

باسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

### هیئت سردبیری

صاحب امتیاز: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردبیر: دکتر علیمحمد ولوی قائم‌مقام سردبیر: دکتر فهیمه فرهمندپور

### هیئت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)

دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر خضری، احمدرضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تربیت معلم

دکتر ولوی، علیمحمد، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)

مدیر اجرایی: فریده حشمتی

ویراستار فارسی: دکتر غلامرضا برهمند

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه

شمارگان، ۲۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه‌ی حقوق برای پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه‌ی شهروز شرقی - شماره‌ی ۹

کدپستی: ۸۶۶۵۱ - ۱۴۳۴۸

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱ - ۸۸۶۷۶۸۶۰ - ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.Pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pajta.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریهی مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهدهی نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائهی آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش های علمی اجتناب کند. در غیر این صورت، نویسنده هزینه های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامهی word 2003 با قلم B karim14 و با فاصله ی ۱/۵ به همراه دیسکت آن الزامی است.

### ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد:
    - چکیده ی فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش و نتایج تحقیق، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
    - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
    - مقدمه، شامل: طرح مسئله ی پژوهش و پیشینه ی آن، شیوه ی تحقیق و بیان هدف
    - بدنه ی اصلی مقاله شامل بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه ی تحلیل های مناسب با موضوع
    - نتیجه
    - فهرست منابع تحقیق
  ۲. فهرست منابع به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله و به صورت زیر تنظیم می شود:  
نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر، سال انتشار.
  ۳. ارجاعات در متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار و نشانی مطلب در داخل پرانتز قید شود.
  ۴. حجم مقاله از بیست صفحه ی تایپ شده (در قطع A4) بیشتر نشود.
  ۵. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
  ۶. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، رتبه ی علمی، شماره ی تلفن نویسنده و دانشگاه یا موسسه ی مربوطه و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه ی اول ذکر شود.
  ۷. مقالات به زبان های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

هیئت تحریریه‌ی فصلنامه‌ی مطالعات تاریخ اسلام وظیفه‌ی خود می‌داند از تک تک استادان و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره‌ی اخیر با هیئت تحریریه همکاری کرده‌اند، به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر است:

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی	دکتر حسین آبادیان
استاد دانشگاه تربیت مدرس	دکتر صادق آئینه‌وند
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمد علی اکبری
استادیار دانشگاه امام صادق(ع)	دکتر محسن الویری
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد تقی امامی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد بادکوبه‌هزاوه
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر شهلا بختیاری
	دکتر صفورا برومند
	دکتر عباس برومند اعلم
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
استادیار دانشگاه امام صادق(ع)	دکتر احمد پاکت چی
استادیار دانشگاه قم	دکتر محمود تقی زاده داوری
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر حجت الله جوانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد علی چلونگر
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر اسماعیل حسن زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاءالله حسنی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر احمد رضا خضری
استادیار دانشگاه بیرجند	دکتر مجتبی خلیفه
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر عبدالرسول خیر اندیش
استادیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر محمد حسن راز نهران
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر منیژه ربیعی

استادیار دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
دانشیار مرکز دائرة المعارف اسلامی	دکتر سید صادق سجادی
استادیار مرکز تربیت معلم شهید مفتح	دکتر نصرالله صالحی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر غلامرضا ظریفیان شفیعی
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر بدرالسادات علیزاده مقدم
استادیار دانشگاه علوم پزشکی اصفهان	دکتر علی غلامی دهقی
دانشیار دانشگاه الزهرا	دکتر مهدی فرهانی منفرد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهمندپور
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر داود فیرحی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر قائدان
استادیار دانشگاه تبریز	دکتر عباس قدیمی قیداری
استاد دانشگاه تهران	دکتر حسین قرچانلو
استادیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر محمد تقی مختاری
استادیار دانشگاه مشهد	دکتر مریم معزی
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر عبدالله ناصری طاهری
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر زهرا الهوئی نظری
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر جمشید نوروزی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر محسن معصومی
دانشیار دانشگاه تربیت معلم	دکتر حسین مفتخری
استادیار مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی	دکتر حامد منتظری
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر محمد حسین منظورالاجداد
استادیار دانشگاه تهران	دکتر جمال موسوی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر محمد علی مهدوی راد
دانشیار دانشگاه الزهرا	دکتر علی محمد ولوی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی	دکتر وهاب ولی

## فهرست مطالب

- عباس احمدوند، سعید طاووسی  
\* شهر دبیق و جایگاه اقتصادی آن ..... ۷
- محمد تقی ایمانپور، زهیر صیامیان گرجی  
\* بررسی پیشینه‌ی یک اثر معماری در حرم رضوی: کتیبه‌های سنجری ..... ۱۵
- نیره دلیر  
\* گفتمان خلافت و سلطنت در سیرالملوک ..... ۳۷
- نصرالله صالحی  
\* بازشناسی رذیه‌های اندیشه‌گران جهان اسلام بر ادعاهای ارنست رنان ..... ۵۹
- فهیمة فرهمندپور  
\* تأثیر تمایزات فقهی و عملی تشیع امامی در همگرایی اجتماعی و انسجام سیاسی (در طی سه قرن اول هجری) .. ۷۷
- حسین مقتخری، زهره باقریان  
\* تکامل انسان در نگرش تاریخی اسماعیلیه (در دعوت قدیم) ..... ۱۰۵
- جمشید نوروزی  
\* جشن نوروز در دربار تیموریان هند ..... ۱۱۹



## شهر دیبِق و جایگاه اقتصادی آن

عباس احمدوند<sup>۱</sup>  
سعید طاووسی مسرور<sup>۲</sup>

**چکیده:** سخن از دیبِق و پارچه های اعلای آن (دیبِقی) در بسیاری از متون تاریخی، جغرافیایی و ادبی کهن دیده می شود. علل ویرانی دیبِق در سده های متأخر و برخی ابهامات موجود درباره ی مکان دقیق آن، از مسائل پیش روی پژوهشگران در حوزه ی تمدن اسلامی است. از این رو، در این نوشتار مختصر کوشش شده است با استقصا در منابع و رویکردی تحلیلی به گزارش های موجود، ضمن پاسخ به این دو پرسش، جایگاه تمدنی دیبِق و اهمیت اقتصادی و فرهنگی پارچه های دیبِقی تبیین گردد.

**واژه های کلیدی:** دیبِق، جغرافیای تاریخی دیبِق، جامه های دیبِقی، تولیدات منسوجات در مصر اسلامی، ادبیات عربی و فارسی

### ۱. موقعیت جغرافیایی و واژه شناسی شهر دیبِق

واژه ی دیبِق، در منابع به اشکال گوناگون «دبِقا» (یاقوت حموی، ۱۸۶۴-۱۸۷۳، ذیل ماده ی دبِقا؛ سیوطی، [بی تا]، ۱۰۲)، «دبِقو» (ابن خردادبه، ۱۹۶۷، پانویس ص ۸۳؛ مقدسی، ۱۹۰۶، ۱۹۳؛ ادریسی، ۱۴۰۹، ۱، ۳۳۸؛ Serjeant, 1972, 136)، «دیبِق» (ابن مماتی، ۱۴۱۱، ۱۳۶؛ رمزی، ۱۹۹۴، ۱، ۲۴۳-۲۴۴) و حتی به شکل نامتعارف دبِقوا (مقدسی، همان، ۵۴) به کار رفته است.

---

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه زنجان.  
۲ کارشناسی ارشد تاریخ تشیع از دانشگاه امام صادق علیه السلام.  
تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۳۱ تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۱۲

این واژه در اصل از دَبَق - دَبْقَابَه: به او چسبید و از او جدا نشد؛ دَبَق: هر چیزی که به چیزی بچسبد (ابن منظور، ۱۴۱۲، ذیل «دَبَق»؛ و دَبِیقِی به غیر قیاس از دَبَق، به معنای نازک و لطیف است (رازی، ۱۴۱۵، ذیل «دَبَق»).

نخستین جغرافی‌دان مسلمان که از دَبِیقِی سخن به میان آورده است، ابن خردادبه (در قرن سوم هجری) است، که ضمن برشمردن کوره‌های مصر، از آن یاد می‌کند (ابن خردادبه، همان، ۸۳). پس از او، مقدسی (قرن چهارم هجری) نیز، ضمن برشمردن شهرهای ناحیه‌ی فرما - در مصر - از دَبِیقِی ذکر می‌آورد و نیز در جای دیگر کتابش، ضمن شهرهای الحوف (مقدسی، همان، ۵۴، ۱۹۳). با این حال، نه ابن خردادبه و نه مقدسی، به محل دَبِیقِی اشاره‌ای نمی‌کنند و جز ذکر نامش، توضیح دیگری نمی‌افزایند. جغرافی‌نگاران و نویسندگان دوره‌های بعد هم در تعیین مکان این شهر، توفیق چندانی نداشته‌اند؛ برخی، آن را در نزدیکی تنیس و بر ساحل دریاچه‌ی آن (یا قوت حموی، همان، ذیل ماده‌ی «دَبَقا»؛ مقریزی، ۱۹۲۳، ۴، ق ۱، ۲۸ و ۸۲؛ Serjeant, Ibid, 173) یا میان تنیس و فرما (یا قوت حموی، همان، ذیل ماده‌ی «دَبِیق»؛ رمزی، همان، ۱، ۲۴۳-۲۴۴) دانسته‌اند. برخی دیگر (مثلاً ادیسی، همان، ۱، ۳۳۷ و ۳۳۸؛ ابن مماتی، همان، ۱۳۶) آن را در زمره‌ی جزیره‌های دریاچه‌ی تنیس به شمار آورده‌اند. حال آنکه محمد رمزی، پژوهشگر معاصر مصری، آن را در حومه‌ی دمیاط یا بر ساحل دریاچه‌ی المنزله می‌داند (همان‌جا)؛ حتی ابن دقماق (۱۳۱۰، ۲، ۲۸۲ به بعد) و ابن-جیعان (۱۹۷۴، ۷۶)، دَبِیقِی را در استان الغریبه و ابن مماتی (همان‌جا؛ نیز رمزی، همان‌جا) از اعمال دنجاویه پنداشته‌اند.

به نظر می‌رسد علت ناکامی نویسندگان و جغرافی‌دانان مذکور در تعیین مکان صحیح دَبِیقِی این باشد که در برخی ایام (مثلاً در عصر یا قوت حموی، یعنی قرن ۷ هجری) (یا قوت حموی، همان، ذیل ماده‌ی «دَبَقا») و یا در دوران معاصر (رمزی، همان‌جا)، شهر دستخوش ویرانی شده بوده است؛ به‌ویژه اگر بپذیریم شهر از جمله‌ی جزیره‌های دریاچه‌ی تنیس، یا دست‌کم در ساحل آن، بوده (ادیسی، همان‌جا؛ مقریزی، همان، ۴، ق ۱، ۲۸)؛ و این دریاچه نیز گاه‌به‌گاه در معرض سرریز آب رود نیل، و حتی دریای مدیترانه، قرار داشته (ابوالفداء، ۱۸۴۰، ۱۱۹)، و بدین ترتیب، احتمال آسیب رساندن آب به شهر بسیار بالا بوده است. ویرانی روی داده در شهر، حتی امروز نیز، تعیین قطعی محل دَبِیقِی را بسیار دشوار ساخته است؛ زیرا همان‌طور که، به گفته‌ی برخی محققان، مانند



رمزی، امروزه می‌توان ویرانه‌های آن را با تل دبقو یا دبحوی امروزین، در نزدیکی دریاچه‌ی المنزلة، در شمال شرقی ناحیه‌ی صان الحجر به مرکزیت قاموس در استان الشرقية تطبیق کرد، خرابه‌هایی نیز در اراضی ناحیه‌ی کفرترعه‌ی جدید، به مرکزیت شربین، در الغربیه وجود دارد، که به بقایای دبیق شهره است (رمزی، همان‌جا؛ «DABĪK» Art: (EI<sup>2</sup>, 1960-2002)؛ و این بعد مسافت میان دو منطقه‌ی ذکر شده نیز، بی‌تردید، بر دشواری تعیین مکان امروزین دبیق می‌افزاید.

## ۲. اهمیت اقتصادی شهر

اهمیت این شهر در آن بود که از عهد باستان و نیز در دوران سلطه‌ی رومیان بر مصر، به همراه حدود پانزده شهر کوچک دیگر دلتا، چون دمیاط، تنیس، شطا، تونه و غیره، از مراکز عمده‌ی تولید منسوجات این سرزمین به شمار می‌رفت («Shata»، «Asyut»، «Tinnis»؛ Serjeant, Ibid؛ EI<sup>2</sup>, Arts: «Tinnis»). پس از اسلام نیز، این شهرها، مرکز عمده‌ی تولید منسوجات، به‌ویژه کتان و حریر جهان اسلام بود (ادریسی، همان‌جا؛ رمزی، همان‌جا؛ عقیقی، ۱۴۱۲، ۲۳۷؛ «Tinnis»؛ EI<sup>2</sup>, Art: «Tinnis»). هرکدام از این شهرهای تولیدی و نواحی اطرافشان، منسوجاتی تولید می‌کردند که به نام خودشان (مثلاً شطوی یا دبیقی) شهرت داشت (مقدسی، همان، ۲۰۳؛ مقریزی، همان، ۴، ق ۱، ۸۰ و ۸۱).

در دبیق انواع پارچه‌های ابریشمین زربفت، حلّه، حریر، کتان سفید و الوان و کتان زربفت و گلدوز، بافته می‌شد (مقریزی، همان، ۴، ق ۱، ۸۲؛ مقریزی، ۱۹۹۶، ۱، ۲۹، ۳، ۵۷؛ Serjeant, Ibid, 143) و از این پارچه‌ها، انواع جامه، مانند عمامه، دستمال، پیراهن، شلوار و جز آن، تولید می‌گردید (ابن عساکر، ۱۴۱۵-۱۴۲۱، ۷، ۲۴۲، ۸، ۱۵۴، ۵۵، ۲۱۸، ۵۷، ۱۳۸). اقسام تولیدی دبیق، هرچند در حد تولیدات دمیاط یا تنیس نبود (ادریسی، همان‌جا؛ «DABIK»؛ EI<sup>2</sup>, Art: «DABIK»)، ولی کیفیت و ارزش بالایی داشت؛ تا آنجا که گاهی یک پیراهن دبیقی، ده هزار دینار (ناصر خسرو، ۱۳۸۲، ۱۶۸؛ ادریسی، همان‌جا؛ مقریزی، ۱۹۹۶، ۱، ۲۱۴ و ۲۶۸) می‌ارزید؛ یا آنکه یک عمامه‌ی دبیقی به طول ۱۰۰ ذراع (هر ذراع معادل ۴۸ سانتی متر است) (که در زمان العزیز بالله فاطمی، به‌ویژه در فاصله‌ی سال‌های ۳۶۵ هجری تا هنگام وفات او، تولید این نوع پوشاک گران‌قیمت از رونق بسیار بالایی برخوردار بود)، ۵۰۰ دینار ارزش داشت (مقریزی، ۱۹۲۳، ۴، ق ۱، ۸۲). کیفیت و شهرت

پارچه‌های دبیقی باعث شد، واژه‌ی «دبیقی»، نام نوعی خاص از منسوجات گردد و بلاد دیگر، چون برخی شهرهای مصر، بغداد و کازرون، نیز به تولید انواع دبیقی بپردازند (نک: بیهقی، ۱۳۲۴، ۴۷؛ Le Strange, 1930, 266, 294).

به هر روی، دبیقی جزو بهترین البسه‌ی حکام، اعیان و اشراف مسلمان بود و معمولاً برخی از جامه‌های خلعتی را از آن تولید می‌کردند (مقریزی، ۱۹۹۶، ۱، ۲۹؛ نیز مثلاً نک. طبری، [بی‌تا]، ۹، ۳۰۳؛ بیهقی، همان‌جا). در عصر فاطمی، دبیقی جزو ملبوسات اصلی خلیفه و ارکان دولت درآمد و از آنجا که شعار فاطمیان سفید بود، تولید دبیقی‌های ابریشمین سفید رونقی بسزا یافت (ناصر خسرو، همان‌جا؛ ابن خلکان، ۱۹۶۸، ۱، ۲۷۰، ذیل «برجوان خادم العزیز»؛ ابوشامه، ۱۹۷۷، ۲، ۱۱۵؛ مقریزی، ۱۹۹۶، ۳، ۵۷؛ ابن تغری بردی، ۱۳۵۸، ۴، ۸۵، ۹۵؛ «marasim», Art, EI<sup>2</sup>). حتی در بسیاری اوقات کسوه‌ی کعبه را نیز از دبیقی تولید می‌کردند، که آن را خلیفه‌ی فاطمی یا حاکم مصر، به همراه هدایای دیگر، بدانجا اهدا می‌کرد (مقریزی، ۱۹۹۶، ۲، ۱۵؛ Serjeant, Ibid, 136؛ نک. همچنین ابن مأمون، ۱۹۸۳، ۴۴؛ نیز قس. مقریزی، ۱۹۲۳، ۴، ۱، ۸۰ و ۸۱) و این عمل نشان‌گر نفوذ معنوی خلیفه بر حرمین شریفین نیز توانست بود. در عصر ممالیک، دبیق منطقه‌ای بالغ بر ۳۶۳ فدان (هر فدان معادل ۶۳۶۸ متر مربع) بود و درآمد حاصل از آن، مبلغی بالغ بر ۱۶۰۰ دینار می‌شد (ابن دقماق، همان، ۲، ۸۹؛ ابن جیعان، همان‌جا). در این دوره، دبیق جزو اوقاف و یا در اختیار تیولداران قرار داشت که مشهورترین ایشان، آنوک، برادر اشرف شعبان، سلطان مملوک بود (ابن جیعان، همان‌جا).

با وجود رشد اقتصادی و شهرت فراوان دبیق، صنعت منسوجات شهر از نیمه‌ی نخست قرن هفتم هـ/ سیزدهم م، اندک اندک دچار رکود گردید و مراکز تولیدی آن و شهرهای اطرافش، تعطیل شد. آشتور<sup>۱</sup> رکود این صنعت پررونق را در اثر واردات روز افزون منسوجات اروپایی در عصر ممالیک می‌داند («Kattan», Art, EI<sup>2</sup>). این رکود و تعطیلی مراکز تولیدی نیز باعث شد آهسته آهسته از میزان جمعیت شهر کاسته گردد و سرانجام دبیق در اثر این مسایل و نیز حوادث طبیعی، ویران شود (رمزی، همان‌جا؛ «DABIK», Art, EI<sup>2</sup>؛ نیز نک. آغاز مقاله).

1 E. Ashtor

### ۳. دبیقی در ادبیات فارسی و عربی

دبیقی به عنوان نماد لباس فاخر (نک. حلی، ۱۴۲۱، ۴، ۱۶۸) در طی قرون متمادی دستمایه‌ی شاعران پارسی‌گوی و عرب‌زبان بوده است. در ادبیات فارسی می‌توان به سه شاعر نامدار، فردوسی (۱۳۷۷، ۲۷۹)<sup>۱</sup>، نظامی (۱۳۷۷، ۲، ۹۵۱)<sup>۲</sup> و سعدی (۱۳۷۹، ۶۶)<sup>۳</sup> اشاره نمود که دبیقی را در معنای مذکور به کار برده‌اند.

در میان اشعار شعرای عرب نیز می‌توان به شعری از ابوالمظفر مؤیدالدوله مجدالدین اسامة بن مرشد بن منقذ کنانی کلبی شیزری (۲۷ جمادی الآخر ۴۸۸ - ۲۳ رمضان ۵۸۴) اشاره نمود<sup>۴</sup> (شیزری، ۱۴۰۷، ۱، ۳۰ - ۳۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۸، ۹۰ - ۹۵؛ امین، [بی‌تا]، ۳، ۲۵۲) و نیز شعری از ابن سعید مغربی اندلسی (م ۶۸۵ ق) (۱۴۲۵، مقدمه، ۱۷)<sup>۵</sup>.

### منابع

- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابی‌المحاسن یوسف اتابکی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، چاپ عادل نویض، قاهره، ۱۳۵۸.
- ابن جیعان، شرف‌الدین یحیی بن مقر، *التحفة السنیة بأسماء البلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۷۴.
- ابن حمدون، محمد بن حسن، *التذکرة الحمدونیة*، بیروت، ۱۴۱۷.
- ابن خرداذبه، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله، *المسالك والممالک*، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۶۷.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، چاپ احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸.
- ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الاتصار لواسطة عقد الأمصار*، چاپ کارل فولرس، (افست) بولاق، ۱۳۱۰ ق.
- ابن سعید مغربی اندلسی، *المقتطف من أزهار الطرف*، قاهره، ۱۴۲۵.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله شافعی، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، دارالفکر، ۱۴۱۵ - ۱۴۲۱.

- 
- ۱ شاهنامه، جنگ کیخسرو با افراسیاب: ببردند پس نامداران شاه
  - ۲ شرفنامه، داستان نوشابه پادشاه بردع: کنون تخت آن بارگه گشت خرد
  - ۳ گلستان، باب دوم: زشت باشد دبیقی و دیبا
  - ۴ أرواح بعد دروع الحرب فی حلل من الدبیقی فیؤسا لی وللحلل
  - ۵ برای نمونه‌های بیشتر، نک. شعری از سری بن احمد کندی معروف به رفاء از شعرای موصل، در: تعالی، ۱۴۰۳، ۲ / ۱۳۷، ۱۷۹ - ۱۸۰؛ شعری از ابن‌الرومی، در: ابن‌حمدون، ۱۴۱۷، ۹ / ۱۲۵؛ شعری از ابن‌رافع اندلسی، در: نویری، ۱۴۲۳، ۱۱ / ۶۱؛ و نیز: ابن سعید مغربی اندلسی، ۱۴۲۵، ۲۳۹ - ۲۴۰.

- ابن مأمون بطائحي، جمال الدين ابوعلی موسى، أخبار مصر، چاپ أيمن فؤاد سيد، قاهره، ۱۹۸۳.
- ابن مماتي، سعد، قوانين الدواوين، چاپ عزيز سوريال عطيه، قاهره، ۱۴۱۲.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، چاپ علي شيري، بيروت، ۱۴۱۲.
- ابوشامه، شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل مقدسي، الروضتين في اخبار الدولتين التوريه و الصلاحيه، چاپ ابراهيم زبيق، بيروت، ۱۹۷۷.
- ابوالفداء، عمادالدين اسماعيل، تقويم البلدان، چاپ رينود و ماك كوئين ديسلان، پاریس، ۱۸۴۰.
- ادریسی، شریف ابی عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادریس حمودی حسنی، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بيروت، ۱۴۰۹.
- امین، سيد محسن، اعيان الشيعه، چاپ سيد حسن امين، بيروت، دار التعارف، [بی تا].
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین دبیر، تاریخ بیهقی، چاپ قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش.
- ثعالی نیشابوری، ابی منصور عبدالملک، تيممة الدهر فی محاسن أهل العصر، چاپ مفید محمد قمحیه، بيروت، ۱۴۰۳.
- حلی، جمال الدين ابو منصور حسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الاماميه، چاپ ابراهيم بهادری و جعفر سبحانی، قم، ۱۴۲۱.
- رازی، محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، چاپ محمود خاطر، بيروت، ۱۴۱۵.
- رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریه من عهد قداما المصریین الى سنة ۱۹۴۵، قاهره، ۱۹۹۴.
- سعدی شیرازی، مشرف الدين مصلح بن عبدالله، کلیات، بر اساس نسخه‌ی تصحیح شده‌ی محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- سیوطی، جلال الدين، لب اللباب فی تحرير الأنساب، بيروت، دار صادر، [بی تا].
- شیرزی، أسامة بن مرشد بن منقذ کنانی کلمی، لباب الأدب، قاهره، ۱۴۰۷.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بيروت، [بی تا].
- عقیفی، عبدالحکیم، موسوعة ۱۰۰۰ مدينة الاسلاميه، بيروت، ۱۴۲۱.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، بر اساس نسخه‌ی معتبر چاپ مسکو، مشهد، ۱۳۷۷ ش.
- مقدسی، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسيم فی معرفة الأقاليم، چاپ دخویه، لیدن، ۱۹۰۶.
- مقریزی، تقی الدين احمد بن علی، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۹۶.
- المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار، چاپ م. گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۳.
- ناصر خسرو قبادیانی مروزی، سفرنامه، با مقدمه‌ی آلیس. سی. هانسبرگر، چاپ محسن خادم، تهران، ۱۳۸۲.
- نظامی گنجوی، الباس بن یوسف، کلیات خمسہ نظامی، از روی نسخه‌ی وحید دستگردی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- نویری، شهاب الدين، نهاية الأرب فی فنون الأدب، قاهره، ۱۴۲۳.
- یاقوت حموی، شهاب الدين ابی عبدالله، معجم البلدان، چاپ فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶-۱۸۷۳ م، (افست---)، تهران، ۱۹۶۵.

- Le Strange, G., *The Lands of the eastern caliphate*, Cambridge, 1930.
- Serjeant, R. B., *Islamic Textiles, material for a history up to the Mongol conquest*, Beirut, 1972.
- *EF*, E.J.Brill, Leiden, 1960-2002, G.wiet, «DABIK»; C.H.Becker, «Asyut»; E.Ashtor, «Kattan»; P. Sanders, «marasim»; G.wiet [H.Halm], « Shata»; J.M. MOUTON, «TINNIS».



## بررسی پیشینه‌ی یک اثر معماری در حرم رضوی: کتیبه‌های سنجری

محمد تقی ایمانپور<sup>۱</sup>  
زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

**چکیده:** در تاریخ تمدن اسلامی، شهر مشهد یکی از شهرهای مقدس به حساب می‌آید که تاریخ خاص خود را داراست. بخشی از پایه‌های تاریخ‌نگاری این شهر مبتنی بر آثار معماری موجود در حرم رضوی است. یکی از مهم‌ترین این آثار معماری، کتیبه‌هایی است معروف به خشت‌های سلطان سنجری که منسوب به عصر سلطان سنجر سلجوقی است. مسئله‌ی این تحقیق آن است که مورخان تاریخ ایران دوره اسلامی در عصر صفوی و قاجاری، به خاطر گرایش‌های شیعی تلاش داشته‌اند پیشینه‌ی هویت شهری مشهد را در نسبتی مستقیم با احداث آثار مرتبط با حرم رضوی تعریف نمایند؛ اما به نظر می‌رسد همین امر منجر به انحراف آنها از واقع‌نگری در مورد دوره‌ی احداث کتیبه‌های سنجری شده است. به طوری که بر اساس شواهد گردآوری شده در این مقاله و بر اساس روش تاریخ‌تحلیلی، بنای کتیبه‌های سنجری به دوره‌ی سلطان محمد خوارزمشاه تعلق دارد، و نه سلطان سنجر سلجوقی. این مقاله تلاشی در راستای بازنگری انتقادی در یکی از منابع اسنادی تاریخ‌نگاری حرم رضوی و شهر مشهد، به نام کتیبه‌های سنجری است. دستاورد این تحقیق آن بوده است که کتیبه‌های سنجری، بر خلاف آنچه که در متون تاریخ‌نگاری متأخر در عهد قاجاری آمده است در دوران سلطان محمد خوارزمشاه ساخته شده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** مشهد، حرم رضوی، کتیبه‌های سنجری، سلطان سنجر، سلطان محمد خوارزمشاه

---

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد mimanpour@hotmail.com  
۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۱۲

## مقدمه

بررسی پدیده‌های انسانی به شیوه‌ی تاریخی، الگوی عملی خاصی می‌طلبد که با رعایت آن می‌توان دستاوردهای نوی به همراه آورد. در این مقاله تلاش گردیده است با توجه به بررسی پیشینه‌ی یکی از آثار معماری در حرم رضوی، با عنوان کتیبه‌های سنجر، تاریخ توجه ویژه به حرم رضوی مورد بازکاوی واقع شود، تا گزارش‌هایی که در دوره‌های متأخر تاریخ نگاری شهر مشهد، به خصوص آنها که بر محوریت مطلع‌الشمس اعتماد السلطنه متعلق به دوره‌ی ناصرالدین شاه قاجار تدوین شده اند، در بوته‌ی نقد قرار گیرند و تاریخ حرم رضوی، نه از مشاهده‌ی وضع معاصر، بلکه از دوره‌ی تأسیس و تبدیل شدن آن به موضوع تاریخ نگاری محلی شهر مشهد، بررسی شود. در این مقاله، تلاش می‌شود این عرصه مورد نقد قرار گیرد و ارتباط کتیبه‌های سنجر با عهد سلجوقی و بحث توسعه‌ی حرم رضوی و توجه ویژه‌ی سلاطین دوران میانه به آن، بررسی شود.

در این مقاله، آنچه مورد بررسی قرار می‌گیرد، کتیبه‌های سنجر نام دارد که در حرم مطهر امام‌رضا و در ازاره‌ی ورودی دروازه‌ی حرم نصب شده و شامل یکی از نفیس‌ترین کاشی‌کاری‌های جهان اسلام، و از اولین کاشی‌های تاریخ‌دار تمدن اسلامی است. اما انتساب این کاشی‌ها به سال ۵۱۲ ه‍.ق و دوران سلطان سنجر و احداث آن تحت امر ابوطاهر قمی، والی مرو و وزیر سلطان سنجر، در منابع شیعی متأخر در قرن یازدهم هجری و تکرار آن در کتب تحقیقی غیرتاریخی و در نتیجه اصرار بر احداث بنای حرم در این دوره و توسط ابوطاهر و به امر سلطان سنجر سلجوقی، نگارنده را بر آن داشت که به بررسی انتقادی صحت و سقم این قضیه بپردازد؛ چرا که این موضوع در نگارش تاریخ نگاری محلی شهر مشهد از تأثیر بسزایی برخوردار است و در نتیجه می‌توان آن را از منظر آسیب‌شناسی مورد بررسی قرار داد.

در بخش‌های چندگانه‌ی این تحقیق، به معرفی اجزای این موضوع می‌پردازیم و افراد و شخصیت‌ها و وقایع دخیل و مرتبط با آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. می‌کوشیم تا حد امکان از منابع اصلی و نزدیک به آن دوران استفاده کنیم و نگاه انتقادی به این بررسی بیفکنیم، و امیدواریم ماحصل این پژوهش به عنوان مقاله‌ای علمی شایستگی ورود به عرصه‌ی علم تاریخ را دارا شود.

در این تحقیق، از روش کتابخانه‌ای و بررسی میدانی استفاده شده و سعی کرده‌ایم ابعاد



مسئله را از دیدگاه‌های متعدد و جنبه‌های تاریخ سیاسی، اوضاع اقتصادی، وضعیت هنری و درهم‌تنیدگی اجزای مختلف یک پدیده، مورد بررسی قرار دهیم.

### ۱. سلطان سنجر و کتیبه‌های سنجری

آنچه باعث پیوند سلطان سنجر با آستان قدس رضوی می‌شود، روایت اعتماد السلطنه، مورخ عهد ناصری، در *مطلع‌الشمس* (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲، ۵۱) به عنوان قدیم‌ترین و مدون‌ترین تاریخ نگاری محلی شهر مشهد است که از قول کتاب *مجالس المؤمنین* شوشتری (همان؛ و شوشتری، ۱۳۷۶، ۲، ۴۶۲)،<sup>۱</sup> عمارت بنای فعلی حرم رضوی را به دوران سلطان سنجر سلجوقی منتسب کرده و آن را از اقدامات وجیه‌الملک شرف‌الدین ابوطاهر سعد بن علی بن عیسی قمی (ابن اثیر، ۱۳۵۳، ۱۹، ۱۴؛ اعتمادالسلطنه، همان، ۵۲؛ خواندمیر، ۱۳۵۳، ۲، ۵۱۳)، وزیر سلطان سنجر در سال ۵۱۵ هـ (بنداری، ۲۵۳۶، ۳۲۲)، می‌داند. از طرف دیگر، ملاهاشم خراسانی صاحب *منتخب‌التواریخ* نیز معتقد است ابوطاهر اصالتاً یا وکالتاً قبه‌ی جدیدی بر فراز بقعه‌ی مبارکه ساخته است و تاریخ این واقعه را نیز حدود پانصد هجری می‌داند (خراسانی، بی‌تا، ۶۴۶). پژوهشگران تاریخ معاصر مشهد نیز در پیشینه یابی تاریخ شهر مشهد و در ارتباط با بناهای احداثی در حرم رضوی از طرف بزرگان، همین نکته را در تاریخ نگاری شهر مشهد در نظر گرفته و تاریخ بناهای حرم رضوی را در عهد سلجوقی از دوره‌ی سلطان سنجر به‌شمار آورده‌اند (سیدی، ۱۳۷۸، ۲۶ و ۳۰؛ قصابیان، ۱۳۷۷، ۶۷). از آنجا که نام سنجر با این کتیبه‌ها همراه است، در آغاز به بررسی درباره‌ی این نام می‌پردازیم، تا نشان دهیم عملاً سلطان سنجر در آمریت یا احداث بنایی در دوره‌ی خود در حرم رضوی، از جمله در خصوص کتیبه‌های سنجری، نقشی نداشته است؛ و این ادعای معروف، به دلیل ذکر نام سنجر در کتیبه‌های معروف به سنجری، به‌وجود آمده است.

سلطان سنجر آخرین پادشاه بزرگ سلجوقیان و معروف به عماد آل سلجوق بود (حسینی، ۱۴۰۴، ۸۴؛ بنداری، همان، ۱۳۸). وی که با محمد سلجوقی از یک مادر بود، در زمان برکیارق در سال ۴۹۰ هـ با لقب «ناصرالدین» (ابن اثیر، همان، ۲۱، ۱۲) به حکومت خراسان منصوب شد، و در ۴۹۸ هـ، که محمد جانشین برکیارق گشت، سلطان سنجر

۱ با بررسی به عمل آمده ذکری از این بحث در اثر شوشتری، غیر از دفن ابوطاهر قمی در حرم رضوی، یافت نشد.

ولی عهد او در شرق قلمرو سلجوقیان گردید (اقبال، ۱۳۳۸، ۱۹۳). با مرگ محمد در ۵۱۱ هـ ق، سنجر با لقب «سلطان اعظم» (بنداری، همان، ۳۱۸) و معزالدین و الدین، که از القاب پدرش بود، به استقلال به تخت نشست (ابن اثیر، همان، ۲۶۸؛ خواندمیر، همان، ۲، ۵۰۷) و پس از غلبه بر دشمنانش، لقب سلطان السلاطین یافت (میرخواند، ۱۳۷۵، ۴، ۶۸۳). گستره‌ی قدرت وی قلمرو پهناوری از کاشغر و عمان تا حجاز و آذربایجان را شامل می‌شد (حسینی، همان، ۹۲)،<sup>۱</sup> و علی‌رغم هفده فتح عمده‌اش (مستوفی، ۱۳۶۱، ۴۵۷) و به تبعیت از خود واداشتن غزنویان (ابن اثیر، همان، ۱۸، ۱۷۸) و غوریان (خواندمیر، همان، ۵۱۰)، با شکست از قراختیایان کافر در ۵۳۶ هـ ق، در نبرد قطوان (ابن اثیر، همان، ۲۰، ۵۴)، که یکی از بزرگ‌ترین شکست‌های مسلمانان در آسیای مرکزی بود (همان، ۵۵؛ خواندمیر، همان، ۲، ۵۰۷)، از شوکت سلطنتش کاسته شد (مستوفی، همان، ۴۵۹)؛ اما شکست وی در برابر هجوم غزان و اسارتش در ۵۴۸ هـ ق بود که شالوده‌ی حکومتش را از هم گسست (ابن اثیر، همان، ۲۵۹).

علی‌رغم اینکه پس از سه سال و نیم اسارت (همان، ۳۰۹)،<sup>۲</sup> از ۶ جمادی‌الاول سال ۵۴۸ هـ ق تا رمضان ۵۵۱ هـ ق (همان‌جا)، از میان غزان فرار کرد، دو سه ماهی فکر بی‌نویایی بر او مستولی شد (نیشابوری، ۱۳۳۲، ۵۱) و پس از «بیست سال ملکی خراسان و چهل و یک سال سلطنت جهان» (راوندی، ۱۳۶۴، ۱۸۵)،<sup>۳</sup> در بیست و ششم ربیع‌الاول سال ۵۵۲ هـ ق (بنداری، همان، ۳۰۶؛ حسینی، همان، ۱۲۶)،<sup>۴</sup> به علت ابتلا به مرض قولنج و اسهال درگذشت و در آرامگاهی که به نام دارالآخره (ابن اثیر، همان، ۲۱، ۱۱) در مرو برای خود ساخته بود (ابن جوزی، ۱۳۵۹، ۱۰، ۱۸۷؛ نیشابوری، همان، ۵۱) دفن شد (حسینی، همان، ۱۲۴؛ ابن اثیر، همان، ۱۲؛ جوزجانی، ۱۳۶۳، ۲۵۸).<sup>۵</sup> امروزه این مکان یکی از آثار مهم هنر اسلامی در عهد سلجوقیان است (حاتم، ۱۳۷۹، ۱۳۹) و حلقه‌ی واسط مقبره‌ی امیراسماعیل سامانی در بخارا و مقبره‌ی الجایتو ایلخان مغول در سلطانیه محسوب می‌گردد (پوپ، ۱۳۷۰، ۱۳۷).

۱ بنداری، (همان، ۱۳۸) قلمرو وی را از شهرهای خراسان تا عراق و ماوراء النهر و غزنه و خوارزم و ترک می‌داند.

۲ ولی حمد الله مستوفی (۱۳۶۱، ۴۶۲) زمان آن‌را قریب چهار سال و نیشابوری (۱۳۳۲، ۵۱) مدت آن‌را دو سال و نیم، و بنداری (همان، ۳۰۸) آن‌را سه سال می‌داند.

۳ ولی مستوفی (همان، ۴۶۲) سلطنت وی را «چهل سال» می‌داند.

۴ مستوفی (همان، ۴۶۳) روز را بیست و چهارم می‌داند، ولی جوزجانی (۱۳۶۳، ۲۵۸) و ابن جوزی، (۱۳۵۹، ۱۰، ۱۷۸) روز را بیست و ششم، و نیشابوری (همان، ۵۱)، سال را ۵۵۱ هـ ق می‌داند.

۵ اما نیشابوری (همان، ۵۱) می‌گوید در «دولتخانه» دفن شد. بحث در مورد آرامگاه سنجر مجالی دیگر می‌طلبید. اما در کتیبه‌ای که در آرامگاه وجود دارد، سازنده‌ی بنا محمد بن اتسز نام برده شده است (به نقل از حاتم، ۱۳۷۹، ۱۳۹).

از سوی دیگر، به شهادت منابع «در عهد او خوراسان مقصد جهانیان شد و منشاء علوم و منبع فضائل و معدن هنر ... که با حمله‌ی غزان فروغ از خوراسان بیفتادی و بر عراق بازتابیدی» (راوندی، ۱۳۶۴، ۱۷۱، نیشابوری، همان، ۴۵).

با این توصیف، از جمله اماکنی که در عهد سنجر سلجوقی، به اصرار منابع شیعی متأخر، مانند *مطلع الشمس و منتخب التواریخ* (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۱؛ خراسانی، همان، ۵۹۶)، مورد توجه وی قرار داشت، مشهدالرضای طوس بود. زیرا طوس به واسطه‌ی وجود مقبره‌ی امام رضا، از قطب‌های تشیع در خراسان به‌شمار می‌آمد و بنا به اعتراف منابع شیعی آن دوره، مانند *کتاب النقض رازی*<sup>۱</sup>، مرکزی دینی برای شیعیان و مورد علاقه‌ی ایشان بود و بنا به موقعیت جغرافیایی که بر سر راه‌های تجاری داشت، از مراکز اقتصادی نیز محسوب می‌شد؛ و به این ترتیب، اهمیت سیاسی نیز یافته بود (اصطخری، ۱۳۶۸، ۲۰۵؛ ابن حوقل، ۱۳۶۶، ۱۶۹).

به هر روی، ادعای منابع این است که در دوره‌ی سلجوقیان، به خصوص در دوران سلطان سنجر، خاندان‌های وابسته و امرا و وزرای ایشان، خدمات ارزنده‌ای در زمینه‌ی عمران و آبادانی مشهد انجام دادند که آثارشان تا به امروز باقی است و شاید از همین روی «کتیبه‌های سنجری» موجود در حرم رضوی به سلطان سنجر منسوب شده باشد و روایت‌هایی در راستای تبدیل این ادعا به واقعیت، به خصوص در متون متأخر، در عهد قاجاری شکل گرفتند که در ادامه به بررسی صحت و سقم این امر می‌پردازیم.

## ۲. ابوظاهر قمی و کتیبه‌های سنجری

از جمله کسانی که نام وی در منابع در ارتباط با آستان قدس رضوی و کتیبه‌های سنجری ذکر شده است، وجیه‌الملک (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۲)، شرف‌الدین ابوظاهر سعد بن علی بن عیسی قمی است (ابن اثیر، همان، ۱۹، ۱۴؛ خواندمیر، همان، ۵۱۳) که وزارت مادر سلطان سنجر، «داروالد سلطان»، را تا مرگ او در ۵۱۵ هـ ق (ابن اثیر، همان، ۱۳)<sup>۲</sup>، به عهده داشت (خواندمیر، همان، ۵۱۳)؛ و سپس، بعد از وفات شهاب‌الاسلام، وزیر

۱ قزوینی رازی، *النقض*، در سال ۵۶۰ در پاسخ به کتاب *بعض الفضائح الروافض* نوشته شده است و سراسر کتاب پر است از مجادلات کلامی.

۲ بنداری (همان، ۳۲۸) مرگ او را ۵۱۷ هـ ق می‌داند که با روایت اکثر منابع ناهمخوان است.

سلطان سنجر، جای او را گرفت (همان جا؛ ابن اثیر، همان، ۱۴؛ بنداری، همان، ۳۲۲) و تا زمان مرگش در ۵۱۶ هـ ق، حدود ۳ ماه (کرمانی، ۱۳۶۴، ۶۰)،<sup>۱</sup> علی رغم بیماری که داشت (کرمانی، همان جا؛ خواندمیر، همان، ۵۱۳) این مقام را دارا بود.

وجیه الملک، که از ۴۸۱ هـ ق به فرمان خواجه نظام الملک عامل مرو شد (کرمانی، همان، ۶۰)، در عمران این منطقه کوشید و از جمله ابنیه‌ای که بنا به اشاره‌ی منابع متأخر، مانند مطلع الشمس، مورد عنایت وی قرار گرفت، حرم امام رضا بود (اعتماد السلطنه، همان، ۵۱).

علی رغم اینکه در روایت‌های آن دوره از زیارت حرم توسط آلب ارسلان (خواندمیر، همان، ۴۸۹) و تشویق ملک‌شاه به این عمل توسط خواجه نظام الملک، سخن به میان می‌آید (قصابیان، همان، ۱۲۴)، از ارتباط سلطان سنجر و حرم رضوی ذکری به میان نیامده است؛ اما مطلع الشمس صنیع الدوله، مورخ عهد قاجاری، مطلب دیگری می‌گوید (اعتماد السلطنه، همان، ۵۲). در مطلع الشمس روایتی طولانی درباره‌ی ارتباط سلطان سنجر با حرم رضوی وجود دارد، بدین گونه که «گویند سلطان سنجر را پسری بود مبتلا به مرض مزمنی بود، معالجه و تغییر آب و هوا را سفری به طوس نمود. در اراضی طوس روزی در اثنای شکار آهوایی را تعاقب می‌کرد، آهو داخل چهار دیوار روضه‌ی مقدسه شده، پناه به این مکان شریف برد. پسر سلطان هرچه کرد که اسب داخل چهار دیوار شود، نشد؛ دانست که اینجا روضه‌ی مقدس حضرت رضا علیه السلام است، به دعا و استشفای خود پرداخت و روان امام همام را شفیع ساخت و در حال شفا یافت؛ واقعه را به عرض سلطان رسانید و تجدید عمارت روضه را استدعا نمود. سلطان به شرف الدین ابوطاهر مثال داد و این کار پرداخته شد. شهربند کوچکی نیز بنا نمود و بعضی به جای پسر سلطان سنجر، پسر وزیر سلطان سنجر را گفته‌اند؛ و به هر حال مقتضی ظن متأخم به علم این است که این قصه را رأساً صحیح ندانیم، بلکه شرحی موضوع در مقابل انکشاف تربت مقدس حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام باشد، ولی در عمارت و بنایی شرف الدین ابوطاهر قمی شکی نیست» (تأکید از ماست) (همان، ۵۱).<sup>۲</sup>

با اینکه در نهایت اعتماد السلطنه بر عمارت بنا توسط شرف الدین قمی تأکید می‌کند و مأخذ آن را مجالس المؤمنین شوشتری اعلام می‌دارد (همان جا)، که ظاهراً نخستین کسی است که پس از ۵ قرن ساخت بنای حرم امام رضا را به وجیه الملک نسبت می‌دهد و

۱ خواندمیر (همان، ۲، ۵۱۳؛ بنداری، همان، ۳۲۲) مرگ او را در ۵۱۶ هـ ق و مدت وزارت او را یک‌سال می‌داند.

۲ این داستان در ابن بابویه (۱۳۷۳، ۲۴۵) درباره‌ی ارسلان جاذب آورده شده است.

