
- شیخ الاسلامی، اسعد، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر: متکلمان اشعری و معتزلی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- صبحی الصالح، علوم الحدیث و مصلطحه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴م.
- طوسی، شیخ الطائفه محمد بن حسن، تمهید الأصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
- عبدالجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ۱۴۱۶هـ/۱۹۹۶م.
- عبدالجبار، القاضی ابی الحسن، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دار النهضة الحدیث، بی تا.
- همو، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، الجزء الخامس عشر، تحقیق محمود الخضری و محمود محمد قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۵/۱۹۶۵م.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیا، با مقدمه محمد قزوینی، تهران، پیمان، ۱۳۸۷ ش.

غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.

غزالی، ابوحامد محمد، الإقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳/هـ/۱۹۸۳ م.
قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریہ، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳ ش.
مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیقات محمد رضا شیفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۸۱ ش.

نخشب، ضیاء الدین، سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۹ ش.
نسفی سمرقندی، نجم الدین عمر و تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، عقاید نسفیة و شرح آن، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۹۳ ش.

هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران، طهوری، ۱۳۷۵ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۲۷

نظریه جنگ عادلانه و اخلاق مداری در جنگ در میان مسلمانان (بر پایه آداب الحربها)^۱

محمد نورمحمدی نجف‌آبادی^۲

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

محسن معصومی

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

ابراهیم موسی‌پور بشلی

استادیار گروه تاریخ اجتماعی، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ایران

محمدحسین فرجیهای قزوینی

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

متون و آثار آموزشی نظامی (آداب الحربها)، به‌مثابه مهم‌ترین متون تخصصی نبرد تاکنون، در بررسی‌های تاریخ جنگ و خشونت جمعی در قرون میانی تاریخ اسلام چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند. این متون افزون بر داده‌های تخصصی مرتبط با جنگ، در بردارنده اطلاعات ارزشمندی درباره موضوعات و مسائل پیرامونی جنگ است. این منابع برای بررسی‌های تاریخی در حوزه اخلاق جنگ بسیار کارآمد و راه‌گشاست؛ آن‌چنان‌که می‌توان با غور در این دسته از میراث مکتوب اسلامی، تصویری از اخلاق جنگ و جنگاوری در تمدن اسلامی نیز به‌دست داد. در جهان امروز، دست‌کم از نیم قرن پیش به این سو پاره‌ای تلاش‌های نظری برای توجیه و توضیح چگونگی و چرایی جنگ‌ها به‌عمل آمده است. تولد نظریه‌هایی هم‌چون جنگ عادلانه از نتایج این تلاش‌هاست. در این مقاله، با تمرکز بر آداب الحرب‌های شناخته‌شده اسلامی ضمن معرفی نظریه جنگ عادلانه، انطباق آن با بایدها و نبایدهای اخلاقی جنگ از منظر مؤلفان این متون آموزشی نشان داده شده است. بر اساس این بررسی تاریخی به‌نظر می‌رسد جنگ عادلانه

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۲۵

۲. رایانامه، مسؤول مکاتبات: mnoormohammadi@gmail.com

پیشینه‌ای اسلامی نیز داشته است؛ افزون بر این، در این پژوهش به جنبه‌ها و وجوه دیگری از اخلاق جنگ در این آثار مکتوب قرون میانی تاریخ اسلام (قرن دوم تا قرن نهم هجری قمری) پرداخته شده که در قالب توصیه‌های اخلاقی به فرماندهان و جنگ‌جویان آمده است.

کلیدواژه‌ها: جنگ، متون آموزشی نظامی، اخلاق جنگ، جنگ عادلانه، آداب‌الحرب.

مقدمه

در قرون میانه اسلامی، همانند درازنای تاریخ بشر، جنگ عاملی تعیین‌کننده در تحدید و توسعه مرزها و انتقال قدرت و حکومت از سلسله‌ای به سلسله دیگر محسوب می‌شده است. در واقع هر کجا، حل و فصل منازعات سیاسی به شیوه مسالمت‌آمیز و در قالب نامه‌نگاری‌ها و تبادل سفیران کارساز نمی‌شد، جنگ آخرین راه‌حل برای رفع تنش بود. منابع تاریخ دوره میانه اسلامی آکنده از اخبار نبردهایی است که میان حکومت‌های مختلف شکل گرفته است. این نبردها سبب شد آثار گوناگونی درباره پدیده فراگیر و شایع جنگ در میان مسلمانان پدید آید. تحول در شیوه‌های نبرد و تکامل سلاح‌های جنگی و نیز مواجهه با نیروهای مهاجم، مانند مسیحیان و مغولان، موجب انباشت تجربه نبرد و فربه‌ترشدن دانش جنگ و موضوعات و مسائل مرتبط با آن در دوره میانه اسلامی شد. در کنار منابع تاریخی متنوعی که بخش‌های معتابهی از آنها به گزارش‌های مختلف جنگ‌ها اختصاص یافته، ادبیات محدودتر و تخصصی‌تری نیز در میراث مکتوب تمدن اسلامی شکل گرفته است که می‌توان عنوان متون تعلیمی نظامی بدانها داد. این ادبیات ابتدا^۳، به‌صورت غیرمستقل در دل

۳. پیش از نگارش نخستین آداب‌الحرب شناخته‌شده (مختصر سیاست الحروب اثر هرثمی شعرانی متعلق به دوره مأمون، خلیفه عباسی) بیشتر مباحث مرتبط با جنگ و مسائل و موضوعات مربوط به نبرد در دل متون فقهی و از آن مهم‌تر در آثاری که می‌توان آنها را نوعی سیاست‌نامه با رویکرد فقهی دانست، منعکس شده است. جریان تولید این متون هم‌زمان با روی کارآمدن هارون، خلیفه عباسی، آغاز شده و در دوره‌های بعدی ادامه یافته است.

سیاست‌نامه‌ها رخ نمود که در آنها راهبردهای کلان^۴ نبرد، برای حاکمان ترسیم می‌شد؛^۵ اما از اوایل دوره عباسی (دوره مأمون)، آثار آموزشی نظامی (آداب‌الحرب‌ها) به‌مثابه متون تخصصی نبرد پدید آمد. در تعریفی جامع و کل‌نگر، آداب‌الحرب‌ها آثاری مستقل درباره جنگ و مسائل آن‌اند که موضوعات مختلفی مانند اخلاق جنگ، سلاح‌ها، راهبردها^۶ و راه-کنشهای^۷ جنگی (آماده‌سازی، عملیات، آماد^۸ و پشتیبانی، امداد و نجات) را دربر می‌گیرند. عموم مؤلفان این آثار خود متخصص جنگ بوده‌اند. تألیف چنین متونی در سده‌های دوم تا اواخر نهم هجری، ادامه داشت و با تغییر الگوواره^۹ جنگی و به‌کارگیری سلاح گرم در میدان جنگ دست‌خوش تغییرات بنیادین شد.

باید به این نکته توجه داشت که در آثار آموزشی نظامی قرون میانه تاریخ اسلام، تمایزی میان جنگیدن با مسلمان یا غیرمسلمان دیده نمی‌شود. این مباحث را می‌باید اغلب در متون فقه سیاسی که در آنها احکام جنگیدن با مسلمان یا غیرمسلمان آمده است، جست‌وجو کرد؛ برای نمونه، ماوردی در ابتدای بحث درباره جهاد و تعریف و توضیح آن، نبرد مشروع را منحصر به نبرد با کفار عنوان کرده است.^{۱۰} به دیگر سخن، متون تعلیمی نظامی را باید متونی بسیار خنثی و عمدتاً کاربردی دانست که از سویه‌های دینی، مذهبی و کلامی خالی است؛ چنان‌که استفاده نویسندگان این متون از آیات و احادیث صرفاً جنبه تزئینی و گاه توجیهی دارد. این ویژگی سبب شده تا این متون عمدتاً، در پاسخ به پرسش چگونه جنگیدن تولید شده و در مقابل پرسش‌های چرا جنگیدن و با چه کسی جنگیدن،

4. Grand Strategy

۵. برای نمونه‌هایی از محتوای مرتبط با جنگ و مسائل آن در سیاست‌نامه‌ها نک. ماوردی، ۵۹؛ جاحظ، ۱۷۷ به بعد؛ خواجه نظام‌الملک، ۵۴؛ برای موارد دیگر نک. ثعالبی، ۱۸۱؛ شیزری، ۲۷۲.

6. Strategy

7. Tactic

8. Logistics

9. Paradigm

۱۰. نک. ماوردی، ۴۷-۷۳؛ هم‌چنین برای بحث مشابه در این باره نک. ابی‌یعلی‌الفراء، ۴۱-۴۳.

ساکت باشند. مؤلفان آداب‌الحرب‌ها آموزش رزم با دشمن را توضیح داده‌اند و مقصود آنان از دشمن در بستر معنایی ملموس، عینی و کاربردی نیرویی است که در مقابل سپاه خودی صف‌آرایی کرده است (معنای فنی دشمن). بنابراین، در این متون مطلبی در باب مسائل پیشینی رویداد جنگ دیده نمی‌شود.

پرشماری نسبی آداب‌الحرب‌ها، عدم نقد و انتشار نسخ خطی این گونه از نوشته‌ها و پراکندگی‌شان در جای‌جای سرزمین‌های اسلامی بررسی و تحلیل آنها را با دشواری مواجه کرده است.^{۱۱} افزون بر اینها، حفظ و بازتولید محتوای آموزشی متعلق به الگوواره پیشین جنگ، با ورود سلاح گرم به میدان نبرد و تغییر الگوواره^{۱۲} جنگی عملاً موضوعیت خود را از دست داده است؛ از این رو، فرایند تولید محتوای این آثار، دست‌کم از اواخر قرن نهم هجری به این سو، با انقطاع روبه‌روست؛ با وجود چنین انقطاعی، چیزی از اهمیت و اعتبار این آثار به‌ویژه در تدوین تاریخ جنگ در تمدن اسلامی و ترسیم چهره واقعی رویداد جنگ در قرون میانی اسلام کاسته نمی‌شود. این منابع افزون بر فایده اصلی در مطالعه تاریخ اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و تشکیلاتی اسلام نیز کارآمدند. از این رو، در نوشتار حاضر شماری از مهم‌ترین متون آموزشی نظامی انتشار یافته انتخاب شده تا از طریق بررسی محتوای آنها، اخلاق جنگ در این منابع بررسی شود.

ضرورت مطالعه اخلاق جنگ از خلال آداب‌الحروب اسلامی از آن روست که این متون به‌عنوان دستورالعمل‌های جنگی مسلمانان به واقعیت رقم‌خورده جنگ، در قیاس با دیگر متون، نزدیک‌تر است. در نتیجه مطالعه حاضر، سنت اخلاق جنگ در تمدن اسلامی را می‌توان به‌عنوان بخشی از پیشینه نظریه جنگ عادلانه که عمدتاً غربی است، قلمداد کرد. بیشتر تحقیقات موجود به زبان فارسی در این باب اغلب مبتنی بر قرآن، حدیث و متون ادبی

۱۱. برای نمونه نک. فهرست الفیاض و عبدالغنی، ۹-۲۴؛ که تنها درباره متون تعلیمی نظامی مربوط به کمان و فروسیه، (اعم از چاپ‌شده و نسخه خطی) است.

است؛ برای مثال می‌توان بدینها اشاره کرد: مقاله حاج اسماعیلی و حبیب‌اللهی با عنوان «بررسی و تحلیل نظری اخلاق جنگ در قرآن و حدیث»؛ پژوهش محلاتی با نام «اخلاق جنگ در متون ادبی و حماسی فارسی» و مقاله «اخلاق نظامی پیامبر (ص) در جنگ» از سمیه باقری و لیلا محمدی‌بخش. از این رو، در این پژوهش، با رویکردی تاریخی، انطباق نظریه جنگ عادلانه، با نگرش حاکم بر اخلاق جنگ در متون آموزشی نظامی در دوره اسلامی، جست‌وجو و پیشینه این سنت در جهان اسلامی بررسی شده است. این مطالعه را در دو بخش سامان یافته: بخش نخست حاوی موضوعاتی است که ظاهراً با بخش‌هایی از نظریه جنگ عادلانه سازگاری دارد و در آن نشان داده خواهد شد که اخلاق جنگ منعکس در متون آموزشی نظامی دوره اسلامی با دیدگاه جنگ عادلانه نزدیکی چشم‌گیری دارد؛ بخش دوم حاوی برخی از مهم‌ترین بایدها و نبایدهای اخلاقی است که نویسندگان آداب‌الحرب‌ها بر توجه بدانها در رویداد جنگ تأکید ورزیده‌اند. این بخش، اگرچه بیرون از نظریه جنگ عادلانه قرار می‌گیرد، در شمار اخلاق جنگ بوده و عبارت است از توصیه‌های اخلاقی به فرماندهان جنگ، توصیه‌های اخلاقی به رزمندگان و تأکید بر اصل مشورت.

اخلاق جنگ و ساحت‌های آن

عبارت «اخلاق جنگ» عنوانی متناقض است. این اصطلاح که بیش از نیم قرن از طرح و وضع آن نمی‌گذرد، متضمن مسائل و موضوعاتی است که به رعایت موازین اخلاقی در میدان نبرد و جنبه‌های مختلف آن بازمی‌گردد.^{۱۳} در این زمینه از دو بعد می‌توان سخن گفت: نخست، کیفیت و چگونگی آغاز نبرد و دوم، چگونگی اداره و ادامه آن.^{۱۴} بخش

۱۳. به گفته یکی از محققان: «ددمنشی هم‌چنان ادامه‌دار در جنگ، برخلاف کنوانسیون‌ها و دادگاه‌های بین‌المللی، عده‌ای را به این باور می‌رساند که به‌کارگیری اخلاق در مورد جنگ کاری نشدنی است» (برای اطلاع از نظرات موافق و مخالف در این باب نک. موزلی، ۵۵-۵۶).

۱۴. محلاتی، ۹۴-۹۵.

نخست موضوعات و مسائلی مانند توجیه شروع جنگ، مسأله فرماندهی مشروع، جنگ و صلح و... را در بر می‌گیرد و بخش دوم درباره موضوعاتی هم‌چون چگونگی نبرد، جنگ و غیرنظامیان، استفاده از سلاح‌ها در نبرد از حیث میزان کشتار و تلفات، اسرای جنگی و... است.^{۱۵} امروزه، بخش چشم‌گیری از این بایدها و نبایدهای اخلاقی در جنگ، با تصویب مراجع و مجامع جهانی در زمره حقوق و قواعد بین‌المللی درآمده که از آن با عنوان حقوق بشردوستانه یا حقوق جنگ تعبیر می‌شود.

تلاش‌های نظری متفکران حوزه‌های مختلف علوم انسانی برای تبیین نسبت اخلاق با جنگ، آوردگاه نظریات مختلفی است که همگی در ذیل عنوان اخلاق جنگ جای می‌گیرد. در این بین، نظریه جنگ عادلانه را می‌توان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین این نظریه‌ها دانست.^{۱۶} ادعای اصلی این نظریه آن است که جنگ فی‌نفسه و بالکل بد و غیراخلاقی نیست؛ بلکه جنگ در مواردی خاص و تحت شرایطی شایسته، نیکو و کاملاً عادلانه و از لحاظ اخلاقی کاملاً توجیه‌پذیر است.^{۱۷} این نظریه با تکیه بر عدالت، به‌عنوان غایتی اخلاقی، می‌کوشد تا اخلاقی بودن جنگ را در صورت تحقق عدالت در آن توجیه کند. در این نظریه عادلانه بودن نبرد در سه سطح عدالت هنگام شروع نبرد، عدالت در حین نبرد و عدالت در پایان جنگ و انعقاد صلح طرح می‌شود.^{۱۸} سطح نخست در بردارنده مواردی هم‌چون هدف عادلانه داشتن در جنگ، قصد و نیت صحیح از نبرد، حاکمیت قانونی دولت و اعلان عمومی وضعیت جنگی، توسل به جنگ به‌عنوان آخرین راه‌حل و وجود احتمال موفقیت در جنگ است. در سطح دوم مواردی مانند پیروی از قوانین بین‌المللی، عدم تعرض به غیرنظامیان، عدم استفاده از سلاح‌های غیرمتعارف و کشتار جمعی و روش‌های افراطی، خوش‌رفتاری با اسیران

۱۵. همانجا.

۱۶. بسیاری بنیان این نظریه را که به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌ها در حوزه اخلاق جنگ طرح شده است، به سنت آگوستین نسبت داده‌اند (نک. Walzer, p.125).

۱۷. حاج اسماعیلی و حبیب‌اللهی، ۳۳.

جنگی و پرهیز از انتقام‌جویی و کشتن اسرا بررسی می‌شود و در سطح سوم با مباحثی مانند نحوه اعلام صلح، دفاع از حقوق کسانی که در جنگ صدمه دیده‌اند، تبعیض در مجازات، مجازات متجاوز، جبران خسارت و اصلاحات و تجهیز دوباره مواجهیم.^{۱۹}

به گفته موزلی: «نظریه جنگ عادلانه سروکارش با توجیه چگونگی و چرایی جنگ‌هاست. این توجیه می‌تواند نظری یا تاریخی باشد. وجه نظری موضوع مربوط می‌شود به توجیه اخلاقی جنگ و آشکالی که جنگ‌ها باید به خود بگیرند یا نگیرند. وجه تاریخی موضوع یا سنت جنگ عادلانه به مجموعه قواعد یا توافقاتی می‌پردازد که در مورد جنگ‌های گوناگون در طول قرون و اعصار به کار گرفته شده است».^{۲۰}

برخی از موضوعات و مسائل فوق به مقتضیات دنیای امروز تعلق دارد و طرح آنها بر مفاهیم جدید استوار است.^{۲۱} بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که این نظریه با دیدگاه آداب‌الحروب اسلامی در باب اخلاق جنگ دقیقاً، این‌همانی داشته باشد. با این حال، می‌توان دیدگاه این متون در توضیح نسبت اخلاق و جنگ را با نظریه جنگ عادلانه، دست‌کم در کلیت و بخش‌های اصلی، یکی انگاشت.

بخش نخست: بازشناسی سنت جنگ عادلانه در متون تعلیمی نظامی

الف. اصالت صلح و عدالت هنگام شروع نبرد. بر اساس رویکرد کلی آداب‌الحرب‌ها، نبرد امری مذموم انگاشته شده و صلح به‌طور جدی، بر آن رجحان یافته است. این رجحان برآمده از خاستگاه دینی و منطبق بر آموزه‌های اسلامی است؛ در این متون نبرد در مواقعی

۱۹. برای اطلاع بیشتر نک. حاج اسماعیلی و حبیب‌اللهی، ۳۳-۳۵.

۲۰. موزلی، ۵۱.

۲۱. این نظریه در قرن بیستم به‌طور جدی مورد توجه قرار گرفت؛ این توجه نتیجه واکنش به اختراع سلاح‌های اتمی و درگیر شدن آمریکا در جنگ ویتنام بود. مهم‌ترین متون در این باب، مانند جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه مایکل والزر، اخلاق جنگ برایه پاسکینر و مایکل داکریل، اخلاق، کشتار و جنگ ریچارد نورمن، جنگ و عدالت بین‌المللی برایان اورند و در باب جنگ و عدالت مایکل والزر، عمدتاً در جهان غرب پدید آمده‌اند (نک. همان، ۵۴).

که شکل تدافعی به خود می‌گیرد توجیه‌پذیر و قابل قبول است. اگر چه در واقع نبردهای مختلف در طول دوره اسلامی وفاداری به این اصل را به چالش می‌کشد، از منظر قرآنی و روایی به نظر می‌رسد که صلح، دست‌کم در مقام نظر، در اندیشه دینی و ایدئولوژی اسلامی اصلی پذیرفته بوده است؛^{۲۲} حتی در دوره فتوحات، به‌ویژه در ایران، بیش از آن‌که با نبردهای پی‌درپی روبه‌رو باشیم، با عهدنامه‌هایی مواجهیم که در آنها سعی می‌شد با توسل به روش‌های مسالمت‌آمیز منافع اقتصادی و اجتماعی دو طرف، یعنی اعراب و ایرانیان، تأمین شود.^{۲۳} به نظر می‌رسد همین رویکرد عملی در اردوکنشی‌های نظامی، به متون آموزشی جنگ راه یافته و صلح بر درگیری‌های خونین و کشتار مقدم انگاشته شده است. اساساً ماهیت آداب‌الحرب‌ها ایجاب می‌کرد که محتوای این آثار درباره نبرد و مسائل مرتبط با آن باشد؛ بر این اساس بیشتر محتوای این متون درباره جنگ، نه صلح، به‌مثابه اساس و شالوده اصلی آنهاست؛ اما با وجود چنین توجهی، جنگ به‌شکل بی‌محابا و خشونت‌آمیز، ترویج نشده، و صلح تا آنجا که ممکن بود، بر نبرد مقدم فرض می‌شد. توصیه‌های موجود در باب اخلاق و آداب جنگ در آداب‌الحرب‌ها از نگاهی برمی‌خیزد که با آموزه‌های اسلامی مندرج در منابع فقهی، حدیثی و تفسیری انطباق دارد. این نگاه ضمن پروراندن روحیه شجاعت و جنگاوری در میان رزمندگان ورود به جنگ را مشروط و مقید می‌داند. از ابتدای شکل‌گیری گونه آداب‌الحرب‌نویسی در تمدن اسلامی و در نخستین نمونه‌های آن، می‌توان محتوای مؤید این رویکرد را بازشناخت؛^{۲۴} با این توضیح که این محتوا در قیاس با بخش‌های دیگر چندان فربه و عمیق نیست.

۲۲. برای بحثی تفصیلی درباره نظرات مختلف در باب اصالت جنگ یا صلح در اسلام (نک. برزنونی، ۷۷-۱۵۷).

۲۳. برای آشنایی با صلح‌گرایی مسلمانان از خلال عهدنامه‌های اعراب و ایرانیان در دوره فتوحات (نک. فروشانی، ۵۰-۱۱۹).

۲۴. در این باره نک. ادامه مقاله.

فخر مدبر ملقب به مبارک‌شاه (اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری) در آداب الحرب و الشجاعه علاوه بر توصیه‌هایی اخلاقی صلح را بر جنگ مقدم دانسته و پیش از پرداختن به جزئیات و مسائل متعلق به نبرد، در فصلی با عنوان «اندر مشورت کردن در حرب تا ممکن گردد حرب ناکردن»^{۲۵} مباحثی را مطرح کرده که طی آن سلطان و حاکم را موظف می‌کند تا حد ممکن تدابیری اتخاذ کند که از بروز جنگ جلوگیری به عمل آید. از نظر او «حرب کردن خود شیئی تلخ است» و هرکه برای آغاز نبرد اصرار داشته باشد در نهایت خوار خواهد شد. فخر مدبر معنای جنگ را «رفتن جان و مال» شمرده و خشنودی خداوند از پادشاه را در این دانسته است که «حرب تا بتواند و ممکن گردد نباید جست، که نتوان دانست که ظفر که را باشد». دیدگاه فخر مدبر در حوزه اخلاق جنگ قابل توجه است.^{۲۶} در میان آثار بررسی شده در پژوهش حاضر، شاید بتوان او را نخستین مؤلفی دانست که برای اولین بار چنین رویکردی را مطرح ساخته است.^{۲۷} از دیدگاه او صلح بنا بر چندین دلیل بر نبرد برتری دارد: نخست آن که جان و مال پادشاه و مردم در امان خواهد ماند؛ دوم آن که خشنودی خداوند در آن است که تا حد امکان از جنگ پرهیز شود و سوم آن که مشخص نیست در نبرد چه کسی پیروز میدان خواهد بود.^{۲۸} این رویکرد در حوزه اخلاق جنگ با نوعی هوشمندی معطوف به نتیجه (پیامدگرایانه) در جنگ گره خورده است. این سخن بدین معناست که پیروزی آغازگر جنگ، هر آن قدر که قدرتمند باشد، متأثر از عواملی متنوع و متعدد و وضع و حالی نامعلوم است؛ از این رو، نمی‌توان پیروزی را قطعی قلمداد کرد. پس بهتر آن است که از جنگ اجتناب و درگیری و چالش با صلح، یا روش‌های مسالمت‌آمیز، مرتفع شود.

۲۵. نک. فخر مدبر، ۱۶۴ به بعد.

۲۶. همانجا.

۲۷. نک. نوین، ۲۴-۲۹؛ مدیری، ۴۱-۵۱.

۲۸. نک. همان، ۱۶۴.

فخر مدبر، برای تشویق حاکم به صلح، او را به مشورت گرفتن از افراد خبره و کاردان توصیه کرده و در این باره به داستانی از انوشیروان استناد کرده است.^{۲۹} نکته‌ای که در آداب الحرب و الشجاعه^{۳۰} بسیار بر آن تأکید شده، اصرار مؤلف به استفاده از آوردن شواهد و نمونه‌هایی از فرهنگ ایرانی و داستان‌های انوشیروان و بوذرجمهر در تبیین اخلاق جنگ است. او از عبارت «روزگار پیشین»^{۳۱} استفاده و سپس داستان‌هایی از همان روزگار، یعنی انوشیروان، بیان کرده است. در همین بخش، فخر مدبر به یکی از راه‌کارهای مؤثر برای اجتناب از جنگ، یعنی تبادل سفرا، اشاره دارد و در این باره به تبادل سفرا میان دربار «هند و ایران» و «روم و ایران» پرداخته که در هر دو پیروزی مذاکرات از آن ایران بوده است.^{۳۲} شرح مذاکرات سفیران هر دو طرف قابل توجه است؛ چنان‌که درون‌مایه مذاکرات میان دربار هند و ایران و روم و ایران مباحث علمی را در بردارد، نه موضوعات سیاسی. به نظر می‌رسد تفوق علمی سفیران در مذاکرات تفوق سیاسی را رقم می‌زده است. به دیگر سخن، الگوی پیشنهادی فخر مدبر در حل و فصل منازعات، بهره‌گیری از راه‌کارهای مسالمت‌جویانه با تأکید بر میراث ایرانی است. در پایان این مبحث فخر مدبر به شیوه‌ای عقلانی به نتیجه‌گیری پرداخته و این‌گونه آورده است: «... خون ریختن بدترین کارهاست و هیچ خردمندی نجوید و بدین رضا ندهد ... و (ایزد) مردم را که بیافرید او را دو گونه آلت داد تا شر و بلا از خویشتن دفع کند: یکی پنهان و دیگر آشکارا. آنچه آشکار است سلاح است از آهن و چوب و سنگ و جز آن و آنچه پنهان است دانش و عقل و رأی و تدبیر است و بهترین سلاح‌ها آن است که غرض به وفا رسد و همه مراد حاصل گردد از آن‌که خون باید ریخت و

۲۹. همانجا.

۳۰. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: فخر مدبر، محمدبن منصور بن سعید، آداب الحرب و الشجاعه، به سعی و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران، اقبال، ۱۳۴۶ ش.

۳۱. نک. همان، ۱۶۹.

۳۲. نک. همان، ۱۶۹-۱۷۱.

وزر و وبال در گردن گرفت که پس از کفر هیچ وزر و وبالی و بزهی بدتر از خون ریختن نیست».^{۳۳}

عباسی (اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری) در آثار الاول^{۳۴} نیز، ارجحیت صلح بر نبرد را توضیح داده است. او در بخشی از اثر خود جنگ را به بیماری تشبیه کرده و آن را نمونه‌ای از کاستی‌ها و معضلات موجود در جامعه دانسته و با تشبیه امنیت و صلح به سلامت آن را برای مردم، جامعه و دولت مانند لزوم تن‌درستی برای بدن ضروری قلمداد کرده است.^{۳۵} عباسی در ادامه آورده است که باحزم‌ترین حکمرانان برای حل مناقشات با دشمنان خود تا زمانی که راهی جز جنگ وجود داشته باشد، به نبرد به مثابه یک راه‌کار نمی‌نگرند.^{۳۶} سپس به کلامی از معاویه استناد کرده که براساس آن جنگ به‌عنوان آخرین راه‌حل معرفی شده است: «شمشیرم را در جایی که می‌توان شلاق را جایگزین آن کنم، استفاده نمی‌کنم و نیز شلاقم را در جایی که می‌توان کلام و گفت‌وگو را جایگزین آن کرد، به کار نمی‌بندم».^{۳۷} صراحت عباسی در مذمت نبرد در ابتدای ورود به بخش اصلی اثرش قابل توجه می‌نماید. تشبیه جنگ به بیماری و نیز تشبیه صلح و امنیت به سلامتی کاملاً تلقی او از جنگ و صلح را نشان می‌دهد. صاحب آثار الاول هزینه نبرد را از دست‌دادن انسان‌هایی دانسته که جایگزین کردن آنها کاری دشوار است. در این کلام احترام به انسانیت و طرح معنایی مترقی از خسارت اصلی در جنگ‌ها در قالب نابودی سرمایه انسانی مشهود است.

۳۳. همان، ۱۷۳-۱۷۴.

۳۴. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: عباسی، حسن بن عبدالله، آثار الاول فی ترتیب الدول، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۰۹/هـ/۱۹۸۹م.

۳۵. عباسی، ۳۲۸.

۳۶. همانجا.

۳۷. همانجا.

در آثار ابن منکلی (قرن هشتم) نیز توجه به صلح و تأکید بر آن به خوبی دیده می‌شود. او در التدبیرات السلطانیة^{۳۸} بر اهمیت صلح تأکید کرده و آن را ضامن بقای امنیت مردم دانسته است. ابن منکلی در بخش ۳۵ التدبیرات که «خودداری از جنگ و طلب صلح برای پشتیبانی از امنیت مردم» نام دارد رویکرد خود را در تبیین نسبت جنگ و صلح و اهمیت آن آورده است. در دیدگاه او سلطان پیش از آن که خود را درگیر جنگ تمام‌عیار با دشمن کند، می‌باید از طریق مذاکرات درصدد برقراری صلح برآید و اگر این راه حل کارساز نشد، با تمام قوا با نیروهای دشمن به کارزار پردازد.^{۳۹} اولویت ابن منکلی هم‌چون بیشتر مؤلفان متون آموزشی نظامی برقراری صلح و تأمین امنیت است. او برای صلح دو مزیت و برتری برشمرده که عبارت است از: پیروی از سنت، ترک ستم و جلوگیری از جنگ.^{۴۰} مورد نخست تأثیر آموزه‌های اخلاقی اسلام و پیامبر (ص) را در نگاه مؤلف آشکار می‌سازد؛ از این رو، او به‌عنوان نخستین مزیت صلح هم‌خوانی و هماهنگی آن با سنت را مورد تأکید قرار داده است. مورد دوم ناظر به هزینه‌های سنگین و تأمین مخارج بسیار جنگ است که معمولاً بر مردمان فرودست تحمیل و در واقع ستمی آشکار را سبب می‌شد.

آن‌چه کلام ابن منکلی را در این باب نسبت به مؤلفان پیش از او متفاوت می‌کند تبیین چگونگی صلح و توجه سلطان به انعقاد صحیح آن است. او پس از برشمردن مزیت‌های صلح گفته که سلطان باید درستی ادعای طرف مقابل را درباره درخواست صلح بررسی کند و در صورت وجود نیرنگ و حيله جنگ اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.^{۴۱} ابن منکلی در بخشی دیگر از التدبیرات گفته که جایز نیست مسلمانان آغازگر جنگ باشند.^{۴۲} او در این باب به

۳۸. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: ابن منکلی، «التدبیرات السلطانیة فی سياسة الصناعة الحریبة»، تحقیق صادق محمود الجمیلی، المورد، شماره ۴۸، زمستان ۱۳۶۲ ش.

۳۹. ابن منکلی، التدبیرات، ۳۴۵.

۴۰. همانجا.

۴۱. همانجا.

۴۲. همان، ۳۴۴.

رفتار حضرت موسی(ع) در هنگام مواجهه با ساحران اشاره کرده و در پایان نتیجه گرفته که آن که سرکش و طغیان‌گر است، جنگ را شروع می‌کند.

جنگ و صلح در طول قرون میانه اسلامی دو روی یک سکه بوده‌اند. در مقام عمل و در گاه منازعه‌ها شاید صلح کمتر از جنگ مورد توجه بوده است؛ اما در مقام نظر، آداب الحربها به‌عنوان متون تخصصی حوزه جنگ، برای صلح ارجحیت قائل بوده‌اند. صلح و تأکید بر جنگ عادلانه را به‌تصریح نمی‌توان در محتوای تمامی متون تعلیمی نظامی مشاهده کرد؛ اما روح حاکم بر محتوای این آثار تلویحا، به سمت جنگ خشونت‌آمیز و بی‌رحمانه متمایل نیست و این خود می‌تواند نشان‌دهنده رویکرد صلح‌گرا و اخلاق‌مدار مؤلفان به گاه سخن درباره نبرد باشد. سطوح مختلف آداب الحربها از لحاظ کیفیت اثر در بود و نبود محتوای مرتبط با اخلاق جنگ نیز حائز اهمیت است. سبب این‌که مؤلفی چون محمد الرشیدی در تفریح الکرוב^{۴۳}، به‌عنوان یکی از آخرین نویسندگان متعلق به الگوواره سنتی جنگ، به بحث نظری درباره برتری صلح بر جنگ پرداخته شاید آن باشد که او اساسا رویکردی نظری به جنگ و صلح ندارد و تألیف او یک جمع‌آوری صرف در قالب دستورالعملی جنگی است؛ اما در آثاری مانند آداب الحرب، آثارالاول، التدبیرات رگه‌هایی از نظریه‌پردازی در باب جنگ و صلح مشاهده می‌شود. به دیگر سخن آن‌چه در این بخش به آن پرداخته شده از جمله مباحثی است که باید در آثار مؤلفانی دنبال شود که آثار آنان نقاط عطف سیر آداب الحرب نویسی در قرون میانه اسلامی است.