می‌گوید: «در عهد سلطان سنجر سلجوقی شرف‌الدین ابوطاهر قمی آن را اصالتاً از مال خاص خود یا وکالتاً از جانب سلطان سنجر» عمارت نمود (همان‌جا)، اما به غیر از دلایل روشن دیگری که در ادامه خواهد آمد، دقت در مضمون روایت فوق نیز شاهدی روشن بر این امر است؛ چرا که سلطان سنجر فرزند پسری نداشته است؛ و اگر می‌داشت، جانشین وی می‌گشت؛ و در عین حال «شهربند» ذکر شده نیز معمور دیگری دارد (ابن اثیر، همان، ۱۸، ۲۰۶ و ۲۰۷).<sup>۱</sup> دیگر اینکه بنای حرم در دوره‌ی فوق-زمان سلطان سنجر- بنایی ناشناخته و رها شده به حال خود نبوده است که آهویی وارد آن شود و به این طریق شناخته شود؛ و نیز عدم اشاره‌ی منابع دوره‌ی سلجوقی و حتی دوره‌های بعدتر، تا زمان تألیف *مجالس المؤمنین*، یعنی قرن یازدهم هجری قمری، خود دلیلی روشن بر این مدعا است.

هرچند در *مجالس المؤمنین* نیز ذکری از این موضوع نیافتیم (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲).<sup>۲</sup> با این حال، صاحب *منتخب‌التواریخ*، ملاهاشم خراسانی، نیز این اقدام عمرانی ابوطاهر قمی را تعمیر بنای قبلی ندانسته، بلکه معتقد است که ابوطاهر قمی اصالتاً یا وکالتاً، قبه‌ی جدیدی بر مزار بقعه‌ی مبارکه ساخته است و تاریخ این واقعه را نیز حدود پانصد هجری در عهد سلطان سنجر می‌داند، که در آن زمان ابوطاهر قمی حاکم مرو بود و هنوز به مقام وزارت منصوب نشده بود (خراسانی، همان، ۶۴۶). به نظر می‌رسد این ملاهاشم خراسانی بوده که نظر ساخت بنا توسط ابوطاهر را وارد تاریخ شهر مشهد کرده است. البته، علاقه‌مندی ابوطاهر قمی برای دفن در جوار حرم مطهر (کرمانی، همان، ۶۰) می‌رساند که این فرد در دوران حیاتش باید علاوه بر تأسیس یا تعمیر احتمالی بقعه و قبه‌ی مبارکه، اقدامات مؤثر دیگری نیز انجام داده باشد، که از آن جمله است روایت *حبیب‌السیر* که می‌گوید: «در نواحی مشهد مقدس قریه‌ی معتبری وقف مرقد مطهر نموده است» (خواندمیر، همان، ۵۱۳)؛ اما ذکری از احداث یا تعمیر مقبره‌ی امام رضا توسط او، نمی‌کند؛ که اگر چنین بود، به نظر می‌رسد در منابع منعکس می‌گردید، و این خود دلیلی بر عدم دخالت ابوطاهر قمی است در احداث بنا، چرا که *حبیب‌السیر* خود می‌گوید که این روایت را از *جامع‌التواریخ* آورده و نزدیک‌ترین منبع به دوران ابوطاهر قمی، یعنی

۱ در سال ۵۱۰ ه ق آشوبی مذهبی در طوس درگرفت که منجر به ویرانی شدید گشت و عامل طوس فرامرز بن علی در سال ۵۱۵ هـ ق دیواری به دور آن کشید.

۲ مؤلف در سال ۱۰۱۹ ه ق درهند به فرمان اکبرشاه گورکانی کشته شد.

نسائم الاسحار من لطائف الاخبار (کرمانی، همان، ۵۹ و ۶۰) ناصرالدین منشی کرمانی، که کامل‌ترین شرح حال را در مورد او دارد و مبنای دیگر نوشته‌هاست، و همچنین کتاب کلامی - جدلی النقض قزوینی، که متعلق به همین دوره و در ذکر محاسن شیعیان در عهد سلجوقی سخن‌های فراوانی آورده‌است،<sup>۱</sup> هیچ اشاره‌ای به چنین اقدامی ندارند.<sup>۲</sup>

### کتابخانه‌های سنجر

اما آنچه تا کنون نام سنجر را در ارتباط نزدیک با آستان قدس قرار داده، وجود کاشی‌های چینی‌نمای منحصر به فردی است با قدمتی نزدیک به هزار سال، که معروف به کاشی‌های سنجر یا به قول منابع «خشت‌های سلطان سنجر» است (خراسانی، همان، ۵۹۶)، که جزء اولین کاشی‌های تاریخ‌دار هنر کاشی‌کاری اسلامی است، که در ایران شرقی یافت گردیده است (کیانی، ۱۳۷۶، ۱۴۷). در این کاشی‌های کوکبی شکل و ستاره مانند ۶ و ۸ ضلعی که اکنون به ارتفاع ۹۲ سانتی‌متر در اطراف ازاره‌ی مقبره‌ی امام رضا موجودند (مؤتمن، ۱۳۵۵، ۶۴) - قبلاً ارتفاع ازاره‌ها ۱۱۲ سانتی‌متر بود که بر اثر تعمیرات و بالا آوردن کف حرم در طول سالیان مدید، از ارتفاع آن کاسته شده (عطاردی، ۱۳۷۱، ۱۱۵) - کتیبه‌هایی به خط طلایی رقا و ثلث آمده که شامل احادیث متعدد و آیات قرآنی، و نیز اسامی و القابی است که اشاره به پدیدآوردندگان آن دارد (مؤتمن، همان، ۶۴).

این کاشی‌ها معروف هستند به کاشی‌های خاندان ابوطاهر که چهار نسل در کاشان به تولید کاشی‌های معرق پرداخته و آن‌را به نقاط مختلف صادر می‌کردند (دوری، ۱۳۷۴،

۱ قزوینی رازی، النقض. در این کتاب هم موردی از این واقعه یافت نشد، در حالی که با توجه به رویکرد نویسنده‌ی کتاب در شرح فضائل شیعیان، این موضوعی نبود که ذکر نشود.

۲ این امکان وجود داشته است که پس از فتنه‌ی مذهبی طوس که به نقل از ابن‌اثیر در سال ۵۱۰ هـ ق بین شیعیان مشهد و سنی‌های آن مناطق در حرم امام رضا روی داده و به کشتار و درگیری شدید و ویرانی مشهد و بقعه‌ی مبارکه انجامیده است و بر مبنای جایگاه والای ابوطاهر قمی در حکومت و هم‌انتساب او به تشیع، به علت اینکه «مسقط‌الرأس او ده ویدهند است، از رستاق قم» بوده و نیز «خاندانی نامدار و اقارب و عشایر بسیار داشته» و از آن روی که وی به نظر منابع کسی است که «آنکه از هنرش گشت فرع معالی عالی» و به قول امیر معزی شاعر نامدار «بی‌بهره نماندی کسی از افضات» «گر درخور همّت تو بودی حالت»، همراه با رسمیت یافتن سلطنت سنجر در سال ۵۱۱ هـ ق و وجود کاشی‌های تاریخ‌دار غیر مرتب و جابه‌جا شده، به قول نگارنده‌ی مطلع‌الشمس در ازاره‌های حرم مطهر رضوی با سال‌های «سنه‌ی اثنی عشر» و «خمس مائه من الهجرة»، احتمال تعمیر این بنا توسط وجیه‌الملک می‌رود، هرچند انتساب مستقیم این عمل به وی در قرن یازدهم یعنی زمان نگارش مجالس‌المؤمنین و به قول منتخب‌التواریخ خراسانی است، ولی همان‌طور که پیشتر گفته شد، چنین عمل مهم مذهبی و سیاسی در هیچ یک از منابع آن دوره، خصوصاً النقض و نسائم الاسحار، دیده نشده است (نک. ابن‌اثیر، همان، ۱۸، ۲۰۶ و ۲۰۷؛ کرمانی، همان، ۵۹)، و به غیر از این امر، شعری از امیرمعزی نیز مؤید صحت شیعی بودن وی است:

بارند راحتی از توبه دنیا و آخرت  
شش‌تن گزیدگان خلاق نه گردون  
دردهر شاه سنجر و خاتون صدردین  
در آخرت محمد و زهرا و بوالحسن

نیز اقبال آشتیانی، ۱۳۳۸، ۱۹۲؛ اعتماد السلطنه، همان، ۶۳؛ خراسانی، همان، ۶۴۶.

۸۸). کاشی‌های شفاف مذکور، دارای خاصیت مخصوصی است که با تغییر نور، رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرند و منعکس می‌نمایند (ویلسن، ۱۳۱۷، ۱۴۵). رنگ اصلی کاشی‌ها معمولاً قهوه‌ای و مسی یا قهوه‌ای کم‌رنگ مایل به زرد است که رنگ طلایی، بنفش و گاهی سبز را منعکس می‌سازد و رنگ یاقوتی را نیز گاهی شامل می‌شود (همان، ۱۴۶). در درون کاشی‌های لعابی، طرح‌های گل و بوته به اشکال متعدد و بسیار زیبا و به رنگ‌های لاجوردی، فیروزه‌ای و تغاری و سفید به شکل صلیب یا چلیپا طراحی شده است (پرایس، ۱۳۵۵، ۶۲) که حاشیه‌های آن متضمن روایت‌ها و جمله‌های قصار از امام‌رضاع (ع) می‌باشد (پوپ، بی‌تا، ۸۲) و جزء اولین کاشی‌های تاریخ‌دار هنر اسلامی می‌باشند.

اما آنچه ابهام‌هایی در باب کاشی‌های کتیبه‌ی سنجری را بیشتر می‌کند، ذکر اسامی‌ای است که در حاشیه‌ی کاشی‌ها آورده شده است و نام‌های متعددی را شامل می‌شود که بنا به روایت مطلع‌الشمس «بلا ترتیب و گسسته که علی‌التحقیق و بالبداهه این تفرق از بابت تلاحق مرمت‌ها به هم رسیده و هر دفعه که این مقام را عمارت کرده‌اند، چون کاشی‌های ازاره در نهایت نفاست بوده است، با همان‌ها داخل حرم را مزین ساخته‌اند و بلافاصله ترتیب و ربط عبارات را نموده‌اند» (اعتمادالسلطنه، همان، ۶۳)، که برجسته‌ترین عناوین عبارت‌اند از نام‌های «بن محمد بن طغرل خان»، «سنجر ابی‌الفتح محمد بن سلطان»، «دستور خراسان ابی»، «المعالی بن الحسین»، «بن عیسی بن علی بن جعفر الموسوی انارالله برهانه»، «ابن هبة الحسینی»، «الحسن بن علی بن محمد بن یحیی»، «صدرالعالم»، «شاهنشاه اعظم»، «جری تجدید هذه العمارة»، «ترکان زمرد ملک بنت سلطان شهید محمود»، «الدهر عصمة الدین صفوه»، «برهانها توفیقت فی سنه»، «والسلطان سلطان»، «السیدالاجل»، «سنة اثنی عشر»، «صاحب»، «بردالله مضجعه»، «الفقییر المحتاج الی رحمه»، «والمسلمین اعدل الملوک»، «العبد المذنب»، «الدنیا والدین غیاث الاسلام»، «بدرالسلام والمسلمین»، «الکبیره زبده»، «نساء اهل البیت بنت طاهر الموسوی»، «بریاسة الامیر السید الصدر الکبیر قوام الملّه و الدین شرف الاسلام»، «اعظم مالک رقاب»، «والعجم المنصور من السماء»، «المظفر علی الاعداء»، «علاء»، «بتاریخ شهرالله المبارک عمت برکنه»، «و خمس مائه من الهجره النبوی علیه السلام» (همان‌جا). این عدم ترتیب ذکر شده، کار شناسایی بانیان این کاشی‌ها را سخت نموده و بنابر احتمال کم شدن و یا شکسته شدن تعدادی از این کاشی‌ها، احتمال کم شدن این کلمات برای بازسازی ترتیب آنها نیز وجود دارد. در حالی که، از بعضی از این اسامی

در هیچ منبعی از آن دوران ذکری به میان نیامده است و در این میان تنها دو نام برجسته است که یکی «سنجر» بوده که می‌توانسته است دلیلی باشد بر انتساب کاشی‌ها به سلطان سنجر، ولی نام دیگر «ترکان زمرد ملک بنت سلطان شهید محمود» دلیلی است که ما را به جستجوی حقیقت مآوقع تشویق می‌کند. اما در اینجا باید به مسئله‌ی شباهت لقب سنجر، بین سلطان سنجر سلجوقی و سلطان محمد خوارزمشاه، اشاره کرد.

#### ۴. محمد خوارزمشاه و کتیبه‌های سنجری

در میان کاشی‌های ازاره، تاریخ ۶۱۲ هـ ق بنا به روایت مطلع‌الشمس نیز وجود داشته، و به نام محمد بن ابی‌طاهر کتیبه‌ای درج شده است (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۲)، که وی نیز از خاندان کاشی‌ساز ابوطاهر کاشانی است که پیشتر ذکرش به میان آمده و معاصر سلطان محمد خوارزمشاه بوده است (حقیقت، ۱۳۶۵، ۲، ۷۷۴) و نام وی از روی کاشی‌کاری‌ها و محراب چینی‌نمایی در حرم حضرت معصومه نیز با سال‌های مشابه دیده می‌شود (همان‌جا). بنابراین، امکان این وجود دارد که کاشی‌های ازاره همراه با دو محراب کاشی‌چینی‌نمای ضلع جنوبی حرم، که کار هنرمندی به نام «ابوزید» است (حقیقت، همان، ۷۴۸؛ کیانی، ۱۳۷۶، ۱۶۰) و کاشی‌های نفیس برجسته‌ی اطراف سردر پیش روی مبارک از جانب رواق دارالحفاظه به رنگ بنفش و به خط ثلث، که با ذکر نام علی بن محمد القمیری به عنوان بانی آن (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۷) و به استادی محمد بن ابی‌طاهر بن ابی‌الحسین کاشانی (همان‌جا)، و کتیبه‌ای با خط ثلث برجسته حاوی دو بیت شعر فارسی از عبدالله بن محمود بن عبدالله، همگی با ذکر سال ۶۱۲ هـ ق در دوره‌ی سلطنت علاءالدین - قطب‌الدین - محمد خوارزمشاه بازسازی و ایجاد شده باشد (عطاردی، ۱۳۷۱، ۱۱۲).

با این همه، از اقدامات عمرانی خوارزمشاه در حرم مطهر پیش از سال ۶۱۲ هـ ق، سنگایی نیز باقی مانده که در سقاخانه‌ی روضه‌ی رضویه نصب و دارای سال ۵۹۷ هـ ق با ذکر نام علاءالدین محمد خوارزمشاه و وزیرش خواجه نظام‌الملک است و توسط احمد و محمد سنگ‌تراش ساخته شده (امور فرهنگی آستان قدس، بی‌تا، ۲۹، کفیلی، ۵۹).<sup>۱</sup> در حالی که، در

۱ در کتیبه‌ی سنگاب خوارزمشاهی دو تاریخ ۵۹۷ و ۶۰۲ دیده می‌شود که می‌تواند نشان از آغاز کار سنگاب در سال نخست و پایان آن در سال بعدی باشد، چرا که ما از حضور سلطان محمد خوارزمشاه در خراسان در سال‌های ۵۹۶ تا ۵۹۷ علیه غوریان نیز گزارش‌هایی در دست داریم و از شکست غوریان و اشغال تمام خراسان در ۶۰۰ توسط سلطان محمد خوارزمشاه، (نک‌به خواندمیر، همان، ۲، ۶۴۳).



تواریخ سال فتح کامل خراسان توسط خوارزمشاه، پس از غلبه‌ی او بر علاءالدین محمد غوری در ۵۹۹ هـ.ق، ذکر گردیده است (خواندمیر، همان، ۶۴۳؛ بارتولد، ۲۵۳۶، ۲، ۷۳۰-۷۳۵). بنابراین، نقش علاءالدین محمد خوارزمشاه در اقدامات عمرانی حرم مطهر و کاشی‌کاری‌ها و دیگر ابنیه، با توجه به سال‌های متعدد مربوط به سلطنت وی، مشخص و روشن است؛ اما می‌توان ثابت نمود که بر اساس ادله‌ی متقن «سنجر» ذکر شده در کتیبه‌های سنجری نیز سلطان محمد خوارزمشاه است، و نه سلطان سنجر سلجوقی؛ چرا که بنا به روایت حبیب‌السیر، خوارزمشاه پس از فتح ماوراءالنهر در سال ۶۰۰ هـ.ق، در راستای تفاخر در گستره‌ی ملک خویش و همطرازی آن با قلمرو سلطان سنجر سلجوقی، فرمان داد تا غیر از لقب اسکندر ثانی، لقب «سنجر» را نیز بر القاب وی بیفزایند (خواندمیر، همان، ۲، ۶۴۴)؛ هرچند در جامع‌التواریخ می‌آید که او را در هنگام برتخت نشستن، لقب علاءالدین و نام سنجر دادند (همدانی، ۱۳۷۳، ۱، ۴۰۲).<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد این تشابه القاب نیز به سبب مشهورتر بودن لقب سنجر برای نام سلطان سنجر سلجوقی، موجب برتری یافتن نام سنجر در انتساب بناهای حرم و قرائت اسامی ذکر شده در کاشی‌ها به وی گردیده است؛ هرچند که جای خالی لقب معروف دیگر خوارزمشاه، یعنی علاءالدین، نیز پرسش برانگیز می‌نماید. با این همه، در فردوس‌التواریخ نیز بسطامی می‌آورد که «در زمان تعمیر که قطعات و پارچه‌های چینی‌نمای اطراف آن روضه‌ی منوره را تعمیر می‌نمودند، در بعضی از آن خشت‌ها نام «سنجر» به خط خوب منقوش بود که خود ملاحظه کردم» (به نقل از عطاردی، ۱۳۷۱، ۱۰۰) که با توجه به سال ۶۱۲ هـ.ق کتیبه‌های این کاشی‌های چینی لاجوردی، منظور این لقب همان علاءالدین محمد خوارزمشاه است که روایت نویسنده‌ی تاریخ آستان قدس رضوی در مورد مشاهده‌ی کاشی‌های فوق در ازاره‌ی حرم مطهر در قسمت زاویه‌ی جنوبی حرم، به این شکل «غیاث‌الاسلام سنجر ابی‌الفتح... به تاریخ سنه اثنی عشر و ستمائه» (اعتمادالسلطنه، همان، ۶۳)، مؤید مطلب فوق است و نشان از نوسازی و تعمیرات حرم در زمان سلطان محمد خوارزمشاه دارد. اما ارتباط ترکان زمردخاتون با این کاشی‌کاری‌ها و علت ذکر نام وی در آن چیست؟ در ادامه، به پاسخ این پرسش خواهیم پرداخت.

۱ همدانی اشاره می‌کند که در هنگام به تخت نشستن در سال ۵۹۶ هـ.ق، لقبش را علاءالدین و نام سنجر کردند.

### ۵. ملوک زمره و کتیبه‌های سنجر

علی‌رغم اینکه بنا بر گزارش‌های اعتمادالسلطنه کاشی‌های این کتیبه جابه‌جا شده‌اند، و در نتیجه، جمله‌های آن ترتیب مشخصی ندارند، اما می‌توان نام «ملک زمره بنت سلطان شهید محمود» را به طور پیوسته و یکپارچه در یک کاشی و عبارت مشاهده کرد، که حاکی از نقشی است که او نیز در کاشی‌کاری‌های بنای ازاره داشته است (همان‌جا).

این کاشی‌های خاص، بنا بر گزارش‌ها، اکنون در میان این مجموعه موجود نیست و در حراجی در لندن به فروش رفته است.<sup>۱</sup> بنابراین، برای شناخت این زن، ابتدا باید به شناخت «سلطان شهید محمود» پرداخت. به نظر می‌رسد ارائه‌ی ادله‌ی دیگری برای فهم بهتر این ابهامات ضروری باشد، که پاره‌های قرآنی وقفی در آستان قدس رضوی با این مضمون به کمک ما می‌آید: «نوشت و وقف کرد این سی پاره بر مشهد مقدس رضوی، زمره بنت سلطان محمود و هذا خطها تقبل الله منها» (امور فرهنگی آستان قدس، بی‌تا، ۲۷-۲۸)، از این قرآن و سند که به خط بسیار زیبایی باقی مانده است، امروزه به علت غارت مشهد توسط ازبک‌ها در زمان صفویان، ده پاره‌ی بیشتر باقی نمانده است (همان‌جا) اما گویای حقایق بسیاری است.<sup>۲</sup>

از سوی دیگر، قرآن وقفی دیگری نیز در آستان قدس موجود است به خط عربی (مولوی، ۱۳۵۱، ۱۸۹) و با این مضمون که «وقف هذه الاجزاء العشره... الملكة المعظمه العالمه العادله جلال‌الدین و الدنیا مغفره‌الله سلام و المسلمین افتخار آل افراسیاب و سلجوق الغ ترکان خاتون بنت السلطان السعید محمود بن محمد بن بغراخان نورالله...» (همان‌جا). ذکر نام نسب دیگر محمود بن محمد به نام بغراخان، از ابهامات می‌کاهد و

۱ مصاحبه با خانم حشمت کمیلی مسئول موزه‌ی آستان قدس رضوی.

۲ در میان سلاطین سلجوقی کوچک که تحت لوای سلطان سنجر سلجوقی در عراق عرب و عجم سلطنت می‌کردند، نام سلطان محمود بن محمد بن ملک‌شاه سلجوقی، که داماد سلطان سنجر نیز بوده، به چشم می‌خورد، که تحت حمایت وی در عراق حکومت می‌کرده است. از دختر این سلطان محمود که نواده‌ی دختری سلطان سنجر نیز محسوب می‌شده، هم قرآنی وقفی در حرم مطهر موجود است، با این خلاصه‌ی مضمون: «وقفت ... جوهر نسب بنت السلطان الاعظم محمود بن محمد بن ملک‌شاه قدس الله ارواحهم فی شهر ربیع‌الاول سنه اربعین و خمسمائه...». سلطان محمود فوق در سال ۵۲۵ ه‍.ق در عراق فوت کرد و هیچ‌یک از فرزندان وی نیز پس از او به سلطنت عراق نرسیدند و این احتمال وجود دارد که پس از مرگ وی در ۲۷ سالگی، فرزند دختر وی، یعنی جوهرنسب، به دربار سلطان سنجر درآمده و در آنجا ساکن شده باشد؛ اما می‌توان مبتنی بر دلیلی متقن از سلطان محمود بن محمد دیگری در تاریخ سلجوقیان یاد کرد. (نک: بنداری اصفهانی، همان، ۳۱۸؛ ابن‌اثیر، همان، ۱۸، ۲۶۸؛ میرخواند، همان، ۴، ۶۸۸؛ حسینی، ۱۳۸۰، ۱۳۱؛ همدانی، همان، ۱۰۶؛ مولوی، ۱۳۵۱، ۱۹۱). در راوندی (۱۳۶۴، ۲۵۶) گزارشی درباره‌ی تلاش‌های گوهرنسب برای جمع‌آوری پول و سلاح به‌منظور حمایت از سلطان محمود در معادلات قدرت سلجوقیان در غرب ایران یاد شده است.

نشان می‌دهد زمرد ملک بنت سلطان محمود با الغ ترکان خاتون بنت محمود بن محمد بن بغراخان خواهرند و با گوهر نسب بنت محمود بن محمد بن ملک‌شاه نسبتی نزدیک ندارند؛ که اگر این‌گونه بود، زمرد ملک نیز نام پدر سلطان خود را می‌آورد و غیر از این، در کتیبه‌های کاشی‌کاری برای نام محمود، صفت «سلطان‌الشهید» آورده شده، در حالی که برای نام پدر جوهر نسبت محمود بن محمد قدس‌الله ارواحهم آمده، و می‌دانیم که محمود بن محمد به مرگ طبیعی فوت کرده است (میرخواند، ۱۳۷۵، ۴، ۶۸۹). پس، پدر زمرد ملک و الغ ترکان، که محمود بن محمد بن بغراخان می‌باشد، کیست؟

### ۶. سلطان محمود شهید و کتیبه‌های سنجری

در منابع آن دوره از محمود بن بغراخان ایلک خان نام برده می‌شود که خواهرزاده‌ی سلطان سنجر سلجوقی بوده (مستوفی، همان، ۶۴۳؛ ابن اثیر، همان، ۲۱، ۱۲؛ میرخواند، همان، ۴، ۶۸۸) و در هنگام اسارت سنجر در دست غزان، عامل او در خراسان شده (ابن اثیر، همان، ۲۰، ۲۵۲؛ خواندمیر، همان، ۲، ۵۱۲؛ مستوفی، همان، ۴۶۳) و سرانجام، مورد تأیید امرای سپاه و امیران خراسان قرار گرفته‌است (ابن اثیر، همان‌جا). خود سنجر نیز در آستانه‌ی مرگش در سال ۵۵۲، «ملک محمود بن محمد بن بغراخان را... جانشین خود ساخت...» (ابن اثیر، همان، ۲۱، ۱۲).

با بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران پس از مرگ سنجر، برگی دیگر از ابهامات مرتبط با کتیبه‌های کاشی‌های سنجری روشن خواهد شد؛ چرا که در آن از «سلطان شهید محمود» به عنوان پدر زمرد ملک نام برده شده؛ بنابراین، با شناسایی وضعیت مرگ او، تاریخچه‌ی ثبت نام زمرد ملک خاتون در کتیبه‌ها روشن‌تر خواهد شد؛ چرا که در آن هنگام از مرگ پدرش مدتی گذشته بوده است.

هرچند هدف این بخش، شرح اوضاع خراسان در فترت سلطان سنجر نیست، اما به طور خلاصه باید درباره‌ی این دوران و وضع طوس اشاره‌هایی نمود، تا تصویری مناسب از نیروهای مؤثر در این برهه از تاریخ خراسان ارائه گردد.

پس از مرگ سنجر، قدرت بین سلطان محمود و ملک مؤید آی ابه تقسیم شد (نیشابوری، ۱۳۳۲، ۵۲؛ ابن اثیر، همان، ۲۰، ۲۵۳؛ میرخواند، همان، ۴، ۶۸۸)؛<sup>۱</sup> ولی غزان همچنان در

۱ همچنین، نک. ابن اثیر، همان، ۲۵۴، و همان، ۲۱، ۲۰، و همان، ۲۰، ۲۴۹ و ۲۵۳.

خراسان ترکتازی می کردند و حتی دوبار دیگر در سال ۵۵۳ هق طوس را که در دست ملک مؤید بود (ابن اثیر، همان جا)، غارت نمودند و «جز عده‌ای اندک بقیه را کشتند» (ابن اثیر، ۲۱، ۲۸)؛ و در سال ۵۵۶ هق مجدداً به طوس حمله کردند. «حتی به مشهدالرضا رفته و از کسانی که در آنجا بودند گروهی کثیر را کشتند و اموالشان را غارت کردند، ولی متعرض آرامگاهی که مدفن حضرت رضا بود، نشدند» (ابن اثیر، ۲۱، ۱۰۰). با این همه، خراسان در این برهه دچار اختلال و هرج و مرج باقی ماند (همان، ۲۰) و «ویرانی بر شهرها حکمفرما گردید و فتنه و فساد در اطراف خراسان تعمیم یافت» (همان جا). اما در این میانه، و با بالا گرفتن کار ملک مؤید آی‌ابه، ملک محمود در سال ۵۵۶ هق، در حالی که غزان وی را رهبر خود می دانستند به نیشابور، مقر ملک مؤید، حمله کردند (همان، ۲۱، ۹۹)؛ ولی ملک مؤید نیز او را به همراه پسرش جلال‌الدین محمود دستگیر کرد (همان، ۱۰۰؛ بارتولد، همان، ۲، ۷۰۳).

هرچند منابع از خروج ملک مؤید آی‌ابه علیه سلطان محمود بن محمد، و از دستگیری وی و به زندان افکندنش در رمضان سال ۵۵۷ هق خبر می دهند (مستوفی، همان، ۴۶۳؛ نیشابوری، همان، ۵۲؛ میرخواند، همان، ۴، ۶۸۸، خواندمیر، همان، ۲، ۵۱۲)، اما جوینی (بارتولد، همان، ۲، ۷۰۳) و ابن اثیر (همان، ۲۱، ۱۰۰) هر دو، روایت مشابهی در این مورد دارند، که همان سال را دارا می باشد؛ اما برخلاف مستوفی که به میل کشیدن و زندانی شدن و مرگ سلطان محمود یک سال پس از این، یعنی ۵۵۸ هق، معتقد است (مستوفی، همان، ۴۶۳)، روایاتی نزدیکتر به این زمان به مرگ سلطان محمود و فرزندش، پس از اعمال فوق بر آنها، در همان سال ۵۵۷ هق نظر دارند (ابن اثیر، ۲۱، ۱۰۰).

«به هر روی، پادشاهی خراسان بعد از او بعضی به مؤید آی‌ابه و خوارزمشاهیان و غوریان رسید» (مستوفی، همان، ۴۶۳؛ خواندمیر، همان، ۴، ۶۸۸)؛<sup>۱</sup> و به این ترتیب، «با حمله‌ی غزان فروغ از خوراسان بیفتادی و بر عراق بازتابیدی» (رواندی، همان، ۱۷۱).

به این توضیحات، مشخص می شود که زمان مرگ ملک محمود شهید در ۵۵۷ هق بوده و تا سال ۵۹۷ هق وضعیت طوس و خراسان به ثباتی دست نیافته است؛ تا آنکه سلطان محمد خوارزمشاه با تسلط بر غوریان، حاکم بلامنازع خراسان گشت. به این ترتیب، کاشی‌های سنجری نه می توانست کار سلطان محمود باشد، و نه ملک مؤید و یا فرزندان

۱ ولی نیشابوری (همان، ۵۲) می گوید: «مرو و خراسان جمله در دست غزان بود و هر بیراهی که ممکن بود می کردند».

وی. بنابراین، برای توجیه ساخت کاشی‌های سنجری نیازمند فرضیه‌ای دیگر هستیم.

### ۷. فرضیه‌ای دیگر درباره‌ی کتیبه‌های سنجری

با توضیحاتی که درباره‌ی برافتادن یک سنجر تا برآمدن سنجر دیگر، یکی سلجوقی - یعنی سلطان سنجر - و دیگری خوارزمی - یعنی سلطان محمد خوارزمشاه - و در پیوند با اوضاع سیاسی خراسان و اتفاقاتی که برای طوس افتاد، داده شد، سعی گردید تا پرتوی بر زوایای تاریک این برهه از تاریخ خراسان و طوس افکنده شود؛ چرا که به این ترتیب، دیگر در انتساب زمره‌ی ملک به سلطان شهید محمود بن محمد، تردیدی باقی نمی‌ماند؛ و از دیگر سوی، زمان ایفای نقش وی، از تاریخی مشخص، یعنی سال مرگ پدرش، سال ۵۵۷ ه‍.ق یا ۵۵۸ ه‍.ق به بعد می‌باشد.

از دیگر سوی، مشخص گردید که آشوب‌های متعدد این دوران، خصوصاً غارتگری‌های متعدد طوس توسط غزان و جابه‌جا شدن آن توسط مدعیان متعدد قدرت، این مجال را برای ایجاد چنین کاشی‌کاری‌هایی نمی‌داد؛ چرا که دوره‌ی تقریباً ده ساله‌ی حکومت بی‌رقیب ملک مؤید آی‌ابه بر این مناطق، نمی‌توانسته فرصتی به زمره‌ی ملک بدهد که در زمان حکومت قاتل پدر و برادرش، که شاید خود در نزد او به اسارت بوده‌است، از لفظ «سلطان الشهید» برای پدرش نام ببرد. به غیر از این، هنر کاشی‌کاری کتیبه‌های فوق بلاشک متعلق به خاندان ابی‌طاهر کاشانی است که از ید قدرت چنین حکومت متوسط‌الحالی خارج بوده و وضع اقتصادی آن مقطع نیز چنان رونقی نداشته که هزینه‌هایی صرف این نوع اقدامات گردد. در حالی که، «ملک خوراسان از رونق بیفتادی و فروغ بر عراق بازتابیدی» (راوندی، همان، ۱۷۱) و حداقل توان حاکمان در حفظ امنیت بر مبنای قدرت شمشیر و اتحاد با قدرت‌های بزرگ‌تر در منطقه، همچون خوارزمیان، بوده و ضرورت مشروعیت‌های دینی و سیاسی نیز چنان ایجابی نداشته است که هنر کاشی‌کاری در ابنیه‌ی مذهبی را قدر بنهد. به نظر می‌رسد با این همه ذکر نام «سلطان» در وقف‌نامه‌های این خواهران (مولوی، همان، ۱۸۹)، و خصوصاً تأکید الغ‌ترکان بر توصیف پدر با القاب شاهانه، و پیوند «افتخار آل‌افراسیاب و سلجوق» (همان‌جا) در کنار یکدیگر، برخلاف منابع تاریخ‌نگاری آن دوره، که بیشتر از «خان» (ابن اثیر، همان، ۲۱، ۱۲ و ۲۰ و ۲۸) و «ملک» (جوینی، ۱۳۳۴، ۲، ۱۵) برای نام بردن محمود بن محمد

ایلک خانی، و یا واژه‌ی «خاقان» (ابن اثیر، ۲۰، ۲۵۳ و ۲۵۲) و بسیار منحصر به فرد «سلطان» (همان، ۲۱، ۱۰۰) استفاده می‌نمایند، نشان از تغییر جایگاه سیاسی پدر در دایره‌ی قدرت دارد و این امر با تابعیت حتی اسمی امرای سنجری و یا غزان از وی در ۵۴۹ تا ۵۵۷ هـ.ق، به عنوان جانشین رسمی سلجوقیان هماهنگ است، و علی‌رغم غارت‌های سال‌های ۵۴۸ هـ.ق، ۵۵۳ هـ.ق و ۵۵۶ هـ.ق توسط غزان در طوس و مشهدالرضا، بنا به تأکید منابع، به مدفن امام رضا هیچ‌گونه تعرضی نرسیده بود (همان‌جا).

هرچند با توجه به نمونه‌های ارائه شده، به نظر می‌رسد سنت خوشنویسی (مولوی، همان‌جا)،<sup>۱</sup> و اقدامات معماری (حسینی، ۱۳۷۹، ۱۱)،<sup>۲</sup> و کلاً هنرورزی بانوان جوان حرم سلجوقی، رسمی معمول و متداول بوده و از این دید هم اقدام ایشان قابل درک به‌نظر می‌رسد و وقف قرآن‌های ذکر شده نیز در همین راستا صورت گرفته است. اما سنگابی که پیشتر از آن ذکر شده به میان آمد، و سال ۵۹۷ هـ.ق و نام علاءالدین محمد خوارزمشاه را بر خود دارد، گویای این امر است که سلطان محمد، پس از مرگ پدر که قلمرو وسیعی برایش به ارث گذاشته بود، قادر بود در راستای ابراز علاقه‌ی مذهبی‌اش، به این اقدام و اقدامات مشابه بپردازد؛ در حالی که هم قدرت نظامی و نیز قدرت سیاسی و اقتصادی فراوانی در اختیار داشته است. چرا که «سلطان محمد همواره در تقویت شریعت بیضا می‌کوشید و هرگز در تربیت علما و افاضل از خود به تقصیر راضی نمی‌گردید» (خواندمیر، همان، ۲، ۶۴۲)، و در زمان او سرانجام امنیت خراسان به حد اعلای خود رسیده، در نهایت با مرگ رقیب دیرینه‌اش سلطان شهاب‌الدین غوری در ۶۰۲ هـ.ق (همان، ۶۴۳)، «سلطان، تمام بلدات خراسان را تصرف کرد و به اندک زمانی آن پادشاه کامران از سرحد ترکستان تا همدان را مسخر ساخته» (همان‌جا) بود. با این همه، توجه به این امکان که بازماندگان خاندان سلجوقی در درگاه خاندان آی‌آبه تا هنگام فتح نیشابور توسط خوارزمشاه و امارت قطب‌الدین محمد بر آن، حاضر بودند، ذکر نام سلطان شهید محمود در کتیبه هماهنگ با دوران حکومت سلطان محمد خوارزمشاه است و عبارت

۱ فعالیت خوشنویسی و وقف قرآن توسط دو بانوی ذکر شده با نام‌های جواهر خاتون و ترکان زمره، در دربار سلجوقی، می‌تواند نشان از یک سنت همدوستی در بین بانوان دربار سلجوقی داشته باشد.

۲ در این اثر از بانی‌گری یکی بانوی سلجوقی با نام قتلغ بلکا سیده ترکان بنت خاقان اعظم، در احداث رباط شرف سخن به میان آمده است. رباط شرف منتسب به ابوطاهر قمی است.

«جری تجدید هذه العماره» (اعتمادالسلطنه، همان، ۲، ۶۳) در کتیبه به همراه سال‌های «خمس مائه» و «اثنی و عشر» (همان‌جا)، این امکان را تقویت می‌کند که ترکان زمرد به یادبود سلطنت پدر و تحت لوای قدرت سلطان محمد خوارزمشاه، پیش از پایان سده‌ی ششم، به عمارت کاشی‌ها همت گماشت؛ اما سال‌های آن از میان رفته و فقط «خمس مائه» باقی مانده است و به سال ۶۱۲ هـ ق سلطان محمد خوارزمشاه که از آن پس - بعد از فتح ماوراءالنهر به سال ۶۰۰ و انتخاب لقب سنجر برای خود - در تقابل با خلافت عباسی (قفس اوغلی، ۱۳۶۷، ۲۶۵) سعی در ترویج چهره‌ای دین‌مدار و شریعت‌پناه، از یک سو بر مبنای سلطان غازی اسلام که خود در اعتراض به خلیفه‌ی عباسی ناصرالدین الله اعلام می‌کند (همان، ۲۶۸) و در راستای تمایلی که به تشیع به‌طور علنی، حتی در حد اعلام خلافت ایشان، ارائه می‌نمود (خواندمیر، همان، ۲، ۳۲۷؛ همدانی، همان، ۱، ۳۴۱)، همراه با دیگر کاشی‌کاری‌های حرم مطهر، خصوصاً کاشی‌های چینی‌نمای سردر حرم مطهر که تاریخ ۶۱۲ هـ ق را دارند، و با کتیبه‌ی «اثنی و عشر» ذکر شده نیز هماهنگ است، دست به «تجدید هذه العماره» زده و به این ترتیب، با ذکر بانی این کاشی‌ها و بزرگان شیعی که در کتیبه از آنها نام برده، اتصال خود به جانشینان سلاجقه و ابراز علاقه‌ی خویش را به خاندان اهل بیت نمایان سازد.

با اینکه پوپ معتقد است این کاشی‌کاری‌ها توسط سلطان محمود ایلک‌خانی آغاز شده و توسط دخترش ملک‌زمردخاتون به اتمام رسیده (پوپ، ۱۳۷۰، ۳۱۵)، اما با توجه به دلایل پیش‌گفته و شرایط آن دوره، این امکان بعید به نظر می‌رسد. بنابراین، باید گفت که این کتیبه‌ها متعلق به عصر سلطان علاء‌الدین محمد خوارزمشاه است که دلیل دیگری نیز برای این مدعا می‌توان ذکر کرد.

#### ۸. معمار کتیبه‌ی سنجری

از طرف دیگر، در میان نام‌های مورد اشاره در کتیبه، می‌توان این اسامی را نیز مرتب کرد؛ از آن جمله «... الحسن بن علی بن محمد بن یحیی بن هبة الله الحسينی...»، که بنا بر شهادت کتاب *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* کاشانی (کاشانی، ۱۳۴۵، ۳۰۷ به بعد)، که در دوران رشیدالدین فضل‌الله همدانی نوشته شده، جد بزرگ و نویسنده‌ی کتاب، یعنی ابوالقاسم عبدالله کاشانی، است، که همان خاندان معروف کاشی‌ساز اهل کاشان هستند

که چندین نسل به این هنر اشتغال داشته‌اند و لوح هنرهای ایشان را در دوره‌ی خوارزمشاهیان و ایلخانیان شاهد هستیم، که در یک سیاق ویژه‌ی کاشی‌کاری «کاشی‌های چینی لعابدار تاریخ‌دار» ارائه شده است.

کاشی‌های تاریخ‌دار دوره‌ی خوارزمشاهی، که در حرم مطهر حضرت معصومه و امام رضا دیده می‌شوند، دارای سال‌های ۶۰۲ و ۶۱۲ ه‍.ق، با نام «محمد بن ابی‌طاهر» است، و نسل بعدی کاشی‌ها کار «علی بن محمد» و تاریخ ۶۴۰ تا ۶۷۰ ه‍.ق را دارد، و نسل بعدی کار «یوسف بن علی» است، دارای تاریخ‌های ۷۰۵ تا ۷۳۴ ه‍.ق که نشان از تداوم هنرمندان این خاندان و سبک ویژه‌ی کاشی‌کاری آنهاست؛ به حدی که این نوع کاشی‌های چینی‌نمای لعابدار، و حتی ظروف مشابهی که تاریخ و نامی ندارند، متعلق به دست‌ان هنرمندان این خاندان می‌دانند. بنابراین، با توجه به سال ۶۱۲ ه‍.ق، کتیبه‌های کاشی‌های سردر حرم و محراب مقبره‌ی امام رضا با نام «محمد بن ابی‌طاهر»، و اینکه تا حدود زیادی این نظریه که کاشی‌کاری‌های کتیبه‌ی سنجرى نیز در حول و حوش همین سال‌ها و در دوره‌ی حکومت سلطان محمد خوارزمشاه ایجاد شده‌است، این دو نام را با هم تطبیق می‌دهیم:

نام کتیبه‌ی سنجرى ۱۲ و ۵۰۰... الحسن بن علی بن محمد بن یحیی بن هبة الله الحسينى  
«اثنی عشر» و «خمس مائه»

و نام کتیبه‌ی سردر حرم ۶۱۲ محمد بن ابی‌طاهر بن ابی حسن بن محمد بن یحیی بن هبة الله حسینی

مشخص است که سه نسل اول دو نام با هم مشترک‌اند و بنابراین به همان خاندان کاشی‌ساز تعلق دارند؛ چرا که در کتیبه‌ی سنجرى، کتیبه به طور دو تکه «الحسن بن علی بن محمد بن یحیی» و «ابن هبة الله الحسينى» آمده، که با در کنار هم قراردادن آنها این نام کامل می‌شود. از نسل چهارم است که تفاوت دیده می‌شود، با توجه به اینکه در یکی از کتیبه‌های کاشی‌کاری با تاریخ ۶۱۲، نام «محمد بن ابی‌طاهر بن ابی الحسن...» آمده است. نام کتیبه‌ی سنجرى در سلسله‌ی نسل‌ها، با اینکه کمی متفاوت است، علی‌رغم تشابه اسامی و با توجه به یکپارچگی کتیبه، امکان افتادن نامی وجود ندارد. پس، تنها در تفاوت تیره‌های خاندان کاشانی بعد از محمد بن یحیی بن هبة الله الحسينى، این تفاوت رامی‌توان حل کرد. یعنی، اگر کاشی‌نام‌داری از ابتدای نام‌ها ناپدید نشده باشد، که به نظر همین طور است، «کتیبه‌های سنجرى به الحسن بن علی بن محمد» متعلق است که همزمان است



با «ابی طاهر بن ابی حسن بن محمد»، که در یک دوره بوده‌اند و پسرعموهای یکدیگر به حساب می‌آیند، و محمد کاشانی، سازنده‌ی کاشی‌های سردر حرم و محراب تاریخ‌دار ۶۱۲ ه‍.ق، به همراه اسم نقاشی به نام «ابی زید بن محمد بن ابی زید نقاش»، و شعری از «عبدالله بن محمود بن عبدالله» و بانی‌ای به نام «علی بن محمد المقری»، که همگی در یک تاریخ ساخت، یعنی ۶۱۲ ه‍.ق، مشترک هستند. چرا که خانواده‌ی «المقری» بر پایه‌ی گزارش ابن فندق (ابن فندق، ۱۳۸۸، ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۴۳۶ و ۴۳۷) در تاریخ بیهقی از خانواده‌های مذهبی شیعه و از اجداد خود او هستند که جایگاه ویژه‌ای در سبزواری دارا بوده و در دوره‌ی سلطنت محمد خوارزمشاه مورد عنایت وی قرار گرفته‌اند، به حدی که قادر به بانی‌گری کار بزرگی مثل تزئین حرم مطهر رضوی توسط بهترین کاشی‌های آن عصر بوده‌اند، که خود سبک نوینی در هنر کاشی‌کاری اسلامی است. آن هم در دوره‌ای که سلطان محمد در مقابل خلیفه‌ی عباسی میل به شیعه‌گری و تلاش برای به خلافت رساندن یک علوی داشته‌است.

بنابراین، کاشی‌های کتیبه‌ی سنجری در دوره‌ی پدر محمد، یعنی ابی طاهر، و توسط تیره‌ی دیگری از این خاندان، یعنی الحسن بن علی بن محمد، و نه خانواده‌ی «ابی طاهر بن ابی الحسن بن محمد»، آغاز و یا ایجاد شده، و به احتمال زیاد به قبل از سال ۶۰۰ تعلق داشته و به نظر مطرح شده در این مقاله نزدیک‌تر است.

باید اشاره کرد که اکثر پژوهشگران با کنار هم قرار دادن سال‌های مجزای «اثنی و عشر» و «خمس مائه» در کتیبه‌ی سنجری، این کاشی‌ها را به سال ۵۱۲ متعلق دانسته‌اند، که با توجه به گفتار فوق و نسب‌شناسی انجام شده، و اینکه سازنده‌ی کاشی‌های سنجری از تیره‌ی دیگری از خاندان کاشانی بوده، و با توجه به اشاره‌ی صریح کاشی‌کاری‌های حرم رضوی در سال ۶۱۲، و عمل «محمد بن ابی طاهر بن ابی الحسن»، کاشی‌های سنجری مذکور حداکثر به یک نسل قبل از محمد، یعنی ۶۱۲، و یا نزدیک به خود وی، با توجه به محراب کاشی‌کاری شده‌ی اثر وی در مرقد حضرت معصومه، به سال ۶۰۲ ه‍.تعلق دارد.

### نتیجه

با توجه به توضیحات ارائه شده در بالا، می‌توان این نتیجه را گرفت که کتیبه‌های سنجری به بانی‌گری ترکان زمرد و در عهد سلطان محمد خوارزمشاه در ابتدای قرن هفتم و توسط

شاخه‌ی دیگری از خاندان کاشی ساخته شده است، نه در عهد سلطان سنجر سلجوقی و توسط ابوطاهر قمی؛ و این دیدگاه متأخر مورخان شیعی عهد قاجاری است که در راستای پیشینه‌سازی برای تاریخ مقدس شهر مشهد، تاریخ آثار معماری‌های حرم رضوی را به عهد سلجوقی رسانده‌اند، و این ذهن و عمل آیندگان بود که با دیدن نام سنجر و سال «خمس مائه» و «اثنی و عشر» این دو سال را در کنار هم به خیال همزمانی با نام «سنجر» قرار دادند؛ چرا که منابع متأخر شیعی در دوره‌ی صفویه و قاجار میل به این داشتند که نقش شیعیان را در تاریخ گذشته پررنگ‌تر از آنچه در واقع بوده است، نشان دهند. حتی چینش کتیبه‌ها در کنار هم، بنا به روایت اعتمادالسلطنه، حاکی از منطقی است که در آن قصد پیوند بین سلطان سنجر و کاشی‌کاری‌ها و سال ۵۱۲ دارد. تنها با نگاهی تاریخ‌نگرانه و انتقادی است که امکان بازبایی واقعیت تاریخی این اثر هنری مورد شناسایی درست قرار می‌گیرد.

### منابع

- ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، تهران: مؤسسه‌ی مطبوعاتی علمی، ۱۳۵۳ ش.
- ابن بابویه، ترجمه و متن *عیون الاخبار الرضا*، ترجمه‌ی علی اکبر غفاری، [بی‌جا]، نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.
- ابن حوقل، محمد، *سفرنامه‌ی ابن حوقل*، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۹ ق.
- ابن فندق، علی بن زید، *تاریخ بیهقی*، ترجمه‌ی سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۸ ق.
- اصطخری، ابواسحاق، *مسالك الممالک*، ترجمه‌ی ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، *مطلع الشمس*، تهران، انتشارات پیشگام، چ ۱، ج ۲، ۱۳۶۲ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلجوقی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.
- امور فرهنگی آستان قدس، *آستان قدس، دیروز و امروز*، مشهد، نشر آستان قدس، [بی‌تا].
- بارتولد، و، *ترکستان نامه*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ج ۲، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- بنداری اصفهانی، *زبدة النصره و نخبه العصر*، ترجمه‌ی محمد حسین جلیلی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- پرایس، کریستی، *تاریخ هنر اسلامی*، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ ش.
- پوپ، آپهام، *شاهکارهای هنر ایران*، ترجمه‌ی پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات فرانکلین، [بی‌تا].
- ----، *معماری ایران*، ترجمه‌ی غلامحسین صدری افشار، تهران، انتشارات فرهنگیان، ۱۳۷۰ ش.

- جوزجانی، منهاج السراج، طبقات ناصری، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، چ ۱، ۱۳۶۳ ش.
- جوینی، عطاء الملک، تاریخ جهانگشای جوینی، به اهتمام محمد قزوینی، تهران، انتشارات بامداد، ج ۲، ۱۳۳۴ ش.
- حاتم، غلامعلی، معماری اسلامی در دوره سلجوقیان، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی، سید محمد، رباط شرف، مشهد، آستان قدس رضوی، چ ۱، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی، صدر الدین، اخبار الدولة السلجوقیه، لبنان، دارالافتا الجدیده، ۱۴۰۴ ق.
- ----، زیده التواریخ، ترجمه‌ی رمضانعلی روح الهی، تهران، انتشارات بغدادی، ۱۳۸۰ ش.
- حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ هنرهای ملی و هنرمندان ایرانی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ج ۲، چ ۱، ۱۳۶۵ ش.
- خراسانی، محمدهاشم، منتخب التواریخ، تهران، کتابفروشی علمیه‌ی اسلامی، [بی تا].
- خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ج ۲، ۱۳۵۳ ش.
- دوری، کارل، هنر اسلامی، ترجمه‌ی محمد بصیری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- رواندی، محمد، راحة الصدور، تصحیح محمد اقبال، تهران، امیر کبیر، ج ۲، ۱۳۶۴ ش.
- سیدی، مهدی، تاریخ شهر مشهد، مشهد، شهرداری مشهد، ۱۳۷۸ ش.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۶ ش.
- عطاردی، عزیز الله، تاریخ آستان قدس رضوی، تهران، انتشارات عطارد، ج ۱، ۱۳۷۱ ش.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، النقص، تصحیح سید جمال الدین حسینی، [بی جا]، [بی تا]، ۱۳۳۱ ش.
- قزوینی، یحیی، لب التواریخ، [بی جا]، انتشارات مقدم، ۱۳۶۳ ش.
- قصابیان، محمدرضا، تاریخ مشهد، مشهد، نشر انصار، ۱۳۷۷ ش.
- قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه‌ی داود اصفهانیان، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۷ ش.
- کاشانی، ابوالقاسم، عرایس الجواهر، به کوشش ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵ ش.
- کاویانیان، محمد، شمس الشموس، مشهد، اداره‌ی کل فرهنگ و هنر خراسان، ۱۳۵۴ ش.
- کرمانی، ناصر الدین، نسائم الاسحار، تصحیح میرجلال الدین حسینی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴ ش.
- کیانی، محمد یوسف، تزئینات وابسته‌ی معماری ایران دوره‌ی اسلامی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶ ش.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام ادوارد براون، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۱ ش.
- مؤتمن، علی، تاریخ آستان قدس رضوی، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۵۵ ش.
- مؤلف ناشناخته، مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸ ش.
- مولوی، عبدالحمید، مجله‌ی نامه‌ی آستان قدس، مشهد، آستان قدس، دوره‌ی ۹، ش ۳، ۱۳۵۱ ش.
- میرخواند، محمد، روضة الصفا، تلخیص عباس زریاب، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- نیشابوری، ظهیرالدین، سلجوقنامه، تهران، کلاله‌ی خاور، ۱۳۳۲ ش.
- ویلسن، کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمه‌ی عبدالله فریار، تهران، فرهنگسرا، ۱۳۱۷ ش.
- همدانی، رشیدالدین، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن، تهران: البرز، ج ۱، ۱۳۷۳ ش.



## گفتمان خلافت و سلطنت در سیرالملوک

نیره دلیر<sup>۱</sup>

**چکیده:** این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که گفتمان سیاسی حاکم در متن سیرالملوک در باب خلافت عباسی چیست و خواجه نظام الملک چه رابطه‌ای میان آن و سلطان سلجوقی برقرار می‌سازد؟ برای بررسی و تحقیق در این باره، حکایت‌هایی از سیرالملوک را که نقش خلافت عباسی در آن بارز است، به تجزیه و تحلیل کشیده می‌شود. یافته‌های این پژوهش مشخص می‌کند که خواجه نظام الملک میان خلافت عباسی و حکومت‌های مسلمان رابطه‌ای در نظر می‌گیرد که اساساً خارج از نظام معرفتی اهل تسنن نیست؛ اما بنا به دلایل مشخصی، همین نوع رفتار سیاسی را در مورد حکومت سلجوقی و خلافت عباسی به کار نمی‌بندد. از این رو، وی در مقام وزارت، طرح تحول در بنیان مشروعیت‌یابی سلطنت از دستگاه مشروعیت ساز خلافت در جهان تسنن را در کتاب خویش ارائه می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** خلافت عباسی، سیرالملوک، خواجه نظام الملک، سلطنت، سلجوقیان

### مقدمه

پس از شکست ساسانیان، تا قرن‌ها بعد، همواره یکی از پایه‌های مهم حاکمیت در ایران، بدون آنکه از یک روند ثابت قدرت پیروی کرده باشد، خلافت بوده است؛ که علی‌رغم افول قدرتش، به نوعی در نظام سیاسی حاکمیت همچنان حضور داشته است. قابل ذکر است

---

۱ دکتر در تاریخ ایران اسلامی dalimh@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۱۲

که خلافت، خود در روند تدریجی دگردیسی، بر اثر ممزوج گشتن عقاید اقوام مغلوب، با تغییرات شگرفی رو به رو بوده است. حاتم قادری در کتاب تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، به تفصیل به نقش خلافت و دگردیسی‌های آن تحت شرایط سیاسی دوره‌های مختلف، پرداخته است. ترکان سلجوقی، از همان ابتدای قدرت‌گیری خود، با حمایت از خلیفه‌ی عباسی و به دست آوردن تأیید آنان، روابط ویژه‌ای با نهاد خلافت آغاز کردند؛ که البته، در گذشت زمان با فراز و نشیب‌هایی رو به رو بوده است. خواجه نظام الملک در مدت سی سال وزارت سلطان اب اسلان و پسرش ملکشاه، به عنوان متفکر تأثیرگذار در ساختار اجتماعی سیاسی و فرهنگی سلاجقه‌ی بزرگ، در اواخر عمر خود، بنا به دستور ملکشاه، کتابی در قالب اندرزنامه‌های حکومتی، که به آداب الملوک مشهورند، نگاشت؛ که مشهورترین کتاب اندرزنامه‌ای است که خطاب به حاکمی نگاشته شده است، و در آن، نظرات خود را در باب حکومت‌داری مکتوب نموده است. نکته‌ی قابل تأمل این پژوهش این است که خواجه در کتاب خود، علی‌رغم تأیید نقش مشروعیت‌ساز خلافت عباسی در برابر سلطان سلجوقی، بنیانی را در نظر می‌گیرد که متفاوت از کارکرد پیشین خلافت است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که خواجه از چه منظری به خلیفه‌ی عباسی می‌نگرد، و جنس رابطه‌ای که وی میان خلافت عباسی و سلطان سلجوقی برقرار می‌سازد، از چه نوع است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است به طور اجمال پیشینه‌ای در باب دستگاه خلافت، که نقشی کلیدی در تکوین نظریات مربوط به سلطنت در دوره‌ی اسلامی ایفا نموده است، ذکر شود.

### ۱. خلافت عباسی، اوج نفوذ ایرانیان

خلافت عباسی از دیدگاه اندیشه و نظام سیاسی، نقطه عطفی در تاریخ اسلام بود که از عصیت‌گرایی عربی که در دوران بنی امیه به شدت پیگیری می‌شد، دور شد و سنن میراث اقوام مختلف، به ویژه ایرانیان، را با سنن اسلامی به هم آمیخت. البته، تأثیر تمدن ایران بر دولت بنی امیه نیز جاری بود (مسعودی، ۱۳۵۶، ۲، ۳۵).<sup>۱</sup> حتی برخی از روایات وجود دارند که عمر با برخی از پارسیان نشست‌هایی داشته است که در آنها شیوه‌های

۱ این خلدون در مقدمه ادعان می‌کند تمدن ایران به دولت‌های عرب اموی و عباسی منتقل شد. (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ۳۳۱).

شاهان ساسانی و کشورداری آنان بر او خوانده می‌شد.<sup>۱</sup> در زمان امویان هم این روند ادامه داشت؛ ولی در دوران عباسیان به اوج خود رسید. تحولی که بنی‌عباس با به‌کارگیری مستقیم ایرانیان ایجاد کردند، بی‌نظیر بود. این تحول پذیرش آداب و فرهنگ ایران در نظام اسلامی و آمیختگی با سنن دین جدید، کوشش موفقی برای رهایی دولت اسلامی از زمینه‌ی عربی و رسوم قبیله‌ای بود که اسلام را به فرهنگی غنی‌تر و انطباق‌پذیرتر و جهانی‌تر از آنچه بود، مبدل ساخت، و از طریق وزیران و خاندان‌های ایرانی، سنن قدیم و اسلام را تلفیق نمودند (ریچارد فرای، ۱۳۶۵، ۹).<sup>۲</sup> با خلافت عباسی تحول مهمی در ساخت و روابط قدرت، در جامعه‌ی اسلامی، ایجاد شد.

بنی‌عباس سنن ایرانی را با تفسیرهای مذهبی ترکیب نمودند و در توجیه مشروعیت خلافتشان به کار بستند. در خلافت راشدین، به هر حال، نوعی از رضایت صحابه وجود داشت. امویان بر تغلب و جبر الهی در مشروعیت خود تأکید داشتند. عباسیان بر عنصر «وراثت» (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۳۵، ۷) در خلافت تأکید نمودند، که آنان را به عنوان جانشینان به حق خلافت جلوه‌گر می‌ساخت. وراثت مورد نظر عباسیان، جانشینی پیامبر بود، که در توجیه حقانیت خود، با بعضی روایات منسوب به پیامبر مشروعیت خلافتشان را توجیه و آن را همچون تقدیری تاریخی، اجتناب‌ناپذیر و الزامی جلوه‌گر می‌کردند.<sup>۳</sup> پیش از این، امویان هم با این استدلال که مُلک از آن خداست و به هر کسی که بخواهد می‌سپارد، از همین کارکرد تقدیرگرایانه در تثبیت قدرت خود سود جستند.

عباسیان در تبلیغات خود تلاش می‌کردند مفاهیمی را که از ساسانیان به جامعه‌ی اسلامی رسوخ یافته بود، با معانی قرآنی آکنده سازند. «نور رسالت» از ناحیه‌ی شهریار ساطع است؛ سلطان سایه‌ی خدا در زمین است؛ هر کس مشکلی دارد، به آن ملتجی می‌شود، خلیفه حلقه‌ی ارتباط با کائنات است. عبارت مشهور «مُلک و دین همزادند»، و «دین شالوده‌ی مُلک است، و مُلک پاسدار دین است»، از جمله‌ی دیدگاه‌های ساسانیان است که در ساختار سیاسی جامعه‌ی اسلامی مطلوب واقع شد و با ملبس شدن آن به سنن اسلامی، از

۱ «و کان عمر یکنثر الخلوه یقوم من الفرس یقراون علیه سیاسات الملوک و سیما ملوک العجم الفضلاء و سیما انوشیروان؛ فانه کان معجبا بها، کثیر الاقتداء بها» (ابن مسکویه، الجزء الاول، ۱۳۶۹، ۴۱۵).

۲ همچنین ر.ک: ریچارد فرای، ۱۳۷۵، ۱۹.

۳ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی خلافت و روند تحول آن ر.ک: حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (با رویکردی به آراء اهل سنت)، ۱۳۷۵؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت، ۱۳۸۰.

جمله‌ی پایه‌های مهم دولت‌های مسلمان قرار گرفت. عباسیان مدعی شده بودند که خلافت حق آنان است و به لطف الهی خلافت را به دست گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که چنین ادعایی از طرف رهبران قومیت‌ها و عامه‌ی مردم نیز پذیرفته شده بود. در باور بیشتر خاندان‌های سرشناس و توده‌های مذهبی سرزمین‌های اسلامی، این اصل پذیرفته شده بود که فرمانروایان مسلمان در صورتی می‌توانند ایفای نقش کنند، که خلیفه‌ی عباسی آنها را به رسمیت شناسد. عامه‌ی اهل سنت نیز، که اکثریت جامعه‌ی اسلامی را تشکیل می‌دادند، به ادعای عباسیان خو گرفته و به حکومت آنها و اطاعت از آنها گرایش یافته بودند، و عقیده داشتند که فرمانروایی آنها بر حق است (ریچارد فرای، ۱۳۶۳، ۵۶ و ۷۹).

اگر چه در دوره‌ی سلجوقیان، مدت‌ها بود که مقام خلافت صرفاً نمادی بدون قدرت نظامی بود، اما تأیید خلیفه برای سلاطین سلجوقی، که اکثر رعایایشان به خلیفه به چشم جانشین پیامبر می‌نگریستند، بسیار مهم بود. بنابراین، یکی از مهم‌ترین مسائلی که از همان ابتدای تشکیل حکومت سلجوقیان برای سلاطین اهمیت داشت، تأیید حکومت آنها توسط خلافت عباسی بود. زمانی که طغرل برای فتح نیشابور و شرق ایران برآمد، تأیید خلیفه، روابط حسنه‌ای را در روابط سلجوقیان - عباسیان شکل داد. «خلیفه نامه به طغرل بک نوشت که زنه‌ار اسلام را دریاب و در دفع این ملاءین بشتاب؛ روی از نصرت دین بر متاب، تا کار با وعده‌ی اولی و طریق و طریقه‌ی اولی رود» (ابن النظام الحسینی الیزدی، ۱۳۲۷، ۵). وقتی طغرل وارد بغداد شد، به عنوان «ملک شرق و غرب» مورد احترام قائم، خلیفه‌ی عباسی، قرار گرفت. طغرل خلیفه القائم بامرالله را به مسند خلافت و سده‌ی امامت آورد و حق را در مرکز خویش قرار داد (همان، ص ۴۱).<sup>۱</sup> عنوان «السلطان المعظم»، برای اولین بار به طور رسمی از طرف خلیفه‌ی عباسی به طغرل اعطا شد. پیش از آن، محمود غزنوی توسط احمد بن خلف، از امرای صفاری، به این نام خطاب شد، که باعث رواج این عنوان به نام محمود گردید. خواجه نظام الملک، که به محمود غزنوی و نظام حکومتی متمرکزش، که از آمال خواجه محسوب می‌شود، به دیده‌ی تحسین می‌نگرد، در سیرالملوک از وی چنین یاد می‌کند: «و پیش از او، اسم سلطانی نبود و نخستین کسی که در اسلام خود را سلطان خواند، محمود بود و بعد از او سنت گشت، و

۱ این روابط حسنه‌ی آغازین همیشه بر یک منوال باقی نماند و با فراز و فرودهایی رو به رو شد.



پادشاهی عادل و خداترس و دانش دوست و جوانمرد و بیدار و پاک دین و غازی بود. و روزگار نیک آن باشد که در آن روزگار پادشاهی عادل باشد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۶۱).

## ۲. گفتمان خلافت در سیرالملوک<sup>۱</sup>

خواجه در کتاب خود مروج برگزیدگی سلطان<sup>۲</sup> توسط خداوند است، اما در هر حال، نباید از نظر دور داشت مشروعیتی که سلجوقیان در زمان طغرل به آن دست یافتند، در تأیید خلافت عباسی نهفته بود. با تأمل در این نکته که خلافت همچنان وجهی خود را در میان اهل سنت حفظ کرد، از این رو طبیعی است که خواجه علی‌رغم آنکه مکرراً برگزیدگی توسط خداوند را پایه‌ی مشروعیت پادشاه عنوان می‌کند، اما خلافت را نادیده نمی‌گیرد. البته، وی قصد قداست بخشی به خلافت را ندارد، ولی در حفظ خلافت تلاش می‌کند. زیرا به هر حال، می‌تواند مثمر ثمر واقع شود. تأیید خلافت عباسی برای جمعیت سنی مذهب ایران مهم تلقی می‌شد. از این رو، خواجه در فصل چهل و سوم «اندر باز نمودن احوال بدمذهبان که دشمن ملک و اسلام‌اند»، می‌نویسد:

«و کسانی هستند که امروز در این دولت قربتی دارند و سر از گریبان شیعت<sup>۳</sup> بر کرده‌اند و از این قوم‌اند و در سرّ، کار ایشان می‌سازند و قوّت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه‌ی بنی‌العباس<sup>۴</sup> را بردارد و اگر بنده غطا از سر این دیگ برگیرد، ای بسا رسوایی که از زیر آن بیرون آید» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۳۷).

۱ این کتاب از دو نیمه تشکیل شده است که در صحت انتساب نیمه‌ی دوم آن به شدت تردید است. و بعد از تصحیح شارل شفر فرانسوی در قرن نوزدهم، بر اساس عنوانی که وی برای کتاب اختیار کرده است، به سیاستنامه مشهور شده است.

۲ هر چند در کتب مسلمانان از جمله سیرالملوک به کرات واژه‌ی پادشاه استعمال می‌شود، اما باید دانست که این واژه در این آثار کاربرد صوری دارد، زیرا در ساختار سیاسی دوره‌ی اسلامی، «پادشاه» با کارکرد، وظایف و ویژگی‌های دوره‌ی باستان معنا ندارد. توزیع قدرت، مهم‌ترین وجه تفاوت «پادشاه» در دوره‌ی باستان و «سلطان» در دوره‌ی اسلامی است. در این پژوهش بر مبنای استعمال مکرر سیرالملوک از این عناوین به جای همدیگر، مسامحتاً پادشاه و سلطان یکسان به کار رفته است.

۳ بنا به اعتقاد برخی از محققان معاصر، مطالب ضد شیعی سیرالملوک از خواجه نیست، برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: علی ابوالحسنی و علی اکبر ترکان، ش ۲۹، ۱۵۹-۱۵۰، اگر این فرض را پیگیری کنیم که مطالب و فصول سیرالملوک، پس از فصل سی و نهم، بعد از قتل خواجه به رشته‌ی تحریر درآمده، این مطالب که در فصل چهل و سوم، تحت عنوان نظام الملک و با قلم شخص دیگری نگاشته شده است، حاوی نکات مهمی در مورد کسانی است که خواجه با آنان در پایان عمر خود مشکل داشته است و احتمالاً این کنایه خطاب به آنان و مشخص‌کننده‌ی ماهیت مخالفان خواجه است؛ از جمله تاج الملک، وزیری که در تحت حمایت ترکان خاتون به جای نظام الملک به وزارت رسید.

۴ در ادامه‌ی بحث، در این باره توضیح داده شده است.

در این قسمت، ضمن آنکه اقدامات کسانی که قصد سرنگونی خلافت را دارند، بیان می‌کند، به صراحت از نقش خود در سرپوش نهادن و سرکوب این تمایلات، با ذکر این جمله «اگر بنده غطا از سر این دیگ برگیرد، ای بسا رسوایی که از زیر آن بیرون آید»، یاد می‌کند. هر چند اصالت نیمه‌ی دوم کتاب، که از فصل چهل شروع می‌شود، محل تردید است، اما به هر حال، احتمال آنکه نویسنده تمایلات خواجه را در زمان حیات شنیده و آن را ذکر کرده باشد، دور از ذهن نیست. ضمن آنکه عمل کرد خواجه نیز خود شاهدی بر این ادعاست. رابطه‌ی وزیر بزرگ با خلیفه‌ی عباسی رابطه‌ای حسنه بوده است، تا جایی که وی لقب «رضی امیرالمؤمنین» را از خلیفه دریافت می‌کند. خلیفه المقتدی خطاب به وی گفت: یا حسن، رضی الله عنک ارضی امیرالمؤمنین عنک (سبط ابن الجوزی، ۱۹۸۷، ۱۶۴؛ المافروخی اصفهانی، ۱۳۵۲، ۱۰۳). در ۴۷۹ هـ المقتدی بالله خلیفه‌ی عباسی، خواجه را به رضی امیرالمؤمنین ملقب ساخت. این لقب که ویژه‌ی پادشاهان بوده است، هرگز پیش از آن به وزیری داده نشده بود و بعد از آن هم به کسی داده نشد. خواندمیر در *دستورالوزراء* از قول خواجه نظام الملک آورده است که:

«... سلطان فرمود که مجموع اکابر و اعیان که از اطراف جهان حاضر گشته بودند، جهت طلب رضای خلیفه پیاده متوجه دارالخلافة شوند و خلیفه بر این معنی وقوف یافته، در محلی که اشراف و بزرگان روان شدند، کسی از نزد خلیفه رسیده، گفت که فرمان خلیفه چنان است که نظام الملک سوار گشته و جمیع اعیان جهان پیاده در رکاب من روان شدند و چون به سده‌ی خلافت رسیدیم، مسندی در غایت عظمت نهاده، مرا بر آن بنشانند... و به عدد هر کسی از علما و عظماء خلعتی از دارالخلافة بیرون آوردند و خلعت من مطرز بود به این طراز که "باسم وزیر العادل العالم الکامل نظام الملک رضی خلیفه"، و از ابتدای ظهور اسلام تا آن غایت کسی را از وزیر با خلیفه منسوب نکرده بودند» (خواندمیر، ۱۳۵۵، ۱۵۸).

از منظری دیگر می‌توان چنین به این نکته نگریست که ملقب نمودن خواجه به این عنوان، هم به قدرت خواجه و حکومت سلجوقیان برمی‌گردد، هم به ضعف حکومت عباسی که از مدت‌ها پیش گریبانگیرش شده بود. روابط خواجه و خلفای عباسی ناشی از شرایط تاریخی تحول یافته‌ای بود که حکومت عباسی در حکم نمادی مشروعیت بخش برای حکومت‌های استیلا به شمار می‌آمد. مشی سیاسی خواجه در رعایت حال خلفا،

ناشی از ضعف وی نبود، بلکه تا حدود زیادی از مصلحت اندیشی وی در محترم شمردن خلفا تأثیر می پذیرفت. به ویژه آنکه در مقابله‌اش با اسماعیلیان نیاز به یک ابزار عقیدتی با پایه‌های مستحکم مذهبی در میان اهل سنت داشت.

برای فهم دیدگاه خواجه درباره‌ی این نهاد مهم سیاسی جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی عباسیان، به بررسی حکایاتی می‌پردازیم که خلافت عباسی در آن نقش دارد. مهم‌ترین حکایتی که مورد استناد قرار می‌گیرد، حکایت «خروج یعقوب لیث بر خلیفه‌ی عباسی»<sup>۱</sup> است که در فصل سوم و تقریباً در ابتدای کتاب روایت می‌شود:

«و یعقوب لیث از شهر سیستان خروج کرد و جمله سیستان بگرفت و به خراسان آمد و خراسان بگرفت و از خراسان به عراق آمد و جمله عراق بگرفت، و داعیان مر او را بفریفتند و در سرّ در بیعت اسمعیلیان شد و بر خلیفه‌ی بغداد دل بد کرد. پس لشکرهای خراسان و عراق را گرد کرد و آهنگ بغداد کرد تا خلیفه را هلاک کند و خانه‌ی عباسیان را براندازد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۰).

نکات با اهمیتی که در این بخش از حکایت به نظر می‌رسد، عبارت‌اند از:

۱. ادعای اسماعیلی برای یعقوب لیث صفاری. نظام الملک در حکایت خروج یعقوب بر خلیفه‌ی عباسی، وی را اسماعیلی معرفی می‌کند که قصد براندازی خلافت عباسی را دارد. این تهمت خواجه به یعقوب، که به سب عصیان وی در مقابل خلیفه‌ی عباسی مطرح می‌شود، با توجه به عدم ذکر آن در منابع، از چند زاویه قابل بررسی است. خواجه از حکایت‌های تاریخی قصد حقیقت‌گویی و بیان واقعیت ندارد، بلکه از حکایت‌هایش، فارغ از صحت و سقم آن، برای تبیین مقاصدش، به منظور دستیابی به ثبات و امنیت حکومت بهره می‌جوید. از این رو، وی نه تنها توجهی به برخی مسلمات تاریخی ندارد، بلکه حقایق تاریخی را نیز با توجه به منویات مورد نظرش، تغییر می‌دهد. احتمالاً، خواجه تحت تأثیر تهدید اسماعیلیان و خطرات آنان برای حکومت سلجوقی، آن را به دوره‌ی یعقوب و جنگ وی با خلیفه نیز تعمیم می‌دهد، و این اتهام را به این دلیل به یعقوب وارد می‌سازد، تا با استفاده از سرنوشت کسانی چون وی، که در مقابل خلافت عباسی جنگیده و شکست خورده‌اند، مشروعیت حکومت‌هایی را که توسط خلافت عباسی تأیید می‌شود، اثبات

۱ در این مقاله از این عنوان استفاده شده است. عنوان اصلی آن در کتاب، حکایت «امیر عادل و صفاریان» است.

نماید و عاقبت مخالفان خلافت را، همچون سرنوشت یعقوب و برادرش، از پیش محکوم به شکست نشان دهد، و با توجه به وجود خطر بزرگی چون اسماعیلیه در دوره‌ی خودش، عاقبت آنان را با سرانجام کسانی چون یعقوب پیوند زند.

۲. خواجه در این حکایت، خلیفه‌ی عباسی را با عنوان «خلیفه‌ی بغداد» یاد می‌کند، که به نظر می‌رسد به نوعی محدود‌دهی قدرت و جایگاه خلافت را منحصر به بغداد می‌کند و آن را تصغیر می‌نماید. در دوران خواجه، خلافت چنان ناتوان و ضعیف گشته بود، که حتی در مقرر اصلی خود نیز برای رهایی از قدرت پایان یافته‌ای چون آل بویه از طغرل کمک می‌طلبید. در حالی که در زمان جدال با یعقوب، خلافت عباسیان هنوز آن مقدار توان داشت تا وی را، که امیری قدرتمند محسوب می‌شد، به هزیمت وادارد؛ اما خواجه زمانی که این حکایت تاریخی را روایت می‌کند، آن را در حد خلیفه‌ی بغداد منحصر می‌نماید.

۳. به جای خلافت عباسی از «خانه‌ی عباسیان» نام می‌برد. گویی تعمداً از به کار بردن عبارت «خلافت» برای عباسیان خودداری می‌ورزد و آن را به خانه تشبیه می‌کند. در نیمه‌ی دوم کتاب نیز با همین عنوان از خلافت عباسیان یاد می‌کند، و از کسانی که سر در گریبان شیعت کرده‌اند، و ملک‌شاه را تحریک می‌کنند که خانه‌ی بنی‌العباس را براندازد، با خشم یاد می‌کند (همان، ۲۳۷). حتی از زبان خلیفه‌ی عباسی نیز، وقتی به سران سپاه یعقوب پیام می‌دهد، از همین عبارت استفاده می‌کند.

خلیفه در نهان به سران سپاه یعقوب کس فرستاد «که او معصیت آشکار کرده است و با شیعیان یکی شده است و بدان آمده است تا خانه‌ی ما براندازد و مخالف ما را به جای ما بنشانند» (همان، ۲۱). بار دیگر ادعای اسماعیلی بودن را تکرار می‌کند، ضمن اینکه از زبان خلیفه نیز به جای خلافت، عبارت «خانه‌ی ما» را به کار می‌برد.

خواجه در ادامه‌ی حکایت عصیان وی بر خلیفه، تأکید می‌کند که، خلیفه بفرمود به آواز بلند خطاب به سپاه یعقوب چنین گویند:

«یا معشر المسلمین بدانید که یعقوب عاصی شده است و بدان آمده است تا خاندان عباس برکند و مخالف او را از مهدیه<sup>۱</sup> بیارد و به جای وی بنشانند و سنت بردارد و بدعت آشکار

۱ شهر مهدیه در زمان یعقوب هنوز ساخته نشده بود. این شهر در زمان عبیدالله مهدی، اولین خلیفه‌ی فاطمی مصر، در شمال آفریقا در تونس، ساخته شده است. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی زمان ساخت شهر مهدیه، رک: ابواسحق ابراهیم اصطخری، ۱۳۴۷، ۴۰؛ ابوالفداء، ۱۳۴۹، ۱۹۳.

کند. هر آن کس که بر خلیفه‌ی رسول خدای عزوجل مخالف شود، با رسول خدای عزوجل خلاف کرده باشد و هر کس که سر از طاعت رسول علیه السلام بیرون برد، همچنین باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون کشیده باشد و از دایره‌ی مسلمانی بیرون شده باشد؛ چنان که خدای تعالی می‌گوید در محکم کتاب خویش «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» اکنون کیست از شما که بهشت را به دوزخ بگزیند و حق را نصرت کند و روی از باطل بگرداند؟ با ما باشد نه با مخالف ما» (نظام‌الملک، ۱۳۴۰، ۲۳-۲۲).

خواجه با تکرار تهمت اسماعیلی بودن، بار دیگر از عنوان «خاندان عباس» به جای عبارت «خلافت عباسی» استفاده می‌کند. وی همچنین از خلیفه‌ی عباسی به عنوان «خلیفه‌ی رسول الله» نام می‌برد. خلفا از دوره‌ی معاویه به بعد، تمایل داشتند که خود را خلیفه‌الله بنامند و مستقیماً پایه‌ی مشروعیت خود را خدا قرار دهند.<sup>۱</sup> علی‌رغم آنکه سنت عربی در این زمینه وجود نداشت، بعد از فتوحات و تماس با ملل مغلوب، به ویژه ایرانیان، با سنت‌های پادشاهی و نمایندگی خدا آشنا شدند و آن را با مفاهیمی از قرآن و حدیث، مستند به دین اسلام ساختند. اصولاً، اعراب حکومت گریز حجاز، پیش از حکومت پیامبر، با چنین نگرش‌هایی درباره‌ی حاکمان و انتساب آنان به خداوند، بیگانه بودند. این امر، بنا به شرایط اقلیمی آنان ایجاد شده بود. بنا به دلایلی، آنچه در عربستان، حتی در صدر اسلام، شکل گرفت، با آنچه به عنوان نمونه در ایران باستان شکل گرفته بود، از تمایزات خاصی برخوردار بود که موجب شکل‌گیری نوعی از فرمانروایی در صدر اسلام شد که تفاوت‌های آشکاری با امپراتوری‌های همسایه‌ی خود داشت. پیشینه‌ی این نوع از فرمانروایی در سنت قبیله‌ای عربستان قرار داشت. قبایل عربستان هر چند در شرق می‌زیستند، اما متفاوت از الگوی حکومتی مسلط بر شرق عمل می‌کردند. اصولاً نظریه‌ی پادشاهی، به گونه‌ای که در ایران ساسانی پذیرفته شده بود و ترویج می‌شد، در میان صحرائشینان عرب موضوعیت نداشت. این تفاوت ظریف اما بسیار با اهمیت، بنا به دلایل اقلیمی به وجود آمده بود. قبایل عربستان بیشتر یک خانواده‌ی همخون بودند که به زحمت در حد قبیله سازمان یافته بودند و حتی بسیاری از منازعات میان قبیله‌ای رخ می‌داد، و به زحمت و تحت شرایط خاصی به سطح وفاداری قبیله‌ای دست می‌یافتند و بیشتر تیره‌هایی بودند که ارتباط خونی نزدیکی به

۱ این امر بنا به شرایط سیاسی بنی امیه و ناموجه جلوه کردن انتساب به پیامبر و در نتیجه اکراه از آن بروز کرد.

همدیگر داشتند و سطح وفاداری آنها اکثراً در همین حد قرار داشت و تنها در صورت هجوم دشمن خارجی، در قالب قبیله سازمان می‌یافتند. قَلت تعداد باعث شده بود میان رئیس و اعضا فاصله و تمایز خاصی وجود نداشته باشد، و حضور مداوم رئیس قبیله در زندگی روزمره، مانع از تقدس بخشی و جنبه‌ی الوهیت یافتن، از آن نوع که در شرق رواج داشت، گردید.<sup>۱</sup> با آغاز خلافت اسلامی، هر چند بر مبنای دین اسلام شکل گرفته بود، اما سنت قبیله‌ای عرب نیز در آن تأثیر عمیقی داشت. گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که در صدر اسلام و دوران خلفای راشدین، نوعی از حکومت شکل گرفت که دست کم در شرق بی‌بدیل بود. معاذ بن جبل فرمانده سپاه مسلمانان در جنگ با رومیان در زمان عمر بن خطاب، در توصیف امیر مسلمانان، خطاب به رومیان چنین می‌گوید:

«باید دانست که امیر ما مردی باشد هم از جنس ما که بر ما ظلم نکند و پیرامن عدوان نگرود. مادام که خدای تعالی را مطیع باشد و کار را بر وفق کتاب منزل و سنت پیغمبر مرسل کند و طریق معدلت سپرد و بر جاده‌ی انصاف روزگار گذراند، بر ما والی و امیر تواند بود؛ والا، معزول می‌کنیم» (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ۸۸).

واقعه‌ی قتل عثمان را اوج این دیدگاه می‌توان شمرد. گروهی از مسلمانان خلیفه‌ی مستقر را به علت آنچه خلاف دین تشخیص دادن، انذار کردند و سپس به قتل رساندند. پس، مقبولیت و مشروعیت خلیفه در صدر اسلام از دیدگاه اهل سنت منوط به پذیرش بیعت کنندگان بود (حاتم قادری، ۱۳۸۰، ۴۳). بنابراین، وجهی از رضایت بیعت کنندگان<sup>۲</sup> در پذیرش خلیفه در صدر اسلام ملحوظ شده است، البته، این به مفهوم حکومتی مردمی با مفهوم مدرن نیست، اما به هر حال، با آن نوع از حکومت که در دنیای باستان، به ویژه شرق، مستقر بوده است، تمایزات اساسی دارد. با تغییر مناسبات قدرت و تعاطی افکار و تمدن‌های مختلف، این وضعیت به همین منوال باقی نماند. با آغاز فتوحات، مسلمانان با اندیشه‌های حکومتی دیگر سرزمین‌ها، به خصوص ساسانیان، آشنا گردیدند.

۱ اعراب هر چند از دیرباز با ایرانیان در تماس و ارتباط بودند، ولی از نظریات سیاسی ایرانیان، زمانی تقلید کردند که بر این کشور دست یافتند. بارتولد در تحقیقات خود در آسیای مرکزی به تشخیص مشابهی در مورد صحرائشینان آن دیار می‌رسد. نظر ایرانیان در مورد پادشاهی واحد که امر و ناهی مطلق در امور ملک و دولت باشند، برای صحرائشینان بیگانه بود. (و. بارتولد، ۱۳۶۶، ۶۴۵؛ داود فیرحی، ۱۳۷۸، ۱۲۶).

۲ هر چند در دوران سه خلیفه‌ی اول بیعت کنندگان مدینه تکلیف مسلمین و اطاعت آنان در تمام مرزهای اسلامی را تعیین می‌نمودند و برای هر خلیفه نیز روشی متفاوت برای به قدرت رسیدن انجام پذیرفته است.

با روی کار آمدن آن نوع از قدرت که مبانی بنیادین آن با خلافت مدینه متفاوت محسوب می‌شد، نیاز به کارگیری این گونه از اندیشه‌ها و سنن احساس شد که در ذات خود با سنت قبیله‌ای عرب و خلافت راشدین متفاوت بود. پس، آن بخش از این اندیشه‌ها که می‌توانست برای حاکمیت تازه به قدرت رسیده کاربرد داشته باشد، مورد استفاده قرار گرفت. در نتیجه، توجه به سنت‌های پادشاهی و ملکداری ایرانیان<sup>۱</sup> قبل از اسلام و بیزانس، خلافت اسلامی را دچار دگرذیسی نمود که به راحتی خط تمایز آن با روی کار آمدن معاویه قابل تشخیص است. خلیفه‌الله جایگزین خلیفه‌ی رسول‌الله شد، و هر کس علیه وی شورش می‌کرد، گویی علیه خداوند عصیان می‌نمود، و با ذکر احادیث و آیاتی از قرآن کریم، به ویژه آیه‌ی اولی الامر، اطاعت از اولی الامر را در ردیف اطاعت از رسول او قرار می‌دادند و مخالفان خود را با این توجیهات، کافر و خارج از دین معرفی می‌کردند.

### ۳. اولی الامر و جایگاه آن در سیرالملوک

همچنان که ذکر شد، خواجه نظام الملک، در حکایت «عصیان یعقوب علیه خلیفه‌ی عباسی»، دلایل مشروعیت خلیفه را از زبان وی، چنین بیان می‌کند:

«... هر آن کس که بر خلیفه‌ی رسول خدای عزوجل مخالف شود، با رسول خدای عزوجل خلاف کرده باشد و هر کس که سر از طاعت رسول علیه‌السلام بیرون برد، همچنین باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون کشیده باشد و از دایره‌ی مسلمانی بیرون شده باشد؛ چنان که خدای تعالی می‌گوید در محکم کتاب خویش «اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم» (نظام الملک، ۲۳-۲۲).

این آیه که خلیفه‌ی عباسی به آن استناد کرده، مهم‌ترین آیه‌ی قرآن برای توجیه حکومت‌ها پس از پیامبر قرار گرفته است که عموماً با احادیثی از پیامبر مبنی بر اطاعت از امرا آورده می‌شود: «...من اطاعنی فقد اطاع الله و من یعصنی فقد عصی الله و من یطع

۱ هر چند از سنت ملکداری ایرانیان باستان در دوره‌ی اسلامی استفاده شده است، اما لازم به ذکر است که این سنت پس از اسلام با همان عناصر و الزامات به کار گرفته نشده است و مهم‌ترین بخشی که ساختار سیاسی نیاز داشته و مورد استفاده قرار داده است برگزیدگی توسط خداوند است و بقیه‌ی عناصر مورد غفلت واقع شده است. از این رو، اندیشه‌ی ایران‌شهری با همان الزامات قابل تکرار در دوره‌ی اسلامی نبوده است؛ در حالی که محققان معاصر، از جمله سید جواد طباطبایی، خواجه نظام الملک را مروج اندیشه‌ی ایران‌شهری ترسیم نموده‌اند. ر.ک.: سید جواد طباطبایی، *خواجه نظام الملک*، ۱۳۷۵؛ درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۷۲.

الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی»<sup>۱</sup> (البخاری، الجزء الرابع، بی تا، ۸؛ مسلم النیسابوری، الجزء السادس، بی تا، ۱۳؛ ابویوسف، ۱۳۸۲، ۹)، که مضمون آن بر این مناسبت که اطاعت از امیر همان اطاعت از پیامبر و خدا، و عصیان علیه امیر عصیان علیه رسول خدا و خدا محسوب می‌شود. با ذکر آیه‌ی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم،<sup>۲</sup> که مورد استناد تقریباً اکثر فقها و بزرگان مسلمان به منظور مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان و حاکمان پس از پیامبر می‌باشد، وزیر اعظم سلجوقی به حیطة‌ی دانش سیاسی‌ای که مسلمین در طی چند قرن پس از پیامبر و بنا بر ضروریات زمانه به آن دست یافته بودند، وارد می‌شود. این آیه که به «اولی الامر» معروف شده است، مورد استفاده‌ی علمای مسلمان قرار گرفت که می‌خواستند حکومت‌های متعددی که یکی پس از دیگری در جهان اسلام قدرت را به دست می‌گرفتند، شرعی جلوه دهند. البته، نمی‌توان موضع تمام دانشوران اسلامی را در باب امامت و خلافت (حکمرانی) یکسان دانست، اما می‌توان با اندکی اغماض، به یک برداشت کلی از دیدگاه متفکران مسلمان دست یافت. ماوردی در احکام السلطانیة، اطاعت از اولی الامر را با استناد به این آیه واجب می‌داند (ماوردی، ۱۹۸۵، ۵؛ اشعری، ۱۴۱۰، ۴۴). به طور کلی، می‌توان گفت اکثریت متفکران اهل تسنن، برای احتراز از هرج و مرج، به تدریج مصداق «اولی الامر»<sup>۳</sup> را تمام فرمانروایان و حاکمانی دانسته‌اند، که توانسته‌اند امر حکومت را به هر ترتیبی در دست بگیرند.

غزالی در نصیحة الملوک به صراحت از اولی الامر به پادشاهان تعبیر می‌کند و اطاعت از آنان را به استناد این آیه واجب می‌شمرد: «پادشاهان را متابع باید بودن، و با ملوک

۱ روند استفاده از این آیه و احادیث همچنان در جامعه‌ی اسلامی ادامه داشته است.

۲ قرآن کریم، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء. نکته‌ی مهم دیگر آیه‌ی اولی الامر این است که عبارت «اطیعوا» برای خداوند و رسول جدا آمده است، در حالی که برای رسول و اولی الامر از یک «اطیعوا» استفاده شده است، که بحث‌های متفاوتی در میان مفسران قرآن و علماء به وجود آورده است. آیا اطاعت از رسول چیزی جدای از اطاعت وحی الهی است و به طور کلی جنس اطاعت از رسول و اولی الامر چیست که هر دو با یک «اطیعوا» آورده شده است؟ در برخی از تفاسیر در این باب آمده: اطاعت از رسول نفس اطاعت از خداوند است که از طریق وحی می‌رسد. (فخر رازی، ج ۵، ۱۴۱۵ = ۱۹۹۵، ۱۵۵ - ۱۵۴). طبرسی در تفسیر خود اعتقاد دارد که پیامبر جداگانه ذکر شده است تا در بیان مطلب مبالغه‌ای باشد. طاعت پیامبر، امثال اوامر خداوند است. (طبرسی، ج ۵، ۱۳۵۱، ۲۰۱). علامه طباطبایی اطاعت از رسول را اوامر نبوی که به صورت وحی الهی نیامده، می‌داند. شاید همین باعث تکرار امر به اطاعت شده، نه آنچه مفسرین می‌گویند که تکرار برای تأکید است. چون اگر تأکید بود، ترک تکرار مقصود را بهتر می‌رساند (سید محمد حسین طباطبایی، ج ۴، بی تا، ۵۶۴ - ۵۶۳).

۳ يقول ابوالاعلی المودودی: «الحاکم الحقیقی فی الاسلام انما هو الله وحده. والذین یقومون بتنفيذ القانون الالهی فی الارض هم اولوالامر. تعریفی که مودودی از اولی الامر ارائه می‌دهد، شامل کسانی است که قانون الهی را در زمین عملی می‌کنند. (به نقل از: محمد القطب طبلیه، ۱۹۸۲، ۵۲).



منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن که خدای تعالی گفته است اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. تفسیر این چنان است که مطیع باشید خدای را و پیغامبران و امیران خویش را. پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد و آن را دهد که او خواهد» (غزالی، ۱۳۶۱، ۸۲-۸۱).