ب. عدالت در هنگام جنگ. این بخش مربوط است به خوش رفتاری با غیرنظامیان و اسرای

۴۳. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: محمد الرشیدی، محمد، تفریح الکرוב فی تدبیر الحروب، تحقیق عارف احمد عبدالغنی، دمشق، دارکنان للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م.

جنگی^{۴۴} و پرهیز از رفتارهای افراطی و ممنوعه. در آداب‌الحرب‌ها به سبب موضوع و ماهیت این‌گونه آثار، به‌طور مفصل به این مباحث پرداخته نشده و اساساً این‌گونه داده‌ها را می‌باید در متون فقهی و حدیثی جست‌وجو کرد.^{۴۵} با این حال، در آداب‌الحرب‌ها اشاراتی هر چند مختصر، به این موضوعات موجود است؛ برای نمونه هرثمی شعرانی در مقدمه مختصر سیاست‌الحروب^{۴۶} به برخی از این مسائل اشاره کرده است؛ از جمله آن‌که بعد از پیروزی می‌باید به دشمن و اسیران آن رحم و از قتل و کشتار جلوگیری کرد، آب را نباید به روی دشمن بست و...^{۴۷}

مؤلفان این آثار تأکید دارند که در عین حال که سلطان، فرماندهان و رزمندگان باید در نبرد شدت عمل به خرج دهند و شجاعانه بجنگند پس از غلبه، نباید دشمن را تارومار و قلع و قمع کنند. در مختصر سیاست‌الحروب هرثمی شعرانی، در بخشی که به وظایف فرمانده و رزمندگان در هنگام عقب‌نشینی و فرار دشمن اختصاص دارد، تأکید شده که نباید نیروهای

۴۴. اگرچه خوش‌رفتاری با اسرا و پرهیز از انتقام‌جویی و کشتن آنان مقولاتی است که در پایان عملیات نظامی در جنگ‌ها موضوعیت می‌یابد و ظاهراً از موارد مربوط به پس از نبرد است، به سبب آن‌که در صورت‌بندی نظریه جنگ عادلانه در بخش دوم (عدالت در هنگام جنگ) جای‌گرفته است، نمونه‌های مرتبط منعکس شده در آداب‌الحرب‌ها نیز در این بخش بررسی می‌شود. در نظریه جنگ عادلانه چنانکه پیش از این نیز توضیح داده شد، بخش عدالت هنگام نبرد به مواردی مانند پیروی از قوانین بین‌المللی، عدم تعرض به غیرنظامیان، عدم استفاده از سلاح‌های غیرمتعارف و کشتار جمعی و روش‌های افراطی، خوش‌رفتاری با اسیران جنگی و پرهیز از انتقام‌جویی و کشتن اسرا اختصاص دارد (در این باره نک. پژوهش حاضر، ۵).

۴۵. برای اشاراتی درباره خوش‌رفتاری با غیرنظامیان و اسرا در متون فقهی، حدیثی و تاریخی نک. طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۲۹۳؛ همان، المبسوط فی فقه الامامیه، ۱۳/۲، ۱۹؛ حلی، السرائر الحاوی، ۷/۲؛ همان، شرائع الاسلام، ۲۷۹/۱، ۲۸۳؛ کلینی، ۲۸/۵؛ ابن‌هشام، ۶۴۹/۱؛ واقدی، ۱۰۷/۱؛ ابن‌کثیر، ۳۱۰/۳؛ هم‌چنین، برای اطلاع تفصیلی درباره اسیر و احکام آن در اسلام نک. میرشریفی، ۱۲۱ به بعد.

۴۶. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: هرثمی الشعرانی، مختصر سیاست‌الحروب، تحقیق عبدالرؤف عون، بی‌جا، الموسسه المصریه العامه للتالیف و الترجمه و الطباعه و النشر، بی‌تا.

۴۷. نک. هرثمی شعرانی، ۱۵.

دشمن را از آب و استفاده از آن منع کرد.^{۴۸} صاحب التذکره الهرویه در بخشی باعنوان «خویشتن داری و بردباری پس از رسیدن به قدرت و توانایی و...»^{۴۹} به لزوم حلم و بردباری و گذشت سلطان (در هنگام غلبه و پیروزی بر دشمن) اشاره کرده است. این توصیه دلالتی عام دارد و ناظر به تمامی موقعیت‌هاست؛ با این حال، ذکر آن در خلال مباحث مربوط به جنگ نشان‌دهنده آن است که مؤلف عملی کردن آن را در موقعیت‌های جنگی نیز مؤثر می‌دانسته است: «بر پادشاه لازم است زمانی که سعادت و توفیق به او روی کرد، بردباری و قدرت را توأمان به کار بندد و...»^{۵۰} مؤلف این اثر هم‌چون سنت سیاست‌نامه‌نویسان پیامد حلم و بردباری سلطان را بقای حکومت و جذب بیشتر افراد و در نتیجه استمرار و تداوم حکومت سلطان دانسته است. هم‌چنین مؤلف التذکره الهرویه در همین بخش چشم‌پوشی سلطان را نشانه قدرت، و عدم به‌کار بستن این فضیلت اخلاقی را نشان ضعف و سستی او قلمداد کرده است.^{۵۱}

مؤلفان متون آموزشی نظامی رعایت اصول انسانی هنگام تعقیب دشمن را نیز یادآور شده‌اند. بر این اساس نباید در هنگام تعقیب، دشمن را از آب منع کرد؛ البته در بیان محمد الرشیدی این رفتار تنها ناظر به جنبه‌های اخلاقی و انسانی نیست؛ بلکه نکته نظامی ظریفی نیز در آن نهفته است: «... باید دانست که هیچ‌یک از لشگریان نباید با بزرگان سپاهیان گریزان دشمن رویارو شوند یا راهشان را ببندند یا از دسترسی به آب مانعشان شوند؛ چرا که شکست خورده چون خود را در آستانه هلاکت ببیند، با تمام توانش حمله خواهد کرد و از بیم

۴۸. نک. هرثمی شعرانی، ۴۸.

۴۹. نک. هروی، ۲۵؛ هم‌چنین ترجمه قاندان، ۲۰۲.

۵۰. همانجاها.

۵۱. همانجاها.

هلاک سخت خواهد جنگید. در این حال، باید که آزادشان گذارند و سپس از کناره‌ها احاطه‌شان کنند و در مجموع ایستادن در راه گریزندگان به صلاح نیست».^{۵۲}

در برخی از آداب‌الحرب‌ها اشارات مختصری به نحوه رفتار با اسیران جنگی موجود است؛ برای نمونه فخر مدبر درباره رفتار با اسرا گفته است که اگر فردی از دشمن امان خواست و اسیر شد، باید با او با مهربانی و عطوفت رفتار کرد («و در کشتن ایشان درنگ باید کرد و تعجیل نمود»).^{۵۳} با این حال، او در جایی دیگر حکمران را مجاز دانسته هر آن‌گونه می‌خواهد با اسرا رفتار کند: «... و اگر اسیران در دست افتاده باشند خواهد بکشد، خواهد بنده کند و خواهد آزاد کند، بگذارد تا خدمت مسلمانان کنند و روا نباشد که به‌دار حربشان باز فرستد...».^{۵۴}

ج. عدالت پس از جنگ. در آداب‌الحرب‌ها مطلب گسترده‌ای مرتبط با این محور مهم نظریه جنگ عادلانه دیده نمی‌شود. این امر از آن روست که موضوعات و مصادیق محور سوم نظریه جنگ عادلانه، بیشتر ناظر به اقدامات پس از جنگ با مقتضیات دنیای جدید بوده و طبیعی است که متون متعلق به دوره میانی تاریخ اسلام که به جنگ و موضوعات آن اختصاص دارد، تقریباً به توضیح رفتار پس از جنگ از جنبه اخلاقی نپرداخته‌اند و توصیه‌های آنان معطوف به بایدها و نبایدهای پس از نبرد شامل نکات نظامی است.^{۵۵}

۵۲. محمد الرشیدی، ۱۰۷؛ نیز نک. هرثمی شعرانی، ۴۸؛ عباسی، ۳۵۶؛ قابوس بن وشمگیر، ۲۲۵.

۵۳. فخر مدبر، ۳۴۵.

۵۴. همان، ۴۰۱-۴۰۲.

۵۵. برای اطلاع از این نکات نظامی در باب تجهیز دوباره سپاه نک. هرثمی شعرانی، ۵۵-۵۶؛ فخرمدبر، ۴۶۰-

۴۶۴؛ ابن منکلی، التدبیرات السلطانیة، ۳۳۴؛ هم‌چنین، نک. مقریزی، ۳۳/۲.

بخش دوم، توصیه‌های اخلاقی و اصل مشورت

الف. توصیه‌های اخلاقی به سلطان و فرمانده. این توصیه‌ها با ارائه راهبردها یا راهکنش‌های مختلف جنگی و توضیح کاربرد آنها در میدان نبرد متفاوت است. باید این توصیه‌ها را که درون‌مایه‌ای اخلاقی دارد در زمینه‌ای از آموزه‌های اسلامی بازجست. بر طبق این توصیه‌ها فرمانده نباید کسب پیروزی از طریق توسل به هر راه و ابزار و وسیله‌ای را هدف خود قرار دهد و باید توجه ویژه‌ای به حفظ آرامش و تأمین احتیاجات نیروهای خود داشته باشد. تأکید مکرر آداب الحربها بر این قبیل توصیه‌ها اهمیت فراوان این بخش را در نگاه مؤلفان این آثار باز می‌نماید.

شاید مهم‌ترین دلیل وجود چنین گزاره‌هایی در این قبیل آثار که بر باید‌ها و نبایدهای اخلاقی در جنگ انگشت می‌گذارد توجه مؤلفان آنها به رفتار پیامبر اسلام (ص) به عنوان فرمانده جنگی است. این توجه در اتخاذ رویکرد اخلاق‌مدارانه در جنگ بی‌تأثیر نبود. ماهیت و اساس دعوت نبوی شرایط و ضوابط ویژه‌ای را برای فرماندهی و فرماندهی وضع می‌کرد که بیشتر بر رعایت اخلاق، مساوات و برابری استوار بوده است.^{۵۶} نگاه دین‌محور به امر فرماندهی و این‌که فرمانده در مقام رهبری سپاه می‌باید همواره به خداوند توجه داشته باشد، از مهم‌ترین مبانی فرماندهی نزد رسول خدا (ص) بود.^{۵۷} رعایت حقوق انسانی از جمله ویژگی‌های فرمانده بود که رسول خدا (ص) بسیار بر آن تأکید داشت. این سخن پیامبر (ص) خطاب به مجاهدان اسلام پیش از سریه‌ها، که «خیانت نورزید، مثلثه نکنید، پیمانی را نشکنید، کهنسالان، کودکان و زنان را نکشید»،^{۵۸} در تاریخچه تحولات فرماندهی جنگ و اخلاق جنگ بسیار گرانبهاست.

۵۶. نک. عمرو، ۲۵۹.

۵۷. نک. حر عاملی، ۴۳/۱۱؛ واقدی، ۵۸/۱-۵۹.

۵۸. نک. حر عاملی، ۴۳/۱۱.

بخش دیگری از آموزه‌های مربوط به اخلاق جنگ، در قالب توصیه‌هایی با الگو قرار دادن رفتار نظامی پیامبر (ص) در آداب‌الحرب‌ها بازتاب یافته است؛ در این متون فرمانده دو وظیفه عمده و مهم برعهده دارد: نخست باید با تمامی رزمندگان با مساوات و برابری رفتار کند و به آنان دلگرمی دهد؛ دوم باید با راهبردها و راهکنش‌های مهم نبرد آشنا باشد. تمامی آداب‌الحرب‌ها معمولاً، با توصیه‌های اخلاقی به فرمانده و سلطان آغاز شده‌اند که ناشی از نگاه دینی نویسندگان این آثار است. از دیگر سو به نظر می‌رسد که این مؤلفان واقعا به تأثیر این توصیه‌ها در پیش‌برد اهداف جنگی و آماده‌سازی هر چه بیشتر رزمندگان اعتقاد داشته‌اند. هرثمی شعرانی اولین باب مختصر سیاست الحروب را با توصیه‌هایی درباره تقوای پیشگی فرمانده و عمل به فرامین خداوند آغاز کرده است.^{۵۹} او در این بخش اولین و مؤثرترین سلاح فرمانده را تقوای الهی دانسته است. تأکید هرثمی بر تأثیر مشیت خداوند در پیروزی یا شکست در جنگ، سیطره دیدگاه و رویکردی است که تا دیرزمانی، حتی تا قرن نهم هجری، بر این‌گونه نگاشته‌ها حاکم بوده است. او فرمانده را ملزم دانسته در هر اقدامی که انجام می‌دهد از خداوند استخاره کند و از نافرمانی و طغیان در برابر او بپرهیزد. این نگاه دین‌باورانه گذشته از آن‌که از امور این‌جهانی و آن‌چه از آن به‌عنوان تدابیر جنگی تعبیر می‌کنیم دور می‌شود، پیامدهای مثبتی در پی دارد. در دیدگاه هرثمی تقوای الهی می‌بایست فرمانده را به سمت بخشایش و ترک انتقام در هنگام پیروزی سوق دهد.^{۶۰} این رویکرد سرانجام به آنجا می‌انجامد که در هر پیروزی و شکستی خداوند فعال مایشاء است و حتی زمانی که کفار و طغیانگران بر مسلمانان پیروز شوند، این نیز حکمت الهی است و خداوند چنین مقدر کرده است.^{۶۱}

۵۹. نک. هرثمی شعرانی، ۱۵.

۶۰. همانجا.

۶۱. همانجا؛ «و أن يستعمل الدل و حسن السيرة و التفقد للصغير و الكبير مما فيه مصلحة رعيته، و أن يعتمد في كل ما يعمل به في حربه طلب ما عند ربه، عزّ و جل، ليجتمع له به خير الدنيا و الآخرة، فعسى قائل الآن أن يقول: فقد

هرثمی در بخش دوم، توصیه‌های خود به فرمانده را با دیدگاهی اخلاقی بسط داده است. او در این بخش چنین صفاتی را برای فرمانده در نظر گرفته است: دل‌جویی از رزمندگان، برخورد تکریم‌آمیز با آنها، پذیرفتن عذرخواهی آنان، برخورد مهربانانه با مقصر، به‌کاربردن گفتار نرم و آرام در برخورد با رزمندگان و...^{۶۲} هرثمی به نکته‌ای قابل تأمل اشاره کرده و فرمانده را ملزم دانسته که با مهربانی و حسن‌رفتار قلب‌های رزمندگان و جنگجویان را تسخیر کند. اگرچه او در این بخش‌ها به رفتار پیامبر (ص) اشاره نکرده، این‌گونه می‌نماید که توصیه‌های او متأثر از شیوه فرماندهی آن حضرت به‌عنوان نمونه‌ای عملی و نظری است، همان شیوه‌ای که در متون مربوط به جنگ و در مباحث مختلف آن اصل انگاشته شده است.^{۶۳}

در دیگر آداب‌الحرب‌ها نیز، با چنین توصیه‌هایی مواجهیم. در قرن ششم صاحب التذکره الهرویه به‌صورت مختصر در قیاس با توصیه‌های مفصل اخلاقی هرثمی شعرانی به فرمانده جنگ، اشاراتی به این موضوع کرده است. التذکره الهرویه از نمونه آثاری است که افزون بر محتوای آموزشی نظامی، مباحث سیاست‌نامه‌ای^{۶۴} را نیز شامل می‌شود. از این رو نگاه مؤلف دامنه وسیع‌تری را مدنظر قرار داده و روی سخنش با پادشاه به‌عنوان فرد مطلق‌العنان حکومت است. پادشاه و سلطان در این‌گونه آثار به‌مثابه فرمانده قوای جنگی نیز، درنظر گرفته شده است. رویکرد کلی مؤلف با نگاه هرثمی شعرانی مطابقت دارد. در

نرى البغاة الظلمة باهل العدل و الانصاف یظفرون، و نرى الکفرة بالله على اولیاء ینصرون، فلیعلم أن ذلک من تقدیر العزیز الحکیم فی خلقه، لما هو اعلم من مکنون غیبیه».

۶۲. همان، ۱۶.

۶۳. برای دیگر صفات اخلاقی فرمانده از نظر هرثمی شعرانی نک. ۱۷-۱۸؛ هم‌چنین، قس طرسوسی، ۲۲۶.

۶۴. این متون در اصل سیاست‌نامه‌هایی‌اند که در آنها و در قیاس با دیگر سیاست‌نامه‌ها به جنگ و مسائل و موضوعات مربوط به آن به‌شکل مفصل و برجسته پرداخته شده است. از مهم‌ترین نمونه‌های این آثار می‌توان به التذکره الهرویه اثر علی‌بن ابوبکر هروی، آداب الحرب و الشجاعة اثر فخر مدبر و آثار الاول فی ترتیب الدول اثر عباسی اشاره کرد.

التذكرة الهروية، مؤلف بر تسخیر قلوب انگشت گذاشته و این گونه آورده است: «سلطان باید با احسان و بخشیدن نعمت‌ها به مردم بر حسب مقام و منزلت و به اندازه اوضاع و احوال آنها دلشان را به دست آورد؛ چراکه دل مردم هم چون پرندگان آسمان است که نمی‌توان آنها را شکار کرد مگر با نصب تله و دام و پاشیدن دانه که وقتی در دام افتادند دیگر امیدی به رهایی ندارند. قلب‌های مردم نیز، هم چون پرندگان در حال پرواز در آسمان است؛ این دل‌ها به دست نمی‌آیند مگر با احسان و نیکی و شاد کردن آنها...».^{۶۵} توصیه‌هایی از این دست را در متون تعلیمی نظامی با رویکرد مشابه التذكرة الهروية می‌توان یافت؛ اما این مطلب خارج از موضوع نوشتار حاضر است و بررسی مستقلی در این باب (شباهت‌های محتوایی آداب‌الحرب‌ها و سیاست‌نامه‌ها) ضرورت دارد.^{۶۶} آن‌چه در حوزه اخلاق جنگ درباره فرمانده و توصیه‌های اخلاقی به او در مدنظر است، در آثار ابن‌منکلی دیده می‌شود. بیشتر مباحث او در این باب در کتاب الادلة الرسمية^{۶۷} آمده است. مؤلف در فصل ششم، فرماندهان سپاه را به مدارا و رعایت حقوق رزمندگان ضعیف فراخوانده است.^{۶۸} گفته‌های ابن‌منکلی در این فصل از عمق بیشتری نسبت به محتوای مشابه دیگر آداب‌الحرب‌ها برخوردار است. او برای ارجاع سخن خود در باب لزوم مدارای فرمانده با رزمندگان به حدیثی از پیامبر (ص) استناد کرده که طبق آن حضرت بر لزوم مراعات و مدارا در دین اسلام تأکید دارد.^{۶۹} ابن‌منکلی در ادامه گفتار خود به نکته‌ای مهم اشاره دارد و برای تبیین آن از

۶۵. هروی، ۱۶؛ ترجمه قاندان، ۱۹۱؛ هم‌چنین قس فخر مدبر، ۴۵۲ که در بخشی از فصل سی‌ام اثرش بر اصل تسخیر قلب‌ها توسط سلطان و فرمانده اشاره و به گفته‌ای از رسول خدا (ص) با این محتوا: «جُبلت القلوب علی حب من احسن اليها و بغض علی من اساء اليها» استناد کرده است.

۶۶. برای نمونه نک. فخر مدبر، ۲۸ به بعد؛ عباسی، ۹۹ به بعد.

۶۷. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر: ابن‌منکلی، الادلة الرسمية فی التعالی الحربية، تحقیق محمود شیت خطاب، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ۱۴۰۹/هـ/۱۹۸۸م.

۶۸. نک. ۱۶۳.

۶۹. همانجا: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَوَاغْلُوا فِيهِ بِرَفْقٍ، فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا ابْقَى».

تجربیات شخصی خود سود برده است. به گفته او فرمانده باید با رفتار شایسته خود در قلب رزمندگان نفوذ و آن را تسخیر کند.^{۷۰} این گزاره با بیان‌های مختلفی در دیگر متون تعلیمی نظامی تکرار شده است. تفاوت ابن‌منکلی در بیان این معنا تبیین کارکردها و پیامدهای کاربست این توصیه است. او یکی از پیامدهای مهم و قابل توجه ارتباط صمیمانه و نزدیک حاصل از مهربانی با سربازان را در شناسایی رزمندگان اختلاف‌افکن و مشکل‌ساز از طریق دریافت گزارش‌ها و اطلاعاتی که سربازان در اختیار فرمانده قرار می‌دهند، می‌داند و در ادامه می‌افزاید: «چه بسا اجتماعی را یک شخص برهم زده و از بین برده است. این نکته را من (ابن‌منکلی) به چشم خویشتن دیده‌ام و در تواریخ نیز مثال‌های فراوانی مانند این مورد وجود دارد».^{۷۱} از دیگر توصیه‌های ابن‌منکلی به فرمانده جنگ که با استناد به احادیثی از پیامبر (ص) بیان شده، می‌توان به رعایت حقوق مساوی و برابر میان رزمندگان، نهی سپاهیان از فساد، نهی رزمندگان از زنا اشاره کرد.^{۷۲}

ب. توصیه‌های اخلاقی به رزمندگان. رزمندگان و جنگجویان به‌عنوان بدنه اصلی سپاه بایست به‌گونه‌ای آموزش می‌دیدند که از لحاظ روحی و جسمی برای نبرد آماده شوند. پیداست که آمادگی جسمی آنان از طریق تمرین و کسب مهارت‌های نظامی حاصل^{۷۳} و

۷۰. نک. همان، ۱۶۵.

۷۱. همانجا.

۷۲. همان، ۱۶۶-۱۶۷. درباره موارد مشابه و البته با ارزش کمتر نسبت به گفته‌های ابن‌منکلی نک. محمد الرشیدی، ۵۷.

۷۳. معمولاً آموزش‌های منظمی برای مهارت‌آموزی سربازان و آمادگی آنان برای نبرد در نظر گرفته می‌شد. این تمرین‌ها شامل آماده‌سازی بدنی، کسب مهارت در کاربرد سلاح‌های مختلف و نظایر این بود؛ برای آشنایی با آموزش‌های نظامی در برخی از نواحی جهان اسلام و در میان برخی حکومت‌ها نک. فخرمدبر، ۴۶۷-۴۶۶؛ برنی، ۳۱۹؛ حسن‌زاده کلشانی و جلیلی، ۹۲-۶۳؛

آمادگی روحی و معنوی آنان با توصیه‌های اخلاقی و تهییج به نبرد فراهم می‌شد. نخستین توصیه‌ای که به رزمندگان می‌شد مقدم‌داشتن تقوای الهی و اطاعت از فرامین خداوند و التجا به دعا برای کسب پیروزی بود.^{۷۴} توصیه به تقوا در واقع به‌گونه‌ای رزمندگان را از هراس از جنگ در امان می‌داشت و آنان می‌توانستند با قوت قلب و اطمینان خاطر بیشتر در میدان نبرد حضور یابند. ابن منکلی با تعبیر «العمدة العظمی» و «الفوز الاکبر الاعلی» از تقوا یاد کرده است.^{۷۵}

تشویق به جهاد و ترویج این باور برای رزمندگان که جنگ امری مقدس است، موضوع دیگری است که فرماندهان و متولیان جنگ در قرون میانه اسلامی بر آن تأکید ویژه داشتند. این تأکید سبب شد تا آثار مکتوبی در تمدن اسلامی به این موضوع اختصاص یابد.^{۷۶} تشجیع سربازان به نبرد و برشمردن فضائل متعدد برای شرکت در جنگ‌ها در آثاری که با رویکردی دینی تولید شده است محقق را به سمت این تحلیل سوق می‌دهد که قدسی‌انگاری جنگ در ذهنیت جنگجویان مسلمان قرون میانه اسلامی از آموزش مهارت‌های نظامی و آمادگی جسمی سربازان مهم‌تر بوده است. بن‌مایه و اساس ساخت چنین انگاره‌ای بر قرآن و احادیث نبوی استوار بوده است.^{۷۷} از دیگر توصیه‌های اخلاقی به رزمندگان می‌توان از صبر در میدان نبرد، شجاعت و نهراسیدن از جنگ، فرمانبرداری کامل از فرمانده یاد کرد.^{۷۸}

۷۴. نک. هرثمی شعرانی، ۱۵؛ فخرمدبر، ۴۳۰؛ ابن منکلی، الادلة الرسمية، ۱۴۷؛ همان، التدبیرات السلطانية، ۳۴۰.

۷۵. نک. همان، الادلة الرسمية، ۱۴۸.

۷۶. برای نمونه‌هایی از این دست تألیفات نک. ابن ابی‌عاصم، ۱۲۸ به بعد؛ ابن جماعه، ۳۸ به بعد.

۷۷. نک. همانجاها.

۷۸. نک. ابن منکلی، الادلة الرسمية، ۱۶۸؛ همان، التدبیرات السلطانية، ۳۴۰-۳۴۱؛ محمد الرشیدی، ۵۹.

ج. اصل مشورت. درباره مشورت در فرهنگ اسلامی می‌توان دو رویکرد اصلی را بازشناخت: نخست، رویکردی که طی آن از دیدگاه قرآن و احادیث به موضوع مشورت نگریسته می‌شود و در کنار ضرورت، معنای عام آن، توضیح داده می‌شود. این رویکرد صرفاً مفهوم مشورت را از نظرگاه دینی و با نگاهی فضیلت‌محور، به لحاظ نظری، تبیین می‌کند. رویکرد دوم، به جنبه‌های عملی مشورت می‌پردازد و چگونگی، کیفیت، راه‌کارها، کارکردها و پیامدهای آن را در حوزه‌های مختلف توضیح می‌دهد. متن آداب‌الحرب‌ها یکی از عرصه‌های اصلی پرداختن به مشورت با رویکرد دوم در حوزه نظامی است. بر این اساس به نظر می‌رسد، مؤلفان این آثار تلویحاً برای کنترل خودکامگی سلطان و فرماندهان جنگی در فرماندهی نبرد، مشورت‌کردن را وظیفه‌ای ضروری معرفی کرده‌اند. این سخن بدین معناست که محتملاً آنان از تأکید بر اصل مشورت در قالب توصیه‌ای اخلاقی برای تاختن به خودکامگی بهره برده‌اند. باید به این نکته توجه داشت که بیشتر مؤلفان متون تعلیمی نظامی پیوند نزدیکی با کانون قدرت داشته‌اند؛ از این رو نمی‌توانستند آشکارا از خودکامگی حکمرانان در جنگ انتقاد کنند، ولی با استفاده از تأکید فراوان قرآن و سنت بر مشورت و اهمیت آن، سعی کرده‌اند تا خودرأیی حکمرانان را هدف گرفته، دست‌کم آن را محدود سازند. توصیه به مشورت در آداب‌الحرب‌ها با توجه به موضوع این آثار تنها به جنگ و مسائل و موضوعات آن محدود شده^{۷۹} و دیگر حوزه‌ها را شامل نمی‌شود. هرثمی شعرانی در عنوانی که برای مبحث مشورت انتخاب کرده، از تعبیر «استبداد رأی» استفاده کرده است. این انتخاب بر تأکید او به استفاده از اصل مشورت برای جلوگیری از خودکامگی حکمران و فرمانده صحه می‌گذارد.^{۸۰}

۷۹. نک. محمد الرشیدی، ۵۰.

۸۰. نک. هرثمی شعرانی، ۲۱.

در اکثر قریب به اتفاق آثاری که در پژوهش حاضر بررسی و مطالعه شده فصل یا فصولی به اصل مشورت اختصاص یافته است^{۸۱} که این خود دلیل دیگری است بر اهمیت و ارزش به کارگیری این توصیه اخلاقی در جنگ.

در بیشتر این متون آموزشی حوزه جنگ توضیح و تبیین اصل مشورت با تأکید بیشتر بر رویکرد دوم دیده می شود. در رویکرد نخست، مؤلفان کوشیده اند تا با دلایل قرآنی و حدیثی، فضیلت مشورت را اثبات کرده، بر لزوم استفاده از آن تأکید ورزند. «و شاورهم فی الامر»^{۸۲} و «و امرهم شوری بینهم»^{۸۳} از آیات پربسامدی است که در این متون برای تبیین اصل مشورت به کار رفته است.^{۸۴} هم چنین تأکید بر احادیثی از پیامبر (ص) در باب مشورت و سیره آن حضرت در مواردی که از اصل مشورت سود جسته، محتوای اصلی این بخش از آثار تعلیمی جنگ را تشکیل می دهد.^{۸۵}

در رویکرد دوم، مؤلفان آداب الحرب‌ها به شرایط مشورت و این که حکمران و فرمانده هنگام نبرد باید با چه کسی و با چه ویژگی هایی مشورت کند، پرداخته اند. محتوای هر کدام از این آثار در این باره متفاوت است. هرثمی بحث عمیقی در این خصوص ندارد و فقط تأکید کرده که باید با کسی به شور نشست که حافظ اسرار باشد و باید از مشورت با کسانی که ممکن است همگان را از موضوع مشورت باخبر سازند، پرهیز کرد.^{۸۶} بحث هروی کمی فربه تر می نماید. او ضمن تأکید بر اهمیت مشورت برای حکمران او را ملزم دانسته جلسات مشورتی را جدی بگیرد؛ چرا که در این جلسات می تواند به شناخت درستی از یاران خود

۸۱. علاوه بر هرثمی شعرانی نک. هروی، ۱۳؛ فخر مدبر، ۱۶۴؛ عباسی، ۱۴۸؛ ابن منکلی، الادلة الرسمية، ۱۵۵ به بعد؛ محمد الرشیدی، ۵۰ به بعد.

۸۲. سوره ۳، آیه ۱۵۹.

۸۳. سوره ۴۲، آیه ۳۸.

۸۴. نک. عباسی، ۱۴۸؛ ابن منکلی، همان، ۱۵۵.

۸۵. برای نمونه نک. محمد الرشیدی، ۵۰.

۸۶. هرثمی، ۲۱-۲۲.

دست یابد و بداند که به چه کسانی می‌توان اعتماد کرد و مسائل و موضوعات مهم را با آنان در میان گذارد.^{۸۷} او همانند هرثمی شعرانی بر این اصل که نباید مشورت موجب افشای اسرار نظامی شود، تأکید دارد.

فخر مدبر مهم‌ترین پیامد مشورت را در این دانسته که ممکن است مانع از به‌وقوع‌پیوستن جنگ شود. پیش‌تر موضع فخر مدبر درباره اصالت صلح بیان شد. او یکی از راهکارهای دست‌یابی به صلح را مشورت دانسته است. فخر مدبر قولی از انوشیروان آورده که بر اساس آن «رأی صواب را بیرون نتوان آورد مگر به مشورت».^{۸۸} مواجهه فخر مدبر با موضوع مشورت با تحلیلی متفاوت از مواجهه دیگر آداب‌الحرب‌نویسان همراه است؛ او مؤلفی است که به صلح توجهی ویژه دارد و در این بخش نیز، بیشتر به قصد تبیین صلح مشورت را مقدمه انعقاد صلح می‌داند. در نظر او استبداد رأی و خودکامگی فرمانده می‌تواند راه‌های کم‌خطرتر و کم‌هزینه‌تر را مسدود و بروز جنگ را اجتناب‌ناپذیر کند. این تحلیل از کارکردهای مشورت در سایر آداب‌الحرب‌ها دیده نمی‌شود.

عباسی در قرن هشتم به تفصیل به اصل مشورت پرداخته، اما تحلیل متفاوتی ارائه نکرده است. او صرفاً، به بایسته‌های مشورت پرداخته و ویژگی‌های شایسته برای طرف مورد مشورت حکمران را برشمرده است.^{۸۹} نکته مشترک میان محتوای اثر عباسی با آثار آداب‌الحرب‌نویسان پیش از او تأکید بر مشورت نکردن با کسی است که منجر به افشای اسرار جنگی شود.

نگاه ابن‌منکلی به اصل مشورت که بیشتر در الادلة الرسمية بازتاب یافته متأثر از اوضاع و احوال زمانه‌ای است که در آن می‌زیست. او ضمن اشاره به مشورت پیامبر (ص) با صفوان بن امیه که از مشرکان بوده چنین رفتاری را برای زمانه خود تجویز نکرده و این‌گونه

۸۷. هروی، ۱۳.

۸۸. فخرمدبر، ۱۶۵.

۸۹. نک. عباسی، ۱۴۸.