ابن بی بی در *الاورامر العلائیه فی الامور العلائیه*، از «پادشاهان اولوالامر که مخصوص خطاب و اولوالامر منکم اند»، نام می برد (ابن بی بی، ۱۹۵۶، ۹۱). تعالی نیز در *آداب الملوک*، این حدیث از پیامبر را می آورد که با صراحت عنوان سلطان در آن ذکر شده است: «قال (ص): السلطان ظل ... فی ارضه، فمن اطاعه فقد اطاعنی و من عصاه فقد عصانی» (تعالی، ۱۹۹۰، ۴۰)؛ و بدین گونه، حکومت‌هایی که یکی پس از دیگری در جامعه‌ی اسلامی قدرت می گرفتند، بدون توجه به اینکه شرایط مورد نظر را داشته باشند، وجهی دینی و شرعی می یافتند و اطاعت مردم از آنان واجب شمرده می شد. این اطاعت، مطلق و فریضه‌ی دینی شمرده می شد. بنا به اعتقاد ابویوسف در کتاب *الخراج*، شرط لازم و کافی اعمال قدرت، دارا بودن بالفعل قدرت، است. او اطاعت مطلق از قدرت‌های موجود را تکلیف مذهبی می داند که با حدیثی منسوب از پیامبر با سند روایی از ابوذر آن را توجیه و تفسیر می کند: «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت بر شما به برده‌ی لب کلفت کوچک سر حبشی داده شد، به فرمان او گوش دهید و از او اطاعت کنید» (ابویوسف، ۱۳۸۲، ۹). ابویوسف این حدیث را در کتاب *الخراج* در دفاع از اطاعت کورکورانه از قدرت حاکم ذکر می کند: «ایها الناس اتقوا ... و اسمعوا و اطیعوا، و ان امر علیکم عبد حبشی اجدع فاسمعوا له و اطیعوا...» (همان، ۹).<sup>۱</sup> در صحیح مسلم این حدیث با روایان متعدد و سلسله‌ی اسناد آورده شده که مهم‌ترین آنان ابوذر است: «اسمع و اطیع و ان کان عبداً مجدع الاطراف» (مسلم، بی تا، ۱۵-۱۴). ماوردی نیز این حدیث پیامبر را پس از آیه‌ی اولی الامر می آورد: «اطیعوا الامام و لو کان عبدا حبشیا ما اطاع الله فیکم» (ماوردی، ۱۹۸۶، ۸۰). مجموعه‌ی این احادیث، که در آثار علمای مسلمانان از زبان پیامبر ذکر شده است، به تدریج به این سمت و سو گرایش پیدا می کند که تمام شروط امامت و

۱ سه قرن بعد غزالی همین حدیث را در حمایت از مشروعیت حاکمان نظامی عصر خود در کتاب *احیاء علوم الدین* می آورد. (ر. ک: غزالی، ۱۳۶۴، ۱۲۴ و ۲۰۴).

خلافت را کناری نهد و به هر کسی که با قدرت و زور حکومت را به دست می‌گیرد، مصداق روایات پیامبر<sup>۱</sup> و آیات قرآن قرار گیرد.

خواجه نظام الملک نیز، در این عبارات، از زبان خلیفه، با استناد بر احادیثی که به کرات در آثار علمای مسلمان به کار رفته است، حقانیت خلافت عباسی را در این حکایت که در دوره‌ی امرایی چون صفاریان و سامانیان است، اثبات و مخالفان خلافت را از دایره‌ی مسلمانی خارج می‌کند. وی با استناد به حدیثی از پیامبر و آیه‌ی اولی الامر، که مهم‌ترین آیه‌ی قرآن در توجیه اطاعت از امرا و خلفاست، حق و باطل را مشخص می‌کند. البته، وزیر بزرگ سلجوقی، چنین رابطه‌ای را برای سلطان ملکشاه و خلیفه‌ی معاصرش برقرار نمی‌سازد. برای سلطان سلجوقی مستقیماً از برگزیدگی توسط خداوند به عنوان مبنای مشروعیت‌بخشی استفاده می‌کند، بدون نیاز به تأیید غیر، و این، یعنی رهایی از مهر خلافت عباسی بر حاکمان فعلی سرزمین آکاسره. در حقیقت، تفاوت ظریف اما بسیار با اهمیتی در نگرش خواجه به خلافت عباسی در دوره‌ی خودش و پیش از آن وجود دارد.

«ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دلها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی باشند و بقای دولت او می‌خواهند» (نظام الملک توسی، ۱۳۴۰، ۱۳).

از دیدگاه نظام الملک، گزینش سلطان از سوی خداوند صورت می‌گیرد، سپس فضائل پادشاهی را در وی جمع می‌کند. آن‌گاه، نه تنها آرامش بندگان، که مصالح جهان نیز، به او وابسته می‌شود، تا عدل و امنیت برای خلائق به وجود آورد، و در سایه‌ی آن بقای دولت وی خواهند. بنابراین، مشروعیتی که وی در کتاب خویش برای سلطان در نظر می‌گیرد، برگزیدگی توسط خداوند است. خواجه در *سیرالملوک* می‌کوشد تا مشروعیتی از جانب خداوند برای ملکشاه و به طور کلی سلاطین به تصویر کشد، و بنا به قول کلود کاهن، نظام الملک در صدد بود طرح نهادی را به رشته‌ی تحریر درآورد که در آن، سلطان از خود مشروعیت داشته باشد (کلود کاهن، ۱۳۸۵، ۱۳۸). محور توصیه‌ها و

۱ جالب این است که احادیث پیامبر با عناوین مختلفی که حاکمان می‌یابند، تغییر پیدا می‌کند و هماهنگ با عنوان آنان می‌شود.

طرف توجه خواجه نظام الملک در سیرالملوک شخص سلطان است؛ زیرا او محور تمام نظام است: «ملک و رعیت همه سلطان را ست» (نظام الملک توسی، همان، ۱۷۱)؛ و یا «سلطان کدخدای جهان باشد و جهانیان همه عیال و بنده وی اند» (همان، ۱۵۳). چنین مالکیتی برای سلطان، نتیجه‌ی همان دیدگاهی است که سلطان را نماینده و جانشین خدا در زمین معرفی می‌کند، که با تفاوت‌هایی پیشینه‌ی آن در سنت پادشاهی ایرانی، و به نوعی تداوم آن در خلیفه‌اللهی دانستن خلفای اموی و عباسی، نهفته است.

به حکایت «عصیان یعقوب بر خلیفه‌ی عباسی» باز می‌گردیم، تا همچنان به روایت خواجه، حقانیت (مشروعیتی) را بررسی کنیم که آنان برای خود باور داشتند، و به استناد آن در محکوم کردن یکدیگر می‌کوشیدند. پس از شکست و هزیمت یعقوب، نامه‌ی خلیفه رسید که در آن پیروزی خود و شکست یعقوب را به خواست خداوند منوط کرد: «...دیدید که ایزد تعالی صنع خود به تو نمود و تو را هم به لشکر تو بشکست و خاندان ما را نگاه داشت» (همان، ۲۳). خواجه، با نگرشی تقدیرگرایانه شکست یعقوب را به خداوند نسبت می‌دهد و تأییدات خدا را نسبت به خلافت عباسی و نگاهداشت خاندان آنان را، از زبان خلیفه خطاب به یعقوب، یادآور می‌شود. جواب یعقوب به فرستاده‌ی خلیفه جالب است و نکات بهتری را نشان می‌دهد. یعقوب در جواب می‌گوید: «برو و خلیفه را بگوی که من مردی روگرزاده‌ام و از پدر روگری آموخته‌ام ... و این پادشاهی و گنج و خواسته از سر عیاری و شیرمردی به دست آورده‌ام، نه از پدر میراث دارم و نه از تو یافته‌ام...» (همان، ۲۴).

در حالی که یعقوب با افتخار پایه‌ی حکومت خود را نه میراث پدری و نه تأیید خلافت می‌داند، اکثر حکومت‌هایی که پس از اسلام تا دوره‌ی مغول در ایران حاکم می‌شوند، به ویژه اگر خاستگاه غیر ایرانی داشته باشند، سعی دارند مهم‌ترین بنیان مشروعیت خود را فرمان خلافت عباسی قرار دهند. در حالی که منشاء مشروعیتی که یعقوب برای خود در نظر می‌گیرد، شیرمردی و عیاری است، که نه تنها با الزاماتی که تا آن زمان در جامعه‌ی اسلامی حاکم بود مناسبتی نداشت، بلکه با سنت ایران باستان که حکومت را موهبتی الهی که صاحب آن لزوماً باید رشته‌ای از الزامات، به ویژه نسب از خاندان شاهی ایران، را داشته باشد، نیز مغایر بود. به طور کلی، می‌توان گفت، در گفتمان سیاسی جامعه‌ی ایران آن دوره، پاسخ یعقوب لیث از هر سو که بررسی شود، ساختارشکن است. بررسی

سایر خاندان‌های حکومتی در ایران پس از اسلام و کوشش برای رساندن نسبشان به خاندان‌های شاهی ایران باستان، شاهد مثالی است در توجه و درک موقعیت سلسله‌های شاهی ایران، نسب ایرانی داشتن، از خاندان شاهی بودن و تداوم اهمیت آن در دوران اسلامی با ساخت نسب‌های غیر واقع. تمایل عمومی حکومت‌های ایرانی نژاد، حتی اگر از تأیید خلافت عباسی نیز استفاده می‌کردند، بر این مبنا استوار بود که نسب خود را به خاندان‌های شاهی ایران باستان می‌رساندند. قابل ذکر است که در تاریخ سیستان نیز از همین روند کلی استفاده شده، و علی‌رغم چنین پاسخی از شخص یعقوب لیث، نویسنده تاریخ سیستان، همچون سایر اسلاف و اخلافش، سعی دارد نسب وی را به ساسانیان، انوشیروان و اردشیر... فریدون و جمشید برساند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶، ۱۹۳). از این رو، نسب یعقوب را به شاهان پیشدادی ایران رسانده است؛ در حالی که در خود تاریخ سیستان درباره‌ی ورود یعقوب به نیشابور و اعتراض مردم به خارجی بودن یعقوب، به دلیل فقدان تأیید خلافت عباسی، آمده است:

«یعقوب به نیشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نیشابور می‌گویند که یعقوب، عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد و خارجی است. پس، حاجب را گفت: رو منادی کن تا بزرگان و علما و فقهای نیشابور و رؤسای ایشان فردا اینجا جمع باشند تا عهد امیرالمؤمنین بر ایشان عرضه کنم... همه‌ی بزرگان نیشابور جمع و به درگاه آمدند... پس، حاجب را گفت: آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا بر ایشان برخوانم. حاجب اندر آمد و تیغ یمانی [به] دست میان دستاری مصری اندران پیچیده، بیاورد و دستار از آن بیرون کرد و تیغ پیش یعقوب نهاد و یعقوب تیغ بر گرفت و بجنابانید. آن مردمان بیشتر بی‌هوش گشتند. گفتند: مگر به جان‌های ما قصد دارد؟ یعقوب گفت: تیغ، نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصدی دارم، اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد، خواستم بدانید که دارم... امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌است؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است» (همان، ۲۲۳-۲۲۲).

در احیاء الملوک نیز آمده است که یعقوب در پاسخ خلیفه، که قصد منصرف کردن وی را از حمله‌ی مجدد به بغداد داشت و از او می‌خواست که از مخالفت با وی توبه کند و به جانب خراسان متوجه شود و به آن مملکت قانع شود، گفت:

«از حرفه‌ی رویگری قصد جای بزرگان عجم کردم و به این مرتبه رسانیدم، اگر دست به

گردن شاهد مراد آید، مطلبی حاصل شده باشد، و الا آن حرفه‌ی رویگری و کشکینه جو به سلامت» (ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، ۶۰-۵۹).<sup>۱</sup>

در ادامه‌ی حکایت عصیان و شکست یعقوب لیث در سیرالملوک، خلیفه که از عمرولیث جانشین یعقوب نگران بود، به اسماعیل بن احمد سامانی در بخارا نوشت:

«خروج کن بر عمرولیث و لشکر بکش و ملک از دست او بیرون کن که تو حق‌تری امارت خراسان و عراق را که این ملک سال‌های بسیار پدران تو را بوده است و ایشان به تغلب دارند. یکی آنکه خداوند حق توی، و دیگر آنکه سیرت‌های تو پسندیده‌تر است، و سه دیگر آنکه دعای من در قفای تو است.»

خواجه از زبان خلیفه مواردی را برای حقانیت امیر اسماعیل سامانی ذکر می‌کند که با دقت نظر در آن می‌توان به میزان اهمیتی که وی برای خلافت قائل بوده‌است، پی برد. در درجه‌ی اول، تغلب و ارث از پدران، «تو حق‌تری امارت خراسان و عراق را که این ملک سال‌های بسیار پدران تو را بوده است و ایشان به تغلب دارند»، که تقدم آن قابل توجه و با اهمیت است؛ و آنجا که می‌گوید: «خداوند حق توی»، داشتن ملک به تغلب را حق دانسته است. آن‌گاه، سیرت‌های نیکو، و تنها در مرتبه‌ی آخر، خشنودی خلیفه را بیان می‌کند، که با عبارت دعا از آن یاد می‌شود. خلیفه خود این سه نکته را جمع می‌زند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «بدین هر سه معنی، شک نکنم که ایزد تعالی تو را بر وی نصرت دهد» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۲۵). ترتیب دلایل می‌تواند گویای درجه‌ی اهمیت آنها و حتی بیان‌کننده‌ی چرخه‌ی قدرت و مشروعیت باشد که بعدها در روند ثابت قدرت در جامعه‌ی اسلامی می‌توان آن را مکرراً مشاهده نمود؛ یعنی ابتدا فرمانروای استیلا حکومت را به دست می‌گرفت آن‌گاه توسط خلیفه‌ی عباسی مورد تأیید واقع می‌شد.

در این حکایت اسماعیل، به قدرت رسیدن عمرو و برادرش یعقوب را از اتفاق آسمانی می‌داند و می‌گوید: «پدر شما مردی روگر بود و شما را روگری آموخت و از اتفاق آسمانی ملک به تغلب گرفتید و به تهور کار شما برآمد» (همان، ۲۷). پس از شکست عمرو از

۱ نگارش *احیاء الملوک*، هر چند در سنه‌ی ۱۰۲۷ هجری اتمام یافته است، اما کتبی از تاریخ سیستان در اختیار داشته و استفاده کرده است که بیشتر آنها امروز از میان رفته است، از جمله *تاریخ سیستان ابو عبدا...* به همراه ترجمه‌ی فارسی آن از ابومحمد، *تاریخ سیستان* تألیف امیر فاضل امیر محمد مبارز، *تاریخ سیستان* تألیف محمد یوسف اصفهانی که احتمالاً پس از تاریخ سیستان مجهول المؤلف نگاشته شده است و همچنین *تاریخ سیستان* مجهول المؤلف که بسیار از آن استفاده کرده است. (ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، مقدمه‌ی کتاب به قلم منوچهر ستوده، ص ۲۳).

سپاه اسماعیل سامانی، وی دلایل شکست خود را برمی‌شمارد و جالب آن است که تقریباً به همان نکاتی اشاره می‌کند که خلیفه برای تحریک اسماعیل به جنگ بیان کرده بود. «اسماعیل را بگو که مرا نه تو شکستی، بل که دیانت و اعتقاد و سیرت نیک تو و ناخشنودی امیرالمؤمنین شکست؛ و این مملکت، خدای عزوجل از من بستد و به تو داد و تو بدین نیکی ارزانی و سزاوارتری این نعمت را (همان‌جا).

«خشنودی» خلیفه به طور ضمنی با عبارت «دعای من در قفای تو است»، از زبان خود خلیفه خطاب به اسماعیل و به نوعی دیگر، با عبارت «ناخشنودی» امیرالمؤمنین از گفتار عمرو لیث در بیان علت شکست خود ذکر می‌شود، و به طور تلویحی ناخشنودی امیرالمؤمنین و سیرت‌های نیک اسماعیل را در رقم خوردن تقدیر خداوندی در شکست عمرو و پیروزی اسماعیل و گرفتن مملکت، مؤثر می‌داند. البته، خواجه در پی آن نیست که برای خلیفه جایگاهی فراتر از سلطان قائل شود. در طرحی که خواجه برای مشروعیت سلطان ترسیم می‌کند، نیاز به تأیید خلیفه دیده نمی‌شود و حتی در مقایسه‌ی دوران خلفا و سلطان ملک‌شاه، دومی را بی‌نقص‌تر و مبارک‌تر می‌داند، به گونه‌ای که حتی با اغراق از اطاعت همگان از وی یاد می‌کند:

«و اگر به روزگار بعضی از خلفا اندر ملک بسطتی و وسعتی بوده است، به هیچ وقت از دل مشغولی و خروج خارجیان خالی نبوده است، و اندر این روزگار مبارک بحمدالله و المنه، اندر همه جهان کسی نیست که به دل خلاف او اندیشد و یا سر او از چنبر طاعت بیرون است...» (نظام الملک، ۱۳۴۰، ۱۵).

در این جملات، نوعی تناقض به چشم می‌خورد. «بسطت و وسعت مملکت» را فقط به دوران بعضی از خلفا محدود می‌کند، با جمله‌ای مشروط، که با «اگر» شروع می‌شود و آن هم لحنی کنایه آمیز که با خروج خارجیان به کام خلفا تلخ شده است، و دوران خود را خالی از هر گونه مخالفتی می‌داند؛ که چنین اظهار نظری از سوی خواجه، با توجه به اینکه در همین کتاب از وجود شیعیان و اسماعیلیان شکایت می‌کند، عجیب به نظر می‌رسد. پس، به چه دلیل، خواجه چنین قیاسی نموده است؟ به نظر می‌رسد این مقایسه در راستای همان خواست خواجه برای بالا بردن مقام سلطانی و مبارکی دوران آنان در مقابل خلیفه و دوره‌ی حکومت آنان باشد. در سیرالملوک خلفا در واقع، با توجه به فرمانروایی و کارکرد ویژه‌ی آنان در دوره‌ی امرا مورد توجه قرار می‌گیرند، و برای

دوره‌ی سلاطین بزرگ سلجوقی با همان کارایی پیشین در نظر گرفته نمی‌شوند. خلفا به حکم فرمانروایی حافظ نصیب و «حقوق مردم» می‌باشند که از ظلم وی می‌توان به درگاه خدا عارض شد. در حکایت دیگری در سیرالملوک، جماعتی از مستحقان عرض‌حالی به هارون الرشید نوشتند:

«... نصیب ما در بیت المال به دست تو است از بهر آنکه تو کدخدای جهانی و امیر مؤمنانی. اگر مال مؤمنان است، بر ما هزینه کن، که ما مستحق‌ایم و تو را به حکم پادشاهی و حافظ‌المالی بیش از ده یکی نمی‌رسد، بدان قدر که کفاف تو باشد... اگر نصیب ما بیرون کنی، و آلا از تو به درگاه خدای تعالی شویم و تظلم کنیم و درخواستیم تا بیت المال از دست تو بیرون کند و به دست کسی دهد که او را بر مسلمانان شفقتی باشد و زر و نعمت از بهر مردمان دارد نه مردمان از بهر زر (همان، ۱۸).»

در این حکایت، به خلیفه با عناوین کدخدای جهان و امیر مؤمنان و پادشاه و حافظ‌المال اشاره شده است، که از این همه اشارات و عبارات یک هدف برداشت می‌شود: استیفای حقوق مستحقانی که در این حکایت، به صراحت سخن از تظلم‌خواهی نزد خداوند برای براندازی خلیفه‌ی وقت و آرزوی حکم‌فرمای عادل دارند تا نصیب خود را از بیت المال دریافت کنند. البته، خواجه به عنوان ایرانی سنی مذهب به بنیان خلافت اعتقاد داشته است. خواجه، خواستار محو این پایه از مشروعیت حاکمان نیست؛ ولی در عین حال، لزومی نمی‌بیند که به آن جایگاهی قداست‌آمیز و دست نیافتنی ببخشد. بنابراین، عصیان علیه خلیفه به عنوان فرمانروا در حد آرزو و دعا و تظلم به درگاه خداست، تا متوجه وظیفه‌ی خود در اجرای عدالت بشود، و به هیچ عنوان حق شورش و طغیان را به مردم اعطا نمی‌کند. در حالی که بر طبق گزارش‌های تاریخی، مواردی وجود دارد که در ابتدای تشکیل خلافت به صراحت از این حق مردم، حتی توسط خود خلیفه، دفاع شده است. خطبه‌ی آغازین ابوبکر، به نوعی، هدایت توسط مردم را در صورت خطا تا آن حد که اصلاح شود خواستار است: «... من تابعم نه مبدع، اگر به راه راست رفتم اطاعت کنید و اگر خطا کردم به استقامتم آرید» (طبری، ۱۳۶۴، ۱۳۵۰). وی اطاعت مردم را تا زمانی درست می‌داند که خود در راه راست بوده باشد، و در صورت خطا، بر مردم است که او را به راه راست بیاورند.

۱ البته، حقوق مردم به معنایی که در آن دوره مدنظر بوده است، با مفاهیم مدرن امروزی همخوانی ندارد.

## نتیجه

حاکم مورد نظر خواجه، سلطان است نه خلیفه، خطاب وی در این اندرزنامه، سلطان است، و وی این کتاب حکومت‌داری را برای سلطانی نگاشته است، و از خلیفه به طور ضمنی و در لابه‌لای برخی حکایات خود برای آموزش مملکت‌داری به سلطان یاد کرده است. با تحلیل حکایت «خروج یعقوب بر خلیفه»، برخی نکات مهم درباره‌ی دیدگاه وی راجع به خلافت عباسی روشن می‌گردد. هر چند وی در این حکایت کاملاً بر تأیید خلیفه‌ی عباسی به عنوان یکی از پایه‌های مهم مشروعیت امرا مهر تأیید می‌نهد و خروج کنندگان بر آن را از دایره‌ی مسلمانی خارج می‌نماید، اما مشروعیتی که خود برای سلطان سلجوقی در نظر می‌گیرد، مستقیماً از خداوند اخذ می‌شود که ریشه در سنت‌های ایرانی پیش از اسلام دارد. وی مبنای مشروعیت حکومت‌های مسلمان را در زمان امرا، خلافت عباسی می‌بیند؛ اما با تبدیل امرای کوچک با قدرت‌های محدود ناحیه‌ای به سلاطین با قدرت سلجوقی، طرح دیگری برای مشروعیت بخشی ترسیم می‌کند. در حقیقت، با اتصال مشروعیت سلطان ملک‌شاه به طور مستقیم به خداوند، او را از تأیید غیر بی‌نیاز می‌سازد، و این، سرآغاز استقلال تفکر سیاسی در میان اهل تسنن محسوب می‌شود؛ که با استناد به کتاب *سیرالملوک* می‌توان گفت مشهورترین طراح آن وزیر بزرگ سلجوقی بوده است.

## منابع

- ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ترجمه‌ی محمد بن احمد مستوفی هروی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ابن بی بی، ناصرالدین یحیی، *الاورامر العلائیه فی الامور العلائیه*، آنکارا، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۵۶.
- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ابن فراء، ابی‌یعلی محمد بن الحسین، *الاحکام السطانیه*، صححه محمد حامد الفقی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ = ۱۹۸۳.
- ابن مسکویه، *تجارب الامم، الجزء الاول*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- ابن النظام الحسینی البزدی، *العراضه فی الحکایه السلجوقیه*، به‌اهتمام فارل زوسهایم، لیدن، بریل، ۱۳۲۷.
- ابوالحسنی علی و علی اکبر ترکان، «مندرجات ضد شیعی سیاستنامه از آن خواجه نظام الملک نیست»، نشریه‌ی تخصصی کلام اسلامی، سال هشتم، شماره‌ی ۲۹.



- ابواسحق ابراهیم اصطخری، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- ابوالفداء، تقویم البلدان، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- ابویوسف، الخراج، الطبعة الثانية، قاهره، المطبعة السلفیه، ۱۳۸۲.
- اشعری، الابانه عن اصول الديانه، المدینه المنوره، مرکز شئون الدعوه، ۱۴۱۰ق.
- و. و. بارتولد، ترکستان نامه، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ج ۱، چ ۲، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- البخاری الجعفی، ابی عبد... محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، الجزء الرابع، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
- ثعالی، آداب الملوک، تحقیق جلیل العطیه، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰.
- خواجه نصیر طوسی، رساله امامت، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی، دستورالوزراء، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۵۵.
- سبط ابن الجوزی، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، تحقیق الغامدی، الجزء الاول، مکه، جامعه ام القری، ۱۹۸۷.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، مؤیدالدین محمد خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، چ ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- ----، نصیحة الملوک، چاپ جلال الدین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱.
- کاهن، کلود، بغداد در روزگار آخرین خلفای عباسی، ایرج پروشانی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۵.
- طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- ----، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چ ۳، تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه‌ی سید محمد رضا صالحی کرمانی و سید محمد خامنه، چ ۴، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، [بی تا].
- طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ترجمه‌ی سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۵، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۵۱.
- ----، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۴، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۴.
- طبلیه، القطب محمد القطب، الوسیط فی النظم الاسلامیه الحلقه الثلاثه الاسلام والدوله، قاهره، دارالاتحاد العربی، ۱۹۸۲.
- فرای، ریچارد، بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه‌ی محمود محمودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ----، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- ----، تاریخ ایران: از اسلام تا سلاجقه، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۴، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ = ۱۹۹۵.
- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- ----، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (با رویکردی به آراء اهل سنت)، تهران، بنیان، ۱۳۷۵.
- المافروخی اصفهانی، محاسن اصفهان، تصحیح جلال‌الدین الحسینی، طهران، مطبعه‌ی مجلس، ۱۳۵۲.
- الماوردی، ابی‌الحسن البصری، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵.

- - الادب الدنيا و الدين، حققه مصطفى سقا، الطبعة الرابعة، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ۱۹۷۳.
- - نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ۱۹۸۶.
- - مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب، ج ۲، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
- - مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، الجامع صحیح؛ صحیح مسلم، الجزء السادس، بیروت، دار الجیل و دارالافتاح الجدیده، [بی تا].
- - ملک شاه حسین سیستانی، احیاء الملوک، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- - مؤلف مجهول، تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، ج ۲، تهران، خاور، ۱۳۶۶.
- - نظام الملک، حسن بن علی، سیرالملوک (سیاستنامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۰.

## بازشناسی ردیه‌های اندیشه‌گران جهان اسلام بر ادعاهای ارنست رنان

نصراالله صالحی<sup>۱</sup>

**چکیده:** ارنست رنان، دانشمند و خاورشناس فرانسوی، با ایراد یکی از بحث برانگیزترین خطابه‌های خود با عنوان «اسلام و علم» در دانشگاه سوربن (۲۳ مارس ۱۸۸۳م)، و سپس انتشار آن در ژورنال د دبا (*Journal des Debats*) آغازگر یک رشته مباحثات فکری و مجادلات قلمی در جهان اسلام و غرب شد. خطابه‌ی رنان، در مدت کوتاهی به زبان‌های آلمانی، انگلیسی، و بعد عربی، ترکی، اردو و فارسی ترجمه شد. اندیشه‌گران جهان اسلام، از سیدجمال‌الدین اسدآبادی که در پاریس اقامت داشت، تا اندیشه‌گران دیگری نظیر نامق کمال، رشید رضا، عبدالرزاق، عطاءالله بایزید اوف، محمد حمیدالله، جلال نوری و دیگران، در پاریس، مصر، عثمانی، قازان، هند و پاکستان اقدام به نوشتن ردیه‌های متعددی بر ادعاهای ارنست رنان کردند. خود این ردیه‌ها بعدها به یکی از موضوعات مهم پژوهشی پیرامون شخصیت فکری سیدجمال‌الدین اسدآبادی تبدیل شد. با این حال، در ایران، این مسئله، هنوز ناشناخته است. در هیچ منبع فارسی، بجز ردیه‌ی سیدجمال، نمی‌توان سراغی از ردیه‌های دیگر گرفت. در حالی که بیشتر ردیه‌های مذکور، از دوره‌ی عثمانی، به زبان ترکی ترجمه و یا تألیف شده است. در این مقاله، برای نخستین بار مهم‌ترین ردیه‌های متفکران جهان اسلام، مورد بررسی و بازشناسی قرار گرفته است. مقاله، عمدتاً با استفاده از منابع ترکی عثمانی و ترکی استانبولی، به رشته‌ی تحریر درآمده است.

**واژه‌های کلیدی:** ارنست رنان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اندیشه‌گران جهان اسلام، اسلام و علم، ردیه

## مقدمه

ارنست رنان (Ernest Renan) خاورشناس معروف فرانسوی، در سال ۱۸۲۳م، در شمال فرانسه به دنیا آمد. نه سال اول تحصیلاتش را در زادگاه خود به پایان رسانید و از سال ۱۸۳۸م، به پاریس رفت و در جرگه‌ی طلاب علوم الهی درآمد. اما کم‌کم تحت تأثیر متفکران آلمانی، از مذهب کاتولیک فاصله گرفت و با پشتیبانی خواهر خود از خدمت به کلیسا چشم پوشید. بعد از آن، در دانشگاه به تحصیل در رشته‌های فلسفه، فقه اللغه و تاریخ ادامه داد و به سال ۱۸۵۲م، رساله‌ی دکتری خود را که درباره‌ی *ابن رشد* و مکتب وی نگاشته بود، به پایان برد. رنان، بعدها بارها به مصر، آسیای صغیر و یونان سفر کرد تا به تکمیل مطالعات خود بپردازد. وی تا پایان زندگی، به تحقیق و نگارش مشغول بود و آثار گوناگون و متعدد وی به دلیل وسواس تاریخی او شهرت دارد. رنان در سال ۱۸۹۲م، در پاریس درگذشت.<sup>۱</sup>

رنان در ۲۹ مارس ۱۸۸۳م، یکی از بحث برانگیزترین خطابه‌های خود، با عنوان «اسلام و علم» (*L'Islam et la Science*) را در دانشگاه سوربن ایراد کرد. این خطابه، که در مجله‌ی *دبا (Journal Des Debats)* (مباحثات) منتشر شد، اندکی بعد از انتشار؛ به یکی از مناقشه برانگیزترین مسائل فکری میان جهان اسلام و غرب تبدیل شد. خطابه‌ی مزبور اندکی بعد از انتشار، ابتدا به زبان‌های عربی، آلمانی و روسی، و بعد از مدتی، به زبان‌های ترکی، انگلیسی و فارسی، ترجمه شد.<sup>۲</sup> اندیشه‌گران مسلمان در واکنش به این خطابه،

۱ برای آگاهی بیشتر درباره‌ی زندگی و اندیشه‌های رنان، نک: مقدمه‌ی رامین کامران (*ایران شناسی*)، س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۶۸، ۷۲۷-۷۲۶، ابوالقاسم سبحان، ۲۵۳۶، ۲۹۶-۲۹۵؛ و نیز دوجانه جوندی اوغلو در مقاله‌ی که پایین تر معرفی می‌شود، به تفصیل به زندگی، آثار و اندیشه‌های رنان (ص ۹ تا ۲۵) پرداخته است.

۲ خطابه‌ی رنان خیلی دیرتر از کشورهای عربی و ترکیه و خیلی دیرتر از بقیه‌ی زبان‌ها به فارسی ترجمه شد. ترجمه‌ی کامل متن خطابه، نخستین بار از سوی محمد علی جمال زاده به فارسی ترجمه شد و در اثنای جنگ جهانی اول در حلقه‌ی نویسندگان *روزنامه‌ی کاوه* در برلین قرائت شد، اما در جایی چاپ نشد، تا اینکه حدود ۶۰ سال بعد، خطابه‌ی مزبور به خواهش مترجم، از سوی علی اصغر حلبی در پایان کتاب او به صورت مستقل منتشر شد. (نک: علی اصغر حلبی، ۲۵۳۶، ص ۱ تا ۳۱). کتاب مزبور با اینکه یک بار دیگر در سال ۱۳۸۳ از سوی همان ناشر تجدید چاپ شده است، قسمت ضمیمه که متن کامل خطابه‌ی رنان و جواب سید جمال به او است؛ بدون هیچ توضیح، حذف شده است. گفتنی است که خطابه‌ی مزبور همراه با جوابه‌ی سید جمال الدین اسدآبادی، از سوی سید هادی خسروشاهی نیز با این مشخصات به چاپ رسیده است: *گفتار سید جمال الدین اسدآبادی و ارنست رنان درباره‌ی اسلام و علم*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بی نا، تبریز، ۱۳۴۸. گفتنی است که خطابه‌ی رنان با کمی تلخیص و بدون اشاره به عنوان اصلی خطابه، با عنوان «درباره‌ی علوم عربی و اسلامی»، از سوی رامین کامران ترجمه و در *فصلنامه‌ی ایران شناسی* (س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۶۸، ص ۷۴۰-۷۲۶) که در آمریکا چاپ می‌شود، منتشر شده است.

اقدام به نوشتن رذیبه‌های متعدد در نقاط مختلف جهان اسلام کردند؛ حتی برخی از خاورشناسان اروپایی نیز رذیبه‌هایی در این باره به نگارش در آوردند.<sup>۱</sup>

رنان در خطابه‌ی مبسوط خود، ابتدا به وضعیت موجود مسلمانان و کشورهای اسلامی اشاره‌ی مختصری می‌کند و می‌گوید: «هر کس اندک بصیرتی به اوضاع عهد حاضر داشته باشد، به آسانی پستی مقام کنونی ممالک اسلامی و تنزل و زوال دولت‌های اسلامی و هم‌فقدان صرف معنویات را در طوایف و اقوامی که تعلیم و تربیت آنها به طور انحصاری از اسلام است، می‌تواند ملاحظه نماید. تمام اشخاصی که در مشرق زمین و یا در افریقا بوده‌اند، از تنگ نظری، فقر حالت روحیه‌ی هر مسلمان صادقی تعجب نموده و چنان به نظر آنها آمده که گویا یک حلقه‌ی آهنین مغز هر مسلمانی را می‌فشارد و در مقابل نور علم و معرفت تمام منافذ آن را سد می‌نماید و نمی‌گذارد رمقی از افکار جدید بدان رخنه نماید» (حلی، ۲۵۳۶، ۷).

رنان بعد از اشاره‌ی مزبور، وارد بحث مربوط به نسبت میان اسلام و علم، و نسبت قوم عرب و دیگر اقوام مسلمان با علم می‌شود و در طول خطابه‌ی خود، به طرح ادعاهایی که تا آن زمان از سوی کسی به صراحت در یک مجمع علمی مطرح نشده بود، می‌پردازد. در مجموع، مهم‌ترین ادعاهای ارنست رنان که موجب بروز واکنش‌های زیادی از سوی منتقدین گردید، به سه محور اصلی تقسیم می‌شود:

۱. یکی از بزرگ‌ترین اشتباهاتی که مورخان مرتکب شده‌اند، این است که در نوشتن تاریخ اسلام و جوامع اسلامی تعابیر و مفاهیم را به گونه‌ای دقیق به کار نبرده و لذا در نوشته‌های خود از تعابیر «علوم عرب و فلسفه‌ی عرب و صنایع عرب و علوم اسلام و تمدن اسلام» سخن گفته‌اند، حال آنکه چنین تعابیری در اصل اشتباه و از خطاهای رایج بوده است. بنابراین، نسبت دادن علوم، فلسفه و صنایع به قوم عرب و اسلام خطاست؛ زیرا آنچه از آن به عنوان تمدن عرب یا اسلام یاد می‌شود، بیشتر محصول اندیشه‌ی ایرانیان، حرّانیان و نسطوریان است.

۱ دوجانه جوندی اوغلو، در تحقیق بسیار مفصل خود و چهار صفحه‌ی خود که در سال ۱۹۹۶ در استانبول منتشر کرده، کتاب‌شناسی تمام رذیبه‌های نوشته شده را آورده و تک تک آنها را معرفی و بررسی کرده است. مشخصات مقاله‌ی مزبور در فهرست منابع آمده است. جوندی اوغلو در همین زمینه، مقاله‌ی مختصر دیگری نیز نوشته و در پایان آن، کتاب‌شناسی مذکور را فهرست وار آورده است. رجوع کنید به فهرست منابع.

۲. قوم عرب، بنا بر سرشت بادیه نشینی، از ابتدا با چیزی به نام فلسفه و تفکر نظری کاملاً بیگانه بوده است. بنابراین مجموع فلسفه‌ای که چون به زبان عربی نوشته شده، معمولاً فلسفه‌ی عرب نامیده می‌شود؛ در واقع باید فلسفه‌ی یونان و ساسانیان نامیده شود، و حتی بایستی آن را تنها فلسفه‌ی یونان خواند. چون که عنصر مهم و اصلی آن فقط یونان است. بنابراین، علمی که به علوم عرب شهرت یافته‌است، از عرب چیزی ندارد، جز زبان عربی.

۳. حال که معلوم شد علوم مذکوره، علوم عرب نیست؛ آیا دست کم علوم اسلامی هست یا نه؟ و آیا اسلام به تبعات علمی مذکوره مساعدتی نموده است؟ جواب به کلی منفی است. زیرا تألیفات مزبوره سرتا پا محصول فرهنگ و اندیشه‌ی زرتشتی‌ها، مسیحی‌ها، یهودی‌ها، حرّانی‌ها، اسماعیلی‌ها و مسلمانانی است که باطناً بر ضد دین اسلام هستند. علوم مزبوره، چیزی که از مسلمان‌های متشرع و واقعی دارد، طعن و لعن است و لاغیر. پس معلوم شد که در حقیقت اسلام همواره دشمن علم و فلسفه بوده و عاقبت با چنگال تعصب خود علم و فلسفه را خفه نموده است. زیرا اسلام به هر کجا که دست یافت، روح آزاد و افکار فلسفی را فلج نمود و از میان برد (حلبی، ۲۵۳۶، ۷ تا ۱۷).

چنان که پیشتر اشاره شد، خطابه‌ی رنان بعد از انتشار؛ موجب بروز واکنش‌های زیادی از سوی خاورشناسانی نظیر چارلز میسمر، گوستاو لوبن، لویی ماسینیون، دیولافوا و ریموند شد. جدای از آنها، متفکران جهان اسلام، نظیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی، حسن عاصم افندی و ابن رشاد علی فروخ در پاریس؛ امیر علی و محمد حمیدالله در هند؛ جلال نوری و نامق کمال در عثمانی؛ عطاءالله بایزید اوف در روسیه؛ احمد رضا، رشید رضا و محمد عبده در مصر؛ از جمله‌ی اندیشه‌گرانی بودند که خطابه‌ی رنان را از جنبه‌های مختلف نقد کردند و اقدام به نوشتن ردیه‌های متعددی نمودند. ردیه‌های اندیشه‌گران مزبور را از جنبه‌های مختلف می‌توان تقسیم و تحلیل کرد. اما در یک تقسیم بندی کلی، می‌توان از دو دسته ردیه نام برد:

(۱) ردیه‌های کسانی که در زمان حیات رنان اقدام به نوشتن کردند. مانند: چارلز میسمر، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عطاءالله بایزید اوف، ابن‌الرشاد فروخ و نامق کمال. از میان ردیه‌های این افراد، تنها نوشته‌ی نامق کمال منتشر نشده باقی ماند؛ ولی مابقی انتشار

یافت. ردیه‌ی میسر به زبان فرانسه نوشته و چاپ شد. ردیه‌ی سیدجمال و ابن‌الرشاد به عربی نوشته و بعد به فرانسه ترجمه و چاپ شد. ردیه‌ی بایزید اوف به روسی نوشته و به همان زبان منتشر شد. (۲) ردیه‌های کسانی که بعد از مرگ رنان اقدام به نوشتن کردند، از این قرار است: سید امیر علی، جلال نوری، رشید رضا، لویی ماسینیون، محمد حمیدالله و مصطفی یعقوب عبدالنبی (Cündioğlu, 1996, 26).

خطابه‌ی رنان، علاوه بر اینکه انگیزه‌های شد برای نوشتن ردیه‌های مختلف، انگیزه‌ی قوی‌تری شد برای پاره‌ای از اندیشه‌گران جهان اسلام به منظور بازاندیشی درباره‌ی نسبت میان «اسلام و علم». از این رو، مقاله‌ها و رساله‌های مستقلی در این موضوع، در برخی کشورهای اسلامی، به‌ویژه ترکیه و مصر، تألیف و منتشر شد.<sup>۱</sup> می‌پردازیم به بررسی برخی از ردیه‌های مهمی که در نقاط مختلف جهان اسلام به نگارش درآمده است.

### ۱. ردیه‌ی سیدجمال الدین اسدآبادی

درست اندکی بعد از انتشار ردیه‌ی چارلز میسر،<sup>۲</sup> دو مقاله‌ی دیگر نیز منتشر شد. مقاله‌ی اول در هفته‌نامه‌ی خلیل غانم که به عربی با عنوان البصیر در پاریس منتشر می‌شد، تحت عنوان الاسلام و العلم در تاریخ ۳ مه ۱۸۸۳ (sy.78. sh.3) منتشر گردید. نویسنده‌ی مقاله، سیدجمال الدین اسدآبادی بود. وی که در هنگام اقامت در پاریس، ابتدا به طور شفاهی از خطابه‌ی رنان آگاهی یافته بود، اقدام به نوشتن این مقاله نمود. این مقاله نخستین بار توسط هما پاکدامن [ناطق] شناخته شد و از سوی او به فرانسه ترجمه شد (Pakdaman, 1969, 290-291) به نقل از (Cündioğlu, 1996, 29). سیدجمال، سخنان رنان را واجد «دلایل محکم» و «انتقادات تاریخی» دانسته و اشاره کرده بود که اگرچه سخنان رنان در ظاهر علیه مسلمانان است، اما خود او نسبت به مسلمانان احترام خاص قائل بوده و رفتاری توأم با احترام با آنها داشته است. اما هموطن او چارلز میسر که اقدام به نقد

۱ برای نمونه: ۱. خالد ایوب ینی‌شهری، *اسلام و فنون*، (در سعادت، ۱۳۱۵)؛ ۲. مصطفی ذهن، *علم و اسلام*، (قسطنونوی، ۱۳۱۶)؛ ۳. جلال نوری، *آیا اسلام مانع ترقی است؟* (استانبول، ۱۹۱۸)؛ ۴. حمید یازیرالمالی، *اسلام مانع ترقی نیست، ضامن ترقی است*، (استانبول، ۱۹۲۳) و... (نک: Cündioğlu, 1996, 27)

۲ درست یک ماه بعد از انتشار متن خطابه‌ی رنان، ادعاهای او از سوی هموطنش، میسر، مورد نقد قرار گرفت. ردیه‌ی مزبور در مجله‌ای با این مشخصات به چاپ رسید:

Revue de la Philosophie Positive (2 serie, T. XXX, 15 annee mai-juin 1883)

برای آگاهی بیشتر درباره‌ی ردیه‌ی میسر، نک: Cündioğlu, 1996, 27-29.

رنان کرده، از دایره‌ی انصاف خارج شده است. سیدجمال، سپس به اشتباهات میسر اشاره کرده و از قابلیت‌های ادبی و فلسفی رنان و دفاع او از مسلمانان سخن گفته بود. از دید سیدجمال، علت اصلی نوشتن چنان ردیه‌ای از سوی میسر نشان دهنده‌ی خیر خواهی او نسبت به جهان اسلام است. سیدجمال بعد از مقدمه‌ی خود می‌گوید: به دانشمندی نظیر میسر باید یادآور شد که به طرز رفتار انگلیسی‌ها در هند نسبت به مسلمانان توجه کنند و آن را با سیاست فرانسه نسبت به مسلمانان مورد مقایسه قرار دهند. مقاله‌ی سیدجمال با این جمله خاتمه می‌یابد: «ای اهل اسلام! تو خود به تفاوت رفتار دو ملت انگلیس و فرانسه نسبت به مسلمانان قضاوت نما.»

چنان که پیداست، مقاله‌ی مزبور با اهداف کاملاً سیاسی به رشته‌ی نگارش درآمده است و هدف از آن این است که بگوید رفتار دولت فرانسه نسبت به مسلمانان، در قیاس با رفتار دولت انگلیس، به مراتب بهتر بوده است. وی در این مقاله، به طور گذرا به سخنان رنان اشاره کرده و البته از تأیید آن خوداری نموده بود. بنابراین، موضع اصلی سیدجمال نسبت به خطابه‌ی رنان در این مقاله منعکس نشده بود، بلکه درست ۱۵ روز بعد از انتشار این مقاله است که مقاله‌ای با عنوان «الاسلام و العلم» در ۱۸ مه ۱۸۸۳ در مجله‌ی دبا (مباحثات) از سوی سیدجمال منتشر و در آن اختصاصاً به پاسخ‌گویی به ادعاهای رنان پرداخته شده بود. وی خطابه‌ی رنان را از روی متن عربی مطالعه کرده و خود نیز به عربی مبادرت به نوشتن پاسخ نموده بود (Cündioğlu, 1996, 30). متن پاسخ او از سوی مترجمی ناشناس<sup>۱</sup> با نهایت امانت‌داری به فرانسه ترجمه و در همان مجله‌ی دبا انتشار یافت.

با اینکه ردیه‌ی سیدجمال در میان تمام ردیه‌ها کوتاه و مختصر بوده، اما با این حال، بیش از بقیه‌ی ردیه‌ها، از سوی پژوهشگران مورد توجه و نقد و بررسی قرار گرفته است.<sup>۲</sup> از دید عثمان جیل آجی، پاسخ سیدجمال در میان دیگر ردیه‌ها «علمی‌ترین پاسخی است که به ادعاهای رنان داده شده است» (Cilaci, 1996, 183). وی معتقد است نوع

۱ لوئیس فریمین مُت که در ۱۹۲۱ کتابی درباره‌ی رنان منتشر کرده، معتقد است که مترجم ردیه‌ی سید جمال از عربی به فارسی، احتمالاً خود ارنست رنان بوده است (نک: چوندی اغلو، همان، ۳۱)

۲ از جمله افرادی که پیرامون جواب سید جمال به رنان به تحقیق پرداخته اند، این افراد را می‌توان نام برد: احمد امین، عدنان آدی‌وار، آلبرت حورانی، فضل الرحمن، Elie Kedourie، نیکی کدی، هما ناطق، حسین یورد آیدین، محسن مهدی، جمیل مریچ، محمود ابو ری، عبدالوهاب مرعشلی، حسن دلبر، علی شلیش، Pervez Hoodbhoy، حمید عنایت، علاء الدین یالچین کایا، جمیل آیدین، محمود رشاد. برای آگاهی از نقد و بررسی‌های افراد مزبور، نگاه کنید به: (Cündioğlu, 1996, 78-85).



پاسخی که سیدجمال به رنان داده‌است، تا حد زیادی به شخصیت پیچیده و متضاد سیدجمال بر می‌گردد. زیرا گفتار وی اگرچه در نقد نظرات رنان است، ولی در باطن؛ نوعی همنوایی با آن دارد. همین امر باعث شده‌است تا برخی از ارادتمندان سیدجمال، از نوع پاسخ او اظهار تعجب و حیرت کنند. از جمله مدرسی چهاردهی می‌نویسد: «یکی از رشته‌های تاریک زندگانی سید، انتقاد او بر سخنرانی ارنست رنان است» (مدرسی چهاردهی، ۲۵۳۶، ۷۴). حلبی می‌نویسد: رذیه‌ی سیدجمال «از برخی لحاظ از اصل منحرف بود، و شاید از همین رو اعجاب حسن عاصم و یارانش را برنینگیخت و به ترجمه‌ی آن نکوشیدند و یا آن را منتشر نکردند» (حلبی، ۱۳۸۳، ۲۶).

سیدجمال، در آغاز نوشته‌ی خود، ابتدا از رنان به عنوان «فیلسوف مشهور که صیت آوازه‌ی دانش او در تمام مغرب زمین و حتی در اکناف مشرق زمین پیچیده» یاد می‌کند و سپس خطابه‌ی رنان را دایر بر دو نکته‌ی اساسی می‌داند: یکی اینکه دین اسلام بذاته مانع ترقی علم است، و دیگر آنکه ملت عرب طبعاً اهل عرفان و فلسفه نیست (حلبی، ۲۵۳۶، ضمیمه، ۲۷). سیدجمال در قسمتی از نقد خود می‌نویسد: «اگر حقیقت باشد که اسلام مانعی در ترقی علوم است، باید دانست که این مانع را در یک روز نمی‌توان رفع کرد، ولی در این خصوص چه فرقی مابین اسلام و سایر مذاهب و ادیان است. هر دینی به نحو مخصوص ناسازگار است. مذهبی نیست که طریق مدارا بپیماید [...] من می‌دانم که بیچاره مسلمان‌ها در راه رسیدن [به] ترقی و تمدن تمام ابواب تحقیق فلسفی و علمی بر روی آنها مسدود است. با چه مشکلات و مصائبی مواجه هستند. من می‌دانم که یک مسلمان مؤمن حقیقی باید از تحقیق و تدقیق مسائل علمی که تمام اروپا امروز در آن کار می‌کند، خودداری نماید. چون که مانند گاوی که به خیش بسته شده، او نیز عبد و عبید شریعت است و بر او لازم و فرض است که فقط به همان طریق که شارع مقدس او نشان داده است، تعقیب نماید» (حلبی، ۲۵۳۶، ضمیمه، ۲۹). سیدجمال درباره‌ی مطلب دوم رنان می‌نویسد: «تصدیق دارم که اعراب، فلسفه را از یونانیان آموختند. همان‌طور که از ایرانیان نیز آنچه را در قدیم الایام اسباب شهرت و افتخار این ملت بوده، اخذ کردند؛ ولی این علوم را که اعراب بر حسب حق غالب است، مهر تملک بر آنها زده بودند، بر وسعت و دائره‌ی آن افزوده و با تصرفات خود تصریح و تکمیل نموده و با یک دنیا ذوق و مهارت و با صحت و دقت نادری آنها را مرتب ساختند» (حلبی، ۲۵۳۶، ضمیمه، ۳۱-۳۰).

چنان که پیداست، بر خلاف انتظار محافل اسلامی که انتظار داشتند سیدجمال پاسخی تند و آتشین به رنان بدهد، او چنین نکرده و حتی به گونه‌ای پاسخ داده که موجب تعجب برخی از دوستاران او شده بود. با این حال، بعضی از پژوهشگران که در خصوص چند و چون پاسخ سیدجمال تأمل کرده اند، معتقدند که وی در ردیه‌ی خود صرفاً غریبان را مخاطب قرار می‌دهد و سعی دارد بیانش در عین انتقاد و رد سخنان رنان، مطابق سلیقه‌ی غریبان و درخور توجه آنان باشد. این کوشش نه فقط در صورت ظاهری نامه، که از لحاظ سبک نگارش دیده می‌شود، بلکه در واقع سیدجمال الدین محتوای نامه‌ی خود و روش استدلالش را نیز نزدیک به فکر حاکم در غرب در آن عصر ساخته است (مجتهدی، ۱۳۶۲، ۷۴).

یک روز پس از چاپ «جوایبه‌ی سیدجمال در روزنامه‌ی مباحثات، ارنست رنان اقدام به پاسخ‌گویی به سیدجمال کرد. این تنها پاسخی بود که رنان در پاسخ به منتقدان خود نوشت. وی در پاسخ خود، از سیدجمال با احترام سخن گفته و از شخصیت علمی و سوابق او ستایش کرده بود. رنان درباره‌ی سیدجمال می‌نویسد: «شیخ جمال الدین افغانی به کلی از موهومات اسلام بری و از هم نژادان توانای ایران علیا است که در مجاورت هند واقع و هنوز روح آرایبی در آنجا در پس ابر نورافشان است [...] افکار آزاد و صفات و خصایل نیکو و راستی شیخ جمال الدین باعث شد که در موقع صحبت و مکالمه‌ی با وی چنان در نظرم مجسم شد که گویی یکی از آشنایان قدیم خود ابوعلی سینا و یا ابن رشد... قرار گرفته باشم.» رنان بعد از تمجید از سیدجمال، به مسئله‌ی مورد اختلاف خود با سید در خصوص نقش اعراب و اسلام در تمدن اسلامی می‌پردازد و می‌نویسد: «البته معلوم است ما بهره‌ی روم و یا بهره‌ی عرب را در تاریخ تمدن تکذیب نمی‌کنیم، ولی این جریانات بزرگ باید یکایک مورد دقت و تفکیک قرار گیرد. تمام کتاب‌هایی را که به لاتین نوشته شده، نمی‌توان محصول روم دانست. هر آنچه به زبان عربی نوشته شده، نمی‌توان نتیجه‌ی فکر عرب حساب نمود. آنچه در ممالک مسیحی ساخته شده، نمی‌توان از تأثیرات دین مسیح دانست و آنچه هم در ممالک اسلام به ظهور آمده، نمی‌توان میوه‌ی شجره‌ی اسلام نامید» (حلبی، ۲۵۳۶، ضمیمه، ۲۳). رنان در ادامه بر موضع خود پافشاری می‌کند و می‌نویسد: «من یقین دارم که رستخیز ممالک اسلامی از طریق اسلام نخواهد بود و برعکس همان‌طور که ترقی ممالک مسیحی با انهدام اقتدار جابرانه‌ی

روحانی کلیسا در قرون وسطی شروع شد، همان‌طور هم ترقی ممالک اسلامی فقط از طریق ضعف اسلام است و بس. هر چه اسلام ضعیف تر بشود، ترقی ممالک مذکور بیشتر و زودتر خواهد بود». رنان در پایان یک بار دیگر به هم نظری خود با سید اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مقصود من در کنفرانس خود فقط صحبت از یک مسئله‌ی تاریخی بود. گفته‌های خود شیخ جمال الدین هم سند محکمی است برای تأیید دو مسئله‌ای که من می‌خواستم ثابت کنم. یکی آنکه اسلام در نیمه‌ی اول خود مانع ترقی علوم در ممالک اسلامی نبود و در نیمه‌ی دوم علم و معرفت را ریشه کن نمود و در حقیقت تیشه به ریشه‌ی خود زد» (حلبی، ۲۵۳۶، ضمیمه، ۴۷).

## ۲. ردیه‌ی نامق کمال

نامق کمال یکی از متفکران دوران متأخر عثمانی و از نمایندگان شاخص اسلام‌گرا در دوره‌ی سلطان عبدالحمید بود. او با علوم و معارف اسلامی آشنایی خوبی داشت و زبان‌های عربی و فارسی را نیز می‌دانست. بعد از تبعید به اروپا، با فرهنگ و تمدن مغرب زمین از نزدیک آشنا شد و زبان فرانسه را به خوبی فرا گرفت. از او کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی باقی مانده است. وی در عصر خود از متفکران تأثیرگذار در عثمانی به شمار می‌رفت.<sup>۱</sup> یکی از آثار معروف نامق کمال، با نام *رنان مدافعه نامه‌سی*، اثری است در رد نظریات ارنست رنان. از نامه‌های به‌جا مانده از نامق کمال، می‌توان دریافت که وی درست سه ماه بعد از انتشار خطابه‌ی رنان، اقدام به نوشتن ردیه کرده بود. اگرچه ردیه‌ی او در زمره‌ی نخستین ردیه‌ها به حساب می‌آید، با این حال، حدود بیست سال بعد از مرگ او منتشر شد.<sup>۲</sup>

نامق کمال بعد از بحث و نقد تفصیلی نظرات رنان، به جمع بندی و نتیجه گیری از بحث خود می‌پردازد و می‌نویسد:

۱. اسلام مبین، دین منطق و استدلال است. از این رو مخالفان خود را به

۱ درباره‌ی نامق کمال، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی به زبان انگلیسی و ترکی نوشته شده است. در زبان فارسی، اثر مهمی درباره‌ی او نیست. رحیم رئیس نیا در اثر خود، بیشتر به جنبه‌های ادبی زندگی نامق کمال پرداخته است. (نک: رئیس نیا، ۱۳۷۴، ۲، ۱۳۸-۱۳۱).

۲ این اثر، نخستین بار، در سال ۱۳۲۶ق (۱۹۰۸م) در استانبول منتشر شد. بعد از آن، سه بار دیگر منتشر شده است. مهم‌ترین چاپ آن به کوشش فؤاد کوپرولو منتشر شده است (نک: فهرست منابع).

بحث و ارائه‌ی دلیل فرا می‌خواند. آیه‌ی «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» شاهده‌ی است بر عقلانی بودن دین اسلام. بنابراین اسلام با عقل و علم هیچ مخالفتی ندارد.

۲. اسلام نه به نفی علم پرداخت، و نه در برابر پیشرفت علوم و معارف از بین رفت. اگر رنان با تنی چند از عالمان مسلمان به بحث می‌پرداخت، به بطلان عقایدش آگاهی می‌یافت.

۳. در افکار و نظرات رنان، تناقض آشکار دیده می‌شود. او در حالی که اسلام را برای افکار بشر زیان بار و مضر می‌داند، در جایی از احساس تعلق درونی به اسلام در هنگام ورود به آستانه‌ی مساجد مسلمانان، سخن می‌گوید.

۴. رنان، چنان که خود اشاره کرده، اروپا در دوره‌ی قرون وسطی در تاریکی و جهل به سر می‌برد؛ حال اگر اروپا توانست با اخذ علوم از جهان اسلام، خود را از تاریکی برهاند، چرا نپذیریم که این بار مسلمانان با اخذ علوم و فنون از اروپا، بتوانند از عقب ماندگی رها شوند. درست بر عکس اروپا که در آنجا کشیشان عزمشان را بر محو افکار و اندیشه‌های بشری جزم کرده بودند، در جهان اسلام، علما و متفکران در رشد و تعالی افکار بشری کوشش بسیار مبذول کرده بودند (Kemal, 1962, 54-58).

نامق کمال، در ادامه‌ی بحث‌های خود، رنان را به داشتن «معلومات کاذبه و تحقیقات ناقصه» متهم می‌کند و می‌گوید: «چنین حرف‌هایی علیه اسلام جز داشتن کینه و نفرت نسبت به اسلام و مسلمانان چیز دیگری نیست» (Cüendioğlu, 1996, 6). پاسخ تند و صریح نامق کمال، به رنان؛ نشان از تعصب او به دین اسلام است. همین امر موجب شده‌است برخی محققان، نظیر عثمان جیل آجی، در مقایسه‌ی جواب نامق کمال با سیدجمال، پاسخ کمال را «تعرضی و جدلی»، و پاسخ سیدجمال را «مصالحه جویانه و غیر جدلی» توصیف کنند. از دید جیل آجی، «جواب نامق کمال که با زبانی تحقیر آمیز به نگارش در آمده، نشان دهنده‌ی تعصب دینی اوست. در حالی که جواب سیدجمال با لحنی مؤدبانه و مدارا جویانه و ماکیاولیستی است» (Cilaci, 1996, 190).

با اینکه نامق کمال در ردیه‌ی خود کوشیده بود پاسخی علمی و همه جانبه به ادعاهای رنان بدهد، با این حال، برخی مطالب تند و متعصبانه‌ی او، موجب شد تا برخی

از پژوهشگران ترک، نظیر فوزیه تانسل و عدنان آدی وار، ردیه‌ی او را «ضعیف و پراز خطا و اشتباه» توصیف کنند. همچنین، نیازی برکس نیز جواب نامق کمال را آکنده از تعصب، توصیف کرده است (Cündioğlu, 1996, 46).

### ۳. ردیه‌ی عطاءالله بایزید اوف

خطابه‌ی رنان در همان سال ۱۸۸۳م، از طرف آلکسی ودرُف به زبان روسی ترجمه شد. کمی بعد از انتشار آن، مفتی بزرگ و امام مسجد پترزبورگ، عطاءالله بایزید اوف، اقدام به نوشتن ردیه‌ای بر آن کرد. وی از مسلمانان تاتار قازان کریمه بود. وی در مدرسه‌ی زبان‌های شرقی پترزبورگ نیز تدریس می‌کرد. وی از آثاری که به زبان روسی علیه مسیحیت نوشته شده بود، آگاهی کافی داشت. او نخستین هفته نامه به زبان تاتاری قازانی به نام نور را در پترزبورگ منتشر کرد. این نشریه با مشی محافظه کارانه تا سال ۱۹۱۴م، منتشر می‌شد (رئیس نیا، ۱۳۸۷، ۷۱). بایزید اوف سرانجام پس از سال‌ها کوشش‌های علمی و اجرایی در ۱۳۲۷ق درگذشت.

مهم‌ترین اثری که موجب شهرت بایزید اوف شد، تألیف رساله‌ای بود که در رد ادعاهای رنان نوشت. این رساله بعد از انتشار در پترزبورگ (۱۸۸۳م)، برای احمد مدحت افندی به استانبول ارسال شد. او بعد از مطالعه‌ی این رساله، آن را «اثری حقیقتاً پر حکمت و معتبر» توصیف کرد و سپس برای ترجمه‌ی آن به ترکی اقدام نمود. این اثر توسط احمد جودت و الگا دُلبدووا به ترکی ترجمه و ابتدا در روزنامه‌ی ترجمان حکمت، و سپس به صورت مستقل با عنوان رد رنان: اسلام و فنون، دو بار در ۱۳۰۸ق و ۱۳۱۱ق در استانبول منتشر شد (Cündioğlu, 1996, 48). این دو، در سال ۱۳۰۸ق، رساله‌ی دیگری از بایزید اوف را به نام اسلامیتین معارفه تعلق و نظر معارضنده تبیین، به ترکی ترجمه کردند. هر دو رساله‌ی مزبور، در سال ۱۹۹۳م، از سوی ابراهیم اورال با حروف لاتین و با عنوان اسلام و مدنیت در آنکارا منتشر گردید.

رساله‌ی نخست بایزید اوف از سوی دو پژوهشگر ترک، عدنان آدی وار و جمیل آیدین، که نظری مغایر یکدیگر دارند، مورد بررسی قرار گرفته است. در حالی که آدی وار رساله‌ی مزبور را فاقد اهمیت توصیف کرده؛ آیدین، لحن آن را مؤدبانه و محتوای آن را قابل اعتنا دانسته است. از دید او، بایزید اوف با اشاره به اینکه در اسلام، علم کلام

جای مهمی در عقلانی کردن اعتقادات دینی داشته، خود نشان دهنده‌ی عقلانی بودن اسلام بوده‌است و لذا اسلام با علوم جدید هیچ تضاد و منافاتی ندارد. از دید آیدین رده‌ی مذکور در میان دیگر رده‌ها، اثری است دقیق و اصیل (Cüendioğlu, 1996, 49).<sup>۱</sup>

#### ۴. رده‌ی ابن‌الرشاد علی فروخ

بعد از چارلز میسمر و سیدجمال و نامق کمال و بایزید اوف، یک عالم جوان اهل عثمانی به نام ابن‌الرشاد، پنجمین فردی بود که درصدد پاسخ دادن به ادعاهای رنان برآمد. او اقدام به نوشتن رساله‌ای با عنوان *تشریح‌الباطل* (استانبول ۱۳۰۶ق) نمود. علی فروخ فرزند یکی از ادبای عثمانی، از رجال ملکیه و والی قدس، یعنی رشاد پاشا بود. در ۱۸۶۵م، (۱۲۸۲ق) در استانبول به دنیا آمد. بعد از تکمیل تحصیلات خود در مدرسه‌ی فرانسوی بیروت در ۱۸۸۲م، از بخش تحصیلات خالیه‌ی ملکیه فارغ‌التحصیل شد. در ۱۸۸۳م، به پاریس رفت و در مدرسه‌ی علوم سیاسی آن شهر در رشته‌ی علوم سیاسی به تحصیل پرداخت. در سال ۱۸۸۴م، وارد خدمات دولتی در عثمانی شد. سپس در سال‌های بعد، بارها به عنوان منشی سفارت عثمانی در پاریس، لندن، پترزبورگ، بلغارستان و واشنگتن به خدمت پرداخت. وی در سن جوانی در صوفیه در سال ۱۹۰۴م درگذشت. ابن‌الرشاد به زبان‌های فرانسه، انگلیسی و عربی تسلط داشت و با زبان فارسی نیز آشنا بود. در طول زندگی خود به ادبیات، تاریخ و سیاست پرداخت. آثار زیادی به نظم و نثر نوشت. ده اثر او به چاپ رسیده و چندین اثر دیگرش، چاپ نشده باقی مانده است. یکی از مهم‌ترین آثار وی، رساله‌ای است با عنوان *تشریح‌الباطل* که چهار سال بعد از انتشار خطابه‌ی رنان در رد ادعاهای او نوشت و در ۱۳۰۶ق در استانبول منتشر کرد. ابن‌الرشاد در مقدمه‌ای با عنوان «سبب مجادله‌ی ما»، از رساله‌ی خود با عنوان *مکتوب*، یاد کرده و برای اصلاح خطاهای تاریخی رنان دست به قلم برده است. گفتنی است که برخی فقرات نوشته‌ی او در روزنامه‌ی *ولتر* به سردبیری موسیو ریموند در پاریس منتشر شد. ابن‌الرشاد در ۲۴ نیسان ۱۸۸۷م، (در ۲۲ سالگی) رساله‌ی مزبور را شروع و در شباط ۱۸۸۸م، (در ۲۳ سالگی)، در حالی که سمت دبیر سومی سفارت

۱ رساله‌ی بایزید اوف همانند رده‌های دیگر، هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده و متأسفانه دسترسی به اصل آن نیز امکان پذیر نیست.

عثمانی در پاریس را داشته، آن را تکمیل کرده است. وی در سومین سال خدمت خود در سمت فوق، اقدام به چاپ رساله‌ی مزبور در استانبول کرد. نقدهای ابن‌الرشاد تند و توأم با استهزاء است. او به دلیل برداشت‌های نادرست از برخی سخنان رنان، به نقد ضعیف آنها پرداخته و در برخی موارد هم بی دلیل نقد خود را طول و تفصیل داده و از موضوع خارج شده است. رساله‌ی تشریح *اباطل*، همانند رذیه‌های دیگر چندان شناخته نشد و لذا نه تجدید چاپ شد و نه از سوی کسی مورد نقد و بررسی قرار گرفت (Cüندیođlu, 1996, 49-51).

### ۵. رذیه‌ی سید امیر علی

ادعاهای مناقشه برانگیزی که رنان در خطابه‌ی «اسلام و علم» مطرح کرد، بعد از مرگ او نیز مورد نقد و رد قرار گرفت. سید امیر علی، یکی از علمای جهان اسلام بود که بعد از مرگ رنان در مقام پاسخ گفتن به او برآمد. وی خیلی زودتر از دیگر اندیشه‌گران جهان اسلام به پژوهش درباره‌ی اسلام و علم پرداخته بود. او پژوهش‌های خود را در قالب کتابی با عنوان *روح اسلام (The Spirit of Islam)* در ۱۸۹۱م، در کلکته منتشر کرد. وی در بخش مربوط به «ادبیات و علوم اسلامی» به خدمات مسلمانان به علم و دانش در طول تاریخ پرداخته بود. او که بعدها (۱۹۰۱م) از طریق مطالعه‌ی مقاله‌ای، از خطابه‌ی رنان و ادعاهای او آگاهی یافته بود، در چاپ مجدد کتاب خود، در مقام پاسخ‌گویی به ادعاهای رنان برآمد.

از دید سید امیر علی، رنان در خطابه‌ی خود تلاش کرده با نشان دادن تضاد میان اسلام و علم، به تضعیف اسلام بپردازد. از دید او، از کسی که درباره‌ی ابن رشد و مکتب او تحقیق کرده و به درجه‌ی دکتری نایل شده، بعید است که چنین سخنان بی‌پروایی درباره‌ی اسلام به زبان آورد. در واقع، رنان با تعمیم‌های نابجای خود، تلاش کرده تا جوامع اسلامی را جاهل و غرق در تعصب دینی توصیف کند و به این طریق، مخاطبین خود را نسبت به دین اسلام بدبین سازد.

از دید سید امیر علی، بزرگ‌ترین ضعف دانشمندان اروپایی این است که وضعیت کاملاً درمانده‌ی فعلی جهان اسلام را با وضعیت بسیار پیشرفته‌ی جوامع مسیحی مقایسه کرده و نتایج غیر معمول گرفته‌اند. سید امیر علی در پاسخ به این ادعای رنان که گفته بود: «در

جهان اسلام بجز کندی، دیگر هیچ فیلسوف عرب وجود نداشته»، نام شماری از فیلسوفان عرب را فهرست کرده تا نادرستی ادعای او را اثبات کند (Cüendioğlu, 1996, 51-52).<sup>۱</sup>

## ۶. ردیه‌ی جلال نوری

جلال نوری (۱۹۳۹-۱۸۷۷م) سومین اندیشه‌گر عثمانی بود که اقدام به نوشتن ردیه علیه رنان کرد. وی در سال ۱۹۱۸م در نشریه‌ی ادبیات عمومی مجموعه‌سی ردیه‌ای نوشت با عنوان «آیا اسلام مانع ترقی است؟» از دید نوری، بدون شک رنان از بزرگ‌ترین فیلسوفان و مورخان عصر خود به شمار می‌آمد. ردیه‌ی نوری متأسفانه ناقص ماند، ولی با این حال، در میان دیگر ردیه‌ها جدی‌ترین و قابل تأمل‌ترین ردیه‌ای است که بر خطابه‌ی رنان نوشته شده است (Cüendioğlu, 1996, 52). با این حال، ردیه‌ی او چندان مورد توجه قرار نگرفت و لذا پژوهشگران به نقد و بررسی آن پرداختند (Nuri, 2002, 241-261).<sup>۲</sup>

از دید جلال نوری، اسلام با مسیحیت تفاوت دارد. اسلام توانست با جذب اقوام و ملیت‌های مختلف به اسلام، آنها را در یک پیکره‌ی واحد دینی متحد سازد و امت واحده‌ای بسازد. این مهم نیست که علما و دانشمندان مسلمانان از نژاد و تبار عرب نبودند، چنان که رنان مدعی شده است؛ مهم این است که این علما در چه بستر و زمینه‌ای رشد و پرورش یافتند. آیا جز در بستری که اسلام زمینه ساز آن شده بود؟ (Nuri, 2002, 243).

از دید جلال نوری، یکی از علل عقب ماندگی و ضعف فعلی جهان اسلام، ناشی از تعدی و تجاوز دشمنان به قلمرو اسلام و در رأس آن دشمنان صلیبی اروپا است. ضربه‌های مکرری که از سوی صلیبیون اروپایی بر پیکر ملت‌های مسلمان وارد شد، باعث گردید که مسلمانان نتوانند به رشد و پیشرفت خود ادامه بدهند. درگیر شدن مسلمانان در جنگ‌های تحمیل شده از سوی دشمنان خارجی، موجب شد که آسایش و امنیت برای دهه‌های متمادی از بین برود. قتل و کشتارهای متعدد و تغییرات مداوم حکومت‌ها، چنان شیرازه‌ی جوامع اسلامی را از هم گسیخت، که در نتیجه، رشد و پیشرفت علوم و صنایع، و تعالی افکار و اندیشه‌ها دچار وقفه‌های جدی شد (Nuri, 2002, 244).

۱ شایان ذکر است که کتاب سید امیر علی در سال ۱۳۴۱ ق، از سوی عمر رضا طغرل به ترکی عثمانی، ترجمه و در استانبول به چاپ رسید. همین اثر، بعدها از سوی مصطفی تان با حروف لاتین در ۱۹۷۹م، در استانبول منتشر شد.  
۲ گفتنی است که ردیه‌ی جلال نوری، شش سال بعد از انتشار مقاله‌ی جوندی اوغلو، توسط علی ارطغرل با حروف لاتین همراه با مقدمه‌ای، منتشر شده است (نک: فهرست منابع).



از دید جلال نوری، اگر اسلام با علم و دانش تضاد و منافات داشت، در سرزمین‌هایی که اسلام در آنجا گسترش یافت، نمی‌بایستی علم و دانش پدید می‌آمد و گسترش می‌یافت. مسلمانان در تاریخ فلسفه و علم نقش مهمی ایفاء کردند، آنها علوم یونانی را به مدت هفت-هشت سده، ترجمه و تفسیر کردند و تعالی دادند و بعد به غرب رساندند (Nuri, 2002, 252).

## ۷. ردیه‌ی رشید رضا

یکی دیگر از کسانی که بر خطابه‌ی رنان ردیه نوشت، سید رشید رضا، مؤلف *تفسیر المنار*، بود. انگیزه‌ی او در نوشتن ردیه، مباحثی بود که از جانب مصطفی عبدالرزاق در کنفرانس «رنان و سیدجمال الدین» در سال ۱۹۲۳م، در دانشگاه قاهره مطرح شده بود. رشید رضا که از آراء و اندیشه‌های رنان آگاهی کافی داشت، ضمن اشاره به برخی فقرات سخنرانی شیخ مصطفی عبدالرزاق، به رد آن بخش از سخنان او که مدعی همنوایی سیدجمال با رنان شده بود، پرداخت؛ و لذا شخصیت سیدجمال را بری از تأیید دیدگاه‌های رنان دانست. همچنین وی در پایان مقاله‌ی مفصلی که در رد نظرات عبدالرزاق نوشت، فصلی را به «الرد علی رنان» اختصاص داد و به رد ادعاهای رنان پرداخت. سخنرانی عبدالرزاق که به‌مناسبت صدمین سال تولد رنان در کنفرانس ۲۰ مارس ۱۹۲۳م، در «دارالجمعة المصریه» ارائه کرده بود، در ۲۲ مارس ۱۹۲۳م، در روزنامه‌ی *السیاسیه* (۱۲۴-۱۲۳) منتشر شد. مصطفی عبدالرزاق در سخنرانی خود در کنفرانس یاد شده، فقرات مهم ردیه‌ی سیدجمال را مطرح کرده و به تحلیل آن پرداخته بود. او اظهار کرده بود که این سخنان سیدجمال با آرای که او پیشتر در رد فلسفه‌ی نیچری اظهار داشته است، منافات دارد. لذا به این نتیجه رسیده بود که سیدجمال بعد از رفتن به اروپا، دگرگونی مهمی در نظام فکریش پدید آمد، زیرا اگر کسی دشمنی با دین نمی‌داشت، ممکن نبود در پاسخ به رنان چنین مطالبی به قلم آورد (Cündioğlu, 1996, 54). عبدالرزاق بعد از ارائه‌ی چنین تجزیه و تحلیلی از پاسخ سیدجمال به رنان و جواب رنان به او، چنین نتیجه می‌گیرد که رنان در جوابیه‌ی خود، به تأیید سیدجمال پرداخته است. به ویژه در این زمینه که اسلام در نیمه‌ی اول عمر خود به رشد و تعالی علم کمک نمود، اما در نیمه‌ی دوم به ستیز و مقابله با علم پرداخت. عبدالرزاق می‌گوید چنین سخنان آشکاری در تقابل اسلام با علم، به هیچ وجه توجیه پذیر نیست؛ و لذا نتیجه می‌گیرد که سید با آراء رنان همنوایی نداشته است.

سید رشید رضا که سخنرانی عبدالرزاق در کنفرانس مزبور را به دقت دنبال می‌کرده، از سخنان او چنان دچار حیرت و تعجب شده که بلافاصله روز بعد از انتشار متن سخنرانی عبدالرزاق، با نوشتن مقاله‌ای تند و آتشین در *الاهرام* به رد نظرات او پرداخته است. وی سپس این مقاله و نیز مقاله‌ی مفصل دیگری را که در رد نظرات عبدالرزاق نوشته بود، در مجله‌ی *المنار* منتشر می‌کند. رشید رضا سپس مقاله‌ی منتشر شده در *الاهرام* و *المنار* را با تفصیل و توضیحات بیشتر با عنوان «کلمه المنار فی المحاضرات» در چهار شماره‌ی پیاپی در *المنار* منتشر می‌کند. رشید رضا بر این باور بود که عبدالرزاق به متن پاسخی از سیدجمال استناد کرده که بعد از چند بار ترجمه از زبان‌های مختلف، در نهایت به عربی در آمده است؛ چنان که او می‌گوید جواب سیدجمال ابتدا از عربی به فرانسه و سپس از فرانسه به آلمانی و بعد از آلمانی به عربی ترجمه شده بود. بنابراین، احتمال بروز تغییر در محتوای متنی که چند بار از این زبان به آن زبان ترجمه شده، وجود داشته است. رشید رضا، عبدالرزاق را با یک پرسش اساسی مواجه می‌سازد و آن اینکه آیا وضعیت موجود جهان اسلام، ناشی از خود اسلام است یا کسانی که به اسلام ایمان دارند؟ و یا ناشی از عدم درک صحیح اسلام از سوی مسلمانان است؟ رشید رضا معتقد است که باید میان کسانی که درک نادرستی از اسلام دارند و لذا دشمن عقل و علم و مدنیت هستند، با اصل اسلام، و اسلام قرآن تفاوت و تمایز قائل شد.

رشید رضا در ادامه، در دفاع از سیدجمال می‌گوید کسانی که می‌خواهند درباره‌ی تأثیر اسلام بر اصلاح وضع بشریت آگاهی یابند، به اندیشه‌های سیدجمال در مقاله‌هایی که در *عروة الوثقی* منتشر شده، مراجعه کنند. همچنین، به رساله‌ی رد بر فلسفه‌ی نیچریه رجوع کنند، تا بدون واسطه، از آراء حقیقی سیدجمال آگاهی یابند. رشید رضا در ادامه‌ی دفاع از سیدجمال، اقدام به نوشتن مقاله‌ای با عنوان «الدفاع عن سیدجمال الدین» کرد و به دفاع سرسختانه از او پرداخت (Cündioğlu, 1996, 55).

### نتیجه

ارنست رنان، با ایراد خطابه‌ی بحث برانگیز خود، که چند محور عمده داشت، اسلام را دینی ناسازگار با علم و پیشرفت دانست و منشأ پیشرفت‌های مسلمانان در قرون نخستین اسلامی را نه نشأت گرفته از آموزه‌های اسلامی، بلکه ناشی از تأثیرپذیری مسلمانان از

فرهنگ و تمدن ساسانی، رومی، حرّانی و نستوری دانست. او حتی به تفکیک اقوام مسلمان از هم پرداخت و بجز ایرانیان، عرب‌ها و ترک‌ها را بیگانه از علم و دانش توصیف کرد. ادعاهایی که ارنست رنان در خطابه اش مطرح کرد، بلافاصله با واکنش برخی خاور شناسان، نظیر لوئی ماسینیون و چارلز میسر، مواجه شد. انتشار خطابه‌ی رنان به عربی و دیگر زبان‌های اسلامی، موجب برانگیخته شدن متفکران جهان اسلام شد. اندیشه‌گران مسلمان، هر یک از دیدگاه خود به نقد و رد ادعاهای رنان پرداختند. اما در میان همه‌ی ردیه‌ها، نقد سیدجمال بر رنان، خود به یک مسئله‌ی مناقشه برانگیز دیگر تبدیل شد. اینکه آیا سیدجمال در نقد خود، با رنان هم‌نوایی کرده است یا نه، به بحث‌های فکری و مجادله‌های قلمی جدی، تبدیل شد. یک نمونه‌ی بارز آن، بحثی بود که میان رشید رضا و مصطفی عبدالرزاق در مصر در گرفت. به هر روی، انتشار نقد سیدجمال، فارغ از ماهیت موضع‌گیری آن نسبت به تفکر رنان، خود اسباب خیری شد برای متفکران جهان اسلام، که از خمودی درآیند و در دفاع از اسلام، در برابر غرب سلطه‌گر، با سلاح قلم به میدان آیند. حاصل این حرکت میمون، که کم و بیش، افزون بر یک سده ادامه یافت، تألیف و انتشار آثار ارزشمندی در حوزه‌ی اسلام و علم بود. در کشورهای مختلف اسلامی، از مصر و عثمانی تا ایران و پاکستان و هند، کتاب‌ها و رساله‌های متعددی درباره‌ی نسبت میان اسلام و علم، به نگارش درآمد. در مقاله‌ی حاضر، ضمن بررسی و بازشناسی ردیه‌های متفکران جهان اسلام، به نمونه‌هایی از آثار یاد شده نیز اشاره شده است.

## منابع

- حلبی، علی اصغر، زندگی و سفرهای سیدجمال الدین اسدآبادی، با شرح و نقد رساله‌ی نیچریه، به ضمیمه‌ی مقاله‌ی «اسلام و علم»، نوشته‌ی ارنست رنان؛ ترجمه‌ی محمد علی جمال زاده، تهران، انتشارات زوآر، ۲۵۳۶. (این اثر در سال ۱۳۸۳ با حذف ضمیمه که متن کامل خطابه‌ی رنان و جواب سیدجمال به اوست، مجدداً به چاپ رسیده است).
- خسروشاهی، سید هادی (به کوشش)، گفتار سیدجمال الدین اسدآبادی و ارنست رنان درباره‌ی اسلام و علم، تبریز، [بی‌نا]، ۱۳۴۸.
- رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه‌ی قرن بیستم، تبریز، انتشارات ستوده، تهران، ۱۳۷۴.

- جنبش جدیدیه در تاتارستان، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۷.
- رنان، ارنست، *درباره‌ی علوم عربی و هنر اسلامی*، ترجمه‌ی رامین کامران، *ایران شناسی*، س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۶۸.
- سحاب، ابوالقاسم، *فرهنگ خاورشناسان*، تهران، سحاب، ۲۵۳۶.
- عنایت، حمید، *سیری در اندیشه‌ی سیاسی عرب از حمله‌ی ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- مجتهدی، کریم، *سیدجمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید*، تهران، نشر تاریخ ایران، تهران ۱۳۶۲.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، *سیدجمال الدین و اندیشه‌های او*، تهران، انتشارات کتاب‌های پرستو، ۲۵۳۶.
- Dücane Cündioğlu, **Ernest Renan ve "reddiyeler" bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı**, Divan İlmi Araştırmalar bilim Sanat Vakfı, , Sayı, 2, İstanbul, 1996.
- Dücane Cündioğlu, **XIX. Yüzyılın Sonlarından İtibaren "İslam Mani-i Terrakkidir" Tartışmaları, Bir Kaynakça Denemesi**, Düşünce Dergisi, Sayı 19, Temmuz 2004.
- Namik Kemal, **Renan Müdafaaimesi (İslamiyet ve Maarif)**, Yayınlayan: Prof. M. Fuad Köprülü, Ankara: 1962.
- Osman Cilaci, **Ernest Renan'a Karşı Türk-İslam Dünyasında Reaksiyonlar**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1996, sayı: 2.
- Celal Nuri, **İslamiyet Mani'i Terakki Midir?** Yayına hazırlayan: Ali Ertuğrul, tabula rasa—felsefe&teoloji-issn 1302-8898 yıl:2 Sayı,5 mayıs-ağustos 2002, Isparta/Türkiy.
- Juan R. i. Cole, **New Prespectives on Sayyid Jamal al-Din al-Afgani in Egypt**, Iran and Beyond, Essays in Middle Eastern History of Nikki R. Keddie (ed), Rudi Matthee and Beth Baron, Mazda Publishers. 2000.
- Berkes, Niyazi, **Türkiye'de çağdaslaşma, yay. haz: Kuyas, Isatanbul, YKY, 2004.**
- Berkes, Niyazi, **The Development of Secularism in Turkey**, Montreal: McGill University Press, 1964.
- Keddie, N. R. Afgani, Encyclopaedia Iranica, Vol. I.

## تأثیر تمایزات فقهی و عملی تشیع امامی در همگرایی اجتماعی و انسجام سیاسی (در طی سه قرن نخست هجری)

فهیمة فرهمندپور<sup>۱</sup>

**چکیده:** قالب‌های ویژه کلامی، تمایزات فقهی و مواضع خاص سیاسی، اساسی‌ترین نشانه‌های انشعابات مذهبی در تاریخ اسلام است که هر یک محصول مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شود. این نشانه‌های سه گانه، گاه چنان در هم تنیده‌اند که باز شناسی و تفکیک آنها از یکدیگر مشکل می‌نماید. کشف رابطه‌ی میان شکل‌گیری تمایزات فقهی و تقویت مقاومت شیعیان در مقابل دستگاه حاکم، دغدغه‌ی اصلی این پژوهش است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی، در صدد بازنمایی تأثیر شکل‌گیری تمایزات فقهی بر تعمیق همگرایی سیاسی شیعیان امامیه در سه قرن نخست تاریخ اسلام، یعنی تا حدود پایان عصر حضور ائمه است. محقق تلاش می‌کند نشان دهد چگونه تفاوت‌های فقهی شیعیان با سایر آحاد جامعه‌ی اسلامی، اندک‌اندک به نوعی رفتار سیاسی و مقاومت در مقابل جریان فکری حاکم بر جامعه تبدیل گردید و به تقویت همگرایی میان شیعیان منجر گردید و نشانه‌ای از اقتدار و نفوذ ائمه بر پیروانشان تلقی شد.

**واژه‌های کلیدی:** تشیع، امامیه، فقه، همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، هویت شیعی

### مقدمه

گرچه قالب‌های فکری و مبانی نظری، جایگاهی مقدم بر شکل‌گیری مناسک و اعمال دینی دارند، اما مناسک و رفتارهای دینی یقیناً آشکارترین جلوه‌های تمایز میان ادیان و

۱ استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران farahp@ut.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۹/۵/۶

مذاهب‌اند و به نحوی روشن، مرزهای میان ادیان، مذاهب و فرق مختلف را از منظر عمومی معلوم می‌سازند.

مواردی چون جهربسمله، از نخستین نشانه‌های تمایزات رفتاری پیروان اهل بیت نسبت به سایر مسلمانان بود که به تبع عمل‌کرد ائمه و با وجود مقاومت‌هایی در میان مخالفان ایشان (عاملی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۹)، شکل گرفت؛ تمایزات رفتاری که به سرعت بیشتر و گسترده‌تر شد و در قالب ممیزات فقهی سازمان‌دهی گردید.

به لحاظ سیاسی نیز، شیعیان که در بخش عمده‌ای از قرون نخستین یکی از مهم‌ترین گروه‌های معارض قدرت سیاسی حاکم محسوب می‌شدند، نیازمند تقویت هویت اجتماعی و یافتن شیوه‌هایی برای ابراز مقاومت و اعلام مخالفت با حاکمیت بودند. پرسش از رابطه‌ی میان این دو مؤلفه، یعنی شکل‌گیری ممیزات فقهی و تقویت هویت گروهی و مقاومت جمعی شیعیان، مسئله‌ی اصلی این پژوهش است.

گذشته از آنکه بر اساس روایات فراوان منقول از ائمه‌ی شیعه (ع)، آنان مکرر بر این نکته تأکید می‌کردند که خود نه ارائه‌کننده‌ی سخنی نو، که میبایست اسلام نبوی هستند، و از جمله، آنچه تحت عنوان احکام فقهی عرضه می‌کنند، تنها انتقال آموزه‌های نبوی است،<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد موارد تمایز شیعه با سایر فرق در آموزه‌های فقهی، به نوعی قالب هویت‌بخش برای آنان تبدیل شد و حس همگرایی میان شیعیان و طبعاً تمایز و واگرایی با مخالفان فکری‌شان را موجب گردید، مسئله‌ای که کم‌کم شکل رفتاری سیاسی به خود گرفت و نماد مقاومت جمعی در مقابل تفکر، قدرت و نظم حاکم تلقی شد.

به علاوه، اینکه شیعیان در تقابل با جریان فقهی قوی حاکم بر جامعه (حاکمیت

۱ در برخی روایات، ائمه (ع) به سلسله‌ی نام خود و پدران‌شان در روایت از پیامبر تصریح کرده‌اند و یا در بیان احکام به حدیث نبوی استناد نموده‌اند (از جمله: العاملی، ۱۴۱۲، ۱، ۲۷۲؛ ۳، ۳۱ و ۴۲۲ و ۴۵۳ و ۴۹۳؛ ۴، ۶۴۲ و ۶۷۳؛ ۸، ۱۴۹؛ ۱۴، ۲۲۹؛ بخاری، بی تا، ۱، ۱۹۰؛ نسائی، ۱۹۳۰، ۲، ۱۵؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۳، ۸۷؛ اربلی، ۱۴۲۶، ۳، ۱۲۱ و ۱۷۲ و ۱۳۹-۱۴۰ و ۲۶۵-۲۶۶ و ۳۵۱-۳۴۹ و ۳۸۲-۳۸۰ و ۳۹۲-۳۹۰ و ۳۹۵ و ۳۹۹-۳۹۸ و ۴۱۸-۴۲۰ و...؛ مفید، ۱۴۱۳، ۱/الارشاد، ۲، ۱۶۳ و ۲۳۵؛ ابن شهرآشوب، ۱۴۲۷، ۴، ۲۲۲ و ۲۸۰ و ۲۸۴ و ۳۳۵ و ۳۳۹-۳۴۰). حتی گاه روایت را از زبان روایتی غیر از پدران‌شان به پیامبر نسبت داده‌اند (از جمله: ابن عساکر، ۱۴۲۶، ۲۰۲ و ۲۰۹-۲۱۱). در چنین مواردی امام به روشنی خود را تنها یک راوی یا واسطه و متکی بر تحصیل اطلاعات ظاهری و اکتسابی معرفی کرده است که در صدور حکمی فقهی به اطلاعات واصله از پیامبر اعتماد کرده است. گرچه موارد بی‌شماری نیز وجود دارد که ائمه (ع) در متن روایت به انتساب نقل خود به پیامبر تصریح نکرده‌اند، اما در موارد متعددی - به عنوان یک دلیل منفصل - همه‌ی کلمات خود را تنها روایت از پیامبر معرفی کرده‌اند (به عنوان نمونه: مفید، همان، ۲، ۱۶۷ و ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۸۳، ۱، ۵۳ و ۵۸؛ صفار، بی تا، ۳۰۰-۳۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۳، ۲۹۴؛ اربلی، همان، ۳، ۳۱۲-۳۱۳).

سیاسی یا فرهنگ عمومی حاکم و رایج، خود را به قالب مناسک و احکامی خاص متمایز می‌ساختند، در واقع نوعی نمایش اقتدار و نفوذ ائمه(ع) بر پیروانشان نیز محسوب می‌شد؛ اقتداری که قدرت سیاسی و نظامی حاکم به دنبال کسب آن بود، اما به آن دست نمی‌یافت. خواهد آمد که مثلاً پرداخت خمس به ائمه(ع)، نشانه‌ی پذیرش مشروعیت ائمه(ع) و طبعاً اقتدار و نفوذشان در جامعه‌ی شیعی بود و طبعاً حکومت را (به خصوص در عصر عباسی) از خطر علنی شدن فقدان مشروعیتش در نگاه عمومی، دچار وحشت می‌ساخت. حتی با آنکه شیعیان در شرایط خاص ناچار به تقیه و مخفی داشتن همین تمایزات می‌شدند، اما در همان حال هم، احساس تابعیت و التزام به اندیشه و عمل شیعی و حفظ وابستگی و تعلق به این تشکیلات، در آنان وجود داشت، و به خاطر شرایط فشار پیرامونی، در عمل تقویت هم می‌شد.

در این مقاله تلاش می‌شود با بررسی ابعاد مختلف این ممیزات، روشن گردد که در تاریخ تشیع سده‌های نخست، چگونه اختلافات فقهی با جریانات اجتماعی در هم آمیخت، به شعارهای تشکیلاتی تبدیل شد و رنگ و بوی تعارضات سیاسی گرفت. روشن است که این گفته به معنای آن نیست که اشکال تمایزات فقهی شیعیان اساساً به عنوان حرکتی سیاسی طراحی گردیده، فاقد پشتوانه در مقام ثبوت و حقیقت نفس الامری بوده است؛ بلکه به آن معناست که این تمایزات در عمل به تحقق نتایج دیگری، از جمله تقویت مقاومت سیاسی و همگرایی اجتماعی شیعیان، نیز منجر گردید و این امر به عنوان یک دستاورد مهم تشکیلاتی می‌توانست از جمله مورد توجه و اهتمام ائمه قرار داشته باشد.