اظهار نظر کرده که امروزه (دوره ابن منکلی) مشورت با مشرک، گذشته از آن که اسلام آورده یا بر شرک خود باقی است، شایسته نیست.^{۹۰} سپس نمونه‌ای از این مشورت‌ها با فرد مسیحی تازه مسلمان شده‌ای را بیان کرده است. به گفته او: «شخصی ملعون به نام الطن^{۹۱} اموری را در اختیار یَلْبُغَا^{۹۲} قرار داد و یلبغا بر صحت آنها اطمینان یافت و او را آزاد کرد... و همین الطن کسی بود که به مسیحیان حيله‌هایی را آموخت که با استفاده از آنها توانستند طرابلس را تسخیر کنند».^{۹۳}

به نظر می‌رسد همین رویکرد ابن منکلی و نگرانی او از مشاورانی که ممکن بود جاسوس دشمن باشند سبب شده است تا ویژگی‌های فراوانی برای کسی که مورد مشورت قرار می‌گیرد، بیان کند؛ چنان‌که بیشترین صفات را او برای اهل مشورت ذکر کرده است: "باتقوا باشد؛ ۲. طمع کار نباشد؛ ۳. دوستدار کسی باشد که با او مشورت می‌کند و با صداقت رفتار کند؛ ۴. خویشان دار و خوددار باشد؛ ۵. افشاکننده راز کسی که با وی مشورت کرده است نباشد؛ ۶. مغرور نباشد و...^{۹۴}

محمد الرشیدی، دیگر آداب‌الحرب‌نگار مسلمان، با جمع‌آوری مطالب آثار پیشینیان در باب اصل مشورت در اثر خود بخش‌بندی تازه‌ای در این باب ارائه کرده است. او سه فصل نخست از باب پنجم اثر خود را به مشورت اختصاص داده است. رشیدی در فصل نخست بر اهمیت مشورت تأکید کرده و با آوردن روایاتی به اهمیت مشورت نزد

۹۰. ابن منکلی، الأدلة الرسمية، ۱۵۶.

۹۱. یکی از مسیحیانی که اسیر شد و ظاهراً اسلام آورد و مورد اعتماد یلبغا قرار گرفت. او اطلاعاتی از وضعیت مسلمانان را در اختیار مسیحیان قرار می‌داد و در جریان حمله و استیلای مسیحیان بر طرابلس کمک‌های سودمندی به آنان رساند (در این باره نک. طرابلسی، ۱۷۸/۱-۱۷۹؛ سلیمان محمود، ۱۵۶).

۹۲. یلبغا العری الناصری الخاصکی؛ او اتابک سلطان ملک اشرف شعبان بن حسین بود که در سال ۷۷۴هـ به دست ممالیک به قتل رسید (در این باره نک. ابن تغری بردی، ۳۹/۱۱-۴۰).

۹۳. ابن منکلی، الأدلة الرسمية، ۱۵۶-۱۵۷.

۹۴. همان، ۱۵۹-۱۶۲.

پیامبر (ص) اشاره نموده^{۹۵} و در دو فصل بعدی به برشمردن ویژگی‌ها و صفات اهل مشورت و تأکید بر رعایت اصل عدم افشای اسرار نظامی محرمانه پرداخته است.^{۹۶}

به هر روی، محتوای مرتبط با مشورت در متون آموزشی نظامی عموماً مشترک و با رویکردی کارکردی سامان یافته است. با این حال به نظر می‌رسد از نگاه نویسندگان این آثار مشورت، دست‌کم از برخی جنبه‌ها، اصلی اخلاقی تلقی می‌شد که می‌توانسته حکمران و فرمانده را از خودکامگی و اتخاذ تصمیم اشتباه در نبرد بازدارد.

نتیجه

محتوای متون تعلیمی نظامی در قرون میانه تاریخ اسلام، برخلاف آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد، صرفاً داده‌های تخصصی در باب شیوه‌ها، مهارت‌ها و آداب جنگیدن را شامل نمی‌شود. در این آثار، در کنار انبوه اطلاعاتی که درباره مسائل و موضوعات پیرامونی جنگ دیده می‌شود، داده‌های ارزشمندی در توجیه اخلاقی چرایی جنگ و چگونگی آن وجود دارد. این داده‌ها امروزه به سبب فریبی و انباشت نظری و عملی تلاش‌های متفکران و جنگاوران به صورت شاخه‌ای مستقل از علم اخلاق با نام اخلاق جنگ درآمده است که می‌توان در این تلاش‌ها سهم قابل ملاحظه‌ای را برای آداب الحرب نویسان مسلمان در نظر گرفت.

اگرچه نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اخلاق جنگ تصویر شده در منابع حدیثی با اخلاق جنگ حاصل از آداب الحربها نسبت این‌همانی دارد، توجیهاات و دلایل کاربست بایدها و نبایدهای اخلاقی در متون آموزشی نظامی تا حدی متفاوت است و بر جوانب عملی و پیامدهای ملموس اخلاق جنگ تمرکز دارد.

۹۵. روایت او مربوط است به مشورت پیامبر (ص) در نبرد بدر و خیبر (در این باره نک. ابن هشام، ۲/ ۱۹۲؛ واقدی، ۶۴۳/۲).

۹۶. نک. محمد الرشیدی، ۵۰-۵۶.

بررسی اخلاق جنگ در جهان غرب و از قرن بیستم شکل گرفت. از این رو آن را می‌توان در شکل آکادمیک و نظری آن برخاسته از جهان غیراسلامی انگاشت. این پژوهش پیشینه این نظریه را در جهان اسلام و در متون تخصصی حوزه جنگ جست‌وجو کرده است. در بخش‌هایی از آداب‌الحرب‌های اسلامی به قواعد یا توافقاتی پرداخته شده که در جنگ‌های گوناگون در قرون میانه اسلامی معمول بوده است. این مجموعه را می‌توان به‌عنوان وجه تاریخی نظریه جنگ عادلانه یا سنت جنگ عادلانه تلقی کرد و به‌نوعی آن را سابقه آشنایی مسلمانان با مفاهیمی نزدیک به جنگ عادلانه انگاشت.

چارچوب مفهومی آن‌چه امروزه نظریه جنگ عادلانه خوانده می‌شود و در قرون جدید صورت‌بندی شده است، با ساختار کلی عدالت در آغاز جنگ، عدالت در حین جنگ و عدالت در دوران پس از جنگ، مواردی هم‌چون ارجحیت صلح بر جنگ، دلیل درست برای آغاز جنگ، آخرین گزینه‌بودن جنگ، وجود احتمال معقول پیروزی و تناسب میان هدف و ابزار جنگی، رعایت اصول اخلاقی در مواجهه با غیرنظامیان، اسیران، مغلوبان و... در آداب‌الحرب‌ها به‌صورت پراکنده و نامنظم دیده می‌شود. روح حاکم بر اخلاق جنگ برخاسته از این متون با نظریه مدرن جنگ عادلانه تا حد قابل ملاحظه‌ای هم‌خوانی دارد.

کتابشناسی

ابن ابی‌عاصم، السبیل الی تخریج احادیث کتاب الجهاد، تحقیق و مقدمه ابو‌عبدالرحمن مساعدین سلیمان الراشد الحمید، دمشق، دارالقلم، ۱۴۰۹/هـ/۱۹۸۹م.

ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابوالمحاسن، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، القاهرة، ۱۳۴۸هـ. ابن‌جماعة، مختصر فی فضل الجهاد، تحقیق اسامة ناصر النقشبندی، دمشق، دارالوثائق، ۱۴۲۸/هـ/۲۰۰۸م.

ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهایة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷هـ. ابن‌منکلی، «التدبیرات السلطانية فی سياسة الصناعة الحربية»، تحقیق صادق محمود الجمیلی، المورد، شماره ۴۸، زمستان ۱۳۶۲ش.

همو، الأدلة الرسمية في التعاليم الحربية، تحقيق محمود شيت خطاب، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ۱۴۰۹هـ/۱۹۸۸م.

ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، دمشق، دارالخير، بی تا.
ابی یعلی الفراء، محمد بن الحسین، الاحکام السلطانية، چاپ محمد حامد الفقی، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمية، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.

باقری، سمیه و محمدی بخش، لیل، «اخلاق نظامی پیامبر (ص) در جنگ»، بصیرت و تربیت اسلامی، سال دهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۳۹۲.
برزونی، محمدعلی، «اسلام، اصالت جنگ یا اصالت صلح؟»، مجله حقوقی بین المللی، شماره ۳۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.

برنی، ضیاء الدین، تاریخ فیروزشاهی، کلکته، ۱۸۶۲م.
ثعالبی، ابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، آداب الملوک، چاپ جلیل العطیة، بیروت، لبنان، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰م.

جاحظ، کتاب التاج، چاپ احمد زکی باشا، قاهرة، مطبعة الاميرية، ۱۳۳۲هـ/۱۹۱۴م.
حاج اسماعیلی، محمد رضا و حبیب اللهی، مهدی، «بررسی و تحلیل نظری اخلاق جنگ در قرآن و حدیث»، پژوهش نامه اخلاق، سال پنجم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۹۱.

حر عاملی، وسائل الشیعة، بیروت، مکتبه الاسلام، بی تا.
حسن زاده کلشانی، جعفر و جلیلی، مهدی، «طباق آموزشدهنده های نظامی دولت ممالیک»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰هـ.

حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸هـ.

خواجه نظام الملک، سیاستنامه، چاپ جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۵ش.
سلیمان محمود، حسن، لیبیا بین الماضي و الحاضر، قاهرة، ۱۹۶۲م.

شیزری، عبدالرحمن بن نصر بن عبدالله، النهج المسلوک فی سياسة الملوک، چاپ محمد احمد دمخ، بیروت، لبنان، دارالمنال، ۱۹۹۴م.

طرابلسی، احمد نائب الانصاری، المنهل العذب فی تاریخ طرابلس الغرب، بی جا، بی تا.

- طرسوسی، مرضی بن علی بن مرضی، موسوعة الاسلحة القديمة الموسوم تبصرة ارباب الالباب في كيفية النجاة في الحروب من الانواء و نشر اعلام الاعلام في العدد و الآلات المعنية على لقاء الاعداء، تحقيق كارين صادر، بيروت، دارصادر، ۱۹۹۸م.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المبسوط في فقه الاماميه، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷هـ.
- همو، النهايه في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۰۰هـ.
- عباسی، حسن بن عبدالله، آثار الاول في ترتيب الدول، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دارالجیل، ۱۴۰۹هـ/۱۹۸۹م.
- عمرو، عبدالله بن محمد، «المنهج في رعاية القادة في عهد النبوی و عهد الخلافة الراشدة»، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، العدد ۵۲، شوال ۱۴۲۶.
- فخر مدبر، محمد بن منصور بن سعيد، آداب الحرب و الشجاعة، به سعی و اهتمام احمد سهيلي خوانساری، تهران، اقبال، ۱۳۴۶ش.
- فروشانى، نعمت الله، «درآمدی بر صلح نامه های مسلمانان با ایرانیان در آغاز فتح ایران»، تاریخ اسلام، شماره ۷۰۲، تابستان ۱۳۷۹.
- الفياض، زياد محمود و عبدالغنى، عارف احمد، تحقيق و مقدمة بغية المرام و غاية الغرام في رمى السهام، دمشق، دار كنان للنشر و التوزيع، ۱۴۳۱هـ/۲۰۱۰م.
- قابوس بن وشمگیر، قابوسنامه، چاپ غلامحسين يوسفی، تهران، ۱۳۵۲ش.
- قاندان، اصغر، «ترجمه رساله التذكرة الهروية في فنون الحربية»، فصلنامه تاريخ اسلام، سال هفتم، شماره مسلسل ۲۵، بهار ۱۳۸۵.
- كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵ش.
- ماوردى، ابوالحسن على بن محمد بن حبيب، الاحكام السلطانية و الولايات الدينية، تحقيق احمد مبارك البغدادي، كويت، جامعة الكويت، ۱۴۰۹هـ/۱۹۸۹م.
- محللاتى، محمد جعفر، «اخلاق جنگ در متون ادبي و حماسى فارسى»، پژوهشنامه ادب حماسى، سال دوم، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۵.
- محمد الرشيدى، محمد، تفريغ الكروب في تدبير الحروب، تحقيق عارف احمد عبدالغنى، دمشق، دار كنان للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م.
- مديرى، محمد، «نقد و بررسى كتاب آداب الحرب و الشجاعة»، تاريخ پژوهى، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.

مقریزی، احمد بن علی، السلوک لمعرفة دول الملوك، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۸هـ/۱۹۹۷م.

موزلی، الگزاندر، «نظریه جنگ عادلانه»، ترجمه خشایار دیهیمی، مهرنامه، پاییز ۱۳۹۱.
میرشریفی، علی، سرنوشت اسیر در اسلام بررسی تاریخی فقهی جنگ، اسارت، بردگی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ش.

نورین، حسین، «نگاهی به کتاب آداب الحرب و الشجاعة نوشته مبارک شاه، آیین و فرهنگ مقاومت ایرانی»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۹۸، فروردین ۱۳۸۲.

واقدی، ابی عبدالله محمد بن عمر، فتوح الشام، تحقیق عبداللطیف عبدالرحمن، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م.

هرثمی شعرانی، مختصر سياسة الحروب، تحقیق عبدالرووف عون، بی جا، المؤسسة المصرية العامة للتالیف و الترجمة و الطباعة و النشر، بی تا.

الهروی، علی بن ابی بکر، التذكرة الهروية فی الحیل الحربية، بی جا، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.

Athar, Ali, *Military Technology and Warfare in the Sultanate of Delhi*, Delhi, 2006.

Floor, Willem, *Safavid Government Institutions*, Mazda Publishers, 2001.

Irvine, Willam, *The Army of the Indian Moghuls: its Organization and Administration*, London, 1903.

Orend, Brian, *War Ethics*, Standford University Enclopedia of Philosophy, 2005.

Walzer, M, and D. Miller, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, 1995.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۲۹-۱۵۴

تاریخ خیرات و اصح التواریخ:

معرفی دو تاریخ عمومی از سده نهم هجری و بررسی بازنمایی تاریخ صدر اسلام در آنها^۱

علی کالیراد^۲

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

تاریخ خیرات و اصح التواریخ، نوشته محمد بن فضل الله موسوی، از تاریخ‌های عمومی کمترشناخته شده سده نهم هجری‌اند. مقاله حاضر، ضمن معرفی این دو کتاب، به چگونگی بازنمایی تاریخ صدر اسلام در این دو اثر متعلق به عصر تیموری، با تکیه بر تاریخ خیرات، پرداخته است. اگرچه نوشته‌های موسوی در بادی نظر از منظر داده‌های تاریخ‌نگارانه و ارزش ادبی چندان حائز اهمیت نمی‌نماید، اما بازتاب‌دهنده نگاه وی به تاریخ صدر اسلام، به‌عنوان فردی باورمند به حقانیت مذهبی - سیاسی علی و آل علی (ع) و متأثر از آموزه‌های صوفیانه روزگار خویش است. این نگاه را می‌توان نمونه‌ای از رویکردهای دینی در خراسان عهد تیموری شمرد. افزون بر این، حاشیه‌نویسی‌ها و تغییراتی که در سده‌های بعد به نسخه‌های تاریخ خیرات و اصح التواریخ راه یافته به مثابه خوانش متفاوت خوانندگان از متن و انعکاس‌دهنده دگرگونی در مرزبندی‌های هویت شیعی در ایران طی سده‌های نهم تا سیزدهم هجری است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ خیرات، اصح التواریخ، تاریخ‌نگاری اسلامی، تیموریان، محمد بن فضل الله موسوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲

۲. رایانامه: kalirad@ut.ac.ir

مقدمه

سرزمین ایران طی قرون هفتم تا نهم هجری شاهد دو موج از یورش‌های کوچ‌روان آسیای مرکزی به رهبری چنگیزخان مغول و تیمور لنگ بوده است. اگرچه این یورش‌ها نتایج مصیبت‌باری برای مراکز شهری، خصوصاً در شرق ایران، در پی داشت، اربابان جدید طی روند تثبیت حکومت خویش اقدامات سازنده را مغفول نگذاشتند، چنان‌که در این بین، تاریخ‌نگاری قدر و منزلتی افزون یافت. محمدتقی بهار علت این توجه را تمایل مغولان و سپس تیموریان به بقای ذکر خویش و هم‌چنین وقوع حوادث عظیم و دوران‌ساز در این عصر می‌داند و از همین رو «مهم‌ترین تواریخ ایران در زمان مغول و تیمور، که جلد دوم چنگیز است، تدوین شده است».^۳ گرچه بخش عمده تاریخ‌نویسی دوره تیموری معطوف به زندگانی و فتوحات تیمور و جانشینان او بود، سنت نگارش تاریخ عمومی هم‌چنان به قوت خود باقی ماند.^۴

در مقاله پیش رو، معرفی و بررسی دو اثر کمترشناخته‌شده در حوزه تاریخ‌نگاری عمومی عهد تیموری، تاریخ خیرات و اصح التواریخ تألیف محمد بن فضل‌الله موسوی، دستمایه کار قرار گرفته است. شاخصه اصلی این آثار نه از منظر داده‌های تاریخ‌نگارانه و یا ارزش ادبی بلکه طرح دیدگاه‌های شیعه‌گرایانه نویسنده در روایت تاریخ صدر اسلام است. از این رو، در مقاله حاضر به مذاقه در روایت تاریخ خیرات، و هم‌چنین اصح التواریخ از تاریخ صدر اسلام و مقایسه آن با منابع تاریخ‌نگارانه هم‌عصر و هم‌چنین توجه به برخی افزوده‌ها به نسخه‌های مورد بحث طی سده‌های بعد پرداخته‌ایم. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، نوشته‌های محمد موسوی، بیش از هر چیز، نمونه‌ای از فرآیند تحول و دگرگونی در

۳. بهار، ۱۶۹/۳.

۴. از تاریخ‌های عمومی عصر تیموری می‌توان از منتخب التواریخ، تاریخی عمومی تا ۸۱۶ هـ نوشته معین‌الدین نطنزی؛ مجمع التواریخ، تاریخی عمومی تا ۸۳۰ هـ در چهار بخش اثر حافظ ابرو؛ مجمل التواریخ فصیحی، تاریخی عمومی تا ۸۴۵ هـ نوشته فصیح خوافی؛ تاریخ کبیر، تاریخی عمومی تا ۸۵۰ هـ نوشته جعفری یزدی و روضه الصفا اثر سترگ میرخواند نام برد.

اندیشه دینی در سرزمین ایران طی سده‌های هفتم تا نهم هجری است، فرآیندی که شناخت آن بی‌گمان نقش بسزایی در فهم زمینه‌های استقرار تشیع، به‌عنوان مذهب غالب، در ایران در سده دهم هجری دارد.

معرفی تاریخ خیرات و اصح التواریخ

واسیلی بارتولد در مقدمه ترکستان‌نامه ضمن برشمردن منابع عهد تیموری، با تکیه بر اطلاعات مأخوذ از ذیل فهرست کتاب‌های فارسی بریتیش میوزیوم، به معرفی تاریخ خیرات پرداخت. وی آغاز نگارش تاریخ خیرات به قلم محمد بن فضل‌الله موسوی را رجب ۸۳۱ و پایان آن را با توجه به ذکر مرگ شاه‌رخ (حک: ۸۵۰ - ۸۰۷هـ)، پس از ۸۵۰ دانسته است.^۵ همان‌گونه که ژان اوین اشاره می‌کند، بارتولد نخست نسخه‌ای خطی در سن پترزبورگ یافت و آن را همان تاریخ خیرات پنداشت، اما سپس خود اذعان کرد که این نسخه ارتباطی با تاریخ خیرات ندارد. بعدها مشخص شد که این اثر، منتخب التواریخ نوشته معین‌الدین نطنزی (قرن ۹) بوده است.^۶ در اغلب فهرست‌های نسخ و نیز مراجع تاریخ ادبیات فارسی، عنوان اثر مورد بحث به‌صورت‌های «تاریخ خیرات»، «اصح التواریخ» و «احسن التواریخ» آمده است.^۷ احتمالاً بارتولد نخستین کسی باشد که تاریخ خیرات و اصح التواریخ را یکی دانسته؛^۸ اما به‌واقع اصح التواریخ غیر از تاریخ خیرات است و چنان‌که اشاره خواهیم کرد،

۵. بارتولد، ۱۴۸.

۶. نطنزی، ۳؛ بارتولد در ۱۹۱۵م مقاله‌ای با عنوان «موسوی تاریخ‌نگار، نگارنده تاریخ خیرات» در پتروگرا منتشر کرد (برگل، ۵۱۲/۲).

۷. دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، ۶۴؛ همو، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۳۳-۳۴؛ همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه ۳۸/۱۶؛ منزوی، ۵۷۵/۱؛ نفیسی، ۲۳۵-۲۳۶؛ صفا، ۴۷۲/۴.

۸. برگل، همان‌جا.

موسوی خوانندگان تاریخ خیرات را برای آگاهی از مشروح وقایع بارها به اصح التواریخ ارجاع داده است.

نسخ مورد بررسی

۱. نسخه‌های تاریخ خیرات: با توجه به نسخه‌های در دسترس در کتابخانه‌های داخل، نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۵۵۷۶، که ۱۵۶ برگ و در هر صفحه ۲۶ سطر دارد، نسخه اساس این پژوهش قرار گرفته است.^۹ این نسخه را علی اصغر رودباری در سال ۱۲۶۷ هـ به خط نستعلیق کتابت کرده است. در ابتدای این نسخه یادداشتی به این مضمون آمده که تاریخ خیرات را اسحاق میرزا فرزند رکن‌الدوله^{۱۰} در ۱۱ ذی‌حجه ۱۲۶۸ از قزوین برای نویسنده یادداشت و ارسال کرد. نسخه دیگر تاریخ خیرات، که به شماره ۶۱ متعلق به کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران است و اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، به خط نستعلیق در شوال ۱۲۴۳ هـ تحریر شده است. این نسخه ۱۷۴ برگ و هر صفحه آن ۲۱ سطر دارد.^{۱۱} محتوای این هر دو نسخه، به استثنای موارد جزئی، در ضبط کلمات، همانند یکدیگرند؛ باین حال کاتب نسخه نخست (نسخه کتابخانه مرکزی) یعنی علی اصغر رودباری در رعایت صحت و دقت، چه از نظر

۹. برای دیگر مشخصات ظاهری این نسخه، رک. دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۳۸/۱۶.

۱۰. دانش‌پژوه این نام را «رئیس‌الدوله» ثبت کرده است، رک. منبع پیشین.

۱۱. برای دیگر مشخصات ظاهری این نسخه، رک. دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، ۶۵؛ شایان ذکر است که پایان‌نامه‌ای درباره تاریخ خیرات در گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران به‌نگارش درآمده است: علی عباس‌علیزاده، «تصحیح قسم اول و دوم تاریخ خیرات»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ ش.

درست نویسی و چه از منظر خوشنویسی، در سطحی والاتر از کاتب نسخه دیگر (نسخه ادبیات) بوده است.^{۱۲}

۲. نسخه عکسی اصح التواریخ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: در پژوهش حاضر از نسخه عکسی اصح التواریخ که به شماره ۱۰ - ۳۱۰۶ در پنج مجلد و در ۴۳۶ برگ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است و از روی نسخه کتابخانه بادلیان فراهم آمده، بهره برده ایم. تصنیف نسخه مزبور در ۸۳۱ هـ آغاز شده و در میانه ذی حجه ۸۴۳ اتمام پذیرفته است.^{۱۳} هم چنین در ابتدای نسخه، یادداشتی از کاتبی با نام محمدشفیع به تاریخ ۱۱۷۳ هـ به چشم می خورد. البته چنان که هرمان اِته اشاره کرده، در این نسخه با دو دست خط روبرویم: درحالی که آغاز و انجام نسخه (برگ‌های ۱ تا ۷ و ۳۴۰ تا ۴۲۴) با خطی پاکیزه و متمایز نگارش یافته، بخش میانی (برگ‌های ۸ تا ۳۳۹) با بی دقتی و تقریباً شکسته تحریر شده است.^{۱۴}

تاریخ‌های ذکر شده برای آغاز و انجام این اثر با تاریخ آغاز نگارش تاریخ خیرات، یعنی ۸۳۱ هـ و نیز تاریخ پایان نگارش نسخه تاریخ خیرات موجود در کتابخانه بادلیان

۱۲. براساس فهرست استوری - برگل، غیر از دو نسخه بالا، سایر نسخ موجود تاریخ خیرات عبارت‌اند از: ۱. نسخه کتابخانه بادلیان آکسفورد به تاریخ ۸۴۳ هـ/ ۱۴۴۰ م؛ ۲. نسخه کتابخانه طورخان خدیجه سلطان استانبول به تاریخ ۸۹۵ هـ/ ۱۴۹۰ م؛ ۳. نسخه بریتیش میوزیوم، مربوط به سده ۱۶ میلادی که آغاز و پایان آن افتاده است (رک. برگل، همانجا)؛ افزون بر موارد بالا، نسخه دیگری از تاریخ خیرات یا اصح التواریخ در کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگره هندوستان موجود است؛ رک. جلد دوم فهرست فارسی نسخه‌های خطی کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه

اسلامی علیگره که در وبگاه زیر قابل دسترسی است: <http://indianislamicmanuscript.com>

۱۳. رک. Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian library؛ ذیل شماره ۳۲ تحت عنوان Asahh-altawarikh؛ هرمان اِته در پایان توضیحات خود راجع به نسخه اصح التواریخ یادآور شده که تا آن زمان، یعنی ۱۸۸۰ م، از وجود نسخه‌ای دیگر از این اثر در دیگر کتابخانه‌ها ذکری نشده بوده است.

۱۴. همانجا.

(مندرج در فهرست استوری - برگل) یعنی ۸۴۳ هـ یکی است. این در حالی است که اولاً تاریخ خیرات و اصح التواریخ دو اثر مجزایند و ثانیاً به گفته خود موسوی، نگارش اصح التواریخ از نظر زمانی مقدم بر تاریخ خیرات بوده است. پس آیا نسخه‌ای که استوری و برگل به عنوان نسخه تاریخ خیرات کتابخانه بادلیان ذکر کرده‌اند در واقع همان اصح التواریخ نیست؟ گویا استوری - برگل، به‌رغم خرده‌ای که بر بارتولد گرفته‌اند، خود نیز دچار لغزش شده و تاریخ خیرات و اصح التواریخ را با یکدیگر خلط کرده‌اند؛ اما این که مؤلف زمان آغاز تصنیف تاریخ خیرات و اصح التواریخ را ۸۳۱ هـ ذکر کرده باشد، جای بررسی دارد.

درباره مؤلف

در نسخ تاریخ خیرات هیچ مطلبی درباره نام و نشان، سوانح زندگی و یا حرفه مصنف به چشم نمی‌خورد؛ اما براساس مطالب مندرج در اصح التواریخ، او محمد فرزند امیرفضل‌الله اهل خراسان و از بزرگان سادات موسوی بوده و مقام نقیب‌السادات داشته است.^{۱۵}

در تاریخ خیرات و اصح التواریخ مطلبی دال بر شغل و حرفه مؤلف به چشم نمی‌خورد؛ تنها براساس برخی قرائن می‌توان حدس زد که وی - دست‌کم در زمان نگارش تاریخ خیرات - منصب دولتی نداشته است. موسوی در دو اثر خود از حامی مشخصی نام نبرده و آنها را به فرد خاصی هم تقدیم نکرده است. او زمانه خود را «فحط رجال» قلمداد و

۱۵. در یادداشت ابتدای نسخه اصح التواریخ چنین آمده است: «کتاب اصح التواریخ من تألیف السید الاعظم فی العرب و العجم حسب و نسب خراسان... شمس الحق و المله و الدین محمد بن الامیر الکبیر السید السعید الشهید امیرفضل‌الله الموسوی طیب‌الله‌تراهما [تراهما] و روح‌الله‌روحهما». هم چنین در انتهای اصح التواریخ - که البته تا اندازه‌ای مخدوش و دچار آسیب‌دیدگی است - نام و نشان مؤلف چنین ثبت شده: «المرتضی الاعظم و المحتبی الاکرم، نقیب السادات فی العرب و العجم، قره عین الرسول، قوه قلب البتول، خلاصه آل طه و یس، ذوالحسب الطاهر و النسب الطاهر، حسب و نسب خراسان، قدوة الفضلاء فی الزمان، منبع الجود و الاحسان، زاده بیت‌الله الحرام، شمس الحق و المله و الشریعة و الدین، محمد بن الامیر الکبیر السعید الشهید امیر فضل‌الله الموسوی».

به‌هنگام برشمردن فواید علم تاریخ، اشاره‌ای به اهمیت مطالعه تاریخ برای پادشاهان و کارگزاران حکومتی نمی‌کند. این در حالی است که در آثار مورخان برجسته این دوره هم‌چون حافظ ابرو (د ۸۳۳هـ)، شرف‌الدین علی یزدی (د ۸۵۸هـ)، ظهیرالدین مرعشی (د ۸۹۲هـ) و میرخواند (د ۹۰۳هـ) تأکید ویژه‌ای بر کارکرد علم تاریخ برای حکومتگران شده است.

به‌غیر از تاریخ، دیگر حوزه مورد علاقه موسوی مباحث اعتقادی و کلامی بوده است، چنان‌که وی «طبقه هفتم» اصح التواریخ را به معرفی رساله‌ای منظوم از خود با عنوان کافی الاسلام اختصاص داده است. موسوی سبب نظم این رساله را آن دانسته که یکی از دوستانش از این‌که هر یک از فرق و مذاهب اسلامی بر حقانیت انحصاری خویش تأکید می‌کنند، دچار ابهام شده بوده است. موسوی ضمن ارجاع دوست خود به کتاب کشف الحقایق اثر شیخ عزیز (عزیزالدین بن محمد) نسفی، از عارفان و مشایخ بنام صوفیه در سده هفتم که مریدان بسیاری در ماوراءالنهر و خراسان داشت، خود نیز درصدد تهیه رساله‌ای مختصر برآمد:

کافی الاسلام شد این نسخه، نام بس بود هر فرد را از خاص و عام

گویا این رساله مشتمل بر یک مقدمه، نه باب درباره عقاید، علم، ایمان، وضو، غسل، تیمم، نماز، حج، زکات و روزه و یک مؤخره بوده است. شایان ذکر است که موسوی در اصح التواریخ پیش از وارد شدن به تاریخ زندگانی پیامبر(ص) به بیان «کلمه‌ای چند در شناخت و معرفت حضرت حق» پرداخته؛ وی در آنجا به شیوه صوفیه از ولایت و نبوت سخن گفته، مطالبی از «شیخ سعدالدین رحمت‌الله علیه»، که احتمالاً منظور سعدالدین حمویه (۶۵۰-۵۸۷هـ) عارف نامدار، مرید نجم‌الدین کبری و مرشد عزیز نسفی است، در باب معنای ولایت و نبوت و نیز ظهور قریب‌الوقوع صاحب‌الزمان نقل می‌کند.

ملاحظات کلی با تکیه بر تاریخ خیرات

آغاز تألیف: موسوی در مقدمه تاریخ خیرات علت نگارش آن را «اشاره بعضی از دوستان مبنی بر تصنیف کتابی در فن تاریخ از زمان آدم الی یومنا» عنوان می‌کند. البته وی ضمن بیان ماده تاریخ آغاز اثر، به این نکته اشاره می‌کند که «غرضم... نبی و آتش بود». بهرغم این مدّعا حجم مطالب مربوط به پیامبر اسلام و اهل بیت (ع) در قیاس با سایر بخش‌های تاریخ خیرات چندان نیست که بتوان آن را واجد جایگاه محوری و اصلی دانست. موسوی تاریخ آغاز نگارش کتاب خود را رجب ۸۳۱ هـ عنوان می‌کند:

خونم از دیده روان شد تا جمع کردم این نسخه را بدین منوال
فکر تاریخ ابتدا کردم بود ماه رجب ولیکن سال
غرضم چون نبی و آتش بود گشت تاریخ من هم از رخ آل^{۱۶}

نکته پرسش‌برانگیز این است که موسوی همین ماده تاریخ را در پایان اصح التواریخ نیز آورده است. این در حالی است که او در اشاره به گزارش‌های مختصر و مجمل تاریخ خیرات می‌نویسد که «مفصل آن در اصح التواریخ که پیش از این تألیف شده مذکور است». به این ترتیب، به نظر می‌رسد نگارش این دو اثر هم‌زمان آغاز شده ولی اتمام تاریخ خیرات پس از اصح التواریخ بوده است؛ چنان‌که حوادث اصح التواریخ با گزارشی فشرده از منازعاتی که پس از مرگ تیمور رخ داد به پایان می‌رسد، ولی تاریخ خیرات سلطنت و مرگ شاهرخ را نیز در برمی‌گیرد. در اصح التواریخ نیز حجم مطالب مربوط به سرگذشت پیامبر و اهل بیت (ع) متمایز و مفصل‌تر از سایر بخش‌ها نیست.

روش: موسوی روش گردآوری و گزینش داده‌های تاریخی را این‌گونه بیان می‌کند: «مدت مدید در تاریخ‌های معتبر و کتب و رسائل علما و مشایخ نامور و بحور الانساب غوطه‌ها خورده و آنچه خلاصه قلاده این فن و بیت القصیده این صنعت و کتب ایشان بود، نقل کرده آمد و آنچه به صواب اقرب و از غرایب اغرب، اختیار نموده» و «آنچه متفق علیه

۱۶. «رخ آل» به حساب ابجد برابر با ۸۳۱ است.

جمع کرده، ترتیب داده و بعد از تصحیح در سلک کتابت منتظم و مطرّز گردانیده». ادعای موسوی در پرهیز از غرایب و از سوی دیگر وفاداری او به روایات پیشینیان، وی را به تناقضی خودآگاهانه می‌کشاند؛ برای نمونه، او با این که هنگام نقل برخی روایات اساطیری ایرانی مانند پرورش زال توسط سیمرغ، هفت‌خوان رستم و نبرد رستم و اسفندیار، وجه غیرعقلانی آنها را تخطئه می‌کند، گویا خود را ناگزیر از تکرار آنها می‌داند و می‌نویسد: «عجم این چنین حکایت می‌کنند، اگرچه از عقل دور است، فاقا به سبب شهرت در قلم می‌آید».

نگارش: نثر تاریخ خیرات نمونه دیگری از رواج ساده‌نویسی در کتب تاریخی عهد تیموری است. موسوی در جای جای اثر خود بر این نکته تأکید می‌کند که در پی «ایجاز» و «اجمال» است: «در سخن‌آرایی به مستشهد آیات [و] اخبار [و] اشعار [و] امثال زیاد شروع نرفت تا سخن دراز نکند و مفقود و محجوب نشود و عموم خوانندگان [را] از او حظی باشد». تمایل موسوی به «ایجاز» و «اجمال» موجب شد که اولاً «جهت اختصار و ایجاز، ترک اسانید» کند و ثانیاً خلاصه‌نویسی را در نقل گزارش‌های تاریخی به‌کار بندد، چنان‌که در چند نوبت، خواننده را برای مطالعه اطلاعات تفصیلی به اصح التواریخ حواله می‌دهد. البته پای‌بندی او به اصل مجمل‌نویسی، آهنگی یکنواخت ندارد؛ بعضی گزارش‌های تاریخی چون حیات پیامبر (ص) در نهایت اختصار و برخی دیگر، به‌ویژه آنچه به زمان مؤلف نزدیک‌تر است، مفصل‌تر و با ذکر جزئیات است.

منابع: موسوی در مقدمه تاریخ خیرات شمار منابع خود را چهل‌ونه اثر اعلام کرده است و اگرچه تصریح کرده که اسامی منابع خود را در قالب جداولی آورده، هر دو نسخه تاریخ خیرات فاقد این جدول‌هایند و حتی در نسخه کتابخانه مرکزی جای جدول مورد نظر به شکل مشخصی خالی گذاشته‌شده است. تنها نامی که در اینجا به چشم می‌خورد، حافظ ابرو است که اثرش، بدون آن‌که از آن نامی بیاورد، «بالحقیقة فذلک مجموع این مصنفات بوده». موسوی از دیگر منابع خود در لابه‌لای مطالب کتابش نام برده که می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

کتابها و رسالهها با ذکر نام مؤلف: تاریخ محمد بن جریر طبری (قرن ۳ و ۴)، معانی الاخبار شیخ ابوبکر بن اسحاق کلابادی (قرن ۴)، تاریخ مقدسی (قرن ۴)، مروج الذهب مسعودی (قرن ۴)، تجارب الامم ابوعلی مسکویه (قرن ۴)، تفسیر ابومنصور ثعالبی (قرن ۴ و ۵)، شاهنامه فردوسی (قرن ۴ و ۵)، ربیع الابرار زمخشری (قرن ۵ و ۶)، منظومه در باب سلاطین غور فخرالدین مبارکشاه مرورودی (قرن ۶)، تفسیر ینابیع یوسف بن عبدالله اندخودی (قرن ۶)، تاریخ ظهیرالدین نیشابوری (قرن ۶)، نصاب الصبیان امام احمد فراهی (قرن ۷)، طبقات ناصری منهاج سراج (قرن ۷)، کشف الحقائق عزیز نسفی (قرن ۷)، تاریخ کامل ابن اثیر (قرن ۷)، تاریخ جهانگشای جوینی (قرن ۷)، عنوان التاریخ^{۱۷} ابوطالب خازن بغدادی (قرن ۷ و ۸)، جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله (قرن ۸)، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی (قرن ۸)، تاریخ عبدالرحمان نسفی (؟)، تاریخ قوامی قوامالملک ابرقویی (؟)؛ عالمانی که نام آثارشان ذکر نشده است: خواجه عبدالله انصاری (قرن ۴ و ۵)، شیخ ابوجعفر طوسی (قرن ۴ و ۵)، شیخ احمد جامی (قرن ۵ و ۶)، محمد غزالی (قرن ۵ و ۶)، ابن جوزی (قرن ۶)، خواجه نصیر طوسی (قرن ۷)، ابومنصور ترمذی (؟)، آثاری که نام مؤلفشان ذکر نشده است: تاج المعانی [ابونصر منصور بن سعید] (قرن ۴)، تاریخ یمینی [عتبی] (قرن ۵)، تاریخ شاهی [درباره حکومت قراختایان کرمان] (قرن ۷)، مرصادالعباد [نجم الدین رازی] (قرن ۷)، مجمع التواریخ [حافظ ابرو]، تاریخ خانی^{۱۸}، جوامع التواریخ^{۱۹}، مجموع التواریخ، کمال التواریخ، تاریخ آل سلجوق، تاریخ کرمان.

نگرش: موسوی در مقدمه تاریخ خیرات با اشاره‌ای مختصر به شأن و جایگاه تاریخ‌نگاری، در مقام پاسخ به طعن‌زندگان به «علم تاریخ» این علم را «علم شریف» و «لطیف» خوانده و دانستن آن را از جمله مهمات شمرده است؛ چراکه «قواعد اسلام و قوانین

۱۷. احتمالاً منظور عیون التواریخ است.

۱۸. از نویسندگانی ناسناس به زبان اویغوری که تألیف آن احتمالاً پیش از ۸۰۷ هـ صورت گرفته است؛ رک. وودز، ۱۱۸.

۱۹. در حاشیه برگ ۳۹ تاریخ خیرات عنوان شده که این کتاب اثر حافظ ابرو است.

دین، بدین علم تعلق دارد و اخبار که بنای شرع و اساس دین است، بر این است. و دیگر تو را معلوم گردد که نامعلوم تو بیش از معلوم و نامفهوم تو بیش از مفهوم است... دگر آن که از عهد آدم تا بدین دم، که قحط رجال است، مسند و خلافت و حکومت و اصحاب صدور تخت امارت را صاحب قدر چند بوده است».

دوره بندی: موسوی، تاریخ خیرات را به سه «قسم» بخش کرده است: «القسم الاول» از کیومرث تا پایان کار یزدگرد سوم «که آخر ملوک عجم است»؛ «القسم الثانی» از شیث نبی تا پایان کار المستعصم بالله «که آخر خلفای عباسی است» و «القسم الثالث» درباره خاندان های حکومتگر هم روزگار با عباسیان که «در ممالک ایران و توران پادشاهی کرده اند».^{۲۰} هریک از این سه قسم خود مشتمل بر چند «طبقه» به شرح زیر است:

قسم اول

طبقه اول: پیشدادیان
طبقه دوم: کیانیان
طبقه سوم: اشکانیان
طبقه چهارم: ساسانیان

۲۰. موسوی در اصح التواریخ در توضیح این قسم می نویسد: «قسم سیم در اخبار سلاطین عظام و ملوک کردم که در زمان خلفای عباسی و بعد از ایشان در خاک خراسان و ایران و توران به استقلال حکومت کردند». نگاه خاور/ خراسان محور موسوی را می توان در چند جای اثر تشخیص داد؛ به عنوان نمونه، وی در تاریخ خیرات از بلخ به عنوان «ثانی شهر مکه» یاد می کند.

قسم دوم ۲۱

طبقه اول: اجداد پیامبر (از شیث نبی تا عبدالله بن عبدالمطلب) و محمد بن عبدالله (ص)
طبقه دوم: خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان)
طبقه سوم: ائمه مهديين (از علی بن ابی طالب تا محمد المهدی)
طبقه چهارم: بنی امیه
طبقه پنجم: بنی عباس

قسم سوم ۲۲

طبقه اول: طاهریان
طبقه دوم: صفاریان
طبقه سوم: سامانیان
طبقه چهارم: غزنویان
طبقه پنجم: غوریان
طبقه ششم: دیالمه
طبقه هفتم: سلجوقیان
طبقه هشتم: اتابکان (سلغریان) در شام و دیاربکر و فارس
طبقه نهم: ملوک نیمروز
طبقه دهم: اسماعیلیه
طبقه یازدهم: خوارزمشاهیه

۲۱. اگرچه موسوی این قسم را بر هشت طبقه منقسم کرده است، ولی ذکری از سه طبقه دیگر نمی‌کند.
۲۲. البته خواننده به هنگام مراجعه به قسم ثالث درمی‌یابد که برخلاف فهرست ارائه شده در مقدمه اثر، ترتیب طبقات این قسم دچار آشفتگی است و نام شماری از خاندان‌های حکومتگر بدون ذکر ترتیب عددی آمده است.

طبقه دوازدهم: قراختانیان
طبقه سیزدهم: چنگیزخان و ایلخانان
خاتمه: ذکر امیر تیمور گورکان و وقایع پس از وی

روایت موسوی از تاریخ صدر اسلام

پس از تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی مذکور در کتاب موسوی، به سراغ مسئله اصلی این مقاله، یعنی کیفیت بازنمایی تاریخ صدر اسلام، با تأکید بر تاریخ تشیع، در این اثر می‌رویم. نگاهی اجمالی به قسم ثانی تاریخ خیرات و خصوصاً طبقات دوم و سوم این قسم کافی است تا خود را در برابر گزارشی شیعی یا متمایل به تشیع از تاریخ اسلام بیابیم. ما ضمن تبیین خطوط کلی روایت موسوی از تاریخ اسلام، به اقتضای موضوع، گزارش‌های او را با یکی از تاریخ‌های عمومی شاخص دوره ماقبل یعنی تاریخ گزیده (نگارش در ۷۳۰هـ) اثر حمدالله مستوفی قزوینی - که موسوی آن را در زمره منابع خود ذکر کرده است - و برخی از تاریخ‌های عمومی سده نهم مقایسه خواهیم کرد.

شاید نخستین موردی که جای تأمل دارد، اختصاص دوره خلفای راشدین به ابوبکر، عمر و عثمان و پرداختن به خلافت علی بن ابی طالب (ع) ذیل احوال ائمه دوازده‌گانه شیعه است.^{۲۳} نظم بخشیدن به رویدادهای تاریخی صدر اسلام بر این اساس بی‌گمان متضمن اتخاذ نگرش خاصی از سوی مصنف بوده است: «...سه نفر اول را خلفای راشدین گویند و دوازده نفر دیگر را مهدیین گویند و چهارده [نسخه ادبیات: چهار] نفر دیگر را بنی‌امیه و سی‌وهفت نفر دیگر را بنی‌عباس...».^{۲۴} موسوی علت این‌که ذیل تاریخ خلفا به ذکر احوال ائمه شیعه پرداخته است چنین می‌نویسد: «همین طبقه امامیه بوده‌اند که استحقاق خلافت به‌واجب داشته‌اند، اما اظهار این معنی نمی‌توانسته‌اند کرد. بعد از وقوف بر حال ایشان،

۲۳. این نکته‌ای است که هم در تاریخ خیرات و هم در اصح التواریخ به چشم می‌خورد.

۲۴. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۳.

هریکی اسامی ایشان که هر یک در جای خود ذکر خواهد شد، به نوعی به شربت شهادت رسانیده‌اند؛ بنابراین اصحاب قصص و تواریخ زیاده به ذکر امامیه مشغول نشده‌اند. بعد از خلافت حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام ذکر ملوک بنی امیه و بنی عباس کرده‌اند؛ اما چون ذکر این طبقه در میان است، واجب بود چند کلمه به طریق ایجاز در پای نام هر یکی گفتن و بعد از آن بر سر ضابطه ارباب تواریخ به طریق سلف رفتن.^{۲۵}

موسوی هم چنین با تقسیم‌بندی مردمان صدر اسلام به «مؤمنان»، «کافران» و «منافقان» اظهار می‌کند که «هیچ کافری متعرض خاندان اهل بیت نشده» بلکه این جور و ستم منافقان است که نسبت به اهل بیت «بطنا بعد بطن یادگار مانده». ^{۲۶} از سوی دیگر، اگرچه مستوفی قزوینی فصل دوم از باب سوم تاریخ گزیده خود را به «ذکر خلفای راشدین و امرای مهدیین رضوان الله علیهم اجمعین» اختصاص می‌دهد، ولی وی خلفای راشدین را شامل پنج تن (ابوبکر، عمر، عثمان، علی و حسن) می‌داند. مؤید این تقسیم‌بندی، حدیثی منسوب به پیامبر (ص) راجع به آینده امت بوده است: «الخلافة بعدی ثلاثون سنة، ثم یکون ملکا عضوضا». ^{۲۷} میرخواند نیز همین رویه را در کتاب خود در پیش گرفته، شرح حال ائمه اطهار را با خلافت حسن بن علی (ع) می‌آغازد.

بحث از جانشینی پیغمبر در تاریخ اسلام همواره متضمن مباحث کلامی و جهت‌گیری‌های عقیدتی و فرقه‌ای بوده است. موسوی هنگام ورود به این عرصه پرمناقشه

۲۵. همان، برگ ۵۰. البته در اصح التواریخ پس از پایان بخش مربوط به سرگذشت اجداد نبی، قطعه شعری آمده که با این بیت به پایان می‌رسد: الله و محمد است و اندر پی آن / ابوبکر و عمر بُد و علی و عثمان
۲۶. همانجا.

۲۷. قزوینی، ۱۶۷. در یکی از کتاب‌های تاریخ ضمن اخبار حسن و معاویه دیده‌ام که درباره خلافت حسن خیر صحیح از پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم آمده که: «پس از من سی سال خلافت خواهد بود» زیرا ابوبکر صدیق رضی الله عنه دو سال و سه ماه و هشت روز خلافت کرد و عمر رضی الله عنه ده سال و شش ماه و چهار روز و عثمان رضی الله عنه یازده سال و یازده ماه و بیست و سه روز و علی رضی الله عنه چهار سال و هفت ماه یک روز کم و حسن رضی الله عنه هشت ماه و ده روز که این سی سال تمام می‌شود؛ (مسعودی، ۳/۲). هم چنین در مورد احادیث منسوب به پیامبر اسلام (ص) و تعداد خلفاء رک. ابن کثیر، ۶/۲۴۸-۲۵۰.

می‌نویسد: «اگرچه این فقیر، ناقل است، و گفته‌اند العهده علی الراوی و دیگر نقل کفر کفر نیست، امید واثق است که باری تعالی اندر این مقاله دل و زبان ما را از میل و محابا و تعصب و زیاد و کم و قصد و غرض نگاه دارد».^{۲۸}

به‌رغم این مقدمه محتاطانه، موسوی از پرداختن به موضوعات چالش‌برانگیز دهه‌های نخست تاریخ اسلام پرهیز نمی‌کند؛ ماجرای سقیفه و انتخاب ابوبکر را بازگو می‌کند، یعنی همان رویدادی که قزوینی مسکوت گذشته است. در واکنش به تلاش‌های ابوبکر، عمر و ابوعبیده در راه قرارداد مقام خلافت برای قریش، انصار تصریح می‌کنند که «اگر بر کسی بیعت کنیم، بر امیرالمؤمنین علی و اولاد او با چندین فضائل و کمالات که وی راست و اقریبیت با نبی؛ چون عمر این سخن بشنید، دست ابابکر گرفت و با وی بیعت کرد».^{۲۹} در ادامه، موسوی کشمکش بر سر بیعت علی بن ابی‌طالب (ع) با ابوبکر را مغفول نمی‌گذارد. دیگر موضوعی که در ذیل خلافت ابوبکر، موسوی به نقل آن می‌پردازد مناظره^{۳۰} میان فاطمه (س) و ابوبکر بر سر فدک است، مناظره‌ای که به رنجش شدید دخت پیامبر از خلیفه اول منجر می‌شود، چنان‌که «تا وقت وفات با وی سخن نگفت و همواره در فراق پدر می‌گریست و می‌سوخت هم‌چنان‌که همسایگان از ناله وی نفور شدند».^{۳۱} اما مستوفی قزوینی به این ماجرا هیچ اشاره‌ای نکرده، فصیح‌خوافی، صاحب مجمل فصیحی (تألیف: نیمه قرن نهم) از وفات و خاک‌سپاری فاطمه زهرا (س) می‌نویسد، ولی ذکری از اختلاف میان او و ابوبکر به میان نمی‌آورد.^{۳۲}

۲۸. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۳.

۲۹. همان، برگ‌های ۴-۴۳؛ این مطلب در اصح التواریخ نیز آمده است.

۳۰. در نسخه ادبیات هم «مناظره» و هم «منازعه» آمده است.

۳۱. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۴.

۳۲. خوافی، ۱۳۰.

موسوی برخلاف قزوینی هیچ توجهی به جنگ‌های رده و فتوحات زمان ابوبکر نمی‌کند. این نکته‌ای است که به هنگام ذکر سرگذشت دیگر خلفا نیز تکرار می‌شود.^{۳۳} وی فتوحات چشم‌گیر و مهم در زمان خلافت عمر بن خطاب را به این دلیل وامی‌نهد که «ما را از جمع کردن این سخن، مراد نه قصد غزاست به تخصیص در زمان عمر...».^{۳۴}

موسوی با اشاره به این که «چون دوران عثمان اطنابی دارد به واسطه مکث زمان که اگر به غزوات و شرح آن مشغول شویم علی‌حده کتابی باید»، توجه خود را بر بحران سیاسی زمان خلافت عثمان متمرکز کرده آن را به تفصیل شرح می‌دهد.^{۳۵} موسوی ماجرای فتنه دوران خلافت عثمان را با اشاره به اقدامات او در تبعید مخالفان، عزل و نصب‌ها و باز گذاشتن دست امویان در امور آغاز می‌کند. این رفتارها موجب رنجش و ناراحتی مردم شد؛ چنان‌که برای رفع ستم و تعدی، به اصحاب پیغمبر و خاصه علی بن ابی‌طالب (ع) متوسل شدند. قزوینی یگانه علت برانگیخته شدن مردم بر عثمان را «حقد یهودی» عبدالله بن سبأ نومسلمان می‌داند که درصدد ایجاد فتنه و آشوب در بین مسلمین بود و گروهی از مردم بصره، کوفه و مصر «به سخن او فریفته شدند».^{۳۶} در مقابل، موسوی عبدالله بن سبأ را فردی آگاه از کتب پیشینیان و دارای هواداران بسیار معرفی کرده است که آشکارا به انتقاد از ابوبکر، عمر و عثمان پرداخت و اندیشه رجعت محمد (ص) و حقانیت علی (ع) برای جانشینی پیغمبر را مطرح ساخت. پیشنهاد عبدالله بن سبأ جهت نافرمانی در برابر حکومت عثمان «مردمان را به‌غایت پسندیده افتاد» و «همه خلق متفق شدند که عثمان را خلع کنند».^{۳۷} عناصر اصلی گزارش موسوی از جریان فتنه زمان عثمان را که سرانجام به قتل

۳۳. البته موسوی در اصح التواریخ به فتوحات و جنگ‌ها پرداخته است.

۳۴. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۵.

۳۵. در مورد اجتناب برخی مورخان از پرداختن به ماجرای فتنه در خلافت عثمان به عنوان نمونه رک. به اشاره میثمی به تاریخ گردیزی، متعلق به سده پنجم هجری (اسکات میثمی، ۹۷).

۳۶. قزوینی، ۱۸۸.

۳۷. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۷.

خلیفه سوم منجر شد، می‌توان نتیجه تلاش‌های علی بن ابی‌طالب (ع) برای رفع بحران، تحریکات مروان حکم، شخصیت مذذب عثمان و هم‌چنین پافشاری توأمان خلیفه بر حفظ قدرت و دفاع از خویشاوندان اموی‌اش دانست.

با پایان داستان خلافت عثمان، موسوی بر سر «طبقه سیم» می‌رود و ذکر خلافت «امیرالمؤمنین و امام‌المتقین، یعسوب‌الدین، غالب‌کل‌غالب، مولانا و مولی‌الثقلین، قاسم‌طوبی و سقر^{۳۸} شاه‌مردان امیرالمؤمنین حیدر علی بن ابی‌طالب علیه‌الصلاة و السلام» را می‌آغازد. موسوی در اینجا نیز از پرداختن به وقایع نظامی پرهیز و خواننده را به اصح التواریخ حواله می‌کند. از جمله نکات قابل تأمل که موسوی ذیل این بخش مطرح کرده، یکی علت‌یابی مخالفت عایشه با خلافت علی (ع) است که منجر به نبرد جمل شد. موسوی سبب را خصومت شخصی عایشه می‌داند که حاصل اظهارنظر علی (ع) در قبال حادثه موسوم به اِفک در زمان حیات پیغمبر بود.^{۳۹} هم‌چنین موسوی ضمن اشاره به فرزندان علی (ع)، از محسن نام می‌برد که «اندر شکم فاطمه بود، تباه شد و این قصه اطنابی دارد».^{۴۰}

موسوی آن‌گاه که به سرگذشت «امام دوم» می‌رسد، پیش از هر چیز به ذکر عباراتی راجع به جایگاه اهل بیت پیامبر می‌پردازد که در اصح التواریخ وی نیز آمده است: «بدان‌که اهل بیت پیغمبر [اصح التواریخ: علیه‌السلام] به طهارت از ما مخصوص بوده‌اند [اصح التواریخ: به طهارت ازلی مخصوص‌اند]... چون جمله قدوه این طایفه حجة‌الحق علی

۳۸. سَقَر: دوزخ.

۳۹. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۵۱.

۴۰. همان، برگ ۵۲.

الخلق بوده‌اند اگرچه خلافت نکرده‌اند اما چون مستحق خلافت ایشان بوده‌اند، واجب نمود شمه [ای] از حال هر یک به طریق اجمال بیان کردن...»^{۴۱}

عبارت فوق شباهتی کامل به سخن مستوفی قزوینی در آغاز باب سوم از فصل سوم تاریخ گزیده دارد: «فصل سیوم از باب سیوم در ذکر تمامی ائمه معصومین رضوان الله علیهم اجمعین که حجة الحق علی الخلق بودند... ائمه معصوم اگرچه خلافت نکردند، اما چون مستحق ایشان بودند، تبرک را از احوال ایشان، شمه‌ای بر سبیل ایجاز ایراد می‌رود».^{۴۲}

موسوی ذیل سرگذشت امام حسن (ع) مانعی نمی‌بیند تا از ماجرای جلوگیری عایشه از خاک سپاری حسن بن علی (ع) در جوار جدش و تیرباران پیکر او از سوی مخالفان سخن بگوید.^{۴۳} مستوفی قزوینی ضمن اشاره به مخالفت عایشه به عنوان «مالکه زمین» با دفن حسن بن علی (ع)، مطلبی راجع به درگیری و غائله پیش آمده ذکر نمی‌کند؛ اما در روضة الصفا به این خبر پرداخته شده است.^{۴۴} مسئله صف‌بندی و رویارویی اهل بیت و اصحاب پیامبر در برابر یکدیگر همواره موجب سردرگمی قاطبه مورخان در سده‌های بعدی بوده است؛ برای نمونه، زمانی که فصیح خوافی (قرن ۸ و ۹) می‌خواهد از طرفین جنگ جمل سخن گوید می‌نویسد: «حرب مرتضی علی، کرم الله وجهه، با ام‌المؤمنین عایشه صدیقه و طلحه و زبیر رضی الله عنهم، المعروف به حرب جمل و مقهور شدن لشکر عایشه صدیقه و شهادت طلحه و زبیر از عشره مبشره...».^{۴۵}

موسوی پس از نقل شعری از سنایی در نکوهش معاویه بن ابی‌سفیان، بر سر سرگذشت حسین بن علی (ع)، «شمع آل محمد» می‌آید که «چون حق مفقود شد، شمشیر

۴۱. همانجا. در ادامه این عبارت در اصح التواریخ حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است: «عند ذکر الصالحین تنزل الرحمة»؛ اما در تاریخ خیرات حدیثی از امام حسن (ع) آورده شده: «بر شما باد به حفظ اسرار که حق سبحانه و تعالی داننده اضممار است».

۴۲. قزوینی، ۲۰۱.

۴۳. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ‌های ۳-۵۲.

۴۴. میرخواند، ۲۰۸۰/۳.

۴۵. خوافی، ۱۵۳/۱-۱۵۴.

برکشید؛ تا جان عزیز فدای خدای تعالی نکرد، نیارمید». وی پس از ذکر تلاش ناکام یزید بن معاویه برای بیعت گرفتن از امام حسین(ع) و سپس دعوت کوفیان از نواده پیغمبر، ماجرای حرکت کاروان حسینی به سوی عراق را روایت می‌کند. حسین(ع) و همراهانش به اجبار سپاه اعزامی از کوفه، تغییر مسیر دادند و سرانجام در منطقه کربلا فرود آمدند.^{۴۶} عمر بن سعد در دیدار با «امام» ضمن اذعان به اینکه «دانم که شما به کار خلافت و امامت بر حقّ اید»، خواستار مصالحه می‌شود. امام نیز پاسخ می‌گوید که «شما از من دست بردارید تا به مکه شوم و دیگر به سخن مردم فریب نخورم». ^{۴۷} اما در پی اصرار عبیدالله بن زیاد بر تسلیم امام، جنگ ناگزیر می‌گردد و در اینجا موسوی به گزارش شهادت امام حسین(ع) می‌پردازد. او در گزارش موجز خود می‌کوشد تا با برجسته کردن زخم‌ها و جراحات وارده بر امام، متنی در حد امکان تأثیرگذار بیافریند. پس از شهادت امام حسین(ع)، خاندان او به اسارت درآمدند و به کوفه اعزام شدند. در کوفه، اسرا و سر امام حسین(ع)، که در تشتی زرین قرار داده شده بود، به نزد عبیدالله بن زیاد آورده شدند. عبیدالله درصدد قتل علی بن حسین(ع) برآمد که در پی اعتراض زینب بنت علی(س) و شفاعت حضار از این کار درگذشت. پس از آن، عبیدالله بر منبر رفت و گفت: «الحمد لله الذی اظفر الحق و نصر امیر المؤمنین یزید و ضرب (در اصل: ضَرَبَه؛ در نسخه ادبیات: حربه) و قتل کذاب بن الکذاب الحسین بن علی و شیعته». ^{۴۸} کاروان اسرا سپس به دمشق فرستاده شد.

مستوفی قزوینی اشاره‌ای به مقتل «الامام الشهید» نمی‌کند و به ذکر کلیات زندگی امام حسین(ع)، چون سایر ائمه شیعه، بسنده کرده است. فصیح خوافی که بخش تاریخ پس از اسلام کتابش را گاه‌شمارانه سامان داده، ذیل حوادث سال ۶۱ هجری به واقعه کربلا اشاره

۴۶. در این بخش، چند سطر از نسخه کتابخانه مرکزی مخدوش است.

۴۷. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۵۴.

۴۸. همان، برگ ۵۵.

کرده از بیست تن از اهل بیت که در کربلا به شهادت رسیدند نام می‌برد. میرخواند به گزارش مقتل حسین نمی‌پردازد بلکه صرفاً پیش‌بینی‌های مربوط به شهادت امام حسین (ع) در کربلا را نقل می‌کند.^{۴۹}

موسوی مختصراً به سرگذشت «امام چهارم»، «آدم آل عبا» و «وارث نبوت و چراغ امت» می‌پردازد^{۵۰} و پس از آن، اطلاعات کوتاهی درباره هر یک از ائمه بعدی می‌آورد. اما در هر دو نسخه تاریخ خیرات از «امام ششم» به بعد به اندازه تقریباً یک‌ونیم صفحه خالی است. طبقه ائمه مهدیین با این جمله به پایان می‌رسد: «...یکی باشد از علویان بنی فاطمه و هنوز متولد نشده است و طایفه [ای] می‌گویند که مهدی پسر او^{۵۱} و انبیا^{۵۲} بود. والله اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب».^{۵۳} در اصح التواریخ مطالب متعلق به سرگذشت ائمه شیعه، از امام ششم به بعد بسیار مختصر و موجز آمده و در مورد امام دوازدهم اجمالاً عقاید امامیه و اسماعیلیه نقل شده است. در پایان، موسوی اسامی امامان شیعه را آن‌گونه که به گفته او در تورات آمده است نقل می‌کند.

تاریخ خیرات و مرزهای هویت شیعی

بی‌گمان ابراز ارادت به علی و آل علی (ع) منحصر به شیعیان نبود و وجود مطلبی حاکی از حب اهل بیت (ع) به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر شیعه‌بودن صاحب اثر تلقی شود؛ خصوصاً این‌که طی روند تحول تسنن به تشیع در ایران از سده ششم هجری به بعد شاهد ظهور

۴۹. میرخواند، همان، ۲۰۸۳-۲۰۸۶.

۵۰. موسوی در ذکر تاریخ ولادت امام سجاد به تاریخ گزیده اشاره می‌کند.

۵۱. در صحت ضبط «پسر او» جای تأمل است؛ در نسخه ادبیات چنین درج شده، ولی در نسخه مرکزی مبهم به نظر می‌رسد.

۵۲. انبیا: شگفت‌آور، خوشایند.

۵۳. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۵۶.

«نوعی خاص از تسنن که با تشیع دوازده امامی جمع شده است»^{۵۴} هستیم. این نوع از تسنن در دوران حکومت تیموریان در ایران خاوری ابعاد گسترده‌تری یافت، چنان‌که عبدالمجید ناصری داوودی در پژوهش خود راجع به تشیع در خراسان عهد تیموریان می‌نویسد:

«ارادت به اهل بیت (ع) و تکریم سادات را در قرون هشتم و نهم اگر یکی از نشانه‌های تشیع در شام و بلاد مغرب جهان اسلام بدانیم به‌طور قطع در ماوراءالنهر و خراسان نمی‌توانیم آن را از ویژگی‌های تشیع بدانیم. علاقه به اهل بیت و علویان در میان اهل سنت به نحو چشم‌گیر وجود داشته و از نشانه‌های اعتقاد راسخ به دین اسلام شمرده می‌شد و مصالح و منافع سیاسی نیز به دنبال داشته است»^{۵۵}.

این گرایش خود حاصل فرآیندی بود که ریشه در هجوم مغولان به جهان اسلام در قرن هفتم و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن در ایران داشت.^{۵۶} از جمله عوامل اصلی در تکوین پدیده موسوم به «تسنن دوازده‌امامی»، خصوصاً در خراسان و ماوراءالنهر، فعالیت‌های طریقت‌های صوفی بوده است.^{۵۷} تلاقی اندیشه‌ها و مشرب‌های مختلف دینی در خراسان عهد تیموری عیناً در نوشته‌های موسوی بازتاب یافته است. مندرجات اصح التواریخ بیانگر توجه موسوی به مسائل اعتقادی و کلامی و پیروی وی از آموزه‌های صوفیانه است: «نبوت، ظاهر ولایت بُود و ولایت باطنِ نبوت». وی آن‌گاه که از صاحب‌الزمان که «مظهر ولایت»

۵۴. جعفریان، ۸۴۳.. جعفریان معیارهای چندی برای اثبات تشیع اشخاص مطرح کرده است، از جمله آن‌که «به دلیل کثرت شیعی بودن علویان می‌پذیریم که به صورت یک اصل می‌توان علوی را شیعه دانست؛ اما اگر شاهی برخلاف آن بود و تقیه هم ثابت نشد باید علامت سؤال باقی بماند. در برابر، اگر شاهی، ولو مختصر، بر تشیع وی باشد جای ابهام نیست». جعفریان بلافاصله مسئله‌ای را گوشزد می‌کند: «ساداتی که نسب‌شان به امام باقر (ع) و بعد از آن برمی‌گردد، به‌ویژه سادات موسوی، تفاوتی در گرایش با ساداتی که نسب آنها به پیش از این دوره برمی‌گردد دارند. این تفاوت در گرایش بیشتر گروه نخست به تشیع امامی است»؛ رک. همان، ۸۱.

۵۵. ناصری داوودی، ۱۲۳.

۵۶. مشکوریان و اللهیاری، ۱۱۵.

۵۷. امینی‌زاده و رنجبر، ۸۵-۸۸.

است سخن می‌گوید به اقوال سعدالدین حمویه استناد می‌کند: «شیخ سعدالدین... در حق وی کتاب‌ها ساخته و خبر داده که در این زمان و در این وقت که ما درونیم [در آنیم]، بیرون خواهد آمد». موسوی هنگام اشاره به مطالب اعتقادی و کلامی، بدون جانب‌داری از فرقه یا نحله خاصی، نظرات هر یک را در برابر خواننده قرار می‌دهد، شیوه‌ای که عزیز نسفی پیشگام آن بوده است.^{۵۸} نگرش فراخ و گسترده اهل طریقت، که به دور از جزم‌اندیشی‌های رایج بود، عاملی است که صحت انتساب ایشان به این و یا آن فرقه را در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد؛ همان‌گونه که راجع به مذهب عزیز نسفی آرا و اقوال گوناگونی مطرح شده است.^{۵۹}

موسوی اگرچه مدافع علی و آل علی (ع) است، ولی مطلبی راجع به تعیین او به جانشینی پیغمبر نقل نکرده است؛ چنان‌که در اصح التواریخ به هنگام گزارش حجة الوداع و ذکر نزول آیه اكمال اشاره‌ای به واقعه غدیر خم نمی‌کند. موسوی در اصح التواریخ، چون می‌خواهد سرگذشت ائمه را روایت کند، از مصنفات علمای شیعه به‌عنوان منابع خود نام می‌برد: کتابی از شیخ ابوجعفر طوسی [شیخ الطائفه]، ارشاد التواریخ از شیخ مفید، جامع التواریخ از مُطَهَّر حلی و بهجة المناهج از حسن بن حسین سبزواری. از سوی دیگر، موسوی در نگارش رساله کافی الاسلام خود ترجیح داده که مطالب را براساس مذاهب حنفی و شافعی تنظیم کند: «چون اهل دیار خویش را بیشتر بر روش حنفی و شافعی مشاهده افتاد، مسائلی که آورده اکثر از این دو مذهب روایت نموده».