### اختلاف در مبانی یا تمایز در مسائل

فرق اسلامی، به‌رغم مشترکات بی‌شمار در محتوای تعالیم و احکام فقهی، به هر حال، در این زمینه دارای اختلافات فراوانی نیز هستند. این موارد، چنانچه تنها به عنوان اختلاف در قالب و شکل برخی آموزه‌ها و رفتارهای دینی دیده شود- حتی اگر ظاهراً از گستردگی فراوانی برخوردار باشد- چندان تعیین‌کننده نیست. «فضل بن شاذان» در الايضاح مکرر به این مسئله اشاره کرده است که فرق مختلف اهل سنت، با وجود طیف گسترده‌ی اختلاف نظرهای فقهی، همگی در صف واحدی قرار گرفته‌اند - و با همه‌ی اختلافات داخلی‌شان- در مقابل شیعیان موضع واحدی را تقویت و تأیید می‌کنند. اما با آنکه

اختلافاتشان با شیعه به لحاظ کمی، وسعت بیشتری ندارد، به هیچ وجه حاضر به همراهی و تأیید تفکر شیعی نیستند، چرا که اختلاف میان این دو نگره‌ی کلی، اختلاف بر سر برخی نظریات مبنایی است (ابن شاذان، ۱۳۵۱، ۵۰-۵۲ و ۲۹۶-۳۰۴ و ۳۴۵-۳۴۶ و...). به عنوان نمونه، اصل «پذیرش حجیت کلام اهل بیت در امتداد کلام پیامبر و نفی مشروعیت رهبری و هدایت مراجع فکری معارض با آن» یک مبناست که تفکر شیعی را از غیر آن باز می‌شناساند. اختلاف در این اصل مبنایی، البته خود، منشأ و خاستگاه بروز تفاوت‌های فقهی می‌شود؛ اما نباید اختلافات فقهی ریشه کرده در مبنایی نظری (مانند اختلافات فقهی میان شیعه و سنی) را با اختلاف‌نظرهای اجتهادی در قالب بستر نظری واحدی (مثلاً اختلافات فقهی میان مذاهب اربعه‌ی اهل سنت) مقایسه نمود. از جمله اختلاف نظر میان شیعه و سنی در مشروعیت متعه‌ی نکاح، ناشی از اختلافی مبنایی در اصل پذیرش اجتهاد در مقابل نص<sup>۱</sup>، به عنوان منشأ صدور حکم است، که موجب بروز اختلافات اساسی میان شیعیان اهل بیت(ع) و پیروان مذهب صحابه شده است. گرچه همین پذیرش مشروعیت اجتهاد و رأی، از سوی دیگر، در میان اهل سنت نیز بروز اختلاف نظرهای اجتهادی فراوانی را موجب گردیده، اما چون با یکدیگر در مبنایی اجتهاد یا اصول تفقه مشترک و هم‌عقیده‌اند، این اختلافات اجتهادی، جریان‌سازی‌های سیاسی و اجتماعی به دنبال نداشته است. به تعبیر دیگر، در حالی که تمایزات فقهی کمابیش میان همه‌ی فرق اسلامی به چشم می‌خورد، ویژگی‌های فقهی مذهب شیعه در مقابل اهل سنت - به دلیل ریشه‌داشتن در اختلاف مبنایی و اصول- از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود و می‌تواند از جمله‌ی عوامل مؤثر بر تقویت انسجام تشکیلاتی و همگرایی شیعیان در مواضع سیاسی شان شمرده شود. به دلیل اهمیت همین مبنایی، قبل از پرداختن به برخی موارد و مصادیق اختلاف‌نظرهای فقهی، لازم است برخی از آن مبنایی، مورد بحث و بررسی قرار گیرند.<sup>۱</sup>

### ریشه‌های تمایز مذاهب فقهی شیعی و سنی

در دوره‌ی نخست تشکیل حکومت اسلامی، حجیت کلام نبوی، پشتوانه‌ی رهبری و

۱ البته برخی از مبنایی و اصول مورد اختلاف، اصول کلامی‌اند و یا علاوه بر ابعاد فقهی، از منظر کلامی هم قابل بررسی‌اند، مانند پذیرش حجیت اهل بیت در کنار پیامبر(ص) و نفی مرجعیت غیر، و برخی اصول صرفاً فقهی‌اند، مانند نفی قیاس، اجتهاد در مقابل نص، تفسیر به رأی، و امثال آن.



مدیریت دین و دنیا به وسیله پیامبر(ص) بود. پس از وفات ایشان و نادیده گرفته شدن ادعای علی(ع) نسبت به جانشینی پیامبر(ص)، گرچه در عمل کم کم میان رهبری دینی و مدیریت دنیایی فاصله افتاد (نک. به: ابو عیید قاسم بن سلام، ۱۹۸۱، ۹۹)، اما خلفا (به خصوص از دوره خلیفه دوم) کماکان حق افتاء و اجتهاد را برای خود محفوظ دانستند. مجموعه اجتهادات خلیفه دوم<sup>۱</sup> - که بعدها در میان فقهای اهل سنت قالب مبانی فقهی به خود گرفت - عینی‌ترین نمونه‌ی چنین مسئله‌ای است.

در شورای شش نفره‌ای که عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه‌ی سوم ترتیب داد، و ضمن شیوه‌ای که عبدالرحمن بن عوف در اداره‌ی جلسه اعمال نمود، مسئله‌ی پذیرش «حجیت اجتهاد صحابه» به عنوان منبع استنباط حکم، یک گام به عرصه‌ی نظریه‌پردازی دینی و فقهی نزدیک شد و موضوعیت یافت. با مقاومت علی(ع) در مقابل این اصل - با آنکه به قیمت از دست دادن موقعیت احراز خلافتش تمام شد - و پذیرش آن توسط عثمان - که دستیابی به قدرت را برایش ممکن ساخت - شکل‌گیری اساسی‌ترین وجه تمایز جریان فقهی شیعه و اهل سنت قالب روشن‌تری یافت. در نظریه‌پردازی فقهی اهل سنت - به خصوص حوزه‌ی فقه سیاسی - از یک سو تلاش شد حجیت کلام نبوی از مدیریت دنیایی تفکیک شود، و از سوی دیگر اجتهاد و عمل صحابه از حجیت، موضوعیت و بلکه مصونیت برخوردار گردد.<sup>۲</sup> در مقابل، موضع ائمه‌ی شیعه در موضوعیت بخشیدن به مرجعیت فکری اهل بیت(ع) و نفی مرجعیت هر جریان فکری، سیاسی و اجتماعی معارض با آن، در قالب نظریه‌ی «امامت منصوص» طراحی و عرضه شد. این بحث از یک منظر مبنایی کلامی و اساس شکل‌گیری مکاتب فکری متمایز شمرده می‌شود،<sup>۳</sup> و از منظری دیگر اصلی فقهی (و نه مسئله‌ای فقهی) محسوب می‌شود که اساس مدرسه‌ی فقهی متمایزی را تشکیل داده است. چنانچه به تعبیر برخی محققان معاصر، ریشه‌های شکل‌گیری و تقابل مدرسه‌ی فقهی اهل بیت و مدرسه‌ی فقهی صحابه مورد بررسی قرار گیرد (الفضل، ۱۴۱۵، ۱، ۵؛ همچنین نک. به: عسکری، ۱۳۸۲)، اساسی‌ترین بستر تحقق

۱ که در ادامه به نمونه‌های متعدد آن پرداخته می‌شود.

۲ در ادامه بیشتر به این موارد پرداخته می‌شود.

۳ اینکه نظریه‌ی کلامی «امامت منصوص» چگونه در عمل به یک نظریه‌ی سیاسی تبدیل گردید، یا لاقال پیامدهای سیاسی پیدا کرد، بحثی خارج از حوصله‌ی پژوهش حاضر است. برای مطالعه در این زمینه، از جمله رک. به: فرهمندپور، فهیمه، «باور عمومی شیعیان به اصل امامت و نقش آن در توسعه‌ی اقتدار اجتماعی ائمه»، فصلنامه‌ی اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۷، ش ۱۵.

این دو جریان موازی، اختلاف بر سر همین اصل مبنایی است که «آیا کتاب و سنت نبوی، منبع جامع استنباط احکام شرعی بوده و واجد سرمایه‌ی کافی و وافی برای پوشش دادن به نیازهای فقهی جامعه‌ی دینی تا قیامت هست یا نه؟» روشن است که در تلقی (معتدل) شیعه، ائمه نه منبع جدیدی برای استنباط احکام، که انتقال دهنده و مبین (حداکتر) مفسر معارف موجود در کتاب و سنت نبوی می‌باشند (طوسی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۵۳).<sup>۱</sup>

این در حالی است که مذهب فقهی اهل سنت، محدودیت این منابع را پذیرفته و منابع دیگری چون اجتهاد و رأی<sup>۲</sup> را وسیله‌ی جبران این محدودیت و تنگنا می‌داند. با این حساب، حجیت اجتهادات و فتاوی‌ی صحابه، حتی در مقابل کتاب و سنت (و نه صرفاً تلقی و تفسیر آنها از کتاب و سنت)، مستقلاً به عنوان یک مرجع اتخاذ احکام و استنباط آن به حساب آمده است.<sup>۳</sup> این مسئله اساسی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین عامل شکل‌گیری این دو جریان فقهی موازی است که از دوران خلافت خلیفه‌ی اول رخ نمود<sup>۴</sup> و در دوران خلافت خلیفه‌ی دوم به اوج خود رسید و به عنوان سنت مورد اتباع پیروان این مدرسه‌ی فقهی شناخته شد، و البته از نگاه و تحلیل چهره‌های مطرح در عرصه‌ی گفتمان‌های فقهی آن روزگار دور نماند (ابن تیمیه، ۱۴۰۷، ۲، ۲۱۵ و ۲۵۱؛ مسلم، ۱۳۹۸، ۸۸۵ و ۱۴۵؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ۱، ۲۵۲ و ۳۳۷).

باید توجه داشت که نظریه‌پردازان این هر دو جریان، به طراحی و بازسازی ساز و کارهای مقتضی برای تثبیت مبنای خود اهتمام نمودند و گرچه تبیین حدود و ثغور دقیق این ساز و کارها در قالب نظریه‌های منسجم کلامی و فقهی، مرهون تلاش نظریه‌پردازان عصر تدوین در هر دو این جریان‌هاست، اما طرح و عرضه‌ی مواد اولیه‌ی این موارد، یقیناً در همان عصر اول انجام گرفته است.<sup>۵</sup>

- ۱ البته این سؤال به عنوان یک مسئله در حوزه‌ی اصول فقه، همچنان در آثار اصولی شیعه مطرح و مورد بحث است که ملاک حجیت سنت امامی چیست؟ به تعبیر دیگر، سنت ائمه یک منبع مستقل برای استنباط محسوب می‌شود و کلام امام به عنوان امام حجت است و یا به نوعی متمم، مبین و کاشف از سنت نبوی است؟ (به عنوان نمونه، رک. به: میرعمادی، ۱۳۸۴، ۱۹۸-۱۹۹).
- ۲ البته اجتهاد و رأی نه به معنای مطرح در اصول فقه شیعی (که در محدوده‌ی همان کتاب و سنت شکل می‌گیرد) بلکه اجتهاد و رأی خارج از این میدان که قیاس و استحسان و مصالح مرسله و امثال آن را شامل می‌شود.
- ۳ در ادامه به مصادیق این مسئله اشاره خواهد شد.
- ۴ به عنوان مثال، استتکاف خلیفه‌ی اول از جاری کردن حد بر خالد بن ولید را در جریان هم‌بستری وی با همسر مالک بن نویره، باید از جمله‌ی چنین اجتهاداتی در مقابل نص صریح قرآنی و احادیث نبوی دانست.
- ۵ مواردی مانند: تبیین متفاوت گستره‌ی مرجعیت فکری در اندیشه‌ی فقهی شیعه و سنی، تأکید ائمه (ع) بر ضرورت عمل مطابق سنت در مقابل پذیرش امکان تعارض اجتهاد با نص در مذهب فقهی خلفا، مخالفت قاطع ائمه (ع) با استفاده‌ی از شیوه‌های اجتهادی رایج در مکتب فقهی خلفا و امثال آن (برای مطالعه‌ی بیشتر بایستی به منابع تخصصی فقهی و اصولی مراجعه نمود).

این ساز و کارها در مجموع قالب‌های کلی و حدود و ثغور دو مدرسه‌ی فقهی را سامان بخشید، که یکی قائل به حجیت رأی و نظر اجتهادی خارج از محدوده‌ی نص قرآنی و حدیث نبوی بود، و دیگری تنها تلاش برای فهم و تبیین دقیق آن نصوص را روا و بستر استنباط همه‌ی فروع فقهی می‌دانست (کلینی، همان، ۱، ۵۹ و ۶۱ و ۷۱). این ممیزه‌ی مبنایی و اصولی که اصلی‌ترین وجه افتراق و شناسایی این دو مکتب فقهی بود، البته به نوبه‌ی خود، زمینه‌ی بروز اختلاف در مسائل و موضوعات فرعی فقهی نیز شد. بسیاری از این اختلافات ریشه در اجتهادات خلیفه‌ی دوم داشت. مقاومت در برابر فتاوای وی، مثلاً در مورد حذف «حی‌علی‌خیرالعمل» از اذان یا تحریم متعه‌ی نکاح- گرچه از جانب بدنه‌ی جامعه پذیرفته گردید و به آن عمل می‌شد- به انسجام میان شیعیان اهل بیت کمک می‌کرد. به تعبیر دیگر، با آنکه شیعیان مطابق آموزه‌های ائمه تنها به اجرا و اطاعت از سنت نبوی اهتمام می‌ورزیدند<sup>۱</sup> و نه چیز دیگر؛ این اهتمام، در عمل، واگرایی از جریان حاکم بر اجتماع را موجب شد و طبعاً همگرایی درونی آنان را در پی داشت و به نوعی شعار سیاسی درمقابل جریان‌ی تبدیلی شد که توسط حکومت یا مدارس فقهی وابسته به تفکر حاکم مدیریت می‌گردید.<sup>۲</sup> سؤال عبدالرحمن عوف از علی(ع) در جریان شورا برای پذیرش الزام به عمل مطابق سیره‌ی شیخین (علاوه بر همه‌ی تحلیل‌هایی که می‌شود از آن کرد) از این جنبه هم قابل فهم است که عمل مطابق سیره‌ی آنها، به معنای پذیرش مشروعیت حاکمیت‌شان بود و طبعاً تغییر این سیره به معنای الغای مرجعیت و صلاحیت آنها تلقی می‌شد و تأیید خلافت علی از سوی شورا، در صورتی ممکن بود که در عمل به چنین نتیجه‌ای- یعنی نفی مشروعیت جریان شکل‌گرفته‌ی خلافت- منجر نشود.

این تلقی بعدها در دوره‌ی خلافت علی(ع) نیز وجود داشت. از همین جا بود که وقتی وی شیوه‌ی عمر در تقسیم نامساوی سهم از بیت‌المال را تغییر داد، برخی منافع از دست دادگان، عدالت او را تنها به استناد تغییر شیوه‌ی خلیفه‌ی دوم مورد حمله قرار دادند (ابن ابی‌الحدید، ۲، ۱۷۱-۱۷۳). وقتی هم امام علی در کوفه مردم را از خواندن جماعت

۱ در بسیاری از این اختلافات فقهی، ائمه(ع) به احادیث نبوی استشهد می‌کردند. به عنوان نمونه رک. به: **العاملی**، همان، ۱، ۲۷۲؛ ۲، ۴۲۲؛ ۴، ۶۴۲ و ۶۷۳

۲ به عنوان مثال، امام صادق(ع) تصریح کرد که «هرکس به مشروعیت متعه اقرار نکند، از ما نیست». جالب است که امام صادق(ع) در این نقل، مسئله‌ی اقرار به مشروعیت متعه را در کنار اعتقاد به رجعت قرار داده، که از جمله‌ی ممیزات کلامی شیعه به‌شمار می‌رود (ابن‌شاذان، همان، پا نوشت مصحح، ۴۳۳).

«تراویح»<sup>۱</sup> منع کرد، گروهی فریاد «واعمره» سر دادند (العاملی، همان، ۵، ۱۹۲). امام علی(ع) خود در خطبه‌ای، که کلینی به او نسبت می‌دهد، به تفصیل موارد تغییر سنت‌های نبوی را برشمرده و تأکید کرده است شرایط اجتماعی و سیاسی عصر او مانع از آن می‌شود که این بدعت‌ها را به طور کامل از جامعه حذف کند (کلینی، همان، ۸، ۵۸-۶۳).

این نگاه البته گاه به گونه‌ای دوسویه وجود داشت. یعنی از یک سو امامان شیعه از سنت‌های نبوی در راستای تقویت انسجام شیعی استفاده می‌کردند، و از سوی دیگر مثلاً جریان حاکم - به تصریح ابن عباس- به دلیل آنکه علی(ع) در «جهر بسمله» در نماز اصرار می‌ورزید، با آن مخالفت می‌کرد (عاملی، همان، ۱، ۲۹). این مثال‌ها نشان می‌دهد که قالب ظاهری رفتارهای دینی (نه فقط در حوزه فقه سیاسی بلکه حتی در عرصه فقه عبادی)، القاء‌کننده‌ی جریان‌های فکری و ممیزات مبنایی است که به نهادسازی‌های ماندگار منتهی می‌شود و تعیین‌کننده‌ی مواضع اساسی در قبال جامعه و سیاست است.

وضو، اذان و نماز به شیوه‌های شیعی، و یا خمس و اقرار به جواز متعه و امثال آن، صرف نظر از جنبه‌ی اجرای یک دستور دینی یا عمل مطابق یک مصلحت اجتماعی و نتایج خاصی که از این لحاظ بر آن رفتارها مترتب بود، کم‌کم به عامل الهام‌بخش هویت واحد شیعی تبدیل شد. موارد فراوانی در روایات منسوب به ائمه(ع) دیده می‌شود که هنگام دریافت اموال ارسالی و هدایی شیعیان، امام با صراحت یا تلویح، اتکای خود به ثروت الهی و استغناء از مبالغ نذورات یا خمس اموال را یادآوری می‌کرد، به پیروان خود نشان می‌داد که پرداخت این مبالغ- گذشته از نتایج اقتصادی و اجتماعی که مستقیماً از این مناسبات مالی حاصل می‌شود- در واقع نوعی اعلام همبستگی افراد با تشکیلات شیعی است و پذیرش اموال توسط امام- نه به معنای کمک یک طرفه‌ی مردم به امام- بلکه به منزله‌ی لطف امام (یا لااقل لطف متقابل امام) به افراد از طریق پذیرش و تأیید عضویت‌شان در این تشکیلات است (به عنوان نمونه: ابن شهرآشوب، همان، ۴، ۳۷۸؛ اربلی، همان، ۳، ۴۱۰).

دقیقاً به همین دلیل، یعنی القای پیامی سیاسی و تشکیلاتی در قالب عمل‌کردی دینی، است که «تقیه» در فرهنگ شیعی معنای ویژه‌ای یافت.<sup>۲</sup>

۱. نمازی که مطابق دستور خلیفه‌ی دوم به عنوان نماز مستحب و در ماه رمضان به جماعت خوانده می‌شود، ولی از سوی اهل بیت بدعت دانسته شده و هرگز مورد تأیید قرار نگرفته است.

۲. در ادامه به اختصار به تقیه پرداخته خواهد شد.

## شاخص‌ترین ممیزات فقهی شیعه

این پژوهش البته درصدد استقراء همه‌ی موارد اختلاف فقهی میان مکتب فقهی شیعه و مکاتب فقهی اهل سنت نیست، چرا که بحث تخصصی در این موارد فاقد کارایی در حوزه‌ی این پژوهش است. اما گزارش مختصر برخی موارد اختلافی، تنها به عنوان مکمل این بحث، می‌تواند مصادیقی روشن از تفاوت‌هایی را معرفی کند که زمینه‌ی تمایز فقهی و عملی شیعه را از جریان فکری و فقهی مسلط بر جامعه فراهم آورد و به این وسیله، به تقویت انسجام درونی و اقتدار موضع سیاسی تشیع کمک نمود.<sup>۱</sup>

## ۱. ذکر «حی علی خیر العمل» در اذان

گذشته از منابع روایی و تاریخی شیعی، بسیاری از مصادر عامه نیز تصریح دارند که اذان در عصر پیامبر(ص)، دوران خلافت خلیفه‌ی اول و مدتی از دوران خلافت خلیفه‌ی دوم، مشتمل بر «حی علی خیر العمل» (حیعه نائثه) بوده است (ابن ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ۱، ۱۹۵؛ البیهقی، بی‌تا، ۱، ۴۲۵؛ حلبی، ۱۴۰۰، ۲، ۳۰۵). اما عمر بن خطاب - ظاهراً به توجیه آنکه توجه به نماز به عنوان بهترین اعمال، مانع توجه به جهاد می‌شود، دستور به حذف این قسمت از اذان داد (العلوی، ۱۴۱۶، ۱۰۰-۱۰۸ و ۱۱۴ و ۱۳۸ و ۱۵۰؛ ابن شاذان، ۱۳۵۱، ۲۰۱-۲۰۴). در حالی که بر اساس شواهد تاریخی، بسیاری از صحابه از عمل مطابق این دستور شانه خالی می‌کردند (بیهقی، همان، ۱، ۴۲۴-۴۲۵؛ ابن ابی‌شیبیه، همان، ۱، ۴۶۰؛ العلوی، همان، ۱۰۳ و ۱۰۹ و ۱۱۲)، برخی از منابع عامه تغییر اذان را به حکم خود پیامبر نسبت می‌دهند و نه به خلیفه‌ی دوم (الهیثمی، ۱۴۰۲، ۱، ۳۳۰؛ الطبرانی، بی‌تا، ۱، ۳۵۳؛ متقی هندی، ۸، ۳۴۵؛ همچنین ر.ک. به: علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۱۳۷).

به علاوه، تلاش برای تثبیت این تغییر در دوره‌ی معاویه قالبی جدید یافت و سعی شد

۱ «فضل بن شاذان»، در *الایضاح* (۱۳۵۱) تلاش کرده است که تصویری از تعارض و تقابل دو مکتب کلامی (شیعه و سنی که البته او همواره نام مرجئه را بر آنها نهاده است) ارائه دهد. با این حال، مکرر به آراء و تعارضات فقهی نیز پرداخته است. این مسئله از یک سو نشان می‌دهد که مبانی کلامی و آراء فقهی چگونه در هم آمیخته و به یکدیگر مرتبطانند، و از سوی دیگر می‌تواند نشانه‌ی آن باشد که در نگاه یک مؤلف اواخر دوره‌ی حضور، گویا مرزهای دقیق میان کلام و فقه هنوز وضوح و شفافیت کامل نیافته بوده است. به هر حال، وی برخی از اختلافات فقهی اساسی میان شیعه و سنی را فهرست نموده که به دلیل قدمت این اثر، تنظیم این مبحث تقریباً با موارد فهرست شده‌ی وی تطبیق می‌کند، همچنان‌که سیدمرتضی در *الانتصار* به تفصیل ممیزات فقهی شیعه را مورد بحث و بررسی قرار داده است. عبدالجلیل قزوینی نیز در کتاب *النقض* (۱۳۷۱)، که آن را در پاسخ به مجموعه‌ای از اتهامات وارد شده بر شیعه نگاشته، به تفصیل هم به اتهامات در خصوص ممیزات کلامی پاسخ داده و هم به موارد اختلافی فقهی پرداخته است.

تا اساساً تشریح اذان نادیده گرفته شود؛ یعنی، در این دوره نقل‌هایی وارد فرهنگ روایی اهل سنت گردید که اصل اذان را - به جای حکمی تشریحی - نتیجه‌ی مصلحت سنجی‌های برخی صحابه (از جمله عمر) معرفی می‌کرد که پیامبر(ص) هم بر آن صحنه گذارده بود (بخاری، همان، ۱، ۳۰۶؛ مسلم، همان، ۱، ۲۸۵؛ ترمذی، بی‌تا، ۱، ۳۶۲-۳۶۳ و ۳۵۸؛ نسائی، همان، ۲، ۳-۲؛ ابن‌حنبل، همان، ۲، ۱۴۸؛ ابوداود، بی‌تا، ۱، ۱۳۵) چنانچه این قالب جدید برای اذان پذیرفته می‌شد، دیگر تغییر در آن به استناد مصلحت‌سنجی‌های همان افراد، مسئله‌ای نبود و حساسیت و مقاومتی ایجاد نمی‌کرد.<sup>۱</sup>

در مقابل این جریان، اهل بیت(ع) همواره بر اصالت اذان - به عنوان حکمی که دقیقاً تابع تشریح الهی است - تأکید می‌کردند (ابن ابی شیبه، همان، ۱، ۱۹۵؛ العلوئی، همان، ۵۷ و ۱۳۱-۱۳۶)، در عمل آن را رعایت و عمل مطابق آن را توصیه می‌نمودند (از جمله ر.ک. به: صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۸۸؛ طوسی، ۱۳۷۶، ۲، ۵۹-۶۱ و ۲۸۴؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۳۰۶؛ العلوئی، همان، ۹۲-۹۸ و ۱۳۲؛ العاملی، همان، ۱، ۴۱)، به گونه‌ای که این مسئله کم‌کم به عنوان یک ممیزه‌ی فقهی برای همه‌ی فرق شیعه شناخته شد.

بجز نقل‌هایی که «حی علی خیرالعمل» را دعوت به احسان و نیکی به فاطمه و فرزندان او دانسته و لذا مقصود واقعی خلیفه‌ی دوم را مبارزه با این جریان معرفی کرده است (صدوق، ۱۳۶۱، ۴۲؛ هم‌او، ۱۹۶۶، ۳۶۸) - که بررسی صحت اسناد و اعتبار محتوای آنها محتاج بررسی‌های مستقل و از مسیر اصلی این پژوهش خارج است - به هرحال، در عمل، تمسک به این ممیزه‌ی فقهی، قالب یک حرکت سیاسی یافت.

صدوق حدیثی از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) آورده که از بلال به نیکی یاد کرده و گفته است وی پس از وفات پیامبر(ص) حاضر به گفتن اذان برای خلفا نشد و خلأ حضور او، از جمله موجب امکان تغییر در اذان شد (بی‌تا، ۱، ۱۸۴). به تعبیر دیگر، اگر کسانی چون بلال - که برخی نقل‌ها به اعتقاد او به اهل بیت(ع) اشاره دارد (مفید، الاختصاص، ۱۴۱۳، ۷۳) - امکان حضور سیاسی و اجتماعی می‌یافتند، خلفا فرصت تغییر اذان را پیدا نمی‌کردند. بلال پس از وفات پیامبر(ص) و شکل‌گیری جریان خلافت پس از وی، حاضر

۱ البته کشف علت واقعی تلاش عمر برای حذف این عبارت از اذان (اگر ممکن باشد) نیازمند بررسی‌های بیشتر است که در محدوده‌ی این پژوهش نمی‌گنجد، آیا واقعاً این جمله در اذان موجب بی‌تفاوتی عموم به جهاد می‌شد؟ به علاوه پس از خلیفه‌ی دوم و تغییر مصالح اجتماعی و سیاسی عصر او، چرا برای استمرار این تغییر این همه تلاش شد؟

به اذان گفتن برای خلفا نشد (ابن کثیر، ۲۰۰۷، ۴، ۱۰۴) (در رویدادهای سال ۲۰ هجری)؛ مفید، همان جا) و تنها در مواردی مثلاً به تقاضای حضرت فاطمه (س) و یا امام حسن (ع) و امام حسین (ع) اذان گفت (صدوق، بی تا، ۱، ۲۹۸؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۷، ۱۳۶، رقم ۴۹۳). نه تنها رابطه‌ی دوستانه‌ای میان او و خلفا گزارش نشده، بلکه در مواردی به درگیری وی، به خصوص با عمر، تصریح شده است (بیهقی، همان، ۶، ۳۱۸). چنانچه اذان نگفتن بلال - نه یک واکنش عاطفی در مقابل ضایعه‌ی وفات پیامبر (ص)، - بلکه واکنشی سیاسی در مقابل حکومت خلفا و به معنای نفی حقانیت آنها دانسته شود - مسئله‌ای که پذیرش اذان گفتن برای اهل بیت (ع) احتمال آن را تقویت می‌کند - معلوم می‌شود که نقل صدوق در واقع به معنای استفاده از اذان در راستای انتقال عقاید سیاسی است. به تعبیر دیگر، بلال اذان نگفت تا عقیده‌ی سیاسی‌اش را اعلام کند، چنان که پس از او کسانی با پافشاری بر حفظ قالب نبوی اذان، بر فقدان مشروعیت فتاوا و اجتهادات خلفا تأکید می‌کردند.

نه تنها شیعیان امامیه مطابق دستورنامه (ع) و سیره‌ی عملی ایشان در اذان «حیّ علی خیر العمل» می‌گفتند، حتی سایر فرق شیعی نیز به این کار اصرار داشتند، تا آنجا که این امر به نوعی مبارزه‌ی منفی علیه دستگاه خلافت تبدیل شد. زید بن علی، هر زمان که امکان می‌یافت، به این اذان دستور می‌داد (العلوی، همان، ۳۷ و ۱۳۸). یحیی بن زید نیز در خراسان به چنین اذانی امر کرد (همان، ۱۴۴). از محمد بن زید نیز چنین اذانی گزارش شده (همان، ۱۴). ابراهیم بن عبدالله بن حسن به اصحابش دستور داد تا در بیابان اذان را به شیوه‌ی شیعی آن ادا کنند (همان، ۱۴۷). ابوالفرج اصفهانی از آغاز شکل‌گیری حرکت حسین بن علی صاحب‌فخ، در مدینه گزارشی آورده که ضمن آن نشان می‌دهد شیعیان مخالف با حاکمیت و در واکنش به عمل کرد والی مدینه، دست به قیامی زدند که با اذان شیعی در مسجد موجودیت خود را اعلام کرد (بی تا، ۴۴۳-۴۴۷؛ همچنین ر.ک. به: العلوی، همان، ۱۴۸)، چنان که حسن بن زید نیز در طبرستان، به محض تثبیت حاکمیتش، در منشوری که به مناطق تحت نفوذش فرستاد، اظهار نشانه‌های تشیع را، از جمله گفتن «حیّ علی خیر العمل» در اذان، الزام نمود؛ شیوه‌ای که تا پایان عمر این حکومت ادامه یافت (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۸۲، ۱۷، ۲۷۰). این رویکرد به مسئله‌ی اذان همچنان در تاریخ تشیع بعد از عصر حضور نیز تداوم داشت. مثلاً ابن خلکان در گزارش دعوت فاطمیان در مصر، می‌گوید جوهر در جامع ابن طولون قاهره و سپس در جامع عتیق، به اذان شیعی و جهر بسمله دستور داد (بی تا، ۱، ۳۷۵ و ۳۷۹).

مجموعه‌ی این نقل‌ها نشان می‌دهد که نگاه شیعیان به اذان با شیوه‌ی منسوب به سنت نبوی و تعالیم ائمه (ع)، توجه به ممیزه‌ای فقهی بوده است که به عنوان واکنشی در مقابل اجتهاد خلیفه‌ی دوم، قالب یک رفتار سیاسی و وسیله‌ی اعلام هویت حرکت‌های شیعی پیدا کرده بود.<sup>۱</sup>

## ۲. شکل وضو

وضو نیز از جمله موارد بروز اختلافات میان فرق اسلامی است. در خطبه‌ای که کلینی از امام علی (ع) نقل می‌کند، تغییر شکل وضو از جمله‌ی مواردی است که امام از آن به عنوان سنت تغییر یافته‌ی پیامبر (ص) یاد کرده است (کلینی، همان، ۸، ۶۱-۶۲).

گذشته از موارد جزئی، اصلی‌ترین مسائل مورد بحث در وضو سه چیز است:

- جواز یا منع مسح پا از روی کفش
- دو بار یا سه بار شستن اعضای وضو
- شستن سر و پا در وضو یا مسح آنها

مورد اول، مانند بسیاری دیگر از اختلافات فقهی میان شیعه و سنی، ریشه در اجتهادات و فتاوای خلیفه‌ی دوم دارد که در همان دوره به اعلام موضع شدید امام علی (ع) منجر شد (العیاشی، بی‌تا، ۱، ۲۹۷)؛ ضمن آنکه سایر صحابه نیز نسبت به بروز این بدعت، واکنش نشان دادند (فخر رازی، بی‌تا، ۱۱، ۱۶۳-۱۶۴). با این حال، این مسئله تداوم یافت و از جمله‌ی موارد مهم ممیزات فقهی میان فرق شناخته شد، تا آنجا که امام صادق (ع) تصریح کرد که مسح علی الخفین از معدود مواردی است که شیعیان در آن حق تقیه ندارند (کلینی، همان، ۲، ۲۱۷).

اما دو مورد بعدی که از اهمیت بیشتری هم برخوردار می‌گردد و از موارد مربوط به اجتهادات و فتاوای خلیفه‌ی سوم شمرده می‌شود (مسلم، همان، ۱، ۲۰۷؛ متقی هندی، همان، ۹، ۴۲۳ و ۴۴۳).

در این دوره، عثمان به دلائلی - که بررسی آن تبعی مستقل می‌طلبد - تلاش گسترده‌ای

۱ تفاوت دیگر اذان شیعه و اهل سنت «تثویب»، یعنی گفتن «الصلوة خیر من النوم» در اذان صبح است که دقیقاً در همین قالب می‌گنجد، یعنی اجتهاد خلیفه در مقابل نص، حمایت دستگاه خلافت در دوره‌های بعد از او و ادعای انتساب این بخش به پیامبر (ص) (محمد بن یزید القزوی، بی‌تا، ۱، ۲۳۷؛ نسائی، ۲، ۱۳؛ بیهقی، ۱، ۴۲۲؛ ابی‌داود، ۱، ۱۳۶) و مقاومت برخی صحابه (متقی هندی، ۸، ۳۵۷) و واکنش ائمه در مقابل این بدعت (العالمی، ۴، باب ۹۲، ح ۱).



برای القای شیوهی جدیدی از وضو به مردم آغاز کرد. نکتهی مهم آنکه خلیفه‌ی دوم در بسیاری موارد به تفاوت فتاوی‌اش با احکام و دستورات نبوی تصریح داشت، اما عثمان از همان آغاز تلاش کرد تا این شیوهی جدید را شیوهی نبوی معرفی کند (بخاری، همان، ۱، ۵۱؛ ابی‌داود، همان، ۱، ۱۰۶؛ مسلم، همان، ۱، ۲۰۵-۲۰۷؛ بیهقی، همان، ۱، ۴۷-۴۸ و ۶۲-۶۳ و ۶۸؛ متقی هندی، ۹، ۴۲۴ و ۴۴۱).

امامان شیعه هم در مقابل این تغییر، درد و جنبه تلاش کردند: اولاً گوشزد نمودن تغییر و بدعت در حکم نبوی، چنان که به تصریح منابع عامه، امام علی(ع) در دوران حکومتش از وضوی پیامبر(ص) «قبل از وقوع احداث» یاد کرده است (ابن‌حنبل، همان، ۱، ۱۲۳ و ۱۳۹ و ۱۴۴؛ بیهقی، همان، ۱، ۷۵؛ متقی هندی، ۹، ۴۵۶). این تعبیر البته در منابع شیعه به امامان دیگر نیز نسبت داده شده است (کلینی، همان، ۳، ۲۷؛ العاملی، همان، ۱، ۴۳۷). امامان همواره شکل شیعی وضو را (که آن را شیوهی نبوی معرفی می‌کردند) به مردم آموزش می‌دادند و در مقابل شیوهی غیرشیعی آن موضع‌گیری می‌کردند (کلینی، همان، ۳، ۲۷-۲۳ و ۳۱؛ طوسی، ۱۳۷۶، ۱، ۵۵-۵۶ و ۷۶-۷۵ و ۸۰-۸۱ و ۹۲؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۵۸-۵۷ و ۷۱-۷۰ و ۱۶۸-۱۷۱؛ صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۴ و ۲۵؛ هم‌او، ۱۹۶۶، ۲۸۹؛ العاملی، همان، ۱، ۴۲۲).

ثانیاً ائمه(ع) در حرکتی مبنایی‌تر، اساساً با اجتهادگرایی بی‌ضابطه و متکی به رأی و استحسان شخصی در این زمینه مبارزه کردند. این نقل در منابع عامه نیز به امام علی(ع) نسبت داده شده، که در واکنش به کسانی که با استحسان و منطوق شخصی درباره‌ی شکل وضو و به طور خاص مسح، نظر می‌دادند، گفته است که اگر به رأی بود، زیر پا بیشتر به مسح (و نظافت) نیاز داشت، تا روی پا (ابن‌ابی‌شیبه، همان، ۱، ۳۰؛ ابی‌داود، همان، ۱، ۴۲).<sup>۱</sup> به هر حال، مقاومت امامان در مقابل تغییر شکل وضوی نبوی، از این عمل نوعی شعار و نماد شیعی ساخت. اعمال تقیه در این مورد روشن می‌سازد که هم شیعیان به چشم نوعی حرکت سیاسی به آن می‌نگریستند، و هم دشمنان تشیع نسبت به آن حساسیت نشان می‌دادند. داستان بدگمانی هارون نسبت به تشیع علی‌بن‌یقظین معروف است، تا آنجا که وی کسانی را مأمور کرد تا مخفیانه شیوهی وضوی ابن‌یقظین را مشاهده و گزارش کنند

۱ اتفاقاً بعدها حجاج متکی بر سلیقه‌ی شخصی بر همین مبنا فتوای جدیدی صادر کرد (طبری، بی‌تا، تفسیر، ۶، ۸۲؛ السیوطی، بی‌تا، ۲، ۲۶۲)؛ یعنی، وقتی مجال اجتهاد به رأی فراهم آید، حجاج هم می‌تواند یک حکم جدید صادر کند.

و تنها تدبیر امام کاظم (ع) او را از خطر رهند ( مفید، الارشاد، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۷-۲۲۸؛ این شهر آشوب، همان، ۴، ۳۱۳). نقل مشابهی درباره‌ی وضوی «داودین زری» نیز در منابع گزارش شده است (طوسی، ۱۴۲۴، ۳۱۲؛ هم‌او، ۱۳۷۶، ۱، ۸۲؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۷۱؛ العاملی، همان، ۱، ۴۴۳).

شاید همین نگاه به وضو و تبدیل آن به نوعی ممیزه و نماد رفتارهای شیعی، باعث گردید که بسیاری از اصحاب ائمه (ع) در این زمینه به تألیف بپردازند. شیخ طوسی در *الفهرست* به برخی از این آثار اشاره کرده است (الطوسی، ۱۴۲۲، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۳۶، ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۲، ۵۹۳ و امثال آن، همچنین، نک. به: شهرستانی، ۱۴۲۰).

### ۳. متعهی نکاح

از جمله‌ی موارد مشهور اختلاف میان شیعه و سنی، که آن هم ریشه در فتاوی‌ی اجتهادی عمر دارد، اختلاف در مشروعیت ازدواج موقت است. فضل‌بن‌شاذان، به قول فقها و دانشمندان اهل سنت استشهاد کرده است که صحابه و تابعین به حکم متعه عمل می‌کرده‌اند و آن را در عهد رسول خدا حلال می‌شمرده‌اند؛ تا آنکه عمر این عمل را ممنوع نمود. وی ضمن بحثی مفصل شواهد روایی و تاریخی فراوانی بر حلیت متعه در زمان پیامبر (ص) و پس از آن، و تحریم آن توسط عمر، ذکر کرده است (ابن شاذان، همان، ۴۳۲-۴۴۷؛ همچنین ر.ک. به: مسعودی، ۱۳۸۰، ۳، ۴۸۰). منابع روایی و تفسیری اهل سنت نیز، به خصوص ذیل آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی نساء این مسئله را تأیید می‌کند (از جمله ر.ک. به: ابن‌حنبل، همان، ۲، ۹۵؛ ۴، ۴۳۶؛ بیهقی، همان، ۷، ۲۰۵؛ بخاری، همان، ۶، ۲۷، ۷، ۴ و ۱۳؛ مسلم، همان، ۴، ۱۳۰؛ نیز ر.ک. به: زمخشری، بی‌تا، ۱، ۳۶۰؛ طبری، بی‌تا، تفسیر، ۵، ۹؛ سیوطی، بی‌تا، ۲، ۱۴۱). امام علی (ع) نیز در خطبه‌ی سابق‌الذکر، از جمله‌ی سنت‌های تغییر یافته، به حلیت متعه (حج و نکاح) اشاره دارد (کلینی، همان، ۸، ۶۱؛ نیز ر.ک. به: ابن‌عساکر، ۱۴۰۰، ۳، ۸۷). سیوطی هم در *تاریخ الخلفاء* تحریم متعه را از جمله‌ی اولیات عمر می‌شمارد (۱۳۷۰، ۱۲۳-۱۲۴).

با این حال، برخی منابع ادعا کرده‌اند که تحریم متعه مربوط به زمان حیات پیامبر (ص) بوده است (همان، ۲، ۱۴۰). اما مقاومت صحابه در مقابل این تغییر، نشان می‌دهد که اخبار مبنی بر تحریم متعه، پس از رحلت پیامبر (که به آنها اشاره شد)، صحیح است؛ از جمله مخالفت ابن‌عباس که از همه مشهورتر است (همان، ۱۴۱؛ مسلم،

همان، ۴، ۱۳۰؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۵۲). امام علی(ع) نیز با این حکم عمر مخالفت کرد (طبری، تفسیر، بی تا، ۵، ۹) و پس از او هم، امامان شیعه بر جواز آن اصرار ورزیدند. به عنوان مثال، امام صادق(ع) تصریح کرد که «هرکس به مشروعیت متعه اقرار نکند، از ما نیست» (ابن شاذان، همان، پا نوشت مصحح، ۴۳۳). امام صادق(ع) در این نقل، مسئله‌ی اقرار به مشروعیت متعه را در کنار اعتقاد به رجعت قرار می‌دهد و که از جمله‌ی ممیزات کلامی شیعه به‌شمار می‌رود. این اصرار، گذشته از تلاش برای احیای حکمی دینی و توجه به مصالح و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی‌اش، می‌تواند ناظر به مقاومت آنها در مقابل خلیفه‌ی دوم به عنوان یک شعار و نوعی حرکت سیاسی باشد.

#### ۴. متعه‌ی حج

در نقل‌هایی که تحریم متعه‌ی نکاح را به عمر نسبت می‌دهد، معمولاً تحریم متعه‌ی حج نیز مورد اشاره‌ی عمر قرار گرفته است. پیامبر(ص) در آخرین سال حیات خود به مسلمانان دستور داد که وقتی برای انجام حج به مکه می‌روند، نخست به احرام عمره محرم شوند، یک عمره به جای آورند، سپس تقصیر کنند و از احرام خارج شوند. در چند روز باقی مانده تا زمان احرام حج، همه‌ی محرمات احرام، از جمله آمیزش با همسرانشان، برای آنها حلال شمرده شد؛ لذا، این حج به حج تمتع معروف گردید. سپس، در شب ۹ ذی‌الحجه، بار دیگر به احرام حج محرم شدند و باقی مراسم را انجام دادند (بخاری، همان، ۱، ۱۹۰؛ مسلم، همان، ۸۸۴). این دستور، البته چون کاملاً با شیوه‌ی مرسوم حج در عصر جاهلیت در تعارض بود،<sup>۱</sup> به خصوص از جانب قریش با مقاومت‌هایی روبه‌رو شد؛ اما پیامبر(ص) به این مخالفت‌ها توجهی نکرد (مسلم، همان، ۸۸۳-۸۸۴؛ بیهقی، همان، ۴، ۳۳۸ و ۳۵۶؛ ابن حنبل، همان، ۳، ۳۵۶؛ بخاری، همان، ۲، ۵۲؛ همچنین ر.ک. به: مسعودی، همان، ۳، ۲۸۰-۲۸۱).

عمر صریحاً این شیوه را ممنوع نمود و به عمل مطابق شیوه‌ی مرسوم در جاهلیت دستور داد (ابن ابی الحدید، همان، ۳، ۱۶۷؛ عبد الجلیل قزوینی، ۱۳۳۱، ۶۰۲). به تصریح منابع روایی اهل سنت، حتی بعد از تحریم عمر هم برخی صحابه کماکان به شیوه‌ی

۱ در عصر جاهلیت برای آنکه حجاج ناچار شوند دوبار به مکه سفرکنند، عمره (که اعمالی مختصرتر از حج دارد) به طور مستقل در ماه‌های مختلف سال انجام می‌گرفت و در ایام ذی‌الحجه تنها حج برگزار می‌شد (بخاری، همان، ۴، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۲۴۹ و ۲۵۲ و ۳۳۹؛ بیهقی، همان، ۴، ۳۴۵).

پیامبر(ص) عمل می‌کردند (مالک بن انس، بی‌تا، ۱، ۳۳۴؛ نسائی، همان، ۲، ۱۵؛ ترمذی، همان، ۴، ۳۸؛ مسلم، همان، ۱۴۵ و ۸۸۵؛ ابن‌حنبل، همان، ۱، ۲۵۲ و ۳۳۷). منابع روایی اهل سنت مخالفت علی(ع) را با این شیوه جدید در دوره خلیفه سوم و درگیری لفظی آنها را بر سر این مسئله گزارش کرده‌اند (ابن‌حنبل، همان، ۱، ۵۷ و ۹۲ و ۹۷ و ۱۳۶؛ مالک بن انس، همان، ۳۳۶؛ نسائی، همان، ۲، ۱۵؛ مسلم، همان، ۸۹۶ و ۸۹۷؛ بخاری، همان، ۱، ۱۹۰؛ بیهقی، همان، ۵، ۲۲). طبعاً این شیوه بعدها هم توسط ائمه عمل می‌شده و مورد اتباع شیعیان بوده است.