در قیاس با رویکرد متساهل موسوی در سده نهم هجری، طی سده‌های بعد حاشیه‌ها و حک‌واصلاح‌هایی وارد نسخه‌های اصح التواریخ و تاریخ خیرات شدند که در نوع خود تأمل‌برانگیز و حاکی از خوانش متفاوت خوانندگان از متن‌اند.^{۶۰} در نسخه بادلیان اصح

۵۸. ریجون، ۳۰-۳۱. احتمالاً موسوی در باب عقاید تنها به بازگویی مطالب عزیز نسفی پرداخته است؛ به‌عنوان نمونه، در بحث راجع به عقاید اسماعیلیه به کشف الحقایق او رجوع می‌کند.

۵۹. نسفی، ۱۳-۱۴.

۶۰. برای اهمیت حاشیه‌نویسی‌ها و دست‌بردن کاتبان در نسخه‌ها رک. محمدرضا شفیعی کدکنی، «نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدل‌ها»، نامه بهارستان، ش ۹-۱۰، ۱۳۸۳.

التواریخ، که مورد استفاده ما در پژوهش حاضر بوده است، حاشیه‌هایی انتقادی به چشم می‌خورند که احتمالاً از آن کاتب سده دوازدهم باشد. حاشیه‌نویس به بخشی از روایت اصح التواریخ از فتنه زمان عثمان انتقاد دارد که در آن به سخنرانی خلیفه سوم در مسجد و واکنش مردم و سنگ‌پرانی‌ها و درگیری‌های پس‌از آن اشاره شده است. از نظر حاشیه‌نویس، ذکر چنین مطالبی ناشی از «تعصب» مورخ است. شاید به باور او، طرح این قضیه به‌نوعی القاکننده مظلومیت خلیفه سوم بوده است. اما بیشترین انتقاد، مربوط به بخش مقتل امام حسین (ع) می‌شود. حاشیه‌نویس از این‌که موسوی سخن عبیدالله بن زیاد در حمد خداوند به دلیل پیروزی بر امام حسین (ع) را نقل کرده است^{۶۱} بر او خرده می‌گیرد. اما اوج انتقاد مربوط به آنجا است که موسوی در پایان مقتل امام حسین (ع) از کرامات روز عاشورا سخن می‌گوید. به نوشته موسوی، در این روز در امور انبیای الهی گشایش حاصل شده بود؛ چنان‌که قبول توبه آدم، عروج ادریس بر آسمان، پهلوگرفتن کشتی نوح، خلاص ایوب از بیماری، خلاص موسی از فرعون و عروج عیسی همه در این روز بوده است. حاشیه‌نویس طرح چنین مطالبی را به جانب‌داری تلویحی نویسنده اثر از یزید تعبیر کرده است: «اما آنچه این مورخ، که آتش بر جان من انداخته، می‌گوید عاقل خبیر داند که تمامی از راه عناد اهل بیت است. صریح نمی‌توانند گفت که یزید خوب کرد و این عید بنی امیه است... بهانه می‌نمایند که در این روز ابراهیم از آتش نمرود نجات یافت؛ یعنی یزید از آتش جنگ حضرت سیدالشهدا خلاص شد...».

عبارت‌های دعایی موجود در نسخه‌های تاریخ خیرات، که در سده سیزدهم کتابت شدند، تفاوت معناداری با اصح التواریخ دارند. در مقایسه با اصح التواریخ که در آن لقب «امیرالمؤمنین» و عبارت دعایی «رضی‌الله‌عنه» به‌طور یکسان برای خلفای راشدین به‌کار رفته بودند، در تاریخ خیرات به‌ندرت لقب «امیرالمؤمنین» در اطلاق به سه خلیفه نخست

۶۱. «الحمد لله الذی اظفر الحق و اهله و نصر امیرالمؤمنین یزید و ضربه و قتل کذاب بن الکذاب الحسین بن علی و شیعتہ».

مورد استفاده قرار گرفته است. هم‌چنین عبارت «رضی الله عنه» از پس نام سه خلیفه نخست برداشته شد و حتی در مورد خلیفه دوم عبارت «علیه اللعنة»^{۶۲} بر جای آن نشست؛ پس از نام هر یک از امامان شیعه نیز عبارت «علیه السلام» جایگزین «رضی الله عنه» شد.

نتیجه

تاریخ خیرات و اصح التواریخ، نوشته محمد بن فضل الله موسوی، بیش از هر چیز، نمونه‌ای برای شناخت اوضاع فکری و مذهبی خراسان عهد تیموری و هم‌چنین فرآیند تحول و دگرگونی اندیشه دینی در ایران‌اند. بی‌گمان موسوی را نمی‌توان تاریخ‌نگار و یا متفکری مبدع و برجسته به شمار آورد و تاریخ خیرات و اصح التواریخ او نیز فاقد استواری و ظرافت آثار ماندگارند. با این همه، وی نمونه جالبی از آمیختگی مؤلفه‌های گوناگون در ایران خاوری در سده نهم هجری است: سیدی متعین، فرهیخته و اهل خواند و نوشت در خراسان، نشستگاه تیموریان، که دل در گرو علی و آل علی (ع) دارد و بر آن است که در ورطه جنگ هفتاد و دو ملت نیفتد و از همین رو به جهان‌بینی اهل تصوف متمسک می‌شود؛ در نگارش تاریخ صدر اسلام و نظم‌بخشی به آن از نگاه شیعه پیروی می‌کند و در عین حال، در نوشته‌های خود عقاید علمای فریقین را به یکسان پیش چشم خواننده می‌گذارد و رساله کافی الاسلام خود را براساس مذاهب مردم دیار خویش، یعنی تسنن حنفی و شافعی می‌نویسد. طی سده‌های بعد، با رسمیت یافتن تشیع در ایران و بازتعریف مرزهای هویت مذهبی، در خوانش دوباره از متن‌های تاریخ خیرات و اصح التواریخ، مؤلف این بار در هیأتی متفاوت، یعنی مورخی عنود و بی‌بهره از حب اهل بیت (ع)، تصویر می‌شود.

۶۲. تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، برگ ۴۵.

کتابشناسی

- اسکات میثمی، جولی، تاریخ‌نگاری فارسی، ترجمه محمد دهقانی، تهران، ماهی، ۱۳۹۱ ش.
- امینی‌زاده، علی و محمدعلی رنجبر، «تسنن دوازده امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)؛ زمینه‌ها و علل»، شیعه‌شناسی، دوره ۱۵، ش ۵۷، بهار ۱۳۹۶ ش.
- بارتولد، و. و، ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، ج ۱، چ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش.
- برگل، یوا، ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، مترجمان یحیی آربین‌پور و دیگران؛ ج ۲، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، ج ۳، تهران، زوار، چ سوم، ۱۳۸۸ ش.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، قم، انصاریان، ۱۳۸۵ ش.
- حافظ ابرو، زبده‌التواریخ، تصحیح سیدکمال حاج سیدجوادی، ج ۱، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- خوافی، احمد بن محمد، مجمل فصیحی، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ ش.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- همو، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
- همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ج ۱۶، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ ش.
- ریجون، لوید، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸ ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴، چ دهم، تهران، فردوس، ۱۳۷۳ ش.
- قزوینی، حمدالله، تاریخ گزیده، تحقیق عبدالحسین نوایی، چ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- مشکوربان، محمدتقی و فریدون اللهیاری، «تغییر خطبه به نام ائمه اثنی عشر (ع): قدرت سیاسی و دین در آغاز حکومت سلطان حسین بایقرا»، جستارهای تاریخی، س ۵، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
- منزوی، احمد، فهرستواره کتاب‌های فارسی، ج ۱، چ دوم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- موسوی، محمد بن فضل‌الله، اصح التواریخ، نسخه عکسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ کتابت: ۱۱۷۳ هـ، شماره ۱۰-۳۱۰۶.

همو، تاریخ خیرات، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ کتابت: ۱۲۶۷ هـ، شماره ۵۵۷۶.

همو، تاریخ خیرات، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ کتابت: ۱۲۴۳ هـ، شماره ۶۱ ب ادبیات.

میرخواند، محمدبن خاوندشاه، تاریخ روضة الصفا، تصحیح جمشید کیانفر، ج ۳، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.

ناصری داوودی، عبدالمجید، تشیع در خراسان عهد تیموریان، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، با پیشگفتار هانری کرین، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، چ هشتم، تهران، طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۶ ش.

نطنزی، معین‌الدین، منتخب التواریخ معینی، به اهتمام پروین استخری، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، فروغی، چ دوم، ۱۳۶۳ ش.
وودز، جان، «تاریخ نگاری دوره تیموری»، تاریخ نگاری در ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۸۰ ش.

Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library, began by Professor Ed. Sachau, continued, completed and edited by Hermann Ethe, Part I: The Persian Manuscripts, Oxford: Clarendon Press, 1889.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۵۵-۱۷۶

مبلمان ایرانی در دوره اسلامی: از سلجوقیان تا زندیان^۱

سیده مطهره موسوی^۲

گروه معماری، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

حسنعلی پورمند^۳

دکتری تخصصی پژوهش هنر، دانشیار دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

لیلا کریمی فرد^۴

دکتری تخصصی شهرسازی، استادیار دانشکده هنر و معماری، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

چکیده

این مقاله پژوهشی پیرامون مبلمان ایرانی در دوره اسلامی از برآمدن سلجوقیان تا پایان زندیان و آغاز قاجاریان است. هدف پژوهش شناسایی و معرفی گونه‌های متفاوت مبلمان ایرانی، با تمرکز بر تخت و صندلی، و بیان دگرگونی‌های آن در این دوره است. پژوهش حاضر از لحاظ هدف پژوهشی توسعه‌ای و از لحاظ ماهیت کیفی و اکتشافی و شیوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و میدانی است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه آثار برجای مانده از قرن پنجم هجری تا اوایل سده‌های مبلمان ساسانیان تا این زمان است، اما شیوه کهن به دلیل تحول در باورهای جامعه، چندان تداوم نیافته و شیوه جدیدی در مقایسه با دوره پیش از اسلام دنبال شده است. این هنر به‌رغم تغییرات ظاهری در طول این دوره، پیوسته روندی تکاملی داشته و متأثر از مفاهیم اسلامی و فتوحات بیگانگان، در شکل کالبدی و تزئینات، دارای مشترکاتی با دیگر هنرهای این دوره است.

کلیدواژه‌ها: مبلمان، تخت، صندلی، چهارپایه، هنر ایران اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۲۷ این مقاله برگرفته از رساله دکتری سیده مطهره موسوی تحت عنوان "شیوه تعامل مبلمان و معماری خانه‌ها و کاخ‌های سنتی ایران (با تأکید بر دوره قاجار و شهر تهران) است که به راهنمایی دکتر حسنعلی پورمند و مشاوره دکتر لیلا کریمی فرد در دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب انجام شده است.

۲. رایانامه: motaharehmousavi@yahoo.com

۳. رایانامه، مسؤول مکاتبات: Hapourmand@modares.ac.ir

۴. رایانامه: l_karimi@azad.ac.ir

مقدمه

طراحی مبلمان یکی از کهن‌ترین هنرهای ایرانیان است. پیشینه این هنر در ایران بر اساس کشفیات باستان‌شناسی به سده‌های قبل از میلاد می‌رسد.^۵ تداوم این هنر ایرانی را در سده‌های پیش و پس از اسلام می‌توان مشاهده نمود:

پیش از اسلام، بخش اعظمی از مبلمان ایرانی به شکل یا با نقش مایه‌های حیوانات اساطیری که ریشه در مذهب و باور مردم داشت، ساخته می‌شد. ایلامیان کهن با الهام از حیوانات اساطیری و مذهبی که در رأس آنها مار قرار داشت، مبلمان و تخت‌هایی به شکل این حیوانات و یا با استفاده از این نقش مایه‌ها خلق کردند. هخامنشیان از آرایه‌های حیوانی که در رأس آنها شیر که مهم‌ترین نقش مایه مذهبی و حکومتی در زمان هخامنشیان بود استفاده می‌کردند، به گونه‌ای که در پایه نمونه‌های بسیاری از مبلمان پارسیان پنجه شیر به کار گرفته شده است. در دوره اشکانیان به علت امتزاج هنر غرب با روح و تفکر ایرانی حضور حیوانات اساطیری در طراحی مبلمان کم‌رنگ شد؛ اما در زمان ساسانیان حیوانات اساطیری (در این زمان غالباً اسب) بار دیگر حضوری بارز یافتند و پایه‌های تخت‌های نیمکت‌گون ساسانیان را تشکیل دادند. در این دوره در کنار به‌کارگیری مبلمان به شکل یا با نقش مایه‌های حیوانات اساطیری در مراسم مذهبی و رسمی، مبلمان هندسی و ساده نیز در مهمانی‌ها و مراسم غیر رسمی به کار می‌رفته است.^۶

پس از اسلام، چون طبق تعالیم اسلام استفاده از تصویر و چهره موجودات ذی روح (انسان و حیوان) نهی شده است،^۷ لذا شکل‌ها و نقوش حیوانات اساطیری به ندرت در طراحی مبلمان به کار می‌رفت و به جای آن شکل‌ها و مضامین انتزاعی و ملهم از طبیعت به کار گرفته می‌شد. مبلمان هندسی و ساده ایرانیان باستان نیز پس از اسلام چندان تداوم

۵. اسفندیاری، ۶۴.

۶. موسوی، «مبلمان ایران باستان (تخت‌های ایران باستان)»، ۱۷۴.

۷. خرازی، ۵۵.

نیافت و ایرانیان مسلمان روش متفاوتی را در پیش گرفتند که آغازگر سبک جدیدی در مبلمان ایران بود و تا پایان سلسله زندیه تداوم یافت.

از مبلمان دوران اسلامی ایران از استقرار اسلام (سقوط ساسانیان) تا قرن پنجم هجری قمری (حکمرانی سلجوقیان) اسناد و شواهدی در دست نیست،^۸ اما از سده پنجم هجری قمری به بعد می‌توان نقوشی از مبلمان اسلامی ایرانی را بر روی ظروف، جلد‌های کتب، مینیاتورها، نقاشی‌ها، قالی‌ها، پارچه‌ها و چند نمونه برجای مانده از آنها در کاخ موزه‌ها مشاهده کرد. سنت به‌کارگیری نقش مایه‌های جانوران (فیگوراتیو) سبب شده است تا مبلمان ایرانی اسلامی علاوه بر نمونه‌های اصلی برجای مانده، به صورت نقوش تزئینی بر روی ظروف، جلد‌های کتب، مینیاتورها، نقاشی‌ها، قالی‌ها، پارچه‌ها و... نیز تجلی یابند. از این رو شاید بتوان چنین آثار هنری را هم‌چون دانشنامه‌ای تصویری از مبلمان ایران دانست. نگارندگان ضمن بررسی اسناد بر جا مانده از مبلمان ایران در دوره اسلامی (سلجوقیان تا زندیان)، سعی در معرفی گونه‌های متفاوت این هنر اسلامی ایرانی، تجزیه و تحلیل و بیان خصوصیات کالبدی و شکلی آنها دارند.

شناخت مبانی مبلمان ایرانی در دوره اسلامی

واژه مبلمان (معادل واژه انگلیسی: furniture و معادل واژه عربی: اثاثه) است که از زمان قاجار در میراث مکتوب، با آن روبه‌رو می‌شویم و از آن زمان به مرور در ذهن خانواده‌های ایرانی و هم‌چنین دست‌اندرکاران تولید و عرضه لوازم‌خانه، مانند صندلی، میز، نیمکت و غیره مصطلح شده است. مبلمان وام‌واژه‌ای از واژه فرانسوی meubles^۹ است که داخل

۸. پوپ، ۳۰۵۹.

۹. واژه فرانسوی "meubles" از واژه لاتین "mobilia" که به معنای «کالای متحرک» می‌باشد، منتج شده است (Solodow, 146).

زبان فارسی شده است^{۱۰} و در لغت‌نامه‌های فارسی به مجموعه ائانه مورد نیاز یک محل (اداره، خانه و غیره) اطلاق می‌شود.^{۱۱}

تا پیش از حدود سال ۱۲۰۰ هجری قمری (دوره قاجاریان) که سبک‌های اروپایی رفته رفته بر جنبه‌های زندگی ایرانیان سایه افکند، مردم عادی از اسباب و ائانه ساده‌ای که محدود به قالی، مخده و ... بود، استفاده می‌کردند. زیلو یا نم‌دی که روی زمین، کف سنگی یا آجری پهن می‌کردند و روی آن را با قالی می‌پوشاندند، بستری شامل یک یا چند تشک، همراه با بالش‌هایی برای نشستن یا خوابیدن روی آن، و میزها یا چهارپایه‌های کوتاهی برای گذاشتن شیشه‌ها و ظروف. اما اسباب و ائانه دربارهای ایرانی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، تنوع بیشتری داشت. گذشته از ثروت فرمانروایان که امکان تهیه مرغوب‌ترین اسباب را به آنها می‌داد، وظایف رسمی آنها مستلزم داشتن تخت، کرسی، میز و ... بود. درباریان، مقامات و بازرگانان نیز تا حد امکان در خانه‌هایشان از سبک‌های درباری تقلید می‌کردند.^{۱۲}

مبلمان ایرانی در سده پنجم و شش ه (سلجوقیان، ۴۲۹ - ۵۵۲ ه و خوارزمشاهیان ۴۹۱ - ۶۱۶ ه)

آثار برجای مانده از قرن پنجم بیانگر تداوم سبک‌های مبلمان ساسانیان تا این دوران‌اند. در دوره ساسانیان فرم غالب طراحی مبلمان خاندان شاهی به صورت تخت‌های نیمکت شکل کشیده بود که دارای پایه‌هایی به شکل حیوانات اساطیری یا پایه‌های خراطی شده و هندسی بودند (تصاویر ۱ و ۲).^{۱۳} در قرن پنجم بر روی دو ظرف تداوم مبلمان نیمکت شکل

۱۰. معین، ۸۵۶.

۱۱. عمید، ۹۱۴؛ معین، ۸۵۶.

۱۲. پوپ، ۳۰۵۱.

۱۳. موسوی، مبلمان ایران باستان (تخت‌های ایران باستان)، ۱۷۸.

ساسانیان را مشاهده می‌کنیم. بر روی یکی از این ظروف شکل تخت کشیده‌ای بر دوش حیوانات ناشناخته‌ای که نیمی کفتار و نیمی سگ‌اند، به تصویر کشیده شده است (تصویر ۳). بر روی ظرف دیگر تخت نیمکت شکل با پایه‌های خراطی شده هندسی مشابه تخت‌های هندسی ساسانیان دیده می‌شود (تصویر ۴).

اما شیوه ساسانیان بعدها تداوم نیافت و در سده شش و اوایل سده هفت هجری قمری تخت‌های منسوب به خاندان شاهی را به صورت صندلی با پشتی بلند و نشیمنگاهی که جهت چهار زانو نشستن پهن شده است و پایه‌هایی کوتاه دارد، مشاهده می‌کنیم. پشتی گاه دارای تازک/تاج گونه‌ای است و کناره‌ها به تیرک‌هایی با سر آرایه‌های اشک مانند ختم می‌شوند. پایه‌ها غالباً کوتاه، فاقد تزیین و به صورت تیرک‌هایی ساده‌اند.^{۱۴} این تخت‌ها احتمالاً جنسی از فلز یا چوب داشتند و در نمونه‌های مجلل‌تر از فلزات گرانبها استفاده می‌شده. آن‌چه در نگاه اول نظر هر بیننده را به خود جلب می‌کند کوتاهی اغراق‌آمیز این نوع از نشستگاه‌هاست که در سبک‌های رایج مبلمان ایرانی منحصر به فرد است. در مواردی هم که از سنت‌های ساختاری و تزیینی دوره‌های پیش بهره جسته‌اند، این کوتاهی نشستگاه به‌مثابه ویژگی این سبک هم‌چنان برجای مانده است؛ برای مثال در میان تخت‌های سلجوقی به تختی بر می‌خوریم که نشان از ادامه سنت‌های ساسانی در مبلمان دارد؛ سطح نشستگاه این تخت بر پشت سه شیر (کفتار یا سگ؟) قرار گرفته است^{۱۵} (به جدول ۱ رجوع شود).

۱۴. نمونه‌های بیشتری از این گونه تخت‌ها را می‌توان در کتاب سفال ایران تألیف لیلا رفیعی و کتاب پیشینه سفال و سفالگری در ایران تألیف محمد یوسف کیانی مشاهده کرد.

۱۵. ویژگی منحصر به فرد تخت‌های سلجوقی، نمایشی از حکومت حاکمانی صحراگرد و آمیختگی آنان با فرهنگ شهری (یکجانشینی) است. از این رو تأثیر متقابل شیوه زندگی سلجوقیان و آداب و رسوم درباری ایران در لزوم وجود تخت شاهی را می‌توان دلیل عمده شکل‌گیری تخت‌های سلجوقی، بدین سبک دانست (رحمان‌پور، ۷۴).

عسلی‌ها و چهارپایه‌های این دوره شش‌وجهی‌اند که بر روی پایه‌های کوتاه منتهی به کره‌های خراطی شده یا در نمونه‌ای بر روی نیم‌تنه شیر قرار دارند. وجوه این چهارپایه‌ها و عسلی‌ها با قاب‌های قوس‌دار، شبکه‌کاری، نقوش اسلیمی و تصاویر انسان، حیوانات و گیاهان مزین شده‌اند (تصاویر ۷ و ۸).

مبلمان ایران در سده هفت و هشت ه (ایلخانان، ۶۵۴-۷۵۰ ه)

پس از حمله مغولان و در حکمرانی ایلخانان دو نوع طرح در تخت‌های صاحب‌منصبان رواج یافت: نوع اول که تداوم طرح سده پیشین است به صورت صندلی رسمی با پشتی بلند و تزئینات خراطی یا نقوش اسلیمی (تصویر ۹)؛ نوع دوم که در دوره ایلخانی و تیموری به عنوان رایج‌ترین مسند صاحب‌منصبان به کار می‌رفت و متأثر از کشورهای دیگر نظیر چین است، نوعی صندلی است با نشیمنگاه فراخ و پهن، پشتی و قاب‌های کناری بلندی که تا شانه یا بالاتر از آن می‌رسد (تصویر ۱۰). بعضی نمونه‌ها فاقد قاب‌های کناری‌اند و در برخی دیگر، علاوه بر قاب‌های کناری که دور نشیمنگاه را دربر می‌گیرند، دو قاب اضافی دیده می‌شود که به موازات جلوی نشیمنگاه به صورت قاب‌هایی به بیرون باز می‌شوند (به جدول ۱ رجوع شود). تارک پشتی و قاب‌های کناری غالباً با سنتوری قوس‌دار و آرایه‌های گیاهی، سر آرایه‌هایی به شکل پرنده (نشان سلطنتی)، نقوش اسلیمی یا شبکه‌های پیچیده و پرکار مزین شده‌اند. در برخی نمونه‌های این گونه تخت‌ها، مسند بدون پایه مستقیماً بر روی زمین قرار گرفته است، اما غالباً با پایه‌هایی از زمین فاصله گرفته‌اند تا فرمانروا بر درباریان اشراف داشته باشد. پایه‌های بیشتر این تخت‌ها ساده و به صورت تیرک‌های چهارگوشه‌اند که غالباً پارچه‌ای آنها را پوشانده است. به دلیل ارتفاع مسند از زمین از یک یا دو پله یا زیرپایی جهت بر تخت نشستن استفاده می‌شد. زیرپایی‌ها معمولاً ساده و با نقوش مزین شده‌اند؛ اما زیر پایه‌هایی با تزئینات پیچیده‌تر از آرایه‌های گیاهی و پایه‌هایی به شکل گل واژگون نیز دیده می‌شود.

عسلی‌ها و چهارپایه‌هایی سفالی با پوشش لعاب از این دوره برجای مانده‌اند که یادآور چهارپایه‌ها و میزهای عسلی دوره سلجوقیان‌اند (تصویر ۱۲). چهارپایه منقوش در این تصویر به شکل مکعب با چهارپایه به شکل پنجره است و در هر وجه آن تصویر سه بانو (یکی نشسته در مرکز و دو نفر ایستاده در دو طرف) دیده می‌شود. با توجه به نقش روی چهارپایه و نیز نمونه‌های مشابه به نظر می‌رسد که از این نوع چهارپایه در حمام و توسط بانوان استفاده می‌شده است.

علاوه بر اینها عسلی‌هایی چهاروجهی نیز مشاهده می‌شود که گاه دارای پایه‌های ساده یا به شکل گل اسلیمی وارونه‌اند و بر رویه و بدنه آنها تزیینات حاشیه‌ای و اسلیمی به کار رفته (تصویر ۱۱).

مبلمان ایران در سده هشت و نهم ه (تیموریان، ۷۷۱-۹۱۱ ه)

رایج‌ترین تخت‌های این دوره اینهاست: نوع اول کمابیش تداوم طرح دوره ایلخانان است که بدون تغییر ادامه یافته: صندلی‌هایی با پشتی بلند و قاب‌های کناری که مانند نمونه‌های سده پیش با سنتوری قوس‌دار، آرایه‌های گیاهی، سر آرایه‌ها و نقوش اسلیمی مزین می‌شدند (تصویر ۱۳، ۱۴ و ۱۵). نوع دوم مسندی چهارگوش است که پیرامونش را نرده‌های کوتاه قاب‌بندی شده فرا گرفته‌اند و قاب‌ها با تزیینات مشبک هندسی و پرکار مزین شده‌اند (تصویر ۱۶). نوع سوم مسندی شش‌گوش است که با نرده‌های کوتاه احاطه شده و بر روی پایه‌ای به شکل گل وارونه قرار گرفته است (به جدول ۱ رجوع شود). نوع دوم و سوم در دوران صفوی تداوم یافت و مشخصه مبلمان صفویان است.

عسلی‌های این دوره چهارضلعی یا شش‌ضلعی‌اند که با تزییناتی پرکار همراه‌اند و گاه پایه‌هایی پنجره‌وار دارند. چهارپایه‌ها غالباً چهارضلعی و گاه دارای پایه‌هایی به شکل گل وارونه‌اند (تصویر ۱۸ و ۱۹).

مبلمان ایران در سده ده و یازده هـ (صفویان، ۹۰۷ - ۱۱۳۵ هـ)

توصیف سفیران و جهانگردان کشورهای دیگر حاکی از وجود مبلمان مجلل در دربارهای صفوی است، اما از این توصیفات چنین برمی آید که در میزان و تنوع اسباب و اثاثه مورد مصرف، سیری نزولی وجود داشته است.^{۱۶} به طور کلی تخت‌های صاحب‌منصبان را بر اساس نقوش قالی‌ها، پارچه‌ها، جلد‌های کتب و مینیاتورهای دوره صفوی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. هر دو نوع در واقع تداوم تخت‌های چهار و شش‌گوش دوره تیموریانند که در این دوره اشکال متنوع‌تری می‌یابند.

۱. تخت‌های چهارگوش را در این دوره به دو شکل مشاهده می‌کنیم: الف. مسندهای چهارگوشی که پیرامونش را نرده‌های کوتاه قاب‌بندی شده فرا گرفته است؛ ب. مسندهای چهارگوشی که دارای پشتی بلند و قاب‌هایی به دور نشیمنگاه‌اند.

۲. تخت‌های شش‌گوش را به سه شکل مشاهده می‌کنیم: الف. مسندهای شش‌گوشی که نرده‌ها و یا قاب‌هایی در دو طرف دارند و پشتی آن قاب بسیار بزرگی دارای شکل‌های تجملی و با سر آرایه‌های چشم‌گیر است؛ ب. مسندهای شش‌گوشی که با نرده‌هایی کوتاه به دور نشیمنگاه احاطه شده است؛ ج. مسندهای شش‌گوشی که فاقد نرده و قاب‌های پشتی‌اند.

چهارپایه‌ها غالباً چهارگوش با پایه‌های پرکار و مزین به نقوش اسلیمی‌اند و چنان‌که در تصویر شماره ۲۴ می‌بینیم پایه‌ها و زانویی به هم پیوسته‌اند و ربع ترنج‌نوک تیزی را تشکیل داده‌اند، بر روی بدنه آنها نیز آرایه‌های گیاهی و اسلیمی مشاهده می‌شود. اما عسلی‌های این دوره غالباً شش‌گوش‌اند.

علاوه بر نمونه‌های به تصویر کشیده شده، چند نمونه از تخت‌های صفوی برجای مانده که از لحاظ شکل و ویژگی‌های کالبدی متفاوت با نقوش مصور در قالی‌ها، پارچه‌ها، جلد‌های کتب و مینیاتورهای دوران صفوی‌اند که به جاست در این جا به آنها اشاره شود:

نمونه اول تختی متعلق به سال ۱۶۰۴ میلادی (سده یازده هجری) است که اکنون در کاخ اوروژینایا^{۱۷} کرملین^{۱۸} در مسکو نگهداری می‌شود و هدیه شاه عباس به بوریس گودونوف^{۱۹}، تزار روسیه است. این تخت صندلی مطلا و مزین به سنگ‌های گران‌بهای نظیر فیروزه و دارای دسته‌های شیب‌دار و سنتوری قوس‌دار کوتاهی است. پوشینه ستبر جلو آن به شکل سپری چندپر و کوچک‌تر از ربع ترنج نوک‌تیزی است که در سطح متناظر قاب‌های کناری تکرار شده و نقوش مجاور طوری به هم می‌پیوندند که قوسی را به وجود می‌آورند.^{۲۰} نمونه دیگر صندلی چوبی فاقد دسته‌ای است متعلق به نیمه نخست سده یازدهم که برای تزار روسیه ساخته شده. ویژگی منحصر به فرد این تخت تزئینات آن است که با نقاشی‌های لاک‌ی صحنه‌هایی از عیش و طرب در باغ و قایق را به نمایش می‌نهد و در میان شبکه‌های فلزی آن نقش گل‌ها، چهارپایان و پرندگان به صورت برجسته و کنده‌کاری ایجاد شده است (تصویر ۲۷).

مبلمان ایران در سده دوازدهم هـ (افشاریان، ۱۱۴۸ - ۱۱۶۳ هـ و زندیان، ۱۱۲۹ - ۱۲۰۹ هـ)

هرج و مرج سیاسی و اقتصادی ناشی از سقوط صفویان به کاهش حمایت از هنرمندان و صنعتگران انجامید. با این حال از دوره افشاریان تختی باشکوه (تصویر ۲۸) بر جای مانده که هدیه نادر شاه افشار به سلطان عثمانی، محمود اول، است. این تخت که به طلا، سنگ‌های گران‌بها و میناکاری مزین شده دارای فرمی کشیده و نیمکت‌گون و یادآور تخت‌های ساسانی است و در فرم و تزئینات شباهتی بسیار به تخت طاووس نادری دارد.

17. Orozheinaya
18. Kremlin
19. Boris goudonov

تخت طاووس نادری (تصویر ۲۹) تخت سلطنتی مرصعی است که نادر شاه از هند به عنوان غنیمت جنگی با خود به ایران آورده و به دلیل وجود طرح دو طاووس پرگشوده در پشت آن به این نام شهرت یافته است. پره‌های زیبای این طاووس‌ها با جواهراتی چون یاقوت، زمرد، مروارید، یاقوت کبود و دیگر سنگ‌های گران‌بهای تزیین یافته است. این تخت که مزین به الماس گران‌بهای «کوه نور» بود،^{۲۱} برای شاه‌جهان، پادشاه گورکانی هند (حک. ۱۰۳۷-۱۰۶۸هـ)، ساخته شد. سازنده این تخت نفیس محمدسعید لاهیجی، معروف به سعیدای گیلانی، و بی‌بدل‌خان، خوشنویس و هنرمند ایرانی است که^{۲۲} شاه جهان در بارِ عام‌های خود در پایتختش دهلی بر آن جلوس می‌کرد.^{۲۳}

در تصاویر برجای مانده از دوره زندیان پادشاهان این خاندان (کریم‌خان زند، صادق‌خان زند و لطفعلی‌خان زند) را نشسته بر قالی و تکیه داده بر پشتی و مخده (بالش‌های بزرگ) می‌بینیم (تصاویر ۳۰ و ۳۱) و تنها اثر از مبلمان این دوره، تختی است که بر کاشی‌کاری‌های عمارت باغ نظر شیراز (موزه پارس کنونی) به تصویر کشیده شده (تصویر ۳۲). بر لچکی‌های دو ضلع شمال‌شرقی و جنوب‌غربی، در دو صحنه یکسان، مجلس به تخت نشستن حضرت سلیمان نقش شده: سلیمان بر روی یک تخت شش‌ضلعی شبیه آن‌چه در دوره تیموریان و خصوصاً صفویان شاهد آنیم، نشسته است. این تخت در انتهای خیابانی قرار دارد که از پشت تخت به مقابل قصر منتهی می‌شود. در قطعه دوم سلیمان بر روی فرش نشسته و در مقابل او فردی مشغول دادن گزارش است.^{۲۴}

۲۱. محفوظ در خانه جواهرات سلطنتی بریتانیا، واقع در برج لندن (Wikipedia - ویراستار).

۲۲. فضایی، ۵۰۸.

۲۳. راهنمای بازدید خزانه جواهرات ملی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران.

۲۴. مقاله: ورجاوند، پرویز، «نگاهی به هنر کاشیکاری در دوران زندیه براساس ویژگی‌های کوشک کریمخان زند»، بناهای تاریخی ایران، ش ۱، ۱۳۵۷. (قابل دسترس در سایت <http://ammi.ir>).

تزینات





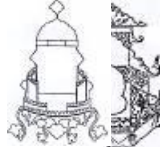
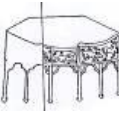
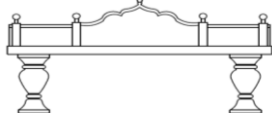
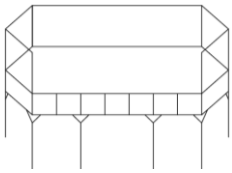
تزینات مبلمان ایران از نظر نوع و ویژگی، دارای مشترکاتی با دیگر هنرهای ایران در دوران اسلامی، نظیر معماری، تذهیب، نقاشی و ... است. در دوره صفوی حتی چهارپایه‌های حمام نیز با قاب‌های قوس‌دار تزئین می‌شد. در سده‌های نخستین تزینات محدودتری در مبلمان‌های ایران به کار می‌رفت، اما در سده‌های بعدی تزینات بیشتر و چشمگیرتر شد. تزینات به کار رفته در مبلمان ایران دوره اسلامی اینهاست:

- شکل‌های گیاهی نمادین و ساده شده که طرح‌های اسلیمی نامیده می‌شود.
- نقوش انسان و حیوانات که به‌رغم نهي استفاده از آنها در اسلام، به ندرت در مبلمان این دوره مشاهده می‌شود.

- قوس، مقرنس، شبکه‌کاری و طرح‌های هندسی، نظیر گره‌چینی.
- استفاده از طلا، سنگ‌های گرانبها و جواهرات؛ به نقل از روی گونثالت دکلاویخو^{۲۵}
پیشکار هانری سوم، شاه کاستیل، در وصف دربار تیمور چنین آمده است: در مقابل این صندوق میز طلایی کوچکی با حدود دو و جب ارتفاع قرار داشت که آن نیز با سنگ‌های زیبا و شمار بسیاری مروارید درشت زینت یافته بود. زمرد درشتی به رنگ سبز بسیار روشن روی میز را زینت می‌داد.^{۲۶} در توصیف تخت شاه عباس نیز چنین آمده است: این صندلی از ورق نقره‌ای بسیار ضخیمی مرصع به فیروزه و یاقوت، با شش الماس درشت پوشانده شده است که چون ستارگان می‌درخشند، پوشش این صندلی از پارچه سرخ گرانبه‌ایی است که مروارید دوزی شده و چراغ‌های بسیاری در اطراف آن آویخته است.^{۲۷}

جدول ۱. گونه‌شناسی تخت‌های ایران از اسلام تا قاجار

توضیحات	شکل کالبدی مبلمان			دوره
پشتی بلند، نشیمنگاهی پهن، پایه‌ها کوتاه، تارک شکل دار				سلجوقیان
	نوع اول			
صندلی رسمی با پشتی بلند				ایلخانان
	نوع اول			
نشیمنگاه فراخ و پهن، پشتی و قاب‌های کناری بلند. بالا به ترتیب از راست به چپ: تختی دارای قاب‌های کناری دور نشیمن و قاب‌های الحاقی به موازات نشیمنگاه، تخت فاقد پایه، تخت فاقد قاب‌های کناری با پشتی سه بخشی مجلل. پایین به ترتیب از راست به چپ: تخت با سر آرایه‌های پرنده، تخت با قاب‌های کناری، تخت‌هایی فاقد				نوع دوم
				

<p>قاب‌های کناری با پشتی مزین</p>				
<p>نوع اول: نشیمنگاه فراخ و پهن، پشتی و قاب‌های کناری بلند نوع دوم: چهارگوش با نرده‌های کوتاه قاب‌بندی شده در پیرامون نوع سوم: شش‌گوش با نرده‌های کوتاه در پیرامون</p>				<p>تیموریان</p>
	<p>نوع سوم</p>	<p>نوع دوم</p>	<p>نوع اول</p>	
<p>نوع اول: شش‌گوش به ترتیب از راست به چپ: مسند فاقد نرده یا قاب، مسندهایی با نرده‌های کوتاه در پیرامون و پشتی چشمگیر نوع دوم: چهارگوش</p>				<p>صفویان</p>
	<p>نوع دوم</p>	<p>نوع اول</p>		
<p>تخت کشیده و نیمکت‌گون، مزین شده با طلا، سنگ‌های گران‌بها و میناکاری</p>				<p>افشاریان</p>
	<p>نوع اول</p>			
<p>شش‌گوش با نرده‌های کوتاه در پیرامون</p>				<p>زندیان</p>
	<p>نوع اول</p>			

نتیجه

اگرچه آثار برجای مانده از قرن پنجم هجری تا سده‌های ساسانی تا این زمان است، اما در پی رسوخ آموزه‌های اسلامی و تحول در باورهای جامعه، شیوه جدیدی که تأکید بر سادگی، بی‌پیرایگی و پرهیز از خلق صورت جانداران داشت، جایگزین نقوش حیوانات اساطیری و تزئینات پیشین شد. حمله مغول و برپایی حکومت ایلخانی و ارتباطات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با چین به تغییراتی دیگر در این آثار انجامید، به‌ویژه تزئینات اسلیمی و طراحی و ساخت مبلمان برای صاحب‌منصبان، در اشکال شش‌گوش و چهارگوش رواج و تکامل یافت.

کتابشناسی

- آدامووا، آ. ت، نگاره‌های ایرانی گنجینه ارمنی‌ناژ (سده پانزدهم تا نوزدهم میلادی)، ترجمه زهره فیضی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۵ ش.
- آلن، جیمز ویلسن، سفالگری اسلامی، ترجمه مهناز شایسته‌فر، موسسه مطالعات هنر اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- اسفندیاری، آرمیدخت، «پیشینه صندلی و گل نیلوفر آبی در مدارک باستان‌شناسی»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال ۱۱، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۷ ش.
- برند، باربارا، هنر اسلامی، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران، موسسه مطالعات هنر اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- پوپ، آرتور، سیری در هنر ایران، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ روزبه، ۱۳۷۷ ش.
- رضایی، منصور، «معماری داخلی در زندگی ایرانیان باستان ۱»، فصلنامه هنر معماری، شماره ۱، ۱۳۸۵ ش.
- همو، «معماری داخلی در زندگی ایرانیان باستان ۲»، فصلنامه هنر معماری، شماره ۲، ۱۳۸۵ ش.
- رحمان‌پور، ناهید، «تأثیر فرهنگ قومی بر مبلمان سلجوقی»، مجله باغ نظر، شماره ۳۱، ۱۳۹۳ ش.
- رفیعی، لیلا، سفال ایران از دوران پیش از تاریخ تا عصر حاضر، تهران، یساولی، ۱۳۷۸ ش.

- سجادی، آیدا، تخت‌های ایلام از ۳۰۰۰ - ۶۴۰ قبل از میلاد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، مرکز تحصیلات تکمیلی میرداماد، ۱۳۸۱ ش.
- سودآور، ابوالعلاء، هنر دربارهای ایران، ترجمه ناهید محمد شمیرانی، تهران، کارنگ، ۱۳۸۰ ش.
- فضایلی، حبیب‌الله، اطلس خط، اصفهان، انتشارات مشعل اصفهان، ۱۳۶۲ ش.
- قائینی، فرزانه، موزه آبگینه و سفالینه‌های ایران، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۳ ش.
- قدسی، لیدا، بررسی نقوش مهرهای دوره ساسانی و مقایسه با هنرهای آن دوران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۷۶ ش.
- کیا، صادق، «تخت»، مجله هنر و مردم، دوره ۶، شماره ۶۴، ۱۳۴۶ ش.
- کیانی، محمدیوسف، پیشینه سفال و سفالگری در ایران، تهران، نسیم دانش، ۱۳۸۰ ش.
- گروبه، ارنست، سفال اسلامی، ترجمه فرناز حائری، تهران، نشر کارنگ، ۱۳۸۴ ش.
- گیرشمن، رومن، بیشاپور، ترجمه اصغر کریمی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۹ ش.
- همو، هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
- همو، هنر ایران در دوران پارت و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- عابدی، فاطمه، شکل و کاربرد تخت‌های هخامنشی از ۵۵۰ - ۳۳۰ ق.م، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۲ ش.
- عمید، حمید، فرهنگ فارسی عمید، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸ ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی معین یک جلدی، تهران، انتشارات فرهنگ نما با همکاری انتشارات کتاب آراد، ۱۳۸۶ ش.
- موسوی، سیده مطهره، «مبلمان ایران باستان (تخت‌های ایران باستان)»، فصل‌نامه معماری و ساختمان، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ ش.
- همو، «بررسی اندیشه‌های تأثیرگذار در طراحی مبلمان با نقش مایه مار در ایران»، فصل‌نامه معماری و ساختمان، شماره ۲۵، ۱۳۸۹ ش.
- وارد، ریچل، فلزکاری اسلامی، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران، موسسه مطالعات هنر اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

ورجاوند، پرویز، «نگاهی به هنر کاشیکاری در دوران زندیه براساس ویژگی‌های کوشک کریمخان زند»، بناهای تاریخی ایران، ش ۱، ۱۳۵۷ش.

Blakemore, Robbie G, *History of interior design & furniture: from ancient Egypt to nineteenth-century Europe*, Hoboken, J. Wiley & Sons, 2006.

Lucie-Smith, Edward, *Furniture: A Concise History*, London, Thames and Hudson, 2000.

Litchfield, Frederick, *Illustrated History of Furniture*, London, Arcturus Publishing, 2011.

Solodow, Joseph B, *Latin Alive: The Survival of Latin in English and the Romance Languages*, Cambridge University Press, 2010.

www.louvre.fr

www.parthia.com

www.britishmuseum.org

www.hermitagemuseum.org

تصاویر



تصویر ۱. بزم بهرام و سپینود، تخت نیمکت شکل هندسی با پایه خراطی شده.^{۲۸}

تصویر ۲. جام خسرو اول، شاه نشسته بر تختی نیمکت شکل با پایه‌هایی به شکل اسب بال‌دار.^{۲۹}

تصویر ۳. تخت کشیده بر دوش حیوانات ناشناخته بر ظرفی متعلق به قرن ۵ یا اوایل قرن ۶ ه.^{۳۰}

تصویر ۴. تخت نیمکت شکل با پایه خراطی شده هندسی بر ظرفی متعلق به قرن ۵ یا ۶ ه.^{۳۱}

۲۸. گیرشمن، بیشاپور، ۵۴.

۲۹. گیرشمن، هنر ایران در دوران پارت و ساسانی، ۳۰۴.

۳۰. پوپ، لوح ۶۰۳.

۳۱. پوپ، لوح ۱۳۵۳.



تصویر ۵. شاهزاده چهار زانو نشسته بر تختی با سر آرایه‌های اشک مانند و پایه کوتاه، ظرفی متعلق به کاشان، اوایل قرن ۷ هـ.^{۳۲}

تصویر ۶. امیری نشسته بر تختی با تارک شکل داده شده و سر آرایه‌های اشک مانند با پایه کوتاه، ظرفی منسوب به کاشان، اواخر قرن ۶ یا اوایل قرن ۷ هـ.^{۳۳}

تصویر ۷. عسلی شش وجهی متعلق اوایل قرن ۷ هـ.^{۳۴}



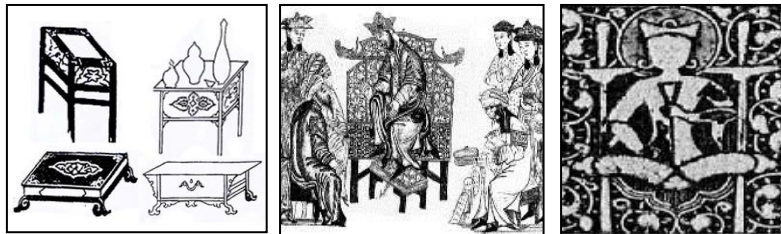
تصویر ۸. چهارپایه سفالی قالبی با لعاب تک رنگ آبی فیروزه‌ای متعلق سده ۶ هـ. دوره سلجوقیان، در هر ضلع نمای یک طاق نما وجود دارد و شش پایه به شکل نیم تنه شیر بخش انتهایی آن را تزئین کرده است.^{۳۵}

32. www.persiancarpetguide.com

۳۳. رفیعی، ۲۲۹.

34. www.hermitagemuseum.org

۳۵. تصویر در طی تحقیق میدانی توسط نگارندگان گردآوری شده است.



- تصویر ۹. تخت نوع اول ایلخانی، بخشی از فلزکاری متعلق به سده ۷ یا ۸ هـ.^{۳۶}
- تصویر ۱۰. تخت نوع دوم ایلخانی فاقد قاب‌های کناری با پشتی پرکار مشبک قوس‌دار سه‌بخشی، سر آرایه‌های به شکل پرنده، پایه‌های ساده به صورت تیرک‌های چهارگوشه‌ای و زیر پای چهار وجهی، بخشی از جامع‌التواریخ.^{۳۷}
- تصویر ۱۱. پایین سمت راست، زیرپایی با تزئینات پیچیده‌تر آرایه‌های گیاهی و پایه‌هایی به شکل گل وارونه اسلیمی، سه تصویر دیگر تصاویر عسلی‌های متعلق به سده هشتم بر گرفته از مینیاتورها.^{۳۸}



- تصویر ۱۲. چهارپایه سفالی قالبی با لعاب تکرنگ آبی فیروزه‌ای متعلق به دوره ایلخانی.^{۳۹}

۳۶. وارد، ۷۸.

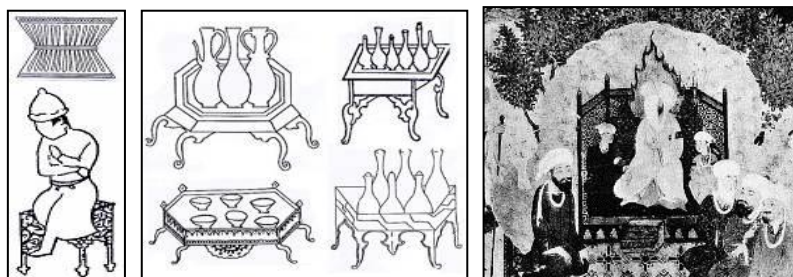
۳۷. پوپ، لوح ۸۲۷.

۳۸. پوپ، لوح ۳۰۶۷.

۳۹. تصویر در طی تحقیق میدانی توسط نگارندگان گردآوری شده است.



- تصویر ۱۳. تخت نوع اول تیموری با سر آرایه‌های پرنده و فاقد قاب‌های کناری، بخشی از شاهنامه.^{۴۰}
 تصویر ۱۴. تخت نوع اول تیموری با پایه بلند و سر آرایه‌های گیاهی، بخشی از شاهنامه بایستق.^{۴۱}
 تصویر ۱۵. تخت نوع اول تیموری با پایه بلند و پشتی سه بخشی، بخشی از مثنوی خواجوی کرمانی.^{۴۲}
 تصویر ۱۶. تخت نوع دوم تیموری به همراه عسلی شش وجهی با پایه‌های شبه پنجه‌ور.^{۴۳}



- تصویر ۱۷. تخت نوع اول تیموری با قاب‌های مشبک.^{۴۴}
 تصویر ۱۸. میزهای عسلی با پایه‌های شبه پنجه‌وار از مینیاتورهای سده نهم ه.^{۴۵}
 تصویر ۱۹. در بالای تصویر کرسی میان‌باریک به شکل ساعت شنی که از نمونه‌های نادر در ائانه‌های ایران

۴۰. سودآور، ۷۰.

۴۱. پوپ، لوح ۸۷۴.

۴۲. یرند، ۱۴۳.

۴۳. سودآور، ۷۰.

۴۴. پوپ، لوح ۸۵۲.

۴۵. همان، لوح ۳۰۶۹.

است و از مینیاتوری متعلق به سده نهم اقتباس شده است، در پایین چهارپایه‌ای مزین با نقوش اسلیمی از مینیاتور سده نهم ه.^{۴۶}



تصویر ۲۰. مسند چهارگوش با پشتی بلند و نرده به دور نشیمنگاه، سوزن‌دوزی با ابریشم بر پارچه نخی.^{۴۷}

تصویر ۲۱. مسند چهارگوش با نرده‌هایی کوتاه به دور نشیمن، خمسه نظامی.^{۴۸}

تصویر ۲۲. مسندهای شش‌گوش فاقد نرده و قاب پشتی، بخشی از جلد کتاب.^{۴۹}



تصویر ۲۳. تخت هدیه شاه عباس به تزار روسیه بوریس گودونوف.^{۵۰}

تصویر ۲۴. چهارپایه‌ای از مینیاتوری متعلق به دوران صفوی.^{۵۱}

۴۶. همان، ۳۰۶۷.

۴۷. همان، لوح ۱۰۹۹.

۴۸. همان، لوح ۸۹۳.

۴۹. همان، لوح ۹۷۱.

50. www.textplay.net

51. www.britishmuseum.org

تصویر ۲۵. مسند شش گوش با نرده‌های کوتاه به دور نشیمنگاه.^{۵۲}

تصویر ۲۶. مسند شش گوش با قاب‌هایی در دو طرف و پشتی مجلل.^{۵۳}



تصویر ۲۷. تزیینات صندلی چوبی ساخته شده برای تزار روسیه با تزیینات نقاشی لاک.^{۵۴}



تصویر ۲۸. تخت هدیه نادر شاه به سلطان عثمانی.^{۵۵}

تصویر ۲۹. تخت طاووس نادری.^{۵۶}

۵۲. پوپ، لوح ۹۰۰.

۵۳. سودآور، ۱۱۸.

۵۴. پوپ، لوح ۱۴۷۷.

55. www.mrtexpose.com

56. www.commonswikimedia.org



تصویر ۳۰. کریم خان زند در میان خانواده و درباریان، به جای تخت بر روی قالی نشسته و به مخده تکیه داده است.^{۵۷}

تصویر ۳۱. لطفعلی خان زند، به جای تخت بر روی قالی نشسته و به مخده تکیه داده است.^{۵۸}

تصویر ۳۲. مجلس به تخت نشستن حضرت سلیمان، کاشی کاری عمارت باغ نظر شیراز.^{۵۹}

57. www.britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african

58. <https://fa.wikipedia.org>

۵۹. تصاویر در طی تحقیق میدانی توسط نگارندگان گردآوری شده است.

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/نویسه‌گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی tarikh@srbiau.ac.ir 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. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تک‌فروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰
نشانی الکترونیکی: tarikh@srbiau.ac.ir

نام و نام خانوادگی:.....	شغل:.....
سازمان/دانشگاه:.....	
شماره‌ی فیش بانکی:.....	بانک.....شعبه‌ی.....به
مبلغ.....ریال	
شماره (ها)ی درخواستی:.....	
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....	
نشانی:.....	
.....	
کد پستی:.....	
صندوق پستی:.....	
تلفن:.....	
نمبر:.....	
E-mail:.....	

- Rezaei, Mansour, "Mi'mārī- yi Dākhilī Dar Zindigī- yi Iranīān- i Bāstān 2", *Faṣl- Nāma- yi Hunar- i Mi'mārī*, No. 2, 1385/ 2006.
- Sajjadi, Ayda, *Takht- hā- yi Ilam Az 3000- 640 Qabl az Mīlād*, Master's degree Thesis (Studies at Archaeology), Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Markaz- i Taḥṣīlāt - i Takmīlī- yi Mīr Dāmād, 1381/ 2002.
- Solodow, Joseph B, *Latin Alive: The Survival of Latin in English and the Romance Languages*, Cambridge University Press, 2010.
- Sūd Āwar, Abū al- 'Alā, *Hunar Dar Bār- hā- yi Iran*, Trans. Nahid Mohammad Shemirani, Tehran, Kārang, 1380/ 2001.
- Varjavand, Parviz, "Niḡāhī Ba Hunar- i Kāshī- Kārī Dar Dawrān- i Zandiyya Bar Asās Wīzhīgī- hā- yi Kūshk Karīmkhān- i Zand", *Banā- Hā- yi Tārīkhī- yi Iran*, No. 1, 1357/ 1978.
- Ward, Rachel, *Filiz- Kārī- yi Islāmī (Islamic Metalwork)*, Trans. Mahnaz Shayeste Far, Institute for Islamic Art, 1384/ 2005.
- www.britishmuseum.org
- www.hermitagemuseum.org
- www.louvre.fr
- www.parthia.com

- Ibid, *Hunar- i Iran Dar Dawrān- i Pārt wa Sāsānī*, Trans. Bahram Farahvashi, Tehran, *Shirkat- i Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī*, 1370/ 1991.
- Ghodsī, Lida, *Barrisī- yi Nuḳūsh- i Muhr- hā- yi Dawra- yi Sāsānī wa Muḳāyisa Bā Hunar- hā- yi Ān Dawrān*, Master's degree Thesis (Studies at Archaeology), Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 1376/ 1997.
- Grube, Ernst, *Sufāl- i Islāmī*, Trans. Farnaz Haeri, Tehran, *Nashr- i Kārang*, 1384/ 2005.
- Kia, Sadegh, "Takht", *Hunar wa Mardum*, Vol. 6, No. 6, 1346/ 1967.
- Kiani, Mohammad Yosef, *Pīshīna- yi Sufāl wa Sufāl- Garī Dar Iran*, Tehran, *Nasīm- i Dānīsh*, 1380/ 2001.
- Litchfield, Frederick, *Illustrated History of Furniture*, London: Arcturus Publishing, 2011.
- Lucie-Smith, Edward, *Furniture: A Concise History*, London: Thames and Hudson, 2000.
- Moin, Mohammad, *Farhang- i Fārsī- yi Mu'īn Yik Djildī*, Tehran, *Intishārāt- i Farhang- Namā Bā Hamkāri- i Intishārāt- i Kitāb Āzād*, 1386/ 2007.
- Mousavi, Sayeed Motahareh, "Mublimān- i Iran- i Bāstān (Takht- hā- yi Iran- i Bāstā)", *Architecture and Construction Magazine*, No. 24, 1389/ 2010.
- Mousavi, Sayeed Motahareh, "Barrasī- yi Andīsha- hā- yi Ta'thīr Gudhār dar Ṭarrāhī Mublimān Bā Naḳsh- Māya- yi Mār Dar Iran", *Architecture and Construction Magazine*, No. 25, 1389/ 2010.
- Pope, Arthur, *Siyrī dar Hunar- i Iran*, Tehran, *Shirkat- i Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī*, 1387/ 2008.
- Rafiei, Leila, *Sufāl- i Iran az Dawrān- i Pīsh az Tārīkh tā 'Aṣr- i Ḥāḍir*, Tehran, *Yasāwulī*, 1378/ 1999.
- Rahman Pour, Nahid, "Ta'thīr- i Farhang- i Ḳawmī bar Mublimān- i Saldjūḳī", *Bāgh- e Nazar*, No. 31, 1393/ 2014.
- Rezaei, Mansour, "Mi'mārī- yi Dākhilī Dar Zindigī- yi Iranīān- i Bāstān 1", *Faṣl- Nāma- yi Hunar- i Mi'mārī*, No. 1, 1385/ 2006.

References

- Abedi, Fatemeh, *Shikl wa Kārburd- i Takht- hā- yi Hakhāmanishī az 550- 330 Qabl az Mīlād(BC)*, Master's degree Thesis (Studies at Archaeology), Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 1382/ 2003.
- Adamova, Adel Tigranovna, *Nigāri- hā- yi Iranī- yi Gandjīna- yi Hermitage Sada- yi Panzdahum tā Nūzdahum Mīlādī*, (Persian painting and drawing of the 15th-19th centuries from the Hermitage museum), Trans. Zohre Feizi, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, Sāzmān- i čāp wa Intishārāt, 1385/ 2006.
- Allan, James Wilson, *Sufālgarī- i Islāmī (Ceramics Islamic)*, Trans. Mahnaz Shayeste Far, Institute for Islamic Art, 1383/ 2004.
- Amid, Hamid, *Farhang- i Fārsī- yi 'Amīd*, Tehran, Amīrkabīr, 1358/ 1979.
- Blakemore, Robbie G, *History of interior design & furniture: from ancient Egypt to nineteenth-century Europe*, Hoboken: J. Wiley & Sons, 2006.
- Brend, Barbara, *Hunar- i Islāmī (Islamic art)*, Trans. Mahnaz Shayeste Far, Tehran, Institute for Islamic Art, 1383/ 2004.
- Dekhoda, Ali-Akbar, *Lughat-nāma*, University of Tehran Press (UTP), Mū'assisa- yi Intishārāt wa čāp Rūzbih, 1377/1998.
- Esfandiari, Azarmidokht, "Pīshīna- yi Şandalī wa Gul- i Nīlūfar- i Ābī Dar Madārik- i Bāstān- Shināsī", *Bāstān- Shināsī wa Tārīkh*, Vol. 11, No. 1 , 2, 1377/ 1998.
- Fazaeli, Habib Ollah, *Aṭlas- i Khaṭ*, Isfahan, Intishārāt- i Mash'al- i Işfahān, 1362/ 1983.
- Ghaeni, Farzaneh, *Mūza- yi Ābgīna wa Sufālīna- hā- yi Iran*, Tehran, Sāzmā- i Mīrāth- i Farhangī- yi Kishwar, 1383/ 2004.
- Ghirshman, Roman , *Bishapur*, Trans. Asghar Karimi, Sāzmān- i Mīrāth Farhangī- yi Kishwar, 1379/ 2000.
- Ibid, *Hunar- i Iran Dar Dawrān- i Mād wa Hakhāmanishī*, Trans. Isa Behnam, Tehran, Shirkat- i Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī, 1371/ 1992.

Iranian Furniture in Islamic Era: from Seljuqs to Zands

Seyede Motahareh Mousavi

Department of Architecture, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Hasanali Pourmand¹

PhD of Art Study, Associate Professor, Department of Art & Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Leila Karimi Fard

PhD of Urban Development, Assistant Professor, Department of Art & Architecture, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

The article is a research about Iranian furniture, from Seljuqs to the end of Zands and the beginning of Qajars. It aimed to introduce different kinds of Iranian furniture and considering the art of making them. The research is a developing research and in terms of the nature is qualitative and heuristic. Data collection was done through library studies and extensive field research. Although the remaining works of the 5th century AH show a continuation of the Sassanid style, it seems that this old style did not last long due to the changes in beliefs and society and so a new method has been followed in Islamic era. This Iranian art has undergone an evolutionary process during this period and is influenced by Islamic concepts and also the culture of other nations of conquered lands in its form and decoration.

Keywords: Furniture, Throne, Chair, Islam, Iran art.

1. Email (corresponding author): Hapourmand@modares.ac.ir

- Dar Āghāz- i Ḥukūmat- i Sulṭān Ḥusayn Bayqarā", *Djūstār- Hā-yi Tārīkhī*, Vol. 5, No. 1, Spring & Summer 1393/ 2014.
- Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwānshāh, Rawḍat al- Ṣafā', Revised by Jamshid Kian Far, Vol. 3, Tehran, Intishārāt- i Asāṭīr, 1380/ 2001.
- Monzavi, Ahmad, *Fihrist- Wāra- yi Kitāb- hā- yi Fārsī*, Vol. 1, 2nd. ed., Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1382/ 2003.
- Mūsawī, Muḥammad b. Faḍl 'l- Allāh, *Aṣaḥ al- Tawārīkh*, Image Version, Central Library of University of Tehran, *Tārīkh- i Kitābat* (Date): 1173 AH, No. 10- 3106.
- Ibid, *Tārīkh- i Khayrāt*, Manuscript, Central Library of University of Tehran, *Tārīkh- i Kitābat* (Date): 1267 AH, No. 5576.
- Ibid, *Tārīkh- i Khayrāt*, Manuscript, Central Library of University of Tehran, *Tārīkh- i Kitābat* (Date): 1243 AH, No. 61.
- Nafīsī, Sa'īd, *Tārīkh- i Nazm wa Nathr Dar Iran wa Dar Zabān- i Fārsī*, Tehran, Furūghī, 2nd. ed., 1363/ 1984.
- Nasaḫī, 'Azīz al- Dīn, *Kitāb al- Insān al- Kāmil*, Prolegomena by Henry Corbin, Revised by Marijan Mole, The Prolegomena Translated by Seyed Zia-al- Din Dehshiri, Vol. 8, Tehran, Ṭahūrī wa Andjuman- i Iran Shīnāsī- yi France, 1386/ 2007.
- Nasiri Daoudi, Abdul Majid, *Tashayyū' Dar Khurāsān- i 'Ahd- i Taymūriyyān*, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1378/ 1999.
- Naṭanzī, Mu'īn al- Dīn, *Muntakhab al- Tawārīkh- i Mu'īnī*, Revised by Parvin Estakhri, Tehran, Asāṭīr, 1383/ 2004.
- Ridgeon 'Lloyd, 'Azīz Nasaḫī, Trans. Majdedin Keyvani, Tehran, Nashr- i Markaz, 1378/ 1999.
- Safa, Zabihollah, *Tārīkh- i Adabiyyāt- i Iran*, Vol. 4, Tehran, Firdaws, 1373/ 1994.
- Scott Meisami, Julie, *Tārīkh- Nigārī- yi Fārsī*, Trans. Mohammad Dehghan, Tehran, Māhī, 1391/ 2012.
- Woods, John, "Tārīkh- Nigārī- yi Dawra- yi Taymūrī" (The Rise of Timurid Historiography), *Tārīkh- Nigārī Dar Iran*, Trans. Yaghaub Azhand, Tehran. Gustara, 1380/ 2001.

References

- Amini Zadeh, Ali & Mohammad Ali Ranjbar, "Tasannun- i Dawāzdah Imāmī- yi Khurāsān (Dar Sadihāyi Hashtum wa Nuhum- i Hidjri) Zamāna- hā wa 'Ilal", Shī'ā Shināsī, Vol. 15, No. 57, Spring 1396/ 2017.
- Bahar, Mohammad- Taghi, Sabk- Shināsī, Vol. 3, Tehran, Zavar, 3rd. ed., 1388/ 2009.
- Bartold, Vasillii Vladimirovic, Turkistān- Nāma, Trans. Karim Keshavarz, Vol. 1, 2nd.ed., Tehran, Āgāh, 1366/ 1987.
- Bregel, Yu. E., Adabiyyāt- i Fārsī bar Mabnā- yi Ta'ālif- i Storey, Trans. Yahya Arian Pour & Others, Vol. 2, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1362/ 1983.
- Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian library*, began by Professor Ed. Sachau, continued, completed and edited by Hermann Ethe, Part I: The Persian Manuscripts, Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Danesh Pajouh, Mohammad Taqi, Fihrist- i Nuskhā- hā- yi Khaṭṭī- yi Kitāb- Khāna- yi Dānish- Kada- yi Adabiyyāt, Tehran, University of Tehran Press (UTP), 1339/ 1960.
- Ibid, Fihrist- i Mīkrū (Micro)- Fīlm- hā- yi Kitāb- Khāna- yi Markazī- yi Dānishgāh Tehran, Tehran, University of Tehran Press (UTP), 1348/ 1969.
- Ibid, Fihrist- i Nuskhā- hā- yi Kitāb- Khāna- yi Markazī wa Markaz- i Asnād Dānishgāh Tehran, Vol.16, Tehran, University of Tehran Press (UTP), 1357/ 1978.
- Faṣīḥ Khawāfi, Mudjmal- i Faṣīḥī, Revised by Mohsen Najji Nasr Abadi, Tehran, Asāṭīr, 1386/ 2007.
- Ḥāfiẓ-i Abrū, Zubdat al-Tawārīkh, Revised by Seyyed Kamal Haj Seyyed Javadi, Vol.1, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1380/2001.
- Jafarian, Rasoul, Tārīkh- i Tashayyu' dar Iran, Qom, Anṣāriyyān, 1385/ 2006.
- Ḳazwīnī, Ḥamd Allāh, Ta'ārikh Guzīda, Revised by Abdolhossein Navaei, Vol. 3, Tehran, AmīrKabīr, 1364/1985.
- Meshkourian, Mohammad Taqi & Allahyari Fereidoun, "Taghyīr- i Khutba ba Nām- i A'ima- yi Ithnā 'Ashar: Ḳudrat- i Siyāsī wa Dīn

***Tārīkh-i Khayrāt* and *Aṣaḥḥ al-tawārikh*: the Representation of the Early History of Islam in Two General Histories from the Ninth Century A.H.**

Ali Kalirad¹

Assistant Professor, Department of History, Tehran University, Tehram, Iran

Tārīkh-i Khayrāt and *Aṣaḥḥ al-tawārikh* by Muhammad ibn Fazlullah Musavi are less well-known general histories from the ninth century AH/ the fifteenth century AD. The purpose of this essay is to introduce the above-mentioned works and discussing representation of the early history of Islam in *Tārīkh-i Khayrāt* and *Aṣaḥḥ al-tawārikh*. Although Musavi's works are not much significant in terms of historiographical data and literary value, the reflection of his approach as a believer in the religio-political legitimacy of Alī ibn Abī Ṭālīb and his descendants and also the influence of Sufi doctrine on Musavi's narrative of the history of early Islam represents the context of religious thought in Timurid Khorasan. Moreover, the marginal annotations and revisions on the manuscripts of *Tārīkh-i Khayrāt* and *Aṣaḥḥ al-tawārikh*, which have been made in the following centuries, could be the readers' different perusal of the text and reflecting the transformation of Shiite identity boundaries in Persia during the fifteenth to the twentieth centuries.