البته، تغییر دیگری هم که بعدها در احکام مربوط به حج اتفاق افتاد، واکنش صحابه را برانگیخت و گرایش‌های سیاسی در آن نقش تعیین‌کننده‌ای یافت. نماز در منی بود که در دوران پیامبر(ص) و شیخین شکسته خوانده می‌شد، اما عثمان با تصریح به سنت نبوی(بیهقی، همان، ۳، ۱۴۴) آن را تمام خواند (بلاذری، ۱۴۲۰، ۵، ۳۹؛ طبری، تاریخ، بی‌تا، ۴، ۲۶۷-۲۶۸). کسانی چون ابن‌عباس (متقی هندی، همان، ۸، ۲۳۸) و عرو بن زبیر (مالک بن انس، همان، ۱، ۴۰۲) در مقابل تغییر سنت پیامبر(ص) مقاومت کردند. طبری در حوادث سال ۳۵ هجری حکم عثمان را در تمام خواندن نماز سفر (که به نماز منی اشاره دارد) از جمله موارد اعتراض شورشیان علیه عثمان معرفی می‌کند. تعبیر صریح برخی از مخالفان عثمان در مورد تغییر سنت نبوی، علاوه بر مسئله وضو، که بیشتر به آن اشاره شد، از جمله ناظر به همین موضوع است. به عنوان نمونه، نامه‌ی مالک اشتر به عثمان (بلاذری، همان، ۵، ۴۶؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱، ۱، ۴۰؛ نیز از قول هم او، بلاذری، همان، ۵، ۴۵؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۳، ۱، ۳۸)، یا جمله‌ی عایشه در این زمینه (بلاذری، همان، ۵، ۴۸؛ ابن‌اعثم، همان، ۱، ۶۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۳، ۴۹) و یا دیگران، که در این مورد تعبیر بدعت و احداث به کار برده‌اند (بلاذری، همان، ۵، ۴۲-۵۳ و ۵۵ و ۵۷؛ ابن‌اعثم، همان، ۱، ۶) قابل توجه است. با این حال، عبدالرحمن عوف به سبب ملاحظه‌ی مصالح سیاسی و حکومتی، صحابه را به همراهی با عثمان در نماز تمام در منی توصیه کرد (بیهقی، همان، ۳، ۱۴۴؛ ابن‌کثیر، همان، ۷، ۲۲۸؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵، ۳، ۱۰۴)؛ یعنی، همراهی با عمل خلیفه، هرچند مغایر با سنت نبوی، نوعی جهت‌گیری سیاسی به نفع قدرت حاکم تلقی می‌شد و به مصلحت جامعه معرفی می‌گردید. بعدها معاویه دقیقاً به همین سبب نماز را در منی تمام خواند (ابن‌حنبل، همان، ۴، ۹۴). ابن‌عباس به این جریان سیاسی تصریح می‌کند

که نماز در منی دو رکعتی خوانده می‌شد، عثمان آن را چهاررکعت خواند و سپس بنی‌امیه این شیوه را اتخاذ و بر آن مداومت کردند (متقی هندی، همان، ۱، ۲۳۸).

گزارش تاریخی این جریان از آن لحاظ مفید است که نشان می‌دهد چگونه قالب احکام فقهی می‌توانست به نفع یا ضرر یک جریان سیاسی مورد توجه قرار گیرد و مشروعیت یک نظام سیاسی را تأیید یا دچار مخاطره کند. در این بستر اجتماعی، دینی و سیاسی، امامان شیعه با تأکید بر ممیزات فقهی شیعه، از آنها به عنوان ابزار انسجام درونی شیعیان و وسیله‌ای برای تهدید مشروعیت حاکمیت‌های سیاسی معارض، بهره‌برداری کردند.

### ۵. خمس<sup>۱</sup>

خمس، یقیناً از موارد فقهی است که در بخش قابل توجهی از عصر حضور، باعث تمایز میان شیعیان و سایر مسلمانان می‌شده است. مردی کوفی نزد امام صادق(ع) از همسایه‌اش شکوه کرد که وی مرا نزد مردم شهره کرده که «این رافضی برای جعفر بن محمد اموالی می‌فرستد» (کلینی، همان، ۲، ۱۵۲). همین ممیزه‌ی فقهی باعث می‌شد که خلفا و جاسوسان آنها نسبت به ارتباط مالی افراد با ائمه(ع) بسیار حساس باشند. داستان پیراهنی که علی بن یقطین برای امام کاظم(ع) فرستاد، و مخاطراتی برای وی موجب شد(کلینی، همان، ۵، ۱۱۱-۱۱۲؛ مفید، الارشاد، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۵-۲۲۹؛ طوسی، ۱۴۲۴، ۴۳۳-۴۳۷) و یا دستور متوکل برای جستجوی خانه‌ی امام هادی(ع) و یافتن اموال اهدایی مردم در خانه‌ی امام (مفید، همان، ۲، ۳۰۲-۳۰۴ و ۳۳۴؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۴۷)، بیانگر آن است که این ارتباط مالی نشانه‌ی قطعی تشیع محسوب می‌شده است.

از آنجا که امکانات اقتصادی می‌توانسته کارکردهای سیاسی و اجتماعی داشته باشد، پرداخت خمس به ائمه(ع) حساسیت ویژه‌ی دستگاه خلافت را- به خصوص در دوره‌ی عباسی که مبلغ این پرداخت‌ها بسیار سنگین بود<sup>۲</sup>- موجب می‌گردید. منصور، امام صادق(ع) را با این منطوق تحت فشار می‌گذاشت که اهل عراق او را امام می‌دانند و زکات

۱ نکته‌ی قابل تأمل آن است که با آنکه پرداخت خمس به ائمه(ع)، ویژه‌ی شیعیان بوده است، اما هیچ یک از منابعی که به بررسی این ممیزات پرداخته‌اند (مانند الايضاح) و یا حتی آثار متأخر چون الشیعه فی مسارهم التاریخی، دروس فی فقه الامامیه، و یا نقش ائمه(ع) در احیاء دین، به این مورد اشاره‌ای نکرده‌اند.

۲ مثلاً وسعت و حجم اموالی که مردم برای رساندن به امام کاظم(ع) به وکلای او سپرده بودند، به قدری زیاد بوده است که بعد از مرگ امام، وسوسه‌ی تصاحب این اموال، یک جریان جدید را تحت عنوان «واقفیه» موجب گردید (صدوق، ۱۴۰۴، ۱۰۳-۱۰۴).

اموالشان را به او می‌پردازند و این به معنای انکار مشروعیت حاکمیت توسط آنهاست و می‌تواند منشأ بروز شورش علیه حاکمیت باشد (اربلی، همان، ۳، ۱۵۹)؛ همچنان که وقتی یکی از وابستگان به خانواده‌ی امام کاظم(ع) نزد هارون قصد سعایت از امام را داشت، بر این مسئله - یعنی پرداخت اموال فراوان از همه‌ی نقاط سرزمین‌های اسلامی به امام کاظم(ع) - تأکید کرد و این را نشانه‌ی از میان رفتن تمرکز قدرت خلیفه دانست (مفید، همان، ۲، ۲۳۷-۲۳۹؛ و نقل‌هایی مشابه در: صدوق، ۱۴۰۴، ۱، ۷۲؛ ابن شهر آشوب، همان، ۴، ۳۳۲-۳۳۳ و ۳۵۲). حتی هارون شخصاً، امام کاظم(ع) را مورد توبیخ قرار داد که چرا مردم به تو «خراج» می‌پردازند (طبرسی، همان، ۲، ۱۶۱)؟

به علاوه، تلاش عباسیان برای رقابت با ائمه(ع)، در راستای اثبات جایگاه معنوی شان در انظار عمومی، با پرداخت مالیات‌های شرعی چون خمس به ائمه(ع)، به روشنی شکست‌خورده تلقی می‌شد. اساس خلافت عباسیان بر ادعای مشروعیت ناشی از ارتباط خاندانی به پیامبر استوار بود. شعار «الرضا من آل محمد» در دعوت اولیه‌ی آنان، آشکارا همین ادعا را مطرح می‌ساخت و از گرایش معنوی مردم به خاندان پیامبر(ص) بهره‌برداری می‌نمود. لذا، پس از آنکه در یک جریان سیاسی از پیش تعیین شده، عباسیان به اسم خانواده‌ی پیامبر و به جای اهل بیت، حکومت را تصاحب کردند، تلاش برای تثبیت و تقویت موضع این ادعا، کماکان ادامه یافت و البته همواره از جانب ائمه(ع) هم مورد نفی قرار گرفت (خطیب بغدادی، بی تا، ۱۳، ۳۱؛ مفید، همان، ۲، ۲۳۴؛ طبرسی، همان، ۲، ۱۶۲-۱۶۵ و ۱۶۷؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۳۷-۴۳۸). پرداخت مخفیانه‌ی وجوهات مردم به ائمه(ع)، عملاً نشان می‌داد که عباسیان، نه در نگاه مردم، از مشروعیت دینی برخوردار بودند، و نه در دل‌های آنان از مقبولیت اجتماعی.

این مبالغ، نخست مستقیماً به خود امام پرداخت می‌شد؛ اما رفته‌رفته، توسعه‌ی جغرافیایی تشیع و دسترسی نداشتن شیعیان مناطق دوردست به شخص امام از یک سو، و محدودیت ائمه(ع) برای ارتباط مستقیم با شیعیان و خطراتی که ارتباط با امام می‌توانست برای آنها ایجاد کند از سوی دیگر، موجب گردید که غالباً مبالغ خمس به نمایندگان و وکلای ائمه پرداخت شود، تا آنها مبالغ دریافتی را به امام برسانند. گرچه مواردی هم نقل شده که شیعیان مستقیماً موفق به ملاقات با امام می‌شدند و هدایا، نذورات و خمس اموال خود را می‌پرداختند (از جمله، ر.ک. به: مفید، همان، ۲، ۲۵۲؛

اربلی، همان، ۳، ۳۰۵-۳۰۶ و ۳۱۵؛ ابن شهر آشوب، همان، ۳، ۴۲۱؛ ۴، ۲۴۸). البته، رسیدگی به امور مالی تشکیلات شیعی در مناطق مختلف، از اهم وظایف وکلای امامان، از حدود امامت امام صادق(ع) به بعد، بود. این وکیلان، اولاً در سلسله مراتبی کاملاً تعریف شده عمل می‌کردند؛ یعنی وکیلان جزء در مناطق مختلف مبالغ را جمع‌آوری می‌کردند و به نمایندگان اصلی‌تر ائمه(ع) در مناطق مرکزی‌تر تحویل می‌دادند، و آنها نیز وجوهات جمع‌آوری شده از مناطق تحت پوشش مدیریت خود را به نمایندگان تام‌الاختیار امام (یا باب امام، یا نایب در زمان غیبت صغری)، می‌رساندند. به علاوه، در برخی مناطق، به اقتضای شرایط، اساساً وکلای وقف منحصراً مأمور رسیدگی به اموال و موقوفات ائمه(ع) بودند. ثانیاً، وکلا علاوه بر جمع‌آوری وجوهات، غالباً وظیفه‌ی هزینه کردن بخش قابل توجهی از این اموال را هم در مناطق خود - البته، تحت اشراف و نظارت کلی ائمه(ع) - به عهده داشتند و مبالغ محدودی برای مصرف در موارد خاص مستقیماً در اختیار شخص امام قرار می‌گرفت (برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد نهاد و کالت، ر.ک. به: جباری، ۱۳۸۲). سامان‌دهی به این مناسبات اقتصادی، از یک سو متکی به قوت و قدرت نهاد وکالت بود، و از سوی دیگر خود بر تقویت این نهاد و شکل‌گیری این شبکه‌ی منسجم مدیریت اجتماعی و اقتصادی شیعی اثر می‌گذاشت.

علاوه بر این کارکردها (یعنی هویت‌بخشی و انسجام‌دهی به مناسبات اجتماعی و اقتصادی در تشکیلات شیعی، تأکید بر مشروعیت و اقتدار معنوی ائمه(ع) و طبعاً نفی این مشروعیت و اقتدار از سوی قدرت‌های معارض با آنان، تقویت شبکه‌ی مدیریت منسجم شیعی در قالب نهاد وکالت و امثال آن)، حکم خمس البته ضامن استقلال اقتصادی حرکت‌های شیعی و حریت فکری آنها نیز بود. توضیح ضروری آن است که در زمان حیات پیامبر(ص)، خمس، علاوه بر غنائم جنگی، شامل موارد دیگری هم، چون معدن و کنز می‌گردید (به عنوان نمونه ر.ک. به: مسلم، همان، ۵، ۱۲۷؛ بخاری، همان، ۱، ۱۸۲؛ قزوینی، همان، ۲، ۸۳۹؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۳۱۴؛ ۲، ۱۸۶؛ ۳، ۱۲۸ و ۳۳۵؛ ترمذی، همان، ۶، ۱۴۵؛ قاسم بن سلام، همان، ۳۲۵؛ طبری، تفسیر، بی تا، ۱، ۵).

با رحلت پیامبر(ص) و شکل‌گیری نظام خلافت، محدود کردن امکانات اقتصادی خانواده‌ی او، از جمله‌ی اولین اقدامات خلیفه بود. مواردی چون مصادره‌ی فدک و نفی میراث، از جدی‌ترین این اقدامات بود که پرداختن به آنها از حوصله‌ی این بحث بیرون

است. بعدها در زمان معاویه ایجاد فشار اقتصادی برای شیعیان به صورت انزاری برای شکستن مقاومت آنها در مقابل حکومت، و اجبار به ترک عقایدشان، مورد استفاده قرار گرفت (به عنوان نمونه: ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۴۵). این جریان در نهایت می‌توانست خطری جدی برای تفکر شیعی محسوب شود. لذا، تلاش ائمه (ع) برای احیای حکم خمس موجب شد تا تشکیلات شیعی با اتکای به منابع اقتصادی درونی به نوعی استقلال مالی دست یابد و تحت تأثیر فشارهای معیشتی، در تفکر حاکم بر جامعه هضم نشود. حمایت مالی از شیعیان بی‌بضاعت، رسیدگی به خانواده‌ی شهدا یا مبارزان حرکت‌های شیعی، و حتی فیصله دادن به منازعات اقتصادی میان شیعیان (که می‌توانست به انسجام و همدلی آنان آسیب برساند) و غیره، از مهم‌ترین موارد مصرف خمس بود (به عنوان نمونه، ر.ک. به: کلینی، همان، ۱، ۴۹۵؛ مامقانی، بی تا، ۳، رقم ۱۱۲۱۱ و رقم ۱۲۰۸۴؛ راوندی، بی تا، ۲، ۶۶۵؛ مفید، همان، ۲، ۱۷۳؛ طوسی، ۱۴۲۴، ۵۲۳؛ ابن شهر آشوب، همان، ۲۹۵، ۳؛ ۴، ۴۴۱ و ۴۴۹ و ۴۵۸)، که وابستگی شیعیان به منابع اقتصادی قدرت حاکم را به حداقل می‌رساند و اقتدار و استقلال تشکیلات شیعی را تضمین می‌کرد و بر قوت و اقتدار مواضع سیاسی آنان اثر می‌گذاشت.<sup>۱</sup>

#### ۶. برخی موارد دیگر

علاوه بر موارد قبل، نمونه‌های دیگری نیز از اختلافات و ممیزات فقهی شیعیان با مسلمانان غیرشیعه وجود دارد؛ مواردی چون جهر بسمله در نماز و غیر نماز، تکتف، مخالفت با اقامه‌ی نماز تراویح در ماه رمضان به جماعت، التزام به سجده بر خاک یا مشابه آن، برخی مسائل مربوط به طلاق و غیره، که پرداختن به همه‌ی این موارد به بحثی مستقل نیازمند است.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد پرداختن به نمونه‌هایی از این

۱ حتی در طول غیبت کبری نیز - که البته از حوزه‌ی زمانی این پژوهش خارج است - این منبع مالی درونی تشکیلات شیعی و اتکای روحانیت شیعه به آن، باعث گردیده آنان - در مقایسه با روحانیت اهل سنت - از حریت و آزادی فکری بیشتری در مقابل حکومت‌ها و قدرت‌های سیاسی و اقتصادی، برخوردار باشند؛ و این، از جمله‌ی عواملی بوده است که موجب گردیده اقلیت شیعه در تاریخ اسلام به رهبری روحانیت، منشأ ظهور و بروز اکثریت حرکت‌های انقلابی، اصلاحی و ظلم‌ستیز در مقابل حکومت‌ها، باشند. اما روحانیت اهل سنت به دلیل وابستگی مالی به حکومت‌ها کم‌تر موفق به ایجاد و رهبری چنین حرکت‌هایی شده‌اند.  
دست بر دست گذاشتن در نماز.

۲ امام علی (ع) در خطبه‌ای که کلینی از او نقل می‌کند، موارد فراوان دیگری نیز از سنت‌های نبوی تغییر یافته در عصر خلفای اولیه برمی‌شمارد (۸، ۵۸-۶۳)، همچنان‌که سیوطی در *تاریخ الخلفاء*، ذیل عنوان اولیات عمر (۱۳۷۰، ۱۲۳-۱۲۴)، مواردی از این دست را فهرست کرده است. فضل‌بن‌شاذان نیز به تفصیل موارد فقهی اختلافی میان شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کند (۱۳۵۱، ۴۴۷-۴۴۹). سیدمرتضی نیز در *الانتصار* (۱۴۱۵) ممیزات فقهی شیعه را به دقت مورد بحث قرار می‌دهد. در میان پژوهش‌های متأخر نیز، علاوه بر مطالعات و پژوهش‌هایی که پیشتر معرفی شده‌اند، ر.ک. به: سبحانی (۱۴۱۴)، *الاعتصام بالکتاب والسنة و شهایی* (۱۳۶۸)، *ادوار فقه*.



ممیزات فقهی برای نشان دادن شکل‌گیری دو جریان فکری و فقهی موازی در مقابل هم و نوع استفاده‌ی ائمه (ع) از این موقعیت، کافی است.

### ضرورت و نقش «تقیه» در اختصاصات فقهی

این نکته البته اختصاص به مذهب شیعه ندارد و به حکم عقل و تأیید شرع، همه‌ی مسلمانان مجازند در هنگام خطر، عقیده یا عمل دینی خود را پنهان کنند (۲۸/آل عمران؛ ۱۰۶/نحل و ۳۸/غافر؛ همچنین ر.ک. به: حبیب العمیدی، ۱۴۱۶، ۱۹-۹۶؛ امین، ۱۴۲۶، ۴۰۷). اما این عمل - به دو دلیل - در مذهب تشیع از ویژگی و اهمیت خاصی برخوردار گردید،<sup>۱</sup> و از جمله‌ی ممیزات فقهی شیعه شناخته شد.<sup>۲</sup>

۱. تفکر شیعی تقریباً در طول عصر حضور (و البته در غالب دوره‌های عصر غیبت، که از محدوده‌ی زمانی این پژوهش بیرون است) فشار و سرکوب را تحمل کرده و پشت سر گذاشته است.

گزارش امام باقر(ع) درباره‌ی شرایط اجتماعی شیعیان در دوره‌های مختلف (ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۱۱، ۴۳؛ همچنین نک. به: مسعودی، ۱۴۱۷، ۱۶۸)، به خصوص دوران اموی و جریانات پس از واقعه‌ی عاشورا، تصویر روشنی از آن عصر ترسیم می‌کند.<sup>۳</sup> این فشار جدی، و ناامیدی از بهبود و اصلاح شرایط اجتماعی و سیاسی هماهنگ با باورهای عمومی شیعه، موجب شد بسیاری که توان مقاومت در این راه نداشتند، عقب‌نشینی کنند و خود را با شرایط موجود تطبیق دهند. در چنین شرایطی، حفظ جان اقلیت باقی‌مانده طبعاً ضرورتی جدی محسوب می‌شد، به همین دلیل، شاید بتوان دوران امامت امام سجّاد(ع) را از جمله‌ی جدی‌ترین دوره‌ها برای طرح و اجرای تقیه دانست (صدوق، ۱۳۹۵، ۹۱)، تا آنجا که امام ترک تقیه را گناهی به‌شمار آورد که خداوند هرگز آن را نمی‌بخشد (مجلسی، ۴۱۵، ۷۲، ۳، ۱۴۰۳).

در این بستر تاریخی، تقیه کم‌کم به صورت یک ضرورت دائمی تشکیلاتی درآمد که

۱ جالب است که حتی هارون هم در گفتگو با امام کاظم(ع)، تقیه را از اختصاصات «بنی فاطمه» می‌شمارد (طبرسی، بی تا، ۲، ۱۶۲).

۲ البته تقیه واجد بار کلامی نیز هست، اما یقیناً جنبه‌ی فقهی آن آشکارتر است.

۳ البته همچنان که از ابتدای گزارش امام باقر(ع) روشن می‌گردد، فشار سیاسی و نیاز به کتمان و تقیه از آغاز شکل‌گیری گرایش شیعی و از هنگام وفات پیامبر هم وجود داشته است. مفید درباره‌ی دوران امامت امام علی(ع) می‌نویسد: «... منها اربع و عشرون سنه و أشهر، ممنوعاً من التصرف علی احکامها، مستعملاً للتقیه و المداراه و...» (مفید، همان، ۱، ۹).

در قالب آموزه‌های ائمه (ع) چارچوب نظری یافت و واجب دینی تلقی گردید (از جمله ر.ک. به: کلینی، ۲، ۲۱۷-۲۲۲ «باب التقیه»، با ۳۳ حدیث؛ ۲۲۱-۲۲۶ «باب الکتمان» با ۱۶ حدیث؛ ۳۶۹-۳۷۲ «باب الاذاعه» با ۱۲ حدیث؛ همچنین ر.ک. به: العاملی، همان، ۴، ۹۰۱، ۱۱۴، ۴۸۵ و منابع فراوان دیگر). مقایسه‌ی ماندگاری تشیع امامی - با همه‌ی سرکوب‌ها و فشارها - و کوتاهی دوران حیات فعال خوارج که به دلیل اعتقاد به حرمت تقیه به سرعت در معرض نابودی و شکست قرار گرفتند و مخاطرات جدی که متوجه پیروان مذهب زیدیه گردید (کلینی، همان، ۲، ۲۲۵)<sup>۱</sup>، میزان هوشمندی رهبران تشیع امامی<sup>۲</sup> را در اتخاذ راهبرد «تقیه» نشان می‌دهد.<sup>۳</sup>

۲. ویژگی دیگری که تقیه‌ی شیعی را از موقعیت حائز اهمیت برخوردار می‌کند، آن است که «تقیه» در مذهب تشیع واکنش یا انفعالی از سر استیصال نیست، بلکه کنش و موضعی فعال است که واجد بهترین شکل سازگاری و تناسب با شرایط پیرامونی خود می‌باشد. به تعبیر دیگر، تقیه، ترک باور و عقیده و یا رها کردن مبارزه و فرو نهادن سلاح نیست، بلکه پاسداشت عقاید و تغییر شکل مبارزه است. در این قالب، تقیه نه امری سلبی، بلکه شیوه‌ای ایجابی است و بنابراین حتی طولانی شدن زمان تقیه، نه تنها باعث رکود و بی‌تفاوتی شیعیان و سازگاری آنها با وضع موجود نمی‌شد، به‌عکس، بر شوق آنها می‌افزود و به استحکام باورهایشان می‌انجامید. امام صادق (ع) شیعیان را به زنبور عسل تشبیه کرد که در کندوی خود سرمایه‌ای دارند که اگر سایر موجودات از آن باخبر شوند، چیزی از آن باقی نمی‌ماند (کلینی، همان، ۲، ۲۱۸). این تشبیه به خوبی نشان می‌دهد، از آنجا که شیعیان می‌بایستی مولد اندیشه و باورهای ارزشمند باشند، لازم بود از تقیه به عنوان محافظ این سرمایه و سپر دفاعی بهره‌برداری کنند، تا آن فعالیت و تلاش، همواره مستدام و مستمر باشد. امام کاظم (ع) نیز تقیه را نشانه‌ی رشد و بلوغ فکری و هوشمندی شیعیان

۱ امام صادق (ع) در این نقل، زیدیه را که رعایت تقیه نمی‌کنند، سیر بلای شیعه معرفی کرده است.

۲ امام صادق (ع) در ایام حج، وقتی خواست نکته‌ای را با شیعیان در میان بگذارد، گفت: «لیس علینا عین؟» (کلینی، همان، ۱، ۲۶۰-۲۶۱ و نقلی مشابه، همان، ۲۲۲).

۳ نامر هاشم حبیب العمیدی، (۱۴۲۱، ۹۷-۲۳۵)، به تفصیل موضع صحابه، تابعین و تابعین آنها را در مورد تقیه گزارش کرده و سپس آن را به عنوان حکمی فقهی از منظر مذاهب و فرق مختلف اسلامی غیر از امامیه (مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت، شیعیان زیدی، خوارج و معتزله و غیره) به دقت مورد بحث قرار داده است. این پژوهش از لحاظ تتبع و استخراج دقیق نصوص مرتبط با این موضوع، قابل توجه است.

معرفی کرد و نه شیوه‌ای انفعالی و از سر ضعف و ترس (مفید، همان، ۲، ۲۲۲). این نگاه متفاوت به تقیه و استمرار و ممارست به آن در تاریخ تشیع، باعث شده که اساساً تشیع امامی به مذهب تقیه شناخته شود و تقیه نیز مانند سایر ممیزات کلامی و فقهی طراحی شده توسط ائمه (ع)، به انسجام گروهی و شکل‌گیری هویت جمعی شیعیان کمک کند و نوعی موضع یا عمل سیاسی تلقی گردد.

دقیقاً با همین نگاه است که می‌توان به این سؤال پاسخ گفت که چرا از یک سو ائمه (ع) به طراحی ممیزات کلامی و فقهی و شعائر ویژه برای شیعیان می‌پرداختند و آنان را به عمل مطابق این ممیزات و شعائر توصیه می‌کردند، و از سوی دیگر از ایشان می‌خواستند که این ممیزات را فرو نهند و حساسیت جامعه را بر نینگیزند؟

پاسخ این سؤال آن است که تأکید بر ممیزات فقهی یا کلامی، با رویکردی درون‌گروهی قابل فهم است؛ یعنی، شیعیان به دلایل مختلف، از جمله به منظور دستیابی به حس همگرایی عمیق با یکدیگر و طبعاً واگرایی نسبت به جریان فکری و فقهی حاکم بر جامعه، به گونه‌ای خاص عمل می‌کردند که در ایجاد اعتماد به نفس و حس هویت واحد میان آنان بسیار مؤثر بود. اما در یک نگاه و رویکرد بیرونی، یعنی به هنگام مواجهه با مخالفان تشیع، چون آشکار ساختن این ممیزات و به خطر افتادن جان شیعیان می‌توانست به اساس تشکیلات و سازمان شیعی و ادامه‌ی حیات آن آسیب وارد کند، شیعیان مأمور به رعایت تقیه و مخفی داشتن ممیزات تشکیلاتی خود بودند. به تعبیر دیگر، تقیه، وسیله‌ی ایجاد امنیت برای حفظ تشکیلات شیعی از خطرات بیرونی بود، تا بتواند در درون با عمل و اندیشه، مطابق ضوابط، مقررات و قالب‌های خاص، به حیات جمعی خود تداوم بخشد.

### نتیجه

مطابق آموزه‌های ائمه (ع)، مبانی کلامی و اصول نظری متفاوت شیعه، در مقایسه با اهل سنت، منجر به شکل‌گیری و عرضه‌ی قالب‌های فقهی متفاوتی شد که به آشکارترین صورت، حدود و ثغور تشیع را به عنوان مکتبی با مبانی نظری و صور ویژه‌ی رفتارهای دینی معرفی می‌کرد. این تمایزات فقهی از یک سو به گفته‌ی ائمه، در واقع قرائت اصیل نبوی از اسلام و احکام اسلام «قبل از احداث» بود، و از سوی دیگر به تدریج به شکل

نوعی مقاومت در مقابل جریان فکری و فقهی حاکم درآمد و طبعاً به عنوان رفتاری سیاسی تلقی شد، و ضمن تأکید عملی بر همگرایی شیعیان، تحت عنوان تشکیلاتی مستقل و واگرایی آنها از جریان مسلط بر جامعه، موجب تقویت هویت جمعی شیعیان و اقتدار مواضع سیاسی شان گردید.

به علاوه، متابعت شیعیان از الگوهای فقهی عرضه شده در مکتب ائمه (ع) - گرچه در شرایط فشار و مخاطره آنها را وادار به تقیه می‌کرد - از سوی دیگر، نشانه‌ی کمال نفوذ و قدرت اثربخشی ائمه (ع) بر رفتارهای دینی شیعیان بود؛ اقتدار و نفوذی که اصلی‌ترین زمینه‌ی قوت مواضع سیاسی معارض با حاکمیت را در اختیار ائمه (ع) قرار می‌داد و امکان اثرگذاری آنها را بر نیروی انسانی و طبعاً منابع مالی شیعیان، فراهم می‌آورد.

ائمه (ع) با عرضه و تأکید بر این ویژگی‌ها و تمایزات فقهی و تقویت باور عمومی شیعیان به لزوم این همگرایی، از تقیه، نه تنها ابزاری برای محافظت از تفکر شیعی و پیروان خود در مقابل مخاطرات جدی پیش آمده ساختند، بلکه از سوی دیگر، تقیه را به عنوان شیوه‌ای جدید از مبارزه، به صورت مستقل، شعار و قالب مبارزاتی مخفی و زیرزمینی شیعه دیدند و از آن عاملی برای تقویت تشکیلات شیعه پرداختند.

در مجموع، می‌توان از این تمایزات فقهی، تحلیلی متفاوت از ظواهر صرفاً دینی آنها ارائه نمود و آنها را، علاوه بر رفتاری دینی، گونه‌ای از کنش سیاسی معطوف به نوعی مقاومت یا مبارزه‌ی منفی در مقابل دستگاه یا نگاه حاکم بر جامعه دانست، تحلیلی که ضرورت تقیه و مخفی داشتن این تمایزات از دید حاکمیت سیاسی، می‌تواند مؤید آن باشد.

## منابع

### الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، فیض الاسلام
- ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی (صدوق)، **علل الشرایع**، بیروت، احیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۹۶۶.
- -----، **عیون اخبار الرضا (ع)**، تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۰۴.
- -----، **معانی الاخبار**، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۳۶۱.
- -----، **کمال‌الدین و تمام النعمه**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱، ۱۳۹۵.

- من لا يحضره الفقيه، تحقيق على ابر غفاري، قم، انتشارات جامعهی مدرسين، [بی تا].
- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، قم، منشورات مكتبة آيت الله العظمى مرعشى نجفى، چ ۲، ۱۴۰۴.
- ابن اعثم كوفى، كتاب الفتوح، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱.
- ابن شهر آشوب مازندراني، زين الدين محمد بن على، مناقب آل ابى طالب، [بی جا]، انتشارات ذوى القربى، ۱۴۲۷.
- ابن ابى شيبه كوفى، عبدالله بن محمد، المصنف فى الاحاديث و الآثار، تحقيق سعيد محمد اللحام، بيروت، دارالفكر، چ ۱، ۱۴۰۹.
- ابن اثير، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر، ۱۹۶۵.
- ابن المغازلى الجلايى الواسطى المالكى، ابوالحسن على بن محمد، مناقب اهل البيت، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، المجمع العالمى للتقريب المذاهب الاسلاميه، چ ۱، ۱۴۲۷.
- ابن حنبل، احمد، المسند، بيروت، دار صادر، [بی تا].
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة العبر، ترجمهى محمد پروين گنابادى، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، چ ۵، ۱۳۶۶.
- ابن خلكان، احمد بن محمد، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس، بيروت، دارالتقافه، [بی تا].
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، [بی تا].
- ابن سلام، ابى عبيد قاسم، كتاب الاموال، بيروت، مؤسسة ناصر الثقافه، ۱۹۸۱.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد الجاوى، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، [بی تا].
- ابن عساکر، ترجمه الامام على بن ابى طالب من تاريخ مدينه دمشق، تصحيح محمد باقر محمودى، بيروت، مؤسسة المحمودى للطباعة و النشر، چ ۳، ۱۴۰۰.
- ترجمه الامام زين العابدين و ابنه الامام محمد الباقر من تاريخ مدينه دمشق، قم، انتشارات دليل ما، ۱۴۲۶.
- ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم، الامامه و السياسه، تحقيق على شيرى، قم، منشورات شريف رضى، چ ۱، ۱۴۱۳.
- ابوالفداء، اسماعيل بن عمر بن كثير، البدايه و النهايه، تصحيح محمد حسين عبيد و ديكران، دمشق، دار ابن كثير، ۲۰۰۷.
- ابوداود سجستانى، سليمان بن اشعث، السنن، تحقيق محمد محبى الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصريه، [بی تا].
- اربلى، ابوالحسن على بن عيسى، كشف الغمه فى معرفة الائمه، [بی جا]، مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمى لاهل البيت، ۱۴۲۶.
- اصفهانى، ابوالفرج، الاغانى، بيروت، دارالمعرفه، [بی تا].
- مقاتل الطالبين، تحقيق احمد صنفى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، ۱۴۰۸.
- الاندلسى، ابن عبدربه، العقد الفريد. بيروت، دارالكتب العربى، ۱۹۸۳.
- البهقى، احمد بن الحسين بن على، السنن الكبرى، بيروت، دارالمعرفه، [بی تا].
- الحر العاملى، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، تصحيح سيد محمد رضا حسيني الجلالى، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۲.
- الزمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، بيروت، دارالمعرفه، [بی تا].

- السيوطي، جلال الدين، **الدرالمثور**، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي، [بی تا].
- الشهرستاني، السيدعلي، **وضوء النبي**، بيروت، ناشر مؤلف، ١٤٢٠.
- الطبراني، سليمان بن احمد، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبدالمجيد، قاهره، مكتبة ابن تيميه، [بی تا].
- الطبرسي، ابومنصور احمد بن علي بن ابي طالب، **الاحتجاج**، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر، [بی تا].
- الطوسي، ابو جعفر محمد بن حسن، **تهذيب الاحكام**، تصحيح علي اكبر غفاري، تهران، نشر صدوق، چ ١، ١٣٧٦.
- -----، **تلخيص الشافي**، تحقيق سيدحسين بحر العلوم، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٨.
- -----، **الامالي**، قم: دارالثقافة للطباعة و النشر و التوزيع، چ ١، ١٤١٤.
- -----، **اختيار معرفة الرجال**، تهران، مركز نشر آثار علامه مصطفوي، ١٤٢٤.
- -----، **الاستبصار**، تصحيح علي اكبر غفاري، قم، دارالحديث للطباعة و النشر، ١٣٨٠.
- -----، **الفهرست**، تحقيق جواد قيومي، قم، انتشارات جامعهي مدرسين، ١٤٢٢.
- العاملي، سيدجعفر مرتضى، **الصحيح في سيره النبي الاعظم**، قم، [بی تا]، ١٤٠٣.
- العسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي بن حجر، **الاصابه في تمييز الصحابه**، بيروت، دار احياء التراث العربي، چ ١، ١٣٢٨.
- العكبري البغدادي، ابو عبدالله محمد بن محمد (شيخ مفيد)، **الارشاد في معرفة حجج الله على العباد**، قم، انتشارات جامعهي مدرسين، ١٤١٣.
- -----، **الاختصاص**، تصحيح علي اكبر غفاري، قم، انتشارات جامعهي مدرسين، چ ١، ١٤١٣.
- العلوي، محمد بن علي بن الحسن، **الأذان بحی على خير العمل**، تحقيق محمد يحيى سالم، اليمن، مركز النور للدراسات و البحوث و التحقيق، ١٤١٦.
- العياشي، محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، تحقيق هاشم الرسولي المحلّاتي، تهران، المكتبة العلميه الاسلاميه، [بی تا].
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، چ ٣، [بی تا].
- الفضلي، عبدالهادي، **دروس في فقه الاماميه**، بيروت، مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر، ١٤١٥.
- القزويني، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالكتب العلميه، [بی تا].
- القزويني، عبدالجليل، **كتاب النقص**، تصحيح سيدجلال الدين حسيني ارموي، [بی جا]، چاپخانهي سپهر، ١٣٣١.
- القشيري النيشابوري، ابو الحسين مسلم بن حجاج، **الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٨.
- النمله، عبدالكريم بن علي، **مخالفة الصحابي للحديث النبوي**، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٦.
- امين عاملي، سيدمحسن، **الشيعة في مسارهم التاريخي**، قم، مؤسسة دايرة المعارف الفقه الاسلامي، چ ٢، ١٤٢٦.
- انصاري، شيخ مرتضى، **فرائد الاصول (الرسائل المحشى)**، قم، مكتبة الصفوى (سنگي)، [بی تا].
- بخاري، محمد بن اسماعيل، **الصحيح**، بيروت، دارالفكر، [بی تا].
- بلاذري، احمد بن يحيى، **جمل من انساب الاشراف**، تحقيق سهيل زكار و ديگران، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٢٠.
- ترمذي بهقي، احمد بن عيسى، **السنن**، بيروت، دارالفكر، [بی تا].
- تهراني، آقابزرگ، **الدرية الى تصانيف الشيعة**، تهران، المكتبة الاسلاميه، ١٣٨٢.

- جبّاری، محمدرضا، **سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)**، قم، مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱، ۱۳۸۲.
- جعفری، حسین، **تشیع در مسیر تاریخ**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- حبیب العمیدی، ثامر هاشم، **واقع التقیه عند المذاهب و الفرق الاسلامیه**، [بی‌جا]، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، بیروت، دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
- راوندی، قطب‌الدین، **الخرائج و الجرائح**، قم، مؤسسه الامام المهدی، چ ۱، [بی‌تا].
- سبحانی، جعفر، **الاعتصام بالکتاب و السنه**، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، چ ۱، ۱۴۱۴.
- سیوطی، جلال‌الدین، **تاریخ الخلفاء**، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- شهابی، محمود، **ادوار فقه، تهران**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۲، ۱۳۶۸.
- صدر، سید محمد باقر، **اهل‌البيت(ع)، تنوع ادوار و وحده هدف**، بیروت، انتشارات مؤسسه‌ی ام‌القری للتحقیق و النشر، چ ۲، ۱۴۲۷.
- صفار، ابوجعفر محمد بن حسن، **بصائر الدرجات فی المقامات و فضائل اهل‌البيت**، تصحیح میرزا محسن کوجه باغی، [بی‌جا]، [بی‌تا]، چ ۲، [بی‌تا].
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، رواع التراث العربی، [بی‌تا].
- ----، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالمعرفه، چ ۱، [بی‌تا].
- عسکری، سیدمرتضی، **نقش ائمه(ع) در احیای دین** (ویرایش جدید)، تهران، مرکز فرهنگی منیر، چ ۱، ۱۳۸۲.
- ----، **معالم المدرستین**، مؤسسه‌ی بعثت، [بی‌تا].
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، **الشافی فی الامامه**، تحقیق سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر، ۱۴۰۷.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، **الانتصار**، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۱۵.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، **الکافی فی علوم‌الدین**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۷، ۱۳۸۳.
- مالک بن انس، ابوعبدالله، **الموطأ**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، مصر، دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
- مامقانی، عبدالله، **تنقیح المقال فی معرفه الرجال**، [بی‌جا]، [بی‌تا] (سنگی)، [بی‌تا].
- متقی هندی، علاء‌الدین علی، **کنز العمال**، بیروت، مؤسسه الرساله، [بی‌تا].
- مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین، **مکتب در فرآیند تکامل** (ویرایش جدید)، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران، انتشارات کویر، چ ۱، ۱۳۸۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین، **اثبات الوصیه**، قم، مؤسسه‌ی انصاریان، ۱۴۱۷.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین، **مروج‌الذهب و معادن الجواهر**، تصحیح شارل پلّا، [بی‌جا]، انتشارات الشریف‌الرضی، چ ۱، ۱۳۸۰.

- میرعمادی، سیداحمد، *ائمه(ع) و علم اصول*، قم، بوستان کتاب (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، چ ۱، ۱۳۸۴.
- نسائی، احمد بن شعیب بن علی، *السنن*، بیروت، دارالفکر، چ ۱، ۱۹۳۰.
- نیشابوری، فضل بن شاذان، *الایضاح*، تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.

#### ب) مقاله‌ها

- فرهمندیور، فهیمه، «جانشینی پیامبر(ص)، انتقال کاریزما»، *فصلنامه‌ی تاریخ اسلام*، ش ۱۸، ۱۳۸۷.
- ----- «باور عمومی شیعیان به اصل امامت و نقش آن در توسعه‌ی اقتدار اجتماعی ائمه»، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی نوین دینی*، ش ۱۵، ۱۳۸۷.



## تکامل انسان در نگرش تاریخی اسماعیلیه (در دعوت قدیم)

حسین مفتخری<sup>۱</sup>  
زهره باقریان<sup>۲</sup>

**چکیده:** در طی تاریخ پر فراز و نشیب اسماعیلیه، اندیشمندان و متفکرانی ظهور کردند که مسائل فکری، کلامی و فلسفی این جریان سیاسی-مذهبی را تدوین و تبیین نمودند. یکی از مباحث مهم در نگرش تاریخی اسماعیلیان، دیدگاه ایشان راجع به تکامل انسان بود. در نگرش اسماعیلیان، تاریخ مسیری تکاملی دارد و همواره از یک دوره به سوی دوره‌ی نوین گذر می‌کند. در این سیر تکاملی، انسان نیز به صورت تدریجی رو به سوی کمال دارد. هدف مقاله‌ی حاضر بررسی نگرش تاریخی اسماعیلیه (دعوت قدیم) به خلقت انسان و رسیدن او به سعادت است و در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که در فلسفه‌ی تاریخ اسماعیلیان، ابعاد وجودی انسان و نهایت کمال او چیست و آیا با این ابعاد وجودی به تکامل خواهد رسید؟ نتیجه‌ی حاصل از پژوهش این است که در نگرش ایشان، انسان واجد وجوه متفاوتی است. نخست، او حیوانی است که در زندگی مادی و نفسانی خود غرق است و دورترین مخلوقات به خداست که بر اثر هدایت انبیاء و اوصیاء می‌تواند به نهایت تکامل دینی خویش در روی زمین نایل شود؛ لیکن تکامل معنوی انسان رسیدن به نهایت عقل و عرفان، یا به عبارتی، رسیدن به عقل کل است که عملاً دست نیافتنی است.

**واژه‌های کلیدی:** اسماعیلیه، دعوت قدیم، فلسفه‌ی تاریخ، تکامل انسان، مشیت الهی

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت معلم moftakhari@tmu.ac.ir

۲ پژوهشگر تاریخ اسلام Qom.1400@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۲۲

## مقدمه

فرقه‌ی اسماعیلیه، که پس از شهادت امام صادق (ع) پدیدار گشت، در طول تاریخ پر فراز و نشیب به چندین فرقه و گروه کوچک‌تر تقسیم شد، که این انشعاب‌ها عموماً حول محور امامت و بالاخص مصادیق آن می‌چرخید. با درگذشت امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ ه.ق، هسته‌ی اولیه‌ی اسماعیلیه، بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۰ ه.ق در کوفه ایجاد گشت و تا اواخر قرن سوم هجری، که از آن به "دوره‌ی ستر" یاد می‌شود، اطلاع دقیقی از آنها در دست نیست. در اواخر قرن سوم هجری، اسماعیلیان به دو گروه اصلی فاطمیان و قرامطه منشعب گشتند. فاطمیان به سرعت بر مغرب و سپس مصر و مناطق وسیعی از جهان اسلام مسلط شدند؛ اما در سال ۴۷۸ ه.ق، بر سر موضوع جانشینی خلیفه‌ی فاطمی مستنصر، مجدداً انشعاب جدید "نزاریه" و "مستعلویه" در اسماعیلیان پدیدار گشت. با تغییر اندیشه‌ی اسماعیلیان در مسئله‌ی خلافت و قدرت‌گیری نزاریه به رهبری حسن صباح در قلعه‌ی الموت، دعوت اسماعیلیه نیز، به دو دوره‌ی قدیم و جدید تقسیم شد، که در هر دوره شاهد ظهور اندیشمندان و متفکران بسیاری هستیم، که در مسائل فکری، کلامی و فلسفی اسماعیلیه مباحث فراوانی مطرح کردند و به آنها نظم و نسق بخشیدند. در این میان، یکی از مهم‌ترین مسائل مورد اختلاف ما بین دو دعوت که از اعلام قیامت توسط نزاریان به وجود آمد، تفاوت دیدگاهشان راجع به تکامل انسان بود، که خود موضوعی محوری در مسائل سه‌گانه‌ی (مسیر، محرک، هدف) هر فلسفه‌ی نظری تاریخ است. مقاله‌ی حاضر متکفل تبیین دیدگاه اسماعیلیه (دعوت قدیم) راجع به مسیر تاریخ و فرآیند سیورورت یا تکامل تاریخی انسان است.

\* \* \*

اسماعیلیان در آفرینش جهان، انسان را در آخرین مرتبه‌ی مخلوقات قرار می‌دهند که در خاتمه‌ی خلقت ایجاد شده‌است. او دورترین شخص به خداست (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ۶۶) که یک‌بار در جریان آفرینش از کمال به سمت نقصان افول کرده و در آخرین مرتبه‌ی آفرینش و در جایگاه دورترین موجود به کمال مطلق قرار گرفته‌است؛ اما با پی‌بردن به نقص خود، دائم تلاش می‌کند که کمال غایی خویش را به دست آورد و به جایگاه نخستین خود باز گردد. بنابراین، در نگرش اسماعیلیان، هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به کمال و درجات والای انسانی است. زیرا، از انسان خواسته شده‌است

که به نفس کلی برای رسیدن به کمال کمک کند (دفتری، ۱۳۷۸، ۱۱۹). اما از دیدگاه اسماعیلیان، کمالی که انسانیت می‌بایست بدان برسد، کمالی دینی است، و مسیرهای سعادت انسان نیز مسیرهایی است که با دین و مذهب اسماعیلیه پیوند دارد، که برای اثبات این مدعا به بررسی انواع انسان از دیدگاه اسماعیلیه خواهیم پرداخت. در انسان‌شناسی اسماعیلیه از سه نوع انسان می‌توان یاد کرد:

۱. آدم روحانی، که اسوه‌ی آسمانی است. به عبارتی، عقل سومی است که به عقل فعال [عقل دهم] تبدیل شده‌است.

۲. آدم اول کلی [بشر زمینی]، که نهایت علم آدم روحانی است و ذات عمل اوست. این شخص همان پیامبر یا ناطق است.

۳. آدم جزئی، که آغازگر دوره‌ی ماست (کربن، ۱۳۷۷، ۱۲۶؛ طوسی، ۱۳۶۳، ۱۹).<sup>۱</sup> در این تقسیم‌بندی، دو عالم روحانی و جسمانی ملحوظ گردیده‌است، که آدم روحانی در عالم روحانی قرار دارد، و آدم جزئی در عالم جسمانی و واسطه‌ی میان این دو آدم (یا دو عالم) بشر زمینی یا آدم اول کلی است. این آدم اول کلی، که نهایت علم آدم روحانی است، تمام کمالات و عقل را به واسطه‌ی آدم روحانی، [که او هم از عقل کلی دریافت کرده‌است]، اخذ نموده و به واسطه‌ی این کمالات به ناطقان یا پیامبران تبدیل می‌گردد و شروع به هدایت آدم جزئی می‌کند و می‌کوشد تا او را هم به کمال نزدیک سازد.

اما انسانهای جزئی، انسانهایی هستند که حامل روح خدایی و مرکب از دو عالم محسوس و معقول‌اند، که یکی جسم مردم، که دیدنی و شنودنی است، و دیگر نفس مردم، که دیدنی و شنودنی نیست (ناصر خسرو، همان، ۲۴۲)، که از جسم به نفس (ناطقه) و از روح به عقل (جزئی) نیز یاد می‌گردد.

به نظر می‌آید، می‌توان سلوک انسان جزئی را در مسیر تکامل و به منظور دستیابی به سعادت در سه مرتبه مطرح کرد: ۱. سلوک نفسانی، ۲. سلوک عقلانی، ۳. سلوک مابعدالطبیعی (متافیزیکی).

نخستین حرکت انسان به منظور تکامل، حرکتی است که از درون خود انسان

۱ منظور از دوره‌ی ما، دوره‌ی ششم از هفت دوره‌ی تاریخی اسماعیلیه است که پس از ظهور عبیدالله مهدی، خود به ادوار و آکواری تقسیم شد. اما این انسان جزئی در هر دوره از ادوار هفتگانه ظهور کرده، مراتب کمال را پیموده و اکنون در دوره‌ی هفتم مجدداً ظهور می‌کند تا به حرکت تکاملی خویش ادامه دهد.

صورت می‌گیرد. بر اساس این مسیر، انسان حرکت خود را از هیولا آغاز می‌کند. به عبارتی، نخستین حرکت انسان به‌منظور کمال از جانب هیولا است (طوسی، ۱۳۶۳، ۱۹۳). رسیدن هیولا به کمال، شروع منزل بعدی است که از آن به نفس یاد می‌شود؛ به عبارت دیگر، حرکت از هیولا به سمت نفس در جریان است. اما نفس به‌عنوان دومین مرتبه‌ی وجود، برای اینکه جاودان و ابدی باشد، می‌بایست به‌صورت ناب یا خالص به عقل مبدل شود (واکر، ۱۳۷۹، ۱۲۲)؛ زیرا نفس با فعل خود [تمام کردن هیولا] قادر نیست از مرتبه‌ی نفسانی فراتر رود و در نفسانیات خود باز می‌ماند، و این عقل است که تمام‌کننده‌ی نفس است (ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، [بی‌تا]، ۱۹۳). از این‌رو، نفس در درون خود حرکت را آغاز می‌کند، و در ابتدای راه، بالقوه‌ی محض است و سپس با کسب از معلم روحانی، که همانا انبیاء و اولیاء الهی هستند، استعداد استفاده از نیروی معنوی را پیدا می‌کند او را برای حضور در عالم بالا آماده می‌سازد. نفس انسان در ارتقاء به‌غایت خویش چند مرحله را طی می‌کند: او بعد از حیات نامی و مقداری رشد بدن، قدرت در موازنه، مقابله و استدلال پیدا می‌کند و اگر در این مرحله به تفکر در امور عالم بپردازد، به وجود ابداعی و انبعثاتی خویش رهنمون می‌شود و نور عقل در ذات این نفس شعله‌ور می‌گردد. در این هنگام با عقل مفارق - از عقول عالم معقول و فرا محسوس - ارتباط برقرار می‌کند و ابواب حکمت به روی او گشوده می‌شود و این آخرین مرحله‌ی صعود نفس در این جهان است و منتظر می‌ماند تا از بدن مفارقت کند و به جایگاه اصلی خود بازگردد (مهدی فرمانیان، ۱۳۸۶، ۲۱۳).

بنابراین، نفس جزئی در عروج به‌سوی سعادت، در مرحله‌ی آغازینش، از درک غریزی دنیای پیرامون خود شروع می‌کند. در این مرحله، درست مانند حیوان است و مانند دیگر حیوانات حیات یا قوه‌ی زندگی کردن دارد، اما امکان بالقوه‌ی کمالی ثانوی را هم دارد، که هستی محض عقلانی است، و در آن، جوهر وی ملحق و پیوسته به جسم نیست و آزاد و رها از آن زندگی می‌کند. کرمانی می‌گوید که نفوس انسانی در مرتبه‌ی پایین‌تر و ناقص‌تر از هر موجودی که غیر جسمانی است، قرار دارند. آنها در جسم هستند، اما نه به‌خاطر جسم، بلکه برای خاطر خود (کرمانی، ۱۳۹۷، ۹۰). نفس یک جوهر زنده‌است که علی‌رغم آنکه در آغاز تهی از علم و دانش است، این استعداد را دارد که بعد از تجزیه و از هم پاشیدن قالب مادی‌اش، بر مبنای آنچه از دانش و اعمال نیک کسب کرده‌است، دوام و

بقا یابد (کرمانی، ۱۴۱۶، ۴۰). این نفس در ذات واحد خود به سه نوع یا سه جنبه تقسیم می‌شود: نمو، احساس، تمییز؛ و این قسم آخر، همان عقل بالقوه‌است. نفس، همچنین، دارای شش قوه است: میل، نظر، تخیل، شناخت، حافظه و یادآوری؛ و در هفت مرتبه تکامل می‌پذیرد: حمل، نمو، حس، تخیل، نطق، تعقل، و سرانجام، انبعاث ثانوی؛ که در این مرحله‌ی آخر، حرکت نهایی آن از هستی جسمانی به سوی حالتی جاودانی و بدون جسم است؛ اما نفس، حتی بدون داشتن قوه‌ی نطق، هستی خود را آغاز می‌کند (همان، ۲۸). اگرچه نفس، زندگی را بدون دانش آغاز می‌کند، ولی بعداً دستخوش تکاملی تدریجی می‌شود. نفس در آغاز بیمار و وابسته به حس است و به ذات خود نمی‌تواند چیزی را فرا گیرد، مگر اطلاعاتی را که از راه حواس دریافت می‌دارد، اما قوای عاقله‌ای وجود دارد که می‌تواند این نفوس بیمار را درمان کند (همان، ۹۰-۸۹)، و نفس احتیاج به معلم دارد (همان، ۷۳). این معلم عقل دهم، عالم علوی است که بیشترین مسئولیت را در قبال عالم خاکی بر عهده دارد... او نماینده‌ی عقلانی خود را پدید می‌آورد، و او (این نماینده) به نوبه‌ی خود، فیض همه‌ی فرشتگان عالم بالا را، که همان عقول مفارق هستند، دریافت می‌دارد (کرمانی، ۱۹۶۰، ۲۲۲). این نماینده‌ی عقلانی عقل دهم باید انسان باشد... چنین فرد یگانه‌ای... از پیامبران بزرگ... خواهد بود. او عقلی کامل است و دیگر عقول محتاج آن هستند، که اگر نباشد، دیگر عقول ضایع خواهند شد و آفرینش آنها عبث خواهد بود (واکر، همان، ۱۱۵-۱۱۴). در نگرش اسماعیلیان این عقول کامل، یا همان ائمه و پیامبران، به سه طریق به انسان در مسیر حرکت خدمت می‌کنند:

۱. با تعلیم و در اختیار نهادن علم. در عالم صغیر (انسان) توانایی و آگاهی لازم برای اداره‌ی امور و پیوند میان خداوند و خلق وجود ندارد. از این‌رو، خداوند نفس را برای هماهنگی میان آنها [یعنی میان انسان و خدا] و پیشبردشان برانگیخته‌است. انسان به تنهایی قادر به انجام سیر و سلوک نیست و پیامبر (ص) برای بیان تعلیم آن امور برانگیخته‌شده‌است و به حکمت الهی، بعد از پیامبر (ص) نیز، انسانی باید تعلیم و هدایت مردم و اكمال آنها را بر عهده گیرد (کرمانی، ۱۴۱۶، ۶۳-۷۳).

ناصر خسرو نیز پیامبر را راهنمای خرد در طریق تعالی و دستیابی به هدف تلقی می‌کند و می‌نویسد: «برای نیل به هدف، خداوند انسان را موجودی مرکب از طبیعت و نفس آفرید تا توان کسب کمالات را داشته باشد. موجودی که بتواند عهده‌دار نهایت

درجه و کمال شود، پیامبران‌اند که نفس انسانی و طبیعت از برکت وجود ایشان بهره‌می‌برد. پس باید پیامبران مبعوث شوند تا راهنمای خرد در طریق تعالی و دستیابی به هدف خلقت و عامل افاضه‌ی وجود به عالم خاکی شوند» (سجستانی، ۱۳۶۷، ۶۹).

مؤیدالدین شیرازی نیز نفس ناطقه را به‌عنوان محرکی می‌داند که در مسیر حرکت به تعالیم پیامبران محتاج است. او در *رسائل‌المؤیدیه* می‌نویسد: «نفس ناطقه در ابتدای راه بالقوه‌ی محض است، جز با تدریج و کسب از معلم روحانی، امکان برای به فعلیت رسیدن آن نیست. همان‌گونه که طفل ابزار و آمادگی سخن گفتن را داراست، ولی بدون تعلیم پدر و مادر، هیچ‌گاه لب به سخن نمی‌گشاید. انبیاء و اولیای الهی همان نقشی را ایفا می‌کنند که پدر و مادر برای باز شدن زبان کودک... به کمال رسیدن طبیعی، که در بدن انسان مطرح است، به‌هیچ‌رو، در روح و نفس ناطقه طرح شدنی نیست. استکمال صوری ارواح به کسب از معلم روحانی بستگی دارد؛ حال آنکه استکمال طبیعی بدن به‌صورت اضطراری [ناخواسته] و بدون نیاز به اکتساب از شخص صورت می‌پذیرد (شیرازی، [بی تا]، ۱۴۲-۱۳۹).

۲. به‌واسطه‌ی تهذیب نفوس انسانی (یا تزکیه‌ی نفس). غرض نهایی از رستگاری انسان، عروج نفس انسانی از هستی جسمانی و دنیوی محض به‌سوی آفریننده‌ی خود در جستجوی رسیدن به پاداشی معنوی در زندگی پس از مرگ ابدی و بهشت گونه است؛ این پویش صعودی در مسیر نردبان رستگاری، متضمن تزکیه‌ی نفس انسان است، و این تزکیه جز به‌واسطه‌ی هدایت حدود زمینی دعوت اسماعیلی میسر نمی‌شود... زیرا تنها اعضای این حدود در مقامی هستند که می‌توانند راه راست را به مردم بنمایانند (دفتری، همان، ۱۱۹. انعکاس نظر سجستانی است).

به‌عبارتی، عقل بالقوه برای خروج به مرحله‌ی فعلیت، به تعلیم و تهذیب نیازمند است. خداوند برای تهذیب نفوس انسانی، افرادی را به مقام نبوت ممتاز ساخت و او را از عقل بالفعل و مرتبه‌ی ناطقیت بهره‌مند نمود تا عقل‌های بالقوه را به فعلیت برساند (کرمانی، ۱۳۷۹، ۱۵). انسان با بهره‌برداری از وصی پس از نبی [...] می‌تواند از دیو صفتی به فرشته‌ی خوبی تکامل یابد؛ زیرا در این عقل کلی جنبه‌ی کثافت وجود ندارد، عقل کاملی است. بدین سبب، دیگر عقول نیازمند و محتاج آن هستند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۰، ۸۶)، تا به‌واسطه‌ی این عقل کامل، که همان پیامبر است، به تهذیب و در نهایت به مقصود برسند.

۳. جلوگیری از آشوب و تباهی (به‌واسطه‌ی وضع قوانین). از دیدگاه اسماعیلیه، عقل با

نقش اساسی و مسلطش، در بالای نظام قرار دارد. پس از عقل، نفس است که به وجود آورنده‌ی عالم طبیعت، و خود در آن همچنان قوه‌ی حیات‌دهنده است... اما چون نفس، پیوسته از مرتبه‌ی عالی دورتر و دورتر می‌شود، و به پایین‌ترین مرتبه‌ی عالم سفلی ساقط گردد، همه‌ی نظام به سوی آشوب و تباهی می‌رود. ناچار، منبع دیگری لازم است (واکر، ۱۳۷۷، ۷۱). این منبع همان پیامبر است که قانون‌گذار و شارع است (کرمانی، ۱۹۸۳، ۲۴۴، وی، فواید فیض را از عقول عالیه دریافت می‌کند (کرمانی، ۱۹۶۰، ۲۲۹؛ هم‌او، ۱۴۱۶، ۷۵ و ۶۲) و آنها را به صورت قوانین مکتوب بیرون می‌آورد (واکر، ۱۳۷۹، ۱۲۳)، تا از آشوب و تباهی جلوگیری کند؛ اما این قوانین در کتاب خدا و به واسطه‌ی خداوند به نبی ابلاغ می‌گردد، و اگر کتاب خدا اندر میان مردم نباشد، مر یکدیگر را هلاک کنند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ۵۳).

از همین رو، اسماعیلیان بر این عقیده اند که «هیچ‌گاه جهان نمی‌تواند خالی از امام و حجت خدا باشد، و گرنه، زمین، اهل خود را نابود خواهد کرد... اوست که صلاح خلق را نگاه تواند داشت (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ۸) و با مهار کردن قوای نفسانی انسان به وسیله‌ی قوانین الهی در جامعه از تعدی به یکدیگر و آشوب و فتنه و نابودی جلوگیری خواهد کرد.» انسان با توجه به داشتن غریزه، ریاست، شهرت و مال‌اندوزی و... را دوست دارد و برای رسیدن به این خواسته‌ها از هیچ کاری، حتی تعدی به دیگران و پامال نمودن حق ضعیفان، هراس ندارد. لازمه‌ی حکمت خدا این است که با وضع قانون و رسوم خاص، مانع تعدی متجاوزان شود. این قانون نیازمند مجری است و مجری قانون، پیامبر است» (ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، بی تا، ۲۶۹).

بنابراین، از نظر اسماعیلیان، پیامبران با قدرتی که مقام رسالت به آنها می‌بخشد، بین امت‌های مختلف، وحدت و هماهنگی برقرار می‌کنند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ۴۶). نبی واسطه‌ی سعادت در هر دو عالم محسوب می‌گردد. در عالم جسمانی از طریق اجتماع و اجرای قوانین (سجستانی، ۱۳۶۷، ۲۷۹) وحدت و در نهایت سعادت اجتماع را تضمین می‌کند، و در عرصه‌ی شخصی با تهذیب نفوس و دور کردن هرچه بیشتر جنبه‌ی حسی انسان از عقل جزئی یا عقل بالقوه، به انسان مدد می‌رساند تا به مرحله‌ی فعلیت رسد (نک: ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، بی تا، ۲۶۹)؛ زیرا این عقل منشأ افعال انسان است و غایت و هدف افعال انسان، تعالی یافتن برای نیل به کمال است (کرمانی، ۱۳۷۹، ۶۹)؛ ولی تنها

پیامبران می‌توانند به نهایت درجه‌ی تعالی و کمال برسند (همان‌جا)؛ و بدون تعلیم و هدایت پیامبران، تلاش عقل از تأیید الهی برخوردار نیست (نک: طوسی، ۱۹۹۸، ۶؛ هم‌او، ۱۳۶۳، ۱۰۵؛ بندلی، بی‌تا، ۴۰؛ اسفندیار، ۱۳۶۱، ۲۳۱). اندیشمندان بزرگ اسماعیلی معتقدند که علوم حقیقی در خزانه‌ی غیب خداوند قرار دارد و تنها کسانی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، که خداوند آنان را برگزیده باشد. بنابراین، علوم حقیقی در حجاب اند و کشف این حجاب، جز برای اشخاص برگزیده، میسر نمی‌گردد. از همین رو، سجستانی، علوم حقیقی را از ابلیس و پیروان او محجوب و پنهان می‌داند (سجستانی، ۱۳۶۷، ۲).

بنابراین، اسماعیلیان به تساوی عقل در میان همه‌ی انسان‌ها قائل نیستند و رسیدن به نهایت تکامل و سعادت را تنها مختص به پیامبران و امامان می‌دانند و آنها را عاقل‌ترین افراد بشر می‌دانند و وجود آنان را برای هدایت بشر واجب می‌انگارند. براساس اعتقاد اسماعیلیان، در سومین مرتبه‌ی تکامل انسان، ناطق [یا آدم اول کلی (پیامبران)]، پس از اتمام وظایف، از جهان مادی رخت برمی‌بندد، به جهان آسمانی وارد می‌گردد و به جایگاه عقل دهم صعود می‌کند و در آنجا تبدیل به عقل قدسانی مجرد می‌شود [یعنی به آدم روحانی تبدیل می‌گردد] و منتظر سایر نطقاء می‌ماند تا آنکه همه در هیكلی نورانی مجتمع شوند و هیكل نورانی اعظم را به وجود آورند و به جنة‌المأوی... برسند (کربن، ۱۳۷۷، ۱۲۳-۱۲۲؛ بهمن‌پور، ۱۳۶۸، ۱۸۴)، و این‌گونه سومین مرتبه‌ی تکامل انسانی به پایان می‌رسد.

اما از مطالعه در منابع اسماعیلی به دست می‌آید که در نگرش اسماعیلیان عملاً دستیابی به عقل اول (عقل کلی) که معادل خداوند است، غیر ممکن است؛ و هیچ‌کس هنوز عقل را به تمام و کمال نپذیرفته است. برای اثبات این ادعا به قوای هفت‌گانه‌ی عقل از نظر اسماعیلیه، می‌پردازیم:

اولین قوه دهر است... قوه‌ی دوم عقل، حق است سومین قوه... عقل سُور (شادی) است... قوه‌ی چهارم برهان است... پنجمین قوه‌ی عقل، حیات است... ششمین قوه، کمال است، اما... شناخت هفتمین قوه و بالاترین قوه‌ی عقل در میان ناقلان اسماعیلی بعدی... آشفتگی ایجاد کرده است. هانری کربن در ویرایش خود از کتاب *الینابیع*، این هفتمین قوه را غیبه قرائت کرده است (سجستانی، ۱۹۶۱، ۴۳-۴۱). ناصر خسرو نیز درباره‌ی کمال در *جامع‌الحکمتین* می‌نویسد: نفس انسان وقتی به کمال می‌رسد که افاضات عقل کلی را به تمامی پذیرا شود. شش پیامبر بزرگ طی قریب ۷۰۰۰ سال فرمان خدا را بر بخشی از بشریت روان ساختند



وافاضات عقل را به آنان رسانیدند [تا عقل ششم رفتند؛ زیرا مرحله‌ی هفتم = غیبه است که هنوز نیامده]، اما این واقعیت که آنها نتوانستند بر همه‌ی بشریت فرمان برانند، خود دلیل بر آن است که هیچ‌کس هنوز عقل را به تمامی نپذیرفته است (دفتری، ۱۳۸۲، ۱۱۴). جمله‌ی آغازین بند بعدی در جامع‌الحکمتین چنین خوانده می‌شود: «و عنایت نفس کل از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضات عقل کلی را تمام او پذیرد و بر خلق برجملگی او سالار شود» (ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، ۱۳۶۳، ۱۲۱ و ۱۲۲). «این شخص آخر سالاری باشد مر این سالاران را و دور بدو به آخر آید» (همان‌جا).

بنابراین، چون دور آخر هنوز از نگاه اسماعیلیه به آخر نرسیده، پس عملاً کمال عقلی در کار نیست و در ضمن تنها تعداد کمی از انسان‌ها دانش و توانایی بهره بردن و تحت تأثیر قرار دادن را دارند. بنابراین، انسان‌ها یکسان خلق نشده‌اند؛ برخی واجد نهایت کمال و توانایی تأثیرگذاری‌اند، و برخی دیگر متأثر از آنهایند و بدون کمک آنها به مقصد نمی‌رسند؛ ولی در کل، تکامل عقلی هنوز حاصل نشده است.

### جایگاه اختیار در تکامل انسان

در تفکر اسماعیلیه آدم جزئی به واسطه‌ی هدایت پیامبران یا آدم اول کلی، مسیرهای تکامل را طی خواهد کرد. به عبارت دیگر، هدف غایی و نهایی پیامبران، استحاله و دگرگون شدن نفس انسانی است، به صورتی که بالفعل و حقیقتاً به صفت عقل متصف شود؛ «یعنی به حالتی در آید که دوام بقای جاودانی یابد» (کرمانی، ۱۹۸۳، ۱۵-۱۶)؛ اما پیامبران به واسطه‌ی چه عاملی منجر به استحاله‌ی نفس انسانی می‌گردند؟

به عقیده‌ی اسماعیلیان، انسان به واسطه‌ی علم و معارفی که پیامبران در اختیار او می‌نهند، دگرگونی می‌پذیرد و به تکامل می‌رسد؛ که این علم، چون از کانال خداوند (وحی) سرچشمه می‌گیرد، می‌بایست معرفتی دینی و یا شریعت باشد. اما آنچه این معارف را درک می‌کند، عقل (انسان) است؛ و این عقل است که موفق به دریافت این علم و دانش می‌گردد (مسکوب، ۱۳۷۱، ۸۸).

بنابراین، در تفکر اسماعیلیه، کار عقل، دریافت معارف دینی و کسب شریعت است (ابویعقوب سجستانی، [بی‌تا]، ۵۹). از این رو، در تفکر اسماعیلیه، عقل و دین تعریفی مشترک دارند و میان آنها هیچ‌گونه ناسازگاری و ناهماهنگی‌ای وجود ندارد.

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸، ۶۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ۳۹۴). از همین رو، آموختن علم و طاعت‌پذیری نیز مفاهیمی مشترک دارند (ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ۱۳۶۳، ۱۰۵). پس، بر اساس دیدگاه اسماعیلیه، عقل انسانی، عقلی دینی است که در خدمت دین و شریعت است. یعنی، فعل عقل، که دانش است، همان شریعت است؛ در ثانی، پیامبران نیز از راه عقل، انسان‌ها را راهنمایی می‌کنند (مسکوب، همان، ۱۴۹). آنها به عنوان آورنده‌ی دانش و معارف‌اند. به عبارتی، دریافت‌کننده‌ی فیضان (کرمانی، ۱۴۱۶، ۷۵ و ۶۲). اما کسب آن معارف به کمک عقل است، که اگر انسان آن دانش و معارف را کسب کند، هم عالم (عاقل) گشته و هم طاعت خدا را به جا آورده (ناصرخسرو، همان، ۱۳۶۳، ۱۰۵).

بنابراین، در اندیشه‌ی این مذهب، عقل، نقشی دینی دارد، و هر راهی که از عالم حسی به عالم علوی می‌گذرد، از گذرگاه دین امکان‌پذیر است (مسکوب، همان، ۱۳۹).

اما این عقلی که اسماعیلیه از آن یاد می‌کنند، همان اختیار، و یا به عبارتی، اراده‌ی انسان است، که انسان به واسطه‌ی او مسئول بد و خوب کارها و بهشت و دوزخ خود می‌شود (نک: ناصرخسرو، زادالمسافرین، ۱۸۶). اینکه در این مذهب گفته می‌شود، اگر عقل اطاعت کند و آن معارف را کسب نماید، به بهشت می‌رود؛ و اگر اطاعت نکند، به دوزخ راه می‌یابد؛ در واقع، به این مفهوم است که انسان، اگر با توجه به اختیار خود اطاعت کند و کسب معارف نماید، به بهشت می‌رود؛ و اگر اطاعت نکند و معرفتی نیابد، به دوزخ راه خواهد یافت.

اسماعیلیان از اراده‌ی انسان در اطاعت خداوند، به عقل یاد می‌کنند، که این عقل می‌تواند دعوت را اجابت کند و بر دانش نفس بیفزاید، و یا برعکس.

اما معارف الهی یا شریعت، که به واسطه‌ی پیامبران محقق می‌گردد، علمی اکتسابی نیست (ناصرخسرو، ۱۳۴۸، ۸)؛ و پیامبران آن را به واسطه‌ی خداوند دریافت می‌دارند و ابلاغ می‌کنند؛ زیرا هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به سعادت است. لازمه‌ی حکمت خدا، تعلیم سود و زیان مردم به ایشان است. به همین سبب، خداوند افرادی را... برگزید تا راه سعادت را به آنها نشان دهند و از مسیر شقاوت دورشان دارند (کرمانی، ۱۳۷۹، ۱۵ و ۲۹-۲۸). زیرا جهد و تلاش انسان و اراده‌ی او به تنهایی به مقصد نمی‌رسد، و عنایت و هدایت پروردگار است که به واسطه‌ی آن عنایت، خداوند به ارسال رسل و ناطقانی در زمین اقدام می‌کند و این‌گونه انسان را به مقصد می‌رساند (ناصرخسرو، ۱۳۵۹، ۲۰۶؛ هم‌او،

۱۳۴۸، ۲۲). اسماعیلیان دامنه‌ی وحی الهی را بسیار گسترده تصور می‌کنند و معتقدند هیچ‌گونه معرفت و علمی خارج از دایره‌ی شمول وحی نیست. از این‌رو، برخی از متفکران اسماعیلی، نه تنها علوم الهی و معارف دینی را از جانب خداوند می‌دانند، بلکه همه‌ی علوم بشری، حتی نسخه‌های دارو (ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ۱۳۶۳، ۱۵) را نیز نتیجه‌ی تعلیم و الهام الهی می‌دانند؛ و امکان شناخت دارو از طریق تجربه و آزمایش را رد و انکار می‌کنند. به عقیده‌ی اسماعیلیان، آنچه شناخته شده است، می‌توان به کار بست؛ اما با تجربه و آزمایش نمی‌توان شناخت؛ زیرا هیچ علمی، جز آموزش و الهام عالم بالا نیست (برتلس، ۱۳۴۶، ۲۱۸). بنابراین، علوم و معارف بشری، بدون استعانت از خداوند تبارک و تعالی، به دست نمی‌آید، بلکه این خداوند است که از آغاز خلقت و پیدایش آدم ابوالبشر در طی دوره‌های مختلف، علوم و معارف را به افراد بشر تعلیم داده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ۲۷۵). در نظر این جماعت، فلسفه نیز نتیجه‌ی ای است که از وحی الهی ناشی می‌شود. به عبارتی، اعتقاد اسماعیلیان بر تعلیم الهی [اراده‌ی الهی] چیزی جز صوفی‌گری و خیال‌بافی محض نیست؛ زیرا آنها همه‌ی علوم را نوعی تعلیم الهی می‌دانند. برای مثال، ناصرخسرو در دیوان خود، علم خویش را نیز یک عطیه‌ی الهی می‌شمارد و می‌نویسد:

در نفس من این علم عطایی است الهی      معروف چو روز است، نه مجهول و نه منکر

(ناصرخسرو، ۱۳۵۶، ۲۵)

بنابراین، در نگرش متفکران اسماعیلی، در حرکت به سوی تکامل (سعادت)، خداوند مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا به صورت غیرمستقیم به عقل یا اراده‌ی انسان مدد می‌رساند و محرکی است برای حرکت و تحول.

از نقش خداوند، تحت عنوان اراده‌ی الهی یاد می‌گردد، که اراده‌ی انسان در طول آن قرار دارد؛ زیرا انسان، مختار است به واسطه‌ی عقل، آن معارف را کسب کند، و یا از واسطه‌های الهی پیروی نماید و به کسب معارف نپردازد و اطاعت‌پذیری نکند. پس، در تفکر اسماعیلیه، نه جبر حاکم است و نه تفویض، بلکه آنها به امر بین‌الامرین معتقدند. ناصرخسرو درباره‌ی جبر و اختیار می‌نویسد:

«خدا عادل‌تر از آن است که خلق را بر معصیت مجبور دارد و سپس ایشان را بر آن عقوبت کند... حال مردم در این باره، کاری است میان دو کار، نه مجبور است و نه مختار، و این قول جعفر صادق (ع) است (ناصرخسرو، گشایش و رهایش، ۱۳۶۳، ۱۵۵-۱۵۱).

بنابراین، براساس مشیت الهی، خداوند معارف خود را به واسطه‌ی کتاب و وحی، در اختیار انسان‌ها می‌گذارد و این کتاب همان معرفت، و پیامبران به عنوان دریافت‌کنندگان وحی، مبلغان آن معارف‌اند که آنها فواید فیض (معارف) را از عقول عالیه دریافت می‌کنند و آنها را به صورت قوانین مکتوب بیرون می‌آورند (نک. کرمانی، ۱۹۸۳، ۲۴۴). اگر معارف الهی کسب نگردد و کتاب خدا اندر میان مردم نباشد، مردم یکدیگر را هلاک کنند و کسی به علم آموختن و طلب فضل نرسد؛ آن‌گه مردم با ستوران برابرنند (ناصرخسرو، ۱۳۴۸، ۵۳).

اما خداوند نه تنها با ارسال رسل و اوصیاء او در جریان تحول تاریخ تأثیر می‌گذارد، بلکه در آفرینش نفس حریص انسان به کسب معارف نیز به جریان تاریخ مدد می‌رساند. به عبارتی، اسماعیلیان از همان ابتدا این عقیده را ملاک عمل قرار می‌دهند که میل به شناخت و دانش را خدا در سرشت آدمی نهاده است (ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ۱۱، ۱۳۶۳).

«پس، به قیاس عقلی برهانی گوئیم که خدا این چیزهای دانستنی را آفرید و نفس دانش‌جوی در مردم آورد و در نفس مردم، تقاضا و حرص بر باز جستن این چیزها نهاد و همه‌ی این چیزها چنان است که خدا منع کرده است و خدا نفس مردم را گوید که: بپرس و بدان که چرا چنین است و گمان مبر که این منع، باطل است؛ و همچنین، خدا در کتاب خویش فرماید: «و یتفكرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار» (قرآن، آل عمران، ۱۹۱) (ناصرخسرو، همان، ۲۰۴).

اما انسان از سوی خدا مختار (موکل) است که جهان را بشناسد، و نظر به همین اختیار است که سزاوار خطاب خدای تعالی است (نک: ناصرخسرو، همان، ۱۳-۱۴). بنابراین، اسماعیلیان اختیار انسان را پذیرفته‌اند و آن را دلیل تکلیف و ارسال رسل و عقاب و ثواب می‌دانند (علی‌بن محمد بن ولید، ۱۹۸۶، ۱۵۵-۱۴۸)؛ و جبرگرایی را محکوم می‌کنند (ناصری طاهری، ۱۳۷۹، ۷۲).

### نتیجه

بنابراین، در نگرش اسماعیلیان، انسان واجد سه وجود متفاوت است؛ و در سه مرتبه به تکامل می‌رسد. انسان اسماعیلی در وجود نخستین خویش، که وجودی حیوانی است، با علم و دانش به عقل جزئی دست می‌یابد و وجودی تاریخی به دست می‌آورد، و به مراحل

مادی تاریخ داخل می‌شود، و در این مراحل تاریخی، به واسطه‌ی هدایت انبیاء و اوصیاء بر وجود عقلانی او مرتبه به مرتبه افزوده خواهد شد و به کمال تاریخی خویش، که کمالی است دینی، نائل می‌گردد. آن‌گاه انسان تاریخی وجودی عرفانی می‌یابد و مراحل ماوراءالطبیعی را طی خواهد کرد و به عقل کل، که معاد خداوند و نهایت تکامل انسان است، خواهد رسید.

پس، در نگرش اسماعیلیان، تکامل مادی انسان، تکامل عقل جزئی (عقل معیشتی)، و تکامل تاریخی انسان، تکاملی دینی است، و تکامل معنوی انسان، رسیدن به نهایت عقل و عرفان، و یا به عبارتی، رسیدن به عقل کل است؛ اما بر اساس تفکر اسماعیلیان، این مرحله از تکامل عملاً دست یافتنی نیست.

### منابع

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- اسفندیار، کیخسرو، دبستان مذاهب، تصحیح اصغر مصطفوی، تهران، چاپخانه‌ی ندا، ۱۳۶۱ش.
- برتلس، آی، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه‌ی آریان پور، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش.
- بندلی، جوزی، من تاریخ الحركات الفكرية فی الاسلام، بیروت، دارالرواع، [بی تا].
- بهمن پور، محمد سعید، اسماعیلیه از گذشته تا حال، تهران، فرهنگ مکتوب، ۱۳۶۸ش.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۸۲ش.
- ----، مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸ش.
- سجستانی، ابو یعقوب، الینایع، ویراسته و ترجمه‌ی هانری کوربن، در سه رساله‌ی اسماعیلی، تهران - پاریس، [بی تا]، ۱۹۶۱م.
- ----، اثبات التیوات، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالمشرق، [بی تا].
- ----، الینایع، تهران، انستیتو ایران - فرانسه، ۱۳۴۰ش.
- ----، کشف المحجوب، تصحیح هانری کوربن، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۶۷ش.
- شیرازی، مؤید الدین، رسائل المؤیدیه، قاهره، مکتبه مفتولی، [بی تا].
- طوسی، نصیر الدین، سیر و سلوک، ترجمه‌ی سید جلال الدین حسینی، لندن، [بی تا]، ۱۹۹۸م.
- ----، روضه التسلیم یا تصورات، به تصحیح ایوانف، [بی جا]، نشر جامی، ۱۳۶۳ش.
- علی بن محمد بن ولید، تاج العقائد، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
- فرمانیان، مهدی، اسماعیلیه، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶ش.

- کربن، هانری، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷ش.
- کرمانی، حمید الدین، الاقوال الذهبیه، تحقیق صلاح الصاوی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه‌ی ایران، ۱۳۷۹ش.
- ----، الرياض، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالتقافة، ۱۹۶۰م.
- ----، المصاییح فی اثبات الامامه، بیروت، المنتظر، ۱۴۱۶ق.
- ----، راحة العقل، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
- گروه مذاهب اسلامی، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰ش.
- مذکور، محمد سلام، معالم الدولة الاسلامیه، کویت، [بی نا]، [بی تا].
- مسکوب، شاهرخ، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده رود، ۱۳۷۱ش.
- ناصر خسرو، جامع حکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۶۳ش.
- ----، خوان الاخوان، تهران، انتشارات کتابخانه‌ی بارانی، [بی تا].
- ----، خوان الاخوان، به کوشش یحیی خشاب، قاهره، [بی نا]، ۱۳۵۹ش.
- ----، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ش.
- ----، زاد المسافرین، انتشارات محمودی، تهران، [بی نا]، [بی تا].
- ----، گشایش و رهایش، تحقیق سعید نفیسی، [بی جا]، نشر جامی، ۱۳۶۳ش.
- ----، وجه دین، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۴۸ش.
- ناصری طاهری، عبدالله، مقدمه‌ای بر اندیشه‌ی سیاسی اسماعیلیه، تهران، خانه‌ی اندیشه‌ی جوان، ۱۳۷۹ش.
- واکر، پل، حمید الدین کرمانی و تفکر اسماعیلیه در دوران الحاکم بالله، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۹ش.
- ----، ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۷ش.

## جشن نوروز در دربار تیموریان هند

جمشید نوروزی<sup>۱</sup>

**چکیده:** نوشتار حاضر، به بررسی چگونگی برگزاری مراسم جشن نوروز در شبه قاره‌ی هند می‌پردازد که عمدتاً در عهد تیموریان هند به صورت منظم و مفصل برگزار می‌گردید. در این مقاله، با اتکاء به اطلاعات موجود در منابع تاریخی و با رویکردی توصیفی - تحلیلی، فراز و فرودهای این جشن در دربار چند شاه نخست این حکومت مورد بررسی قرار گرفته است. مقاله، این پرسش اساسی را مورد توجه قرار می‌دهد که دیدگاه و موضع شاهان تیموری نسبت به جشن نوروز و تشریفات برگزاری آن، متأثر از چه عواملی است. در این نوشتار، نشان داده شده است که نگاه حکمرانان تیموری به جشن نوروز و اقدامات آنها برای برگزاری یا عدم برگزاری مراسم این جشن، متأثر از طرز تفکر و اندیشه‌ی این شاهان و اوضاع سیاسی و اجتماعی روزگار آنها بوده است. افزون بر این، رابطه‌ی میان میزان اقتدار و ثروت شاهان با چگونگی تشریفات برگزاری این جشن و نیز تأثیر پذیری آداب و رسوم و تزیینات جشن از زمینه‌های ارتباطات فرهنگی و اقتصادی سلسله‌ی تیموریان هند با کشورهای دیگر بازنموده شده است.

**کلیدواژه:** جشن نوروز، تیموریان هند، نوروز در هند

### مقدمه

حکومت تیموریان هند یا مغولان هند، در سال ۹۳۲ق، در بخشی از شبه قاره‌ی هند تأسیس شد. مؤسس این حکومت، ظهیرالدین محمد بابر (حک: ۸۹۹-۹۳۷ق)، از نوادگان تیمور

۱ استادیار گروه شبه قاره هند بنیاد دایره المعارف سلامی njamshid1346@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۳ تاریخ تأیید: ۸۸/۵/۶

گورکانی (حک: ۷۷۱-۸۰۷ق) بود. بابر (حک: ۹۳۷-۹۵۰ق) و جانشینش همایون (حک: ۹۵۴-۹۶۳ق)، فرصت چندانی برای تثبیت حکومت نیافتند. این امر، در زمان سومین شاه این سلسله، اکبرشاه (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴ق)، صورت گرفت که در طی فرمانروایی وی، اغلب دشمنان سرکوب شدند و تشکیلات اداری کارآمدی برای این حکومت پایه ریزی گردید. دو شاه بعدی این سلسله، جهانگیرشاه (حک: ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) و شاهجهان (حک: ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق)، بر اقتدار و وسعت قلمرو حکومت مذکور افزودند. قلمرو تیموریان هند در زمان عالمگیر (حک: ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق)، به بیشترین حد خود رسید. پس از مرگ این پادشاه (در ۱۱۱۸ق)، دوران اقتدار این سلسله پایان یافت. با این حال، یازده نفر بر تخت شاهی تکیه زدند. سرانجام با زندانی شدن آخرین فرمانروای اسمی این سلسله، بهادرشاه ظفر (حک: ۱۲۵۳-۱۲۷۴ق)، حکومت تیموریان از بین رفت و انگلیسی‌ها حکمرانی هند را به دست گرفتند.

یکی از پیامدهای مهم حکومت تیموریان هند، گسترش پاره‌ای از وجوه فرهنگ و تمدن ایرانی در شبه قاره هند بود. این امر، بدان سبب حائز اهمیت بوده که جداغلی این سلسله، تیمور، توجه خاصی به حفظ موازین ترکی-مغولی و برتری دادن ترکان جغتایی بر اتباع ایرانی داشته است (آزند، ۱۳۸۳، ۴، ۸۲۵-۸۲۶). بعد از مرگ تیمور، تعدادی از فرزندان و نوادگانش از مشی سیاسی و فرهنگی او فاصله گرفتند و شیفته‌ی فرهنگ، هنر، ادبیات و علوم ایرانی شدند (رازپوش، ۱۳۸۳، ۸۳۳-۸۳۴؛ راکسیرا<sup>۱</sup>، ۱۳۸۳، ۵۱۷-۵۱۸).

بابر و شماری از شاهان بعدی سلسله تیموریان هند، از جمله‌ی شاهزادگانی بودند که به مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی علاقه‌مند شدند. این طرز تفکر و بینش، هم زمینه‌ی ورود مهاجران ایرانی به مشاغل مهم اداری و نظامی تیموریان هند را فراهم کرد، و هم برخی از مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی، چون جشن نوروز، را در آن سرزمین رایج ساخت. در بررسی تلاش فرامانروایان تیموری برای قرار دادن جشن نوروز در شمار جشن‌های رسمی دربار هند، باید به این نکته توجه داشت که برخی از حکام مسلمان پیشین هند-مانند سلطان غیاث الدین الغخان بلبن (حک: ۶۶۴-۶۸۶ق) و سلطان غیاث الدین فیروز شاه تغلق (حک: ۷۵۲-۷۹۰ق)- به جشن نوروز توجه داشتند و مراسمی برای آن برپا می‌کردند (فرشته، ۱۳۸۷، ۱، ۲۷۷-۲۷۸؛ سراج عقیف، ۱۸۹۱، ۳۶۰-۳۶۵).

1. Roxburgh



## نگاه بابر و همایون به جشن نوروز

مؤسس حکومت تیموریان هند، ظهیرالدین محمد بابر، در ماوراءالنهر متولد شد که از خاستگاه‌های دیرینه‌ی تمدن و فرهنگ ایرانی محسوب می‌شود. پدر بابر، عمر شیخ بن ابوسعید بن میران شاه بن تیمور، مردی سخن سنج بود و بخشی از اوقاتش را به مطالعه‌ی متون ادبی و تاریخی فارسی و شاهنامه خوانی سپری می‌کرد (مشایخ فریدنی، ۱۳۸۴، ۲، ۷۴۷). این شرایط محیطی و تربیتی، آن‌چنان بر ذهن و اندیشه‌ی بابر اثر گذاشت، که وی نیز به ادبیات فارسی و برخی مظاهر فرهنگ و هنر ایرانی علاقه‌مند شد و رابطه‌ی نزدیکی با دانشمندان و امرای ایرانی پیدا کرد (بابر، ۱۳۰۹، ۱۱، ۶۲، ۸۱، ۱۱۳-۱۱۴). ازدواج بابر با یکی از نوادگان شهاب‌الدین احمد جامی، به نام ماهم بیگم (رای، ۱۳۸۳، ۴۶)، نشانه‌ی دیگر علاقه‌ی وی به ایرانیان تلقی می‌شود.

با مطالعه‌ی کتاب خاطرات وی (بابرنامه)، به نظر می‌رسد که فرا رسیدن جشن نوروز مورد توجه بابر و دیگر شاهزادگان تیموری معاصر او قرار داشت: یکی از این شواهد، آن است که در سال ۹۱۱ق، مادرش (قتلق نگار خانم) را در باغی دفن کرد که توسط الغ بیگ میرزا احداث شد و «باغ نوروزی» نام داشت (همان، ۲۰۸؛ گلبدن بانو، ۱۳۸۳، ۳۱). نمونه‌ی دیگر آن است که در ضمن تبیین وقایع سال ۹۱۰ق، چنین می‌آورد: «... در آن سال، نوروز به عید فطر نزدیک بود. تفاوت، یک روز بود...» (بابر، همان، ۹۵). همچنین، در ضمن ذکر وقایع سال ۹۳۳ق، توجه خود را به زمان حلول سال شمسی آشکار می‌سازد: «... روز سه شنبه نهم جمادی الآخر و روز نوروز کوچ کردیم...» (همان، ۲۰۸). نکته‌ی دیگری که بر علاقه‌ی بابر به جشن نوروز صحنه می‌گذارد، شعرهایی است که در باره‌ی نوروز سروده است (جعفری، ۱۳۸۴، ۴-۵، ۲۳۱، به نقل از بابرنامه، ۱۹۹۵، کیوتو؛ کهبیهای، ۱۹۵۴، ۲، ۳۴۱):

ماه نور را به روی مردم شادید و عیده‌است	مرا از رو و ابروی او در ماه عید غم‌هاست
نوروز روی او و عید وصل او را غنیمت بدان	که ازین بهتر نمی‌شود، اگر شود صد نوروز و عیده‌است
نوروز و نوبهار و می و دلربا خوش است	بابر به عیش کوش که دنیا دوباره نیست

همایون نیز که از زن ایرانی بابر (ماه‌م بیگم) زاده شده بود (هروی، ۱۹۱۲، ۲، ۲۱؛ گلبدن بانو، همان، ۳۵؛ رای، همان، ۴۶)، علاقه‌ی فراوانی به برخی از مظاهر فرهنگ و هنر ایرانی داشت. مهمان‌پذیری مناسب ایرانیان، از همایون، در ضمن سفر اجباری وی به

ایران (ربیع الآخر ۹۵۰ق- محرم ۹۵۲ق) و حمایت نظامی شاه صفوی از او، برای بازگشت مجدد به تخت سلطنت، از دیگر عوامل ایجاد این علاقه بود. حضور همایون در ایران، مقارن با برگزاری جشن نوروز بود. به همین خاطر، او در برخی از مراسم این جشن مفصل شرکت نمود و هدایای متعددی نیز از بزرگان ایرانی دریافت نمود (علامی، ۱۸۸۷، ۱، ۲۱۴؛ بیات، ۱