Keywords: *Tārīkh-i Khayrāt*, *Aṣaḥḥ al-tawārikh*, Muhammad ibn Fazlullah Musavi, Shiism, Timurids.

1. Email: kalirad@ut.ac.ir

- Mir Sharifi, Ali, *Sarniwisht- i Asīr Dar Islām Barrisī- yi Tārīkhī- i Fiḳhī- yi Djang, Isārat, Bardigī*, Tehran, SAMT, 1395/ 2016.
- Muḥammad al- Rashīdī, Muḥammad, *Tafrīdj al- Kurūb fī Tadbīr al- Ḥurūb*, Revised by ‘Ārif Aḥmad ‘Abd al- Ḡhanī, Damascus, Dār Kanān Lil- Nashr wa al- Tawzī‘, 1415 Ah/ 1995 AD.
- Moseley, Alexander, "Nazariyya- yi Djang- i ‘Ādilāna", Trans. Khashayar Deihimi, *Mihr- Nāma*, Fall 1391/ 2012.
- Orend, Brian, *War Ethics, Standford University Enclopedia of Philosophy*, 2005.
- Shayzari, ‘Abd al- Raḥman b. Naṣr b. ‘Abdallāh, *al- Nahdj al- Maslūk fī Siyāsāt al- Mulūk*, Revised by Muḥammad Aḥmad Damadj, Beirut- Lebanon, Dār al- Manāl, 1994/ 1373.
- Sulaymān Maḥmūd, Ḥasan, *Libayā Bayn al- Māḍī wa al- Ḥāḍir*, Cairo, 1962/ 1341.
- Tarabulusi, Aḥmad Nā’ib al- Anṣārī, *Manhal al- ‘Adhab fī Ta’rīkh Tarabulus al- Ḡharb*, (Und.), (Und.).
- Ṭarsūsī, Marḍī b. ‘Alī b. Marḍī, *Mawsū‘a al- Aslaha al- Ḳadīmiyya al- Mawsūm Tabṣirat Arbab al- Albab Fī Kayfiyat al- Nadjah Fī al- Ḥurūb Min al- Anwa’ wa- Nashr A lam al- A lam Fī al- Udad wa- al- Alat al- Mu’īnah ‘Alā Liḳa’ al- A’da’*, Revised by Karīn Ṣādir, Beirut, Dār Ṣādir, 1998/ 1377.
- Tha’lābī, Abī Manṣūr ‘Abd al- Malik b. Muḥammad b. Ismā’īl, *Ādāb al- Mulūk*, Revised by Djalīl al- ‘Aṭiyya, Beirut- Lebanon, Dār al- Ḡharb al- Islāmiyya, 1990/ 1369.
- Ṭūsī, Abū Dja‘far Muḥammad b. Ḥasan, *al- Mabsūṭ Fī l- Fiḳh al- Imāmiyya*, Tehran, al- Maktaba al- Murṭaḍawiyya, 1387 AH/ 1968 AD.
- Ibid, *al- Nihāya Fī Mudjarrad al- Fiḳh wa l- Fatāwī*, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1400 AH/ 1980 AD.
- Walzer, M, and D. Miller, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, 1995.
- Wāḳidī, Abī ‘Abd allāh Muḥammad b. ‘Umar, *Futūḥ al- Shām*, Revised by ‘Abd al- Laṭīf ‘Abd al- Raḥman, Beirut- Lebanon, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1417 AH/ 1997 AD.

- Ibn Djamā'a, *Mukhtaṣar Fī Faḍl al- D̲jihād*, Revised by Usāma Nāṣir al- Naḳshbandī, Damascus, Dār al- Wathā'iq, 1428 AH/ 2008 AD.
- Ibn Hishām, *al- Sīra al- Nabawiyya*, Revised by Muṣṭafā al- Saḳā, Damascus, Dār al- Khabar, (Und.).
- Ibn Kathīr, Abū 'l- Fidā' Ismā'īl b. 'Umar, *al- Bidāya wa 'l- Nihāya*, Beirut, Dār al- Fikr, 1407 AH/ 1986 AD.
- Ibn Munklī, "al- Tadbīrāt al- Sultāniyya fī Siyāsat al- Ṣanā'at al- Ḥarbiyya", Revised by Ṣadiḳ Maḥmūd al- Djamīlī, *al- Mūrīd*, No. 48, Winter, 1362/ 1983.
- Ibid, *al- Adilla al- Rasmiyya fī al- Ta'ābī al- Harbiyya*, Revised by Maḥmūd Shayth Khattāb, Baghdad, al- Maṭb'a al- Madjma' al- 'Ilmī al- 'Arāḳī (Iraq), 1409 AH/ 1988 AD.
- Ibn Taghrībirdī, Djamāl al- Dīn Abū al- Maḥāsin, *al-Nudjūm al- Zāhira fī Mulūk miṣr wa 'l- ḳāhira*, Cairo, 1348 AH/ 1929 AD.
- Ibn Sa'd, *Ṭabaḳāt 'l--kubrā*, Beirut, , Dār Ṣādir, 1388 AH/ 1968 AD.
- Irvine, Willam, *The Army of the Indian Moghuls: its organization and administration*, London, 1903.
- Ḳābūs b. Wushmgīr, *Ḳābūs- Nāma*, Revised by Gholamhossein Yousefi, Tehran, 1352/ 1973.
- Khwādja Nizām al- Mulk, Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī, *Siyāsat- Nāma*, Revised by Jafar Shoar, Tehran, Shirkat- i Sahāmī- yi Kitāb- Hā- yi Djībī, 1375/ 1996.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'ḳūb, *al- Kāfī*, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 1365/ 1986.
- Mahallati, Mohammad Jafar, "Aḳhlāḳ- i Djang dar Mutūn- i Adabī wa Ḥimāsī- yi Fārsī", *The journal of Epic Literature*, Vol. 2, No. 3, Winter 1385/ 2006.
- Maḳrīzī, Aḥmad b. 'Alī, *al- Sulūk li- Ma'rifat Duwal al- Mulūk*, Revised by Muḥammad 'Abd al- Ḳādir 'Aṭā, Beirut, 1418 AH/ 1997 AD.
- Māwardī, Abū al- Ḥasan 'Alī b. Muḥammad, *al- Aḥkām al- Sultāniyya wa al- Wilāyāt al- Dīniyya*, Revised by Aḥmad Mubārak al- Baghdādī, Kuwait, Kuwait University, 1409 AH/ 1989 AD.

- Haj Ismaeli, Mohammad Reza & Habib allahi, Mahdi, "Barrisī wa Taḥlīl- i Naḍarī- yi Akhlāq- i Djang Dar Qurān wa Ḥadīth", *Islamic Knowledge University*, Vol.5, No. 15, Spring 1391/ 2012.
- al- Harawī, ‘Alī b, Abībakr, *al- Tadhkirat al- Harawiyya fī al- Ḥil al- Ḥarbiyya*, (Und.), Maktaba al- Thakāfa al- Dīniyya, (Und.).
- Harḥamī, al- Sha‘rānī, *Mukhtaṣar Siyāsāt al- Hurūb*, Revised by ‘Abd al- Raw‘ūf ‘Awūn, (Und.), al-Mu‘assasa al-Miṣriyya al- ‘Āmma lil- Ta’līf Wa al- Tardjuma wa al- Ṭabā‘a wa al- Nashr, (Und.).
- Hasan Zadeh Kalashani, Jafar & Jalili, Mahdi, "Ṭibāk Āmūzish- Kadih- hā- yi Nizāmiyya Dawlat- i Mamālīk", *The Journal of Islamic History and Civilization*, No.21, Spring & Summer 1394/ 2015.
- Ḥillī, Muḥammad b. Maṣṣūr b. Aḥmad, *al- Sarā’ir al- Ḥawī li- Taḥrīr al- Fatāwī*, Qom, Daftar- i Intishārāt- i Islāmī- yi Wābasta ba Djāmi‘a- yi Mudarrisīn- i Ḥawza- yi ‘Ilmiyya- yi Qom, 1410 AH/ 1990.
- Ḥillī, Naḍjm al- Dīn Djafar b. Ḥasan, *Shara’ al- Islām Fī Masā’il al- Ḥalāl wa al- Ḥarām*, Qom, Mawassisa- yi Ismā‘īliyyān, 1408 AH/ 1988 AD.
- Ḥurr ‘Āmulī, *Wasā’il al- Shī‘a*, Beirut, Maktaba al- Islām, (Und.).
- Ibn Abī ‘Āṣim, *al- Sabīl al- Hād Ilā Takhrīdj Aḥādīth Kitāb al- Djihād*, Revised by Abū ‘Abd al- Raḥman Musā‘ad b. Sulaymān al- Rāshid al- Ḥamīd, Damascus, Dār la- Ḳalam, 1409 AH/ 1989 AD.

References

- ‘Abbāsī, Ḥasan b. ‘Abdallāh, *Āthār al- Awwal Fī Tartīb al- Duwal*, Revised by ‘Abd al- Raḥman ‘Umayra, Beirut, Dār al- Djīl, 1409 AH/ 1989 AD.
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al- Kharādj*, Cairo, al- Maṭba‘a al- Salafīyya wa Maktabihā, 1352 AH/ 1934 AD.
- al- ‘Amr, ‘Abdallāh b. Muḥammad, "al- Minhadj Fī Ra‘āyat al- Kāda Fī ‘Ahd al- Nabawī wa ‘Ahd al- Khilāfa al- Rāshida", *Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University*, No. 52, December 2005/ Shawāl 1426 AH.
- Athar, Ali, *Military technology and warfare in the Sultanate of Delhi*, Delhi, 2006.
- Baranī, Diyā al- Dīn, *Ta’rīkh- i Fīrūz- Shāhī*, Kolkata, 1862/ 1241.
- Barzanooni, Mohammad-Ali, "Islām, Iṣālat- i Djang yā Iṣālat- i Ṣulḥ?", *International Law Review (ILR)*, No. 33, Fall & Winter, 1384/ 2005.
- Djāhiz, *Kitāb al- Tādj*, Revised by Aḥmad Zakī Pāshā, Cairo, - Maṭba‘a al- Amīriyya, 1332/ 1914.
- Fakhr Mudabbir, Muḥammad b. Manṣūr b. Sa‘īd, *Ādāb al- Ḥarb wa l- Shadjā‘a*, Revised by Ahmad Soheili Khansari, Tehran, Iqbal, 1346/ 1967.
- al- Fayyād, Ziyād Maḥmūd & ‘Abd al- Ghanī, ‘Ārif Aḥmad, *Taḥkīk wa Muḥaddama- yi Bughyat al- Marām wa Ghāyat al- Gharām Fī Ramī al- Sahām*, Damascus, Dār Kanān Lil- Naṣhr wa al- Tawzī‘, 1431AH/ 2010 AD.
- Floor, Willem, *Safavid Government Institutions*, Mazda Publishers, 2001.
- Forooshani, Nematollah Safari, "Dar- Āmadī Bar Ṣulḥ- Nāma- Hā- yi Musalmānan Bā Irāniyyān (Iran) Dar Āghāz- i Fath Iran", *Tārīkh- i Islām*, No. 702, Summer 1379/ 2000.
- Ghaedan, Asghar, "Tardjuma- yi Risāla al- Tadhkirat al- Harawiyya Fī Funūn al- Ḥarabiyya", *History of Islam*, Vol. 7, No. 25, Spring 1385/ 2006.

**The Theory of Justly War and Ethics among Muslims (Based on
Ādāb al-Harbs)**

Mohammad Nourmohammadi Najafabadi¹

*PhD Student of History & Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini
International University, Qazvin, Iran*

Mohsen Masoumi

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Tehran University, Tehran, Iran*

Ebrahim Mousapour Besheli

*Assistant Professor, Department of Social History, Encyclopaedia Islamica
Foundation, Tehran, Iran*

Mohammad Hossein Farajihay Qazvini

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran*

The military training texts and works (*Ādāb al-Harbs*), have not yet been amongst the investigations related to the history of war and violence in the Islamic Middle Ages. In addition to the especial data about wars, those texts contain of the valuable information about the war peripheral issues. So, they are highly fruitful for the historical studies on the ethics of war. By considering this category, one can also study the ethics of war and warfare in Islamic civilization. Nowadays, at least since the last decades, some theoretical attempts have been made to justify and explain how and why the wars have taken place. The birth of the theories such as “just war theory” is the result of those efforts. In this article, focusing on *Adab al-Harb* texts, while introducing the “just war theory”, its compatibility with the moral dilemmas of the war from the perspective of the writers of those texts have been examined. According to this historical survey, it seems that the just war has had Islamic backgrounds as well. In addition, this research has been dealt with some aspects of the ethics of war in Islamic military training texts which are addressed to commanders and fighters in the form of moral advices.

Keywords: War, Military Training Texts, Ethics of War, just war, *Ādāb al-Harbs*.

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

- Rāzī, Fakhr al- Dīn, *al- Burāhīn Dar 'Ilm- i Kalām*, Revised by Seyyed Mohammad Bagher Sabzevari, Tehran, University of Tehran Press, 1342/ 1963.
- Rāzī, Najm al- Dīn Abūbakr, *Mirṣād al- 'Ibād*, Revised by Mohammad Amin Rihahi, Tehran, 'Ilmī Wa Farhangī, 1377/ 1988.
- al- Shahrīstānī, Muḥammad b. 'Abd al- Karīm, *Nahayat al- Iqdām Fī 'Ilm al- Kalām*, Revised by Farīd Djayūm, Cairo, Maktaba al- Thaḳāfa al- Dīniyya, 1430 AH/ 2009 AD.
- Shaykh al- Islāmī, As'ad, *Tahkīkī Dar Masa'īl- i Kalāmī az Naḍar-i Muikallimān- i Ash'arī wa Mu'azilī*, Amīrkabīr, Tehran, 1363/ 1984.
- Sirādj Ṭūsī, Abū Naṣr, *al- Lam' Fī al- Taṣawwūf*, Revised by Reynold A. Nicholson, Tehran, Asāṭīr, 1382/ 2003.
- Ṣubḥī al- Ṣāliḥ, *'Ulūm al- Ḥadīth wa Muṣṭalaḥa*, Beirut, Dār al- 'Ilm lil Mallāīyn, 1984/ 1363.
- Maḳdisī, Mutahhar b. Ṭāhīr, *Āfarīnīsh wa Tārīkh*, Trans. Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran, Āgāh, 1381/ 2002.
- Mustamlī Bukhārī, Ismā'īl, *Sharḥ al- Ta'rif*, Revised by Mohammad Rowshan, Tehran, Asāṭīr, 1363/ 1984.
- Nakhshabī, Diyā' al- Dīn, *Silk al- Sulūk*, Revised by Gholam-Ali Arya, Tehran, Kitāb Furūshī- yi Zawwār, 1369/ 1990.
- Nasafī Samarḳandī, Najm al- Dīn 'Umar & Taftāzānī, Sa'd al- Dīn Mas'ūd b. 'Umar, *Āḳāyid- i Nasafīyya wa Sharḥ- i Ān*, Trans. Ali- Asghar Halabi, Tehran, Intishārāt- i Zawwār, 1393/ 2014.
- Ṭūsī, Shaykh al- Ṭā'ifa Muḥammad b. Ḥasan, *Tamhīd al-Uṣūl Dar 'Ilm- i Kalām Islāmī*, Trans. Abdolhasan Meshkatadini, Tehran, Andjuman- i Hikmat wa Falsafa- yi Iran, 1358/ 1979.
- Zamakhsharī, Djar Allāh Abī 'l- Ḳāsim, *al- Kashshaf 'an Ḥaḳāyik Ghawāmiḍ al- Tanzīl*, 1st ed., Revised by al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al- Mawdjūd wa al- Shaykh Muḥammad Mu'awwid, Riyadh, Maktaba al- 'Ubīkān, 1418 AH/ 1998 AD.

- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, Trans. Mu'ayyad al- Dīn Muḥammad Khawārazmī, Revised by Hossein Khadiv Jam, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1364/ 1985.
- Ibid, *al- Iḫtiṣād Fī al- I'itkāḍ*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1403 AH/ 1983 AD.
- Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Kashf al- Murād Fī Sharḥ Tadrīd al- I'itkāḍ*, Revised by Hasan Hasan Zadeh Amoli, Qom, Maw'ssisa al- Nashr al- Islāmī, 1407 AH/ 1987 AD.
- Ibid, *Anwār al- Malakūt Fī Sharḥ al- Yāḳūt*, Revised by Muḥammad Naḍjm al- Zandjānī, Qom, Intishārāt- al- Raḍī wa Intishārāt- i Bīdār, 1363/ 1984.
- Hudjwīrī, Abū al- Ḥasan 'Alī, *Kashf al- Maḥdūb*, Revised by Zhukovski, Tehran, Ṭahūrī, 1375/ 1996.
- Ibn 'Arabī, Muḥyi al- Dīn, *Tardjuma- yi Rasā'il- i Ibn 'Arabī*, Revised by Najib Mayel Haravi, Tehran, Intishārāt- i Mūlā, 1367/ 1988.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al- Raḥmān, *al- Muḳaddama*, Trans. *Mohammad- Parvin-Gonabadi*, Tehran, Bungāh- i Tardjuma wa Nashr- i Kitāb, 1353/ 1974.
- Ibn ḳutayba, Abū Muḥammad, *Ta'wīl Mukhtalif al- Ḥadīth*, Muḥammad Muḥyi al- Dīn al- Aṣfar, Beirut, al- Maktab al- Islāmī wa Doha, Maw'ssisa al- Ishrāḳ, 1419 AH/ 1999 AD.
- Ibn Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ṭabaḳāt al- Mu'azilā*, Revised by Susanna Diwald-Wiltzer, Beirut, (Und.), 1407 AH/ 1987 AD.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī Husayn, *al- Ishārāt wa al- Tanbīhāt*, Trans. Hasan Malakshahi, Tehran, Surūsh, 1363/ 1984.
- Khoramshahi, Bahaedin, *Ḥāfiẓ- Nāma (Sharḥ- i Alfāz, A'lām, Maḳāhīm- i Kilīdī wa Abyāt- i Dushwār- i Ḥāfiẓ)*, Tehran, Surūsh, 1383/ 2004.
- Ḳushayrī, Abū 'l- Ḳāsim 'Abd al- Karīm b. Hawāzin, *Risāla- yi Ḳushayriyya*, Revised by Badiozzaman Forouzanfar, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1374/ 1995.
- al- Rāzī, Fakhr al- Dīn Abī 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar, *al- Ishāra Fī 'Ilm al- Kalām*, Revised by Hānī Muḥammad Ḥāmid Muḥammad, Cairo, al- Maktaba al- Azhariyya li- Turāth wa al- Djazīra lil- Nashr wa al- Tawzī', 1428 AH/ 2007 AD.

References

- ‘Abd al- Djabbār b. Aḥmad, *Sharḥ al- Uṣūl al- Khamsa*, Addition by Imām Aḥmad b. al- Ḥusayn b. Abī Hāshim, Revised by ‘Abd al- Karīm ‘Uthmān, Cairo, Maktaba Wahaba, 1416 AH/ 1996 AD.
- ‘Abd al- Djabbār, al- Ḳāḍī Abī al- Ḥasan, *Tanziyya al- Ḳur’ān ‘An al- Maṭā’in*, Beirut, Dār al- Nihḍat al- Ḥadīth, (Und.).
- Ibid, *al- Muḡhṇī Fī Abwāb al- Tawḥīd wa al- ‘Adl*, Chapter 15, Revised by Maḥmūd al- Ḳhiḍrī & Maḥmūd Muḥammad Ḳāsim, Cairo, al- Dār al- Miṣriyya lil- Ta’līf wa al- Tardjuma, 1385 AH/ 1965 AD.
- Abū Rīdah, ‘Abd al- Hādī, *Ibrāhīm b. Sayyār Nizzām*, Cairo, Maktaba al- Djannat al- Ta’līf, 1946/ 1325.
- Aḥmad Djām Nāmaḳī, *Uns al- Tā’bīn*, Revised by Ali Fazel, Tehran, Bunyād- i Farhang- Iran, 1350/ 1971.
- Ash’arī, Abū al- Ḥasan, *Maḳālāt al- Islāmiyya*, Cairo, al- Nahḍat al- Islāmiyya, 1950/ 1329.
- ‘Aṭṭār Nayshābūrī, Farīd al- Dīn, *Tadhkira- i Awliyā’*, Revised by Mohammad Qazvini, Tehran, Piymān, 1387/ 2008.
- Baghdādī, ‘Abd al- Ḳāhir, *al- Firaḳ Bayn al- Firaḳ (Tārīkh- i Madhāhib- i Islāmī)*, Trans. Mohammad Javad Mashkour, Tehran, Intiṣhārat- i Ishrāḳī, 1358/ 1979.
- Djāmī, ‘Abd al- Raḥman, *Nafaḥāt al- Uns Min Ḥaḍarāt al- Ḳuds*, Revised by Mehdi Tohidi Pour, Tehran, Kitāb- Furūshī- yi Maḥmūdī, (Und.).
- Djāḥiẓ, Abū ‘Uthmān, *Rasā’il*, Cairo, Ḥasan Sandūbī, 1933/ 1312.
- Djāḥiẓ, Abī ‘Uthmān ‘Amr, *al- Ḥayawān*, 1st ed., Revised by ‘Abd al- Salām Hārūn, (Und.), Maktaba al- Djāḥiẓ, 1384 Ah/ 1965 AD.
- Djurdjānī, al- Sayyid al- Sharīf ‘Alī b. Muḥammad, *al- Ta’rīfāt*, Revised by ‘Abd al- Raḥman ‘Umayra, Beirut, ‘Ām al- Kutub, 1407 AH/ 1987 AD.
- Djuwaynī, Imām al- Ḥaramayn, *Kitāb al- Irshād Ilā Ḳawāṭi’ al- Adilla Fī Uṣūl al- I’iḳāid*, Revised by Muḥammad Yūsuf Mūsā & ‘Alī ‘Abd al- Mun‘im ‘Abd al- Ḥamīd, Cairo, Maktaba al- Khāndjī, 1369 AH/ 1950 AD.

The Saints' Kiramat in Islamic Thought; Mu'tazilite Critical Point of View

Amir Hossein Hatami¹

Assistant Professor of Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Kiramat of saints was one of the most discussed topics in Islamic thought kiramat in general means the possibility of occurrence of a marvel by a person other than the Prophet (Valli). Although Kiramat and *mo'jiza* (miracle) are both marvels, one is done by the Valli (saint) and the latter by the Prophet. The possibility of the occurrence of Kiramat by a person other than the Prophet has always been a controversy. Generally, all Islamic sects have confirmed this possibility except for the Mu'tazilites. They believe that Kiramat and miracles do not have a significant difference, so they can eliminate the function of miracles (which prove the prophecy of the prophets). This research is based on several important sources of Mu'tazilites, seeks to find out the reason for the Mu'tazilite's point of view. It seems that denying the possibility of occurrence and occurrence of Kiramat, by Mu'tazilite has been rooted in their intellectual and epistemological bases.

Keywords: Kiramat, saints, miracle, Mu'tazilites, prophets.

1. Email: hatami1361@gmail.com

- Shabani, Reza, *Mumayyazāt- i Tārīkh- Nigārī dar Iran*, Tehran, Ghoomes Publishing Company, 1392/ 2013.
- Shushtari, Morteza, *Nasab- Shināsān- i Musalmān*, (1st. ed.), Mashhad, Islamic Research Foundation, 1393/ 2014.
- Sotodeh, Manouchehr, *Az Astara tā Astarabād*, Tehran, Āgah, (2nd. ed.), 1374/ 1995.
- Sotudeh, Gholamreza, *Mardja- ʿ Shināsī wa Rawish- i Taḥkīk dar Adabiyāt- i Fārsī*, Tehran, SAMT, 1375/ 1996.
- Sulaymān, ʿAbbās Muḥammad Ḥasan, *Taṣnīf al- Ulūm Bayn Naṣīr al- Dīn al- Ṭūsī wa Nāṣir al- Dīn al- Bayḍāwī*, (1st. ed.), Beirut, Dār al- Niḥdat al- ʿArabiyya, 1996/ 1375.
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al- Mīzān fī Tafsīr al- Kurʾān*, Qom, Manshūrāt Djamāʿat al- Mudarrisīn Fī al- Ḥawza al- ʿIlmiyya, (Und.).
- Tārīkh- i Sīstān*, Revised by Malik al- Shuʿarā Bahār, Tehran, Nashr- i Kalāla- yi Khāwar, 1314/ 1935.
- Ṭūsī, Abū Djaʿfar Muḥammad b. Ḥasan, *Uddat al- Uṣūl*, (1st. ed.), Revised by Mohammad Reza Ansari Qomi, Qom, Nashr- i Sitāra, 1417 AH/ 1996 AD.
- Yousefi, Hasan, Neyestani, Javad, Mousavi Kohpar, Seyyed Mahdi, Hojabri Nobari, Alireza, "Taḥlīlī bar Siyādat - i Ṣafawīyyān dar Dawra- yi Pīsh- Safawī Bar Asās Sanadī Nū- Yāfta- yi Bāstān- Shināsī dar Madjmūʿa Khānqāhī wa Ārāmgāhī- yi Shaykh Ṣafī al- Dīn Ardībīlī, *Madjala- yi Pazhūhish- hā- yi Bāstān- Shināsī- yi Iran*, No. 8, Vol. 5, Spring & Summer 1394/ 2015.
- www.wikipeedia.confucius

- Razavi, Mohammad Bagher, *Shadjara- yi Tayyiba dar Ansāb- i Silsila- yi Sādāt- i Alawiyya Raḍawiyya*, Revised by Seyyed Mahdi Seyyedi, Mashhad, Āhang- i Qom, 1384/ 2005.
- Razavi, Seyyed Abolghasem, *Dar- Āmadī Bar Tārīkh- Nigārī- yi Iranī- yi Islāmī, (Bā Ta kīd bar Ya Ḵūbī, Maḳdasī, Gardīzī wa Ibn Funduk)*, Tehran, Publishing Organization of Institute For Islamic Culture & Thought, 1394/ 2015.
- Şaduk, Abū Dja'far Muḥammad b. 'Alī, *Uyun al- Akhbār al- Riḍā Alayh al- Salām*, Revised by Shaykh Ḥasan al- 'Alā, Beirut, Maw'asisa al- 'Alā lil- Maṭbū'āt, 1404 AH/ 1983 AD.
- Sajjadi, Sadegh & Alemzadeh, Hadi, *Tārīkh- Nigārī Dar Islām*, (4th. ed.), Tehran, Nashr- i SAMT, 1380/ 2001.
- Sajjadi, Sadegh & Alemzadeh, Hadi, *Tārīkh- Nigārī Dar Islām*, Tehran, SAMT, 1375/ 1996.
- Sajjadi, Sadegh, *Ṭabaḳa- Bandī- yi Ulūm Dar Tamaddun- i Islāmī*, Tehran, (Und.), 1360/ 1981.
- Salmāsī, Abū 'Alī Ḥasan, *al- Risāla al- Sharafiyya Fī Taḳāsīm al- Ulūm al- Yaḳīniyya*, (1st. ed.), Revised by Hamideh Noorani Nejad & Mohammad Karimi Zanjani Asl, Tehran, Anḍjuman- i Āthār wa Mafākhīr- i Dānīshgāh Tehran, 1383/ 2004.
- Sālim, 'Abd al- 'Azīz, *Tārīkh- i Arab Ḵabl Az Islām*, Trans. Bagher Sadriniya, (4th. ed.), Tehran, Intīshārāt- i 'Ilmī Farhangī, 1391/ 2012.
- Samani, Seyyed Mohammad & Montazerghaem, Asghar, "Dānīsh Nasab- Shīnāsī Bā Takya Bar Naḳsh- i Shī'ayān- i Imāmī", *The History of Islamic Culture and Civilization A Quarterly Research Journal*, No. 3, p.45.
- Sam'ānī, 'Abd al- Karīm, *al- Ansāb*, Revised by 'Abdallāh 'Umar Bārūdī, Dar Al Jenan, Beirut, 1408 AH/ 1988 AD.
- Sam'ānī, 'Abd al- Karīm, *al- Ansāb*, (1st. ed.), Revised by Muḥammad Aḥmad Ḥallāq, Beirut, Dar al-Ihya' al- Turath al- 'Arabi, 1419 AH/ 1998 AD.
- Seyd Hossein Zadeh, Hoda, *Tārīkh- i Fārāmūsh Shuda- yi Iran dar Dawra- yi Sulṭān Ya Ḵūb Āḳ Ḵoyunlu*, Tehran, Nashr- i Tārīkh- i Iran, 1394/ 2015.

- Manz, Beatrice Forbes, *Siyāsāt wa Madhhab Dar Āṣr-i Taymūriyyān*, Trans. Hasan Ahmadi, Molapub, 1392/ 2013.
- Ibid, "Mi'mārī- yi Islāmī Dar ċīn (China) dar Masīr Djādda- hā- yi Abrīshām", Trans. Mohsen Jafari Mazhab, *Waḳf- i Mīrāth- i Djāwīdān*, No. 17, Spring 1376/ 1998.
- Mar'shī Nadjafī, Shahāb al- Dīn, *Kashf al- Irtiyāb, Dhayl: li- Bāb al- Ansāb wa al- Alkāb wa al- Īkāb*, *Ibn Funduḳ*, (1st. ed.), Revised by Seyyed Mehdi Rajaei, Qom, The Ayatollah Marashi Najafi Library, Qom, 1410 AH/ 1989 AD.
- Mar'ashī Nadjafī, Sayyid Maḥmūd, Madjala- yi Gandjīna- yi Shahāb "Ilm- i Nasab- Shināsī" Bā Yādī az Sar- Āmad -i Tabār- Shināsān- i Ma'āshir Āyat Allāh al- 'Uzmā Mar'shī Nadjafī, Qom, The Ayatollah Marashi Najafi Library, No. 52, 1387/ 2008.
- Māwardī, Abū al- Ḥasan 'Alī b. Muḥammad, *al- Aḥkām al- Sulṭāniyya*, Cairo, Muṣṭafā al- Bābī, Reprint: Qom, Daftar- i Tablīghāt - i Islāmī, 1406 AH/ 1985 AD.
- Mez, Adam, *Tamaddun - i Islāmī Dar Ḳarn- i ċahārum- i Hidjri*(*Die Renaissance des Islam*), Trans. Alireza Zekavati, Tehran, Amīrkabīr, 1358/ 1979.
- Naseri Taheri, Abdullah, *Fāṭimiyyān Dar Miṣr (Egypt)*, Research Institute of Hawzah and University, 1379/ 2001.
- Naseri Taheri, Abdullah, *Muḳaddama- īy Bar Tārīkh - i Maghrib- i Islāmī*, (4th. ed.), Tehran, Research Institute of Hawzah and University, 1389/ 2011.
- Naṣīrī, Muṣṭafā, *Siyāsāt-Nāma* (Siyrī dar Maḍāmīn-i Awwalīn Surūda- hā- yi Irāniyyān ba Zabān- i 'Arabī Bakhsh- i Siwwūm Faryād dar Dū ḳarn Sukūt), *Māh- Nāma*, Vol. 2, No. 7, August 2017/ 1396.
- Nizām al- Mulk, Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī, *Siyāsāt- Nāma*, Revised by Mohammad Qazvini, Tehran, Iḳbāl, 1334/ 1955.
- Raḍawī, Abū 'l- Ḳāsim, *Risāla al- Sāda Siyāda al- Sāda*, Revised by Seyyed Mehdi Rajaei, The Ayatollah Marashi Najafi Library, Qom, 1386/ 2007.
- Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān, *Rāḥat al- Ṣudūr wa Ayat al- Surūr*, Revised by Abbas Eghbal, Tehran, Amīrkabīr, 1364/ 1985.

- Ibn Manzūr, *Lisān al- Arab*, (1st. ed.), Revised by Amīn Muḥammad ‘Abd al- Wahhāb & Muḥammad al- Ṣādīk al- ‘Ubaydī, Beirut, Maw’asisa al- Ta’rīkh al- ‘Arabī, 1416 AH/ 1995 AD.
- Ibn Nadīm, *al- Fihrist*, Revised by Reza Tajadod, (Und.), (Und.), 1350/ 1971.
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al- Fihrist*, Revised by Reza Tajadod, (Und.), (Und.), (Und.).
- Ibn Ṭabāṭabā, Abū al- Mu‘ammar Yaḥyā b. Muḥammad, *Abnā’ al- Imām Fī Miṣr wa al- Shām*, Revised by Ibn Ṣadaqa al- Ḥalabī, Abū al-‘Awn Muḥammad al-Safārīnī & Muḥammad ibn Naṣṣār Ibrāhīm al-Muḥaddasī, Riyadh, Maktaba Ḥal al- Ma’rifa wa Maktaba al- Tawba, 1425 AH/ 2004 AD.
- Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismā‘īl Ibrāhīm b. Nāṣir, *Muhādḍirān- i Āl- i Abū Ṭālib*, (1st. ed.), Trans. Mohammad Reza Ataei, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 1372/ 1993.
- Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismā‘īl Ibrāhīm b. Nāṣir, *Muntaqila al- Ṭālibiyya*, (1st. ed.), Revised by Sayyid Muḥammad Khurāsānī, Najaf, Manshūrāt al- Maṭba‘a al- Haydariyya, 1388 AH/ 1968 AD.
- Iṣfahānī, Rāghib, *al- Mufradāt Fī Gharīb al- Kur‘ān*, (1st. ed.), Revised by Muḥammad Khalīl ‘Atyānī, Tehran, 1378/ 1999.
- Jafarian, Rasoul, *Shinākht - i Manābi‘ i Tārīkh- i Islām*, Qom, Anṣāriyyān, 1376/ 1997.
- Jalali, Gholamreza, "Mīrāth- i Islāmī- yi Hind (India)", *Mishkat*, No. 106, pp. 117- 132, Spring 1389/ 2010.
- Khawāndmīr, *Habīb al- Siyar*, Revised by Mohammad Dabir Siaghi, Tehran, Khayyām, 1353/ 1974.
- al-Khwārazmī, Abī ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf, *Mafātīḥ al- ‘ulūm*, (Und.), (Und.), (Und.).
- al-Khwārazmī, Abī ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf, *Mafātīḥ al- ‘ulūm*, Trans. Hossein Khadiv Jam, Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1362/ 1983.
- al-Khwārazmī, al- Muwaffaq b. Aḥmad, *al- Manāqib*, (4th. ed.), Revised by Shaykh Mālik al- Maḥmūdī, Qum, Maw’asisa al- Nashr al- Islāmī, 1414 AH/ 1993 AD.

- Hamilton, Gary G. & Collins, Randall & Others, *Tārīkh- Nigārī wa Djāmi'ā- Shināsī- yi Tārīkhī*, Trans. Hashem Aghajari, Tehran, Kawīr, (1st. ed.), Tehran, 1384/ 2005.
- Hamilton, Gary G. & Collins, Randall & Others, *Tārīkh- Nigārī wa Djāmi'ā- Shināsī- yi Tārīkhī*, Trans. Hashem Aghajari, (2nd. ed.), Tehran, Kawīr, Tehran, 1387/ 2008.
- Hazratī, Hasan, *Dānish- i Tārīkh wa Tārīkh- Nigārī- yi Islāmī*, Qom, Intishārāt- i Daftar- i Tablīghāt- i Islāmī- yi Ḥawza- yi 'Ilmiyya, 1382/ 2003.
- Hinz, Walther, *Shahryārī I'lām*, Trans. Parviz Rajabi, Tehran, Nashr- i Māhī, 1387/ 2008.
- Hobson, John A., *Rīsha- hā- yi Sharḳī- yi Tamaddun- i Gharb*, Trans. Masoud Rajabi & Mousa anbari, (1st. ed.), Tehran, (UTP), 1387/ 2008.
- Ibn Abī 'l- Ḥadīd, *Sharḥ Nahḍj al- Balāgha*, (2nd. ed.), Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār Iḥyā' al- Kutub al- 'Arabī, 1378 AH/ 1958 AD.
- Ibn Ḥadjar Abū 'l- Faḍl al- Asḳalānī al- Shāfi'ī, Aḥmad b. 'Alī, *Faṭḥ al- Bārī Sharḥ- i Ṣaḥīḥ al- Bukhārī*, Beirut, DAR EL MAREFAH, 1379/ 2000.
- Ibn Ḥadjar al- 'Asḳalānī, *Shahāb al- Dīn Aḥmad b. 'Alī, Faṭḥ al- Bārī*, Beirut, DAR EL MAREFAH, (Und.).
- Ibn Ḥazm, *Marātib al- Ulūm*, Vol. 1, Revised by Iḥsān 'Abbās, Trans. Mohammad Ali Khaksari, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 1369/ 1990.
- Ibn Kalbī, Abū al- Mundhir Hishām b. Sā'ib, *Djamharat al- Nasab*, Prolegomena by Suhayl Zakkār, Revised by Muḥammad Firdaws al- 'Azm, Damascus, Dār al- Yaḳẓa al- 'Arabiyya, (Und.).
- Ibn ḳutayba, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim, *al- Imāma wa- al- Siyāsa*, Revised by 'Alī Shūrī, Qum, Intishārāt- i Sharīf al- Raḍī, 1317 AH/ 1899.
- Ibn ḳutayba, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim, *al- Ma'ārif*, Revised by Tharwat Okasha, Cairo, al- Ma'ārif, (Und.).
- Ibn ḳutayba, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim, *Uyūn al- Akhbār*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, Manshūrāt- i Mūhammad 'Alī Bayḍūn, 1418 AH/ 1998 AD.

References

- Ainehvand, Sadegh, *Ilm- i Tārīkh dar Gustara- yi Tamaddun Islāmī*, (1st. ed.), Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1377/ 1998.
- ‘Alī, D̲jawād, *al- Mufaṣṣal fī Ta’rīkh al- ‘Arab Kabl al- Islām*, al- Sharīf al-Raḍī, Qom, 1380 AH/ 1960 AD.
- ‘Alī, D̲jawād, *al- Mufaṣṣal Fī Ta’rīkh al- ‘Arab Kabl al- Islām*, Baghdad & Bierut, Dar al Ilm Lilmalayin, 1980/ 1358.
- ‘Alī, D̲jawād, *Tārīkh- i ‘Arab Dar Dawrān- i Islāmī, Sīra- yi Nabawī*, Trans. Mansour Dadash Nejad, Tehran, Research Center For Islamic History, 1391/ 2012.
- Āmulī, Shams al- Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, *Nafā’īs al- Funūn fī ‘Arā’īs al- ‘Uyūn*, Vol. 2, Revised by Seyed Ibrahim Mianji, Tehran, Intishārāt- i Islāmī, 1381/ 2002.
- al- Azharī, Abī Mansūr Muḥammad b. Aḥmadī, *Mu’djam al- Tahdhīb al- Lughā*, (1st. ed.), Revised by Riyāḍ Zakī Kāsim, Beirut, Dār al- Ma’rifa, 1422 AH/ 2001AD.
- al- D̲jawharī, Ismā’īl b. Ḥammād, *Ṣiḥāḥ Tādj al- Lughā wa- Ṣiḥāḥ al- ‘Arabiyya*, (4th. ed.), Revised by Aḥmed ‘Abd al- Ghafūr al- ‘Atṭār, Beirut, Dar El-IlmLilmalayin, 1422 AH/ 2001 AD.
- D̲jūz̲djānī, Minhād̲j al- Sirād̲j, *Ṭabaḳāt-i Nāṣirī*, Revised by ‘Abd al- Ḥayy Ḥabībī, Tehran, Dunyā- yi Kitāb, 1363/ 1984.
- Dosse, François, *Tārīkh- i Tika Tika Az Ānāl tā Tārīkh- i D̲jadīd* (*L’histoire en miettes: Des Annales à la nouvelle histoire*), Trans. Abdollah Nasserī Taherī & Somayeh Sadat Tabatabaie, Tehran, SAMT, 1396/ 2017.
- Freyer Stowasser, Barbara, "Dīn wa Tawsi‘a- yi Siyāsī Idia- hā- īy Dar- bāri- yi Muḳāyisa- yi Ibn Khaldūn wa Machiavelli", Trans. Mina Qajargar, *Farhang - i Imrūz*, No. 18, Vol. 3, July 2017/ 1396.
- Hād̲jī Khalīfa, Muṣṭafā b. ‘Abdallāh, *Kashf al- Zūnūn*, Beirut, Dar al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1992/ 1370.
- al- Ḥassanī, Salīm, *Hizār wa Yik Ikhtirā‘- i Musalmānān dar D̲jahān*, Trans. Afsaneh Hojjati Tabatabaie, Siavash Shayan, Saeed Ali Tajer, Mohammad Karamudini, Mansour Abbasi, (Und.), *Nashr- i Ṭalāyī*, 1390/ 2011.

The Functions of Genealogy in the Studies of Islamic History

Mahdi Bigdeli¹

*PhD Student of History of Islam, Science and Research Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran*

Seyed Abolfazl Razavi

*Associate Professor, Department of History, Kharazmi University, Tehran,
Iran*

Reza Shabani

*Professor, Department of History, Science and Research Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran*

Due to political, social, and cultural causes, consideration of lineage was important among many nations. The Arab need for recognition of its descendants and the intellectual and cultural foundations of the common traditions in Islamic lands provided the prosperity of writing the lineage, especially from the 3rd century AH, among Muslims, and created the independent knowledge known as 'ilm al-Ansab (genealogy) that held its specific status and function in Islamic civilization. Genealogy and its relationship with history can be a useful research in the field of interdisciplinary studies. The present paper, with a descriptive-analytic approach, addresses this fundamental question about the place and function of genealogy in historical studies. Accordingly, by explaining the historical place of genealogy, the functions of this knowledge in Islamic history will be analyzed.

Keywords: History, Islamic Civilisation, Lineage, Genealogy, Genealogy and Historiography.

1. Email(corresponding author): bigdelimehdi73@yahoo.com

- Sam‘ānī, ‘Abd al- Karīm b. Muḥammad, al- Ansāb, Revised by ‘Abd al- Rahman b. Yaḥyā al- Mu‘llimī al- Yamānī, Hyderabad, Madjlis Dā’irat al- Ma‘ārif al- ‘Uthmāniyya, 1st. ed., Vol. 2 & 13, 1382 AH/ 1962 AD.
- Shahīd Ṣadr, Muḥammad Bākīr, Durūs Fī ‘Ilm al- ‘Uṣūl (Ḥalka- yi Thālitha), Mū’assisa- yi Nashr- i Islāmī, Qom, 5th. ed., Vol. 2, 1418 AH/ 1998 AD.
- Suyūṭī, Djalāl al- Dīn ‘Abd al- Raḥman b. Abī Bakr, al- Lāli’ al- Maṣnū‘a Fī al- Aḥādīth al- Mawḍū‘a, Revised by Abū ‘Abd al- Raḥman Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ‘Awīḍa, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1st. ed., 1996/ 1375.
- Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan, Tahdhīb al- Aḥkām, Revised by Hasan Musawi Khersan, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 4th. ed., 1407 AH/ 1987 AD.
- Ibid, al- Fihrist, Revised by Sayyid Muhammad Sādiq Āl Baḥr al- ‘Ulūm, Najaf, Maktaba Murtaḍawiyya, (Und.).

- Mousavi Khalkhali, Seyed Ehsan, Djaryān- Shināsī- yi Kalāmī- yi Imāmiyya dar ‘Aṣr- Imām Ṣadiq, Master's degree Thesis (Studies of Shi'a's History), Nematollah Safri Forooshani as Supervisor, Ali Agha Nouri as Advisor, Qom, University of Religions and Denominations, 1392/ 2013.
- Nadjāshī, Aḥmad b. ‘Alī, Ridjāl al- Nadjāshī- Fihrist- i ‘Asmā’- i Muṣnafi al- Shī‘a, Revised by Mousa Shubairi Zanjani, Qom, Daftar- i Intishārāt- i Islāmī Wābasta Ba Djām‘a- yi Mudarrisīn, 1407 AH/ 1987 AD.
- Nashi, Akbar, Masā’il al- Imāmiyya, Revised by Ali Reza Imani, Qom, University of Religions and Denominations, 1st. ed., 1386/ 2007.
- Nawbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, Firaḡ al- Shī‘a, Beirut, Intishārāt- i Dār al- Aḍwā’, 1984/ 1363.
- Norouzi, Mojtaba & Naghi Zadeh, Hasan, "Mafhūm- Shināsī- yi Mukhālifat wa Mūwāfiq- i Ḥadīth Bā Qur‘ān", ‘Ulūm- i Ḥadīth, No. 55, 1389/ 2010.
- Pakatchi, Ahmad, "Garāyish- hā- yi Fiḡh- i Imāmiyya dar Sada- yi Duwwum wa Siwwum Hidjri", The Academy of Sciences, No. 4, Vol. 2, Pp. 11- 28, 1375/ 1996.
- Ibid, "Siyr- i Andīsha- hā- yi Fiḡhī dar Tārīkh- i Islām", Islām, Pazhūhishī Tārīkhī wa Farhangī, Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor), Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 1384/ 2005.
- Sadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Babawayh, ‘Ilal al- Sharā’, Qom, Kitāb- Furūshī- yi Dāwarī, 1st. ed., 1386 AH/ 1967 AD.
- Ibid, Thawāb al- A‘māl wa ‘Aḡāb al- A‘māl, Qom, Dār al- Sharīf al- Raḡī lil- Nashr, 2nd. ed., 1406 AH/ 1986 AD.
- Ibid, Min lā Yaḡduruhu al- Faḡīh, Revised by Ali Akbar Ghaffari, Qom, Daftar- i Intishārāt- i Islāmī, 2nd. ed., 1413 AH/ 1993 AD.
- Ṣaffār Ḳumī, Muḥammad b. Ḥasan, Baṣā’r al- Daradjāt Fī Faḡā’il Āl- l Muḥammad, Qom, Mar‘ashi Najafī library, 2nd. ed., 1404 AH/ 1984 AD.
- Ṣaghānī, Raḡī al- Dīn Ḥasan b. Muḥammad, al- Mawḡū‘āt, Revised by Nadjm ‘Abd al- Raḡmān Khalaf, Damascus, Dār al- Ma’mūn lil- Turāth, 2nd. ed., 1405 AH/ 1987 AD.

- Kazemi, Seyed Adil Asghar, *Barrisī- yi La'n- i Aṣḥāb- i A'ima Az Sū-yi A'ima*, Master's degree Thesis, Qom, Imam Khomeini Higher Education Center, Al-Mustafa International University, 1392/2013.
- al-Khoei, Abu al-Qasim, *Mu'djam Ridjāl al- Ḥadīth*, Qom, Markaz- i Nashr- i Āthār- i Shī'a, 1410 AH/1990 AD.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al- Kāfī*, Revised by Ali Akbar Ghaffari & Mohammad Akhoundi, Tehran, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, 4th. ed. 1407 AH/ 1987 AD.
- Ibn Djawzī, Abū al- Faradj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *al- 'ilal al- Mutanāhiyya Fī al- Aḥādīth al- Wāhiyya*, Revised by Irshād al- Haḳ Atharī, 2nd ed., *Idāra- yi 'Ulūm- i Athariyya*, Faisalabad (Pakistan), 1401 AH/ 1981 AD.
- Ibid, *al- Mawḍū'āt*, Revised by Tawfīḳ Ḥamdān, 1st. ed., Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, Beirut, 1415 AH/ 1995 AD.
- Ibn Ghaḍā'rī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Ridjāl- i Ibn Ghaḍā'rī*, Revised by Seyyed Mohammad Reza Hossieni Jalali, Qom, Dār al- Ḥadīth, 1364/ 1985.
- Ibn Ḳulūya, Abū 'l- Ḳāsim Dja'far b. Muḥammad, *Kāmil al- Ziyārat*, Revised by 'Abd al- Ḥusayn Amīnī, Dār al- Murṭadāwiyya, Najaf, 1st. ed., 1356/ 1977.
- Ibn Ḳutayba al- Dīnawarī, *Ta'wīl Mukhtalif al- Ḥadīth*, Beirut, Dār al- kutub al- 'Ilmiyya, Beirut- Lebanon, (Und.).
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāḳ Abū al- Faradj al- Nadīm, *al- Fihrist*, *Intishārat- i Dār al- Ma'rifa*, Beirut, 1398 AH/ 1978 AD.
- Ibn Ṭāwūs, Raḍī al- Dīn 'Alī b. Mūsā, *Al- Iḳbāl bil- A'māl al-Ḥasana Fī mā Ya'mal Marra Fī al- Sunna*, 1st. ed., *Daftar- i Tabliḡhāt- i Islāmī- yi Qom*, 1376/1997.
- Izadi Fard Ali Akbar & Others, "Naḳd Nigara- yi Taḍ'īf- i Muḥammad b. 'Isā b. 'Ubayd b. Yaḳṭīn", *Journal of Tahqiqat-e Ulum-e Quran & Hadith*, Alzahra University, No. 30, Summer 1395/ 2016.
- Modarressi Tabatabaei, Hossein, *Mīrāth- i Maktūb Shī'a az Sa Ḳarn- i Nukhustīn*, Trans. Seyed Ali Gharaei- Rasoul Jafarian, Qom, Nashr- i Mūwarriḳh, 1st. ed., 1386/ 2007.

References

- Ash'arī Abū al- Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl, Maḳālāt al- Islāmīyīn wa Ikhtilāf al- Muṣallīn, Revised by Hellmut Ritter, Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, Beirut, 3rd. ed., 2005/1384.
- Ash'arī Ḳumī, Sa'd b. 'Abdallāh, al- Maḳālāt al- Firaḳ, Markaz Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, Qom, 2nd. ed., 1360/ 1981.
- Bāḳir al- Ṣadr, Muḥammad, Durūs Fī 'Ilm al- 'Uṣūl (Ḥalka- yi Thālitha), Mū'assisa- yi Nashr- i Islāmī, Qom, 5th. ed., 1418 AH/ 1998 AD.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, Ansāb al- ashraf, Revised by Suhayl Zakkār & Zirīklī, Beirut, Dār al- Fikr, 1st. ed., Vol. 9, 1417 AH/ 1996 AD.
- Baqiri, Hamid, "Pazhūhishī Dar Tārīkh- Gudhārī wa Shināsī- yi Mū'allif- i Kitāb- i al- Aẓilla", Faṣl- Nāma- yi 'Ilmī- Pazhūhishī- yi 'Ulūm- i Ḥadīth, No. 77, Vol. 20, Fall 1394/ 2015, pp.158- 182.
- Barḳī, Abū Dja'far Aḥmad b. Muḥammad b. Khālid, al- Maḥāsīn, Dār al- Kutub al- Islāmiyya, Qom, 2nd. ed., 1371 AH/ 1952 AD.
- Bayhaḳī, Aḥmad b. al- Ḥusayn, Dala'il al- Nubuwwa, Revised by 'Abd al- Mu'tī Ḳal'adjī, Beirut, Dār al- Kutub 'Ilmiyya, 1st. ed., 1985 AD/ 1405 AH.
- Dhababī, Muḥammad b. Aḥmad, Ta'rikh al- Islām wa Wafayāt (Ṭabaḳāt) al- Mashāhīr wa 'l- a'lām, Revised by 'Abd al- Salām Tadmurī, Vol. 7, Beirut, Dār al- Kitāb al- 'Arabī, 1993 AD/1413 AH.
- Fasawī, Abū Yūsuf Ya'ḳūb b. Sufyān, Kitāb al- Ma'rifa wa 'l- Ta'rikh, Revised by Akram Ziyā al- 'Umarī, Beirut, Mū'assisa al- Risāla, 2nd. ed., 1981/1360.
- Gerami, Mohammad Hadi, Nukhustīn Andīsha- hā- yi Ḥadīthī- yi Shī'a (Rūykar- hā, Guftimān- hā, Angār- i- hā Wa Djaryān- hā), Tehran, Imam Sadiq University, 1396/ 2017.
- Kashshī, Muḥammad b. 'Umar, Radjāl- i Kashshī (Ikhtiyār Ma'rifa al- Ridjāl), Revised by Mir Damad Esterabadi, Research by Mahdi Rajaie, Qom, Mū'assisa- yi Ahl- i al- Bayt li- Iḥyā' al- Turāth, 1st. ed., 1363/1984.
- Kavand, Shakhshīyat- Shināsī- yi Abū al- Khaṭṭāb, Ḥadīth- i Andīsha, No. 5 & 6, 1382/2003.

The First Critical Movement of Shiite Hadith

Mohammad Forqan Gohar¹

Ph.D. Student of Islamic Civilization History, University of Al-Mustafa Al-Alamiyah, Qom, Iran

Nematullah Safari Forooshani

Professor at Islamic History Department, University of Al-Mustafa Al-Alamiyah, Qom, Iran

Critical approach of authenticity of a hadith (narration) based on specific criterion, received little attention by "Shia". It might be due to the lack of knowledge about this method during the time of the Imams (a.s) however, one can identify the first movement to look at the written-hadith heritage using critical approach in the Shi'i Imams era. In this research, we are going to analyze the causality and the manner in which this critical movement of Shiite hadith appeared and its procedure in dealing with narrations. And also we will examine the way in which this movement interacted with the traditions through the historical-narrative method." Identifying Ghulat (extreme exaggerators) and their role in the Shiite written heritage is the most important achievement of this critical movement. The most valuable outcome of this movement is the compilation of books which criticizing the narrators and text, the gathering of authentic Ahadith and spreading the culture of exposing Ahadith to the Imams and comparing with Quran and Sunnah.

Keywords: Narration critique, critical movement, extreme exaggerators, Imamiya.

1. Email(corresponding author): m.furqan512@yahoo.com

- Pigulevskaia, Nina Viktorovna, *Shahr- hā- yi Iran Dar Rūzigār- i Partīyān wa Sāsāniyān*, Trans. Enayatollah Reza, Tehran, 'Ilmī Farhangī, 2008.
- Rūmī, Muḥammad b. Khidr, *Kitāb al- Tuḥfat al- Laṭīfa fī 'Imarat Masdjid al- Nabī wa Sūr al- Madīnat al- Sharīfa, Rasā'il Fī Ta'rīkh al- Madīna*, Revised by Ḥamad al- Djāssir, Riyadh, Dār al- Yamāma, 1972.
- Sam'ānī, Abū Sa'd, al- *Ansāb*, Hyderabad, Madjlis- i Dā'irat al- Ma'ārif al- 'Uthmāniyya, 1962.
- Şāhib b. 'Abbād, Ismā'īl, al- *Muḥīṭ fī 'l- Lughā*, Beirut, 'Ālam al- Kutub, 1994.
- Saliḥī Sha'mī, Muḥammad b. Yūsuf, *Subul al- Hudā wa 'l- Rashād, 'Ādil Aḥmad 'Abd al- Mawdjūd*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1993.
- Samhūdī, Abū al- Ḥasan, *Wafā' al- Wafā' bi- Akhbār al- Muṣṭafā*, Revised by Muḥammad Muḥyī 'l- Dīn 'Abd al- Ḥamīd, Beirut, Dār al- Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1955.
- Siryānī, Muḥammad Maḥmūd, "*al- Sakan al- Ḥaḍarī*", al- *Madīna al- Munawwara, al- Bi'a wa al- Insān*, Revised by Rūwaythī & Khūdjalī,, Medina, Nādī al- Madīna al- Munawwara, 1998, pp.167- 181.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, al- *Mu'djam al- Kabīr*, Revised by Ḥamdī 'Abd al- Mawdjūd, Mosul, Maktaba al- Zahra', 1983.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Tā'rikh al- Umam wa 'l- Mulūk*, Revised by Muḥammad Abu 'l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al- Turāth, 1967.
- Wāḳidī, Muḥammad b. 'Umar, al- *Maḳāzī*, Revised by Marsden Jones, 3rd. ed., Beirut, Maw'asisat al- 'Ilmī, 1989.

- Jafarian, Rasoul, *Āthār- i Islāmī Makke wa Madīne, Mash‘ar*, 8th. ed., 2007.
- Ka‘kī, ‘Abd al- ‘Azīz, *Ma‘ālim al- Madīna al- Munawwara Bayn al- ‘Imāra wa al- Ta’rīkh*, Chapter 3, *Ta’rīkh wa ‘Imarat al- Ḥuṣūn wa al- Āṭām, al- Aswār wa al- Abwāb, al- Ḳilā‘ wa al- Abrādj*, Vol. 2, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, 2006.
- Ka‘kī, ‘Abd al- ‘Azīz, *Ma‘ālim al- Madīna al- Munawwara*, Chapter 4, *Ta’rīkh wa ‘Imarat al- Masādjid al- Athariyya, Medina*, Vol. 2, Maḥaf Dār al- Madīna, 2011.
- Ka‘kī, ‘Abd al- ‘Azīz, *Ma‘ālim al- Madīna al- Munawwara*, Chapter 4, *Ta’rīkh wa ‘Imarat al- Masādjid al- Athariyya, Medina*, Vol. 3, Maḥaf Dār al- Madīna, 2011.
- Ka‘kī, ‘Abd al- ‘Azīz, *Ma‘ālim al- Madīna al- Munawwara*, Chapter 4, *Ta’rīkh wa ‘Imarat al- Masādjid al- Athariyya, Medina*, Vol. 4, Maḥaf Dār al- Madīna, 2011.
- Maḳdisī, Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Taḳāsīm*, Cairo, Maktabat Madbūlī, 1991.
- Mālik b. Anas, *al- Muwaṭṭa’*, Beirut, 1985.
- Mubārakfūrī, Muḥammad ‘Abd al- Raḥman, *Tuḥfat al- Aḥwadhī bi- Sharḥ Djāmi‘ al- Tirmidhī*, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, (Und.).
- Muslim Nayshābūrī, Abū al- Ḥusayn, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Revised by Muḥammad Fa’wād ‘Abd al- Bāḳī, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, (Und.).
- Muṣṭafā, Shākir, *al- Mudun fī al- Islām Ḥattā al- ‘Aṣr al- ‘Uthmānī*, (Und.), Dhāt al- Salāsil lil- Ṭabā‘a wa al- Nashr, 1988.
- Nadjmi, Mohammad Sadeḳ, *Tārīkh- i Ḥaram- i A’ima Baḳī‘ wa Āthār Dīgar Dar Madīna- ei Munawwara*, Tehran, Mush‘ir, 5th. ed., 2007.
- Nawwī, Muḥyī ‘l- Dīn, *Khulāṣat al- Aḥkām Fī Mahammāt al- Sunan wa Ḳawā‘id al- Islām*, Revised by Ḥusayn Ismā‘īl al- Djamal, Beirut, Mū’assisa al- Risāla, 1997.
- Papuli Yazdī, Mohammad Hossein & Rajabi Sanajardi, Hossein, *Nazarī- yi- hā- yi Shahr wa Pīrāmūn*, Tehran, SAMT, 2007.

- Ibn Athīr, 'Izz al- Dīn 'Alī, al-Kāmil fī al- Tārīkh, Beirut, Dār al- Şadir, 1965.
- Ibn al- Faḳīh Hamadānī, Aḥmad b. Muḥammad, Mukhtaşar- i Kitāb al- Buldān, Leiden, 1885.
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad, Şaḥīḥ- i Ibn Ḥabbān, Revised by Shua'ib Arnawūṭ, Beirut, Mū'assisa al- Risāla, 1993.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, al- Musnad, Beirut, Dār al- Şadir, (Und.).
- Ibn Hishām Ḥimyarī, 'Abd al- Malik, al- Sīra al- Nabawiyya, Revised by Muşṭafa Saḳḳā & Others, Beirut, Dār al- Ma'rifa, (Und.).
- Ibn Kalbī, Hishām b. Muḥammad, Djamharat al- Nasab, (Und.), 'Ālam al- Kutub, 1986.
- Ibn Kalbī, Hishām b. Muḥammad, Nasab al- Ma'add wa 'l- Yaman al- Kabīr, Beirut, 'Ālam al- Kutub, 2005.
- Ibn Khurdadhbih, 'Ubaydallāh, al- Masālik wa al- Mamālik, Revised by de Goeje, Baghdad(Offset), 1889.
- Ibn Khuzayma, Muḥammad b. Ishāḳ, Şaḥīḥ- i Ibn Khuzayma, Revised by Muḥammad Muşṭafā al- A'zamī, Beirut, al- Maktab al- Islāmī, 1970.
- Ibn al-Manzūr, Muḥammad, Lisān al-'Arab, Beirut, Dār al- Şadir, 3rd. ed., 1994.
- Ibn Nadjdjār, Muḥammad, al-Durra al- Thamīna fī Akhbār al- Madīna, Revised by Husayn Muḥammad 'Alī Shukrī, Beirut, Dār al- Arḳam, (Und.).
- Ibn Rāhwayh, Ishāḳ, Musnad Ishāḳ b. Rāhwayh, Revised by 'Abd al- Ghafūr b. 'Abd al- Ḥaḳḳ al- Blūshī, Medina, Maktaba al- Iymān, 1991.
- Ibn Rusta Işfahānī, Aḥmad b. 'Umar, al- a'lāḳ al- Nafīsa, Revised by Hosein Gharechanlou, Intishārāt- i Tūs, 1st. ed., 1986.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, al-Ṭabaḳāt 'l- Kubrā, Revised by Muḥammad 'Abd al- Ḳādir 'Aṭā, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1990.
- Ibn Shabba, 'Umar, Ta'rīkh al- Madīna al- Munawwara, Revised by Fahīm Muḥammad Shaltūt, Qom, Dār al- Fikr, 1990.
- Ibn Zubāla, Akhbār al- Madīna, Revised by Şalah 'Abd al- 'Azīz Zayn Salāma, Medina, Medina History Center, 2003.

References

- ‘Abd al- gāder, ‘Ā’isha Muḥammad al- Ḥādjdj, "as- Sakan al- Riyfī", al- Madīna al- Munawwara, al- Bi’a wa al- Insān, Revised by Rūwaythī & Khūdjālī,, Medina, Nādī al- Madīna al-Munawwara, 1998, pp.104-157.
- al- ‘Alī, Ṣāliḥ Aḥmad, al- Ḥidjāz fi Ṣadr el- Islām, Beirut, Mū’assisa al- Risāla, 1990/1369.
- al-‘Alī, Ṣāliḥ Aḥmad, Ḥidjāz dar Ṣadr-e Islām, Trans. Abdulmohammad Ayati, Tehran, Mash‘ar, 1997.
- al-Anṣārī, ‘Abd al- Ḥaddūs, Āthār al- Madīna al- Munawwara, Beirut, Dar El-IlmLilmalayin, 3rd. ed., 2014.
- al-‘Asḳalānī, ‘ Ibn Ḥidjar, Faṭḥ al- Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Revised by Muḥib al- Dīn al- Khaṭīb, Beirut, Dār al- Ma‘rifa, (Und.).
- al-‘Aynī, Badr al- Dīn, ‘Umdat al- Ḳārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Beirut, Dār al- Iḥyā’ al- Turāth al- ‘Arabī, (Und.).
- Bayḥaqī, Abūbakr, Dalā’il al- Nubuwwa, Revised by ‘Abd al- Mu‘ṭī Ḳal‘adjī, Beirut, 1985.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ- i al-Bukhārī, Revised by Muṣṭafā Dayb al- Bughā, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 3rd. ed., 1987.
- Dughān, Maḥmūd Ibrāhīm Ḥāmid, al- Awdiyyat al- Dākhila Ilā Mantāqat al-Ḥaram Bil- Madīna al- Munawwara, Riyadh, Saudi Geographical Society, 1999.
- Dhababī, Shams al Dīn, Ta’riḫ al- Islām, Revised by ‘Umar ‘Abd al- Salām Tadmurī, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1993.
- Elden Rutter, The Holly Cities of Arabia, London & New York, Putnam, 1928, pp.562-558.
- Esmaili, Mehran, "Shabake- ye Mafhūmī- ye Wādī Dar Guftemān- e Sade-hā- ye Nukhust- e Hidjri", The Journal of Islamic History & Civilization, No. 17, Summer 2013, pp.3-22.
- Fayyaz, Ali-Akbar, Tārīkh-e Islām, Tehran, University of Tehran, 1948.
- Hamawī, Yāqūt b. ‘Abdallāh, Mu‘djam al- Buldān, Beirut, Dār Ṣādir, 1995.
- Haythamī, ‘Alī b. Abūbakr, Madjma‘ al- Zawā’id wa Manba‘ al- Fawā’id, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 1998.

Abstracts

The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries A.H. Evidences

Mehran Esmaeili¹

Assistant Professor Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Nowadays, using City/Town for Madinat al-Nabi seems to be inevitable. Accordingly, there are many interpretations about social, political, economic and cultural issues in the City of The Prophet. The Prophet's Mosque in the center of the city, the walls and gates surrounding it, as well as the translation of the word Medina to city/town, created the impression that Madinat al-Nabi was a city/town. In the present article, the author seeks to gain access to the first image of the city of Medina by investigating the early historical reports and moreover, attempts to discover the settlement pattern in Yathrib. All evidence obtained in early resources indicates that Yathrib was a group of small villages that were scattered on the edge of the Yathrib river channels. Gradually, from the first to the third century A.H, Yathrib (group of villages) changed to the city of Medina and its surrounding villages.

Keywords: Medina, Yathrib, Early Islam, Historical Geography.

1. Email: mehran.es.k@gmail.com

In the name of God

Table of Contents

The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries A.H. Evidences	3
<i>Mehran Esmaeili</i>	
The First Critical Movement of Shiite Hadith	23
<i>Mohammad Forqan Gohar & Nematullah Safari Forooshani</i>	
The Functions of Genealogy in the Studies of Islamic History	49
<i>Mahdi Bigdeli, Seyed Abolfazl Razavi & Reza Shabani</i>	
The Saints' Kiramāt in Islamic Thought; Mu'tazilite Critical Point of View	67
<i>AmirHossein Hatami</i>	
The Theory of Justly War and Ethics among Muslims (Based on <i>Ādāb al-Harbs</i>)	97
<i>Mohammad Nourmohammadi Najafabadi, Mohsen Masoumi, Ebrahim Mousapour Besheli & Mohammad Hossein Farajihay Qazvini</i>	
<i>Tārikh-i Khayrāt</i> and <i>Aṣḥḥ al-tawārikh</i>: the Representation of the Early History of Islam in Two General Histories from the Ninth Century A.H.	129
<i>Ali Kalirad</i>	
Iranian Furniture in Islamic Era: from Seljuqs to Zands	155
<i>Seyede Motahareh Mousavi, Hasanali Pourmand & Leila Karimi Fard</i>	
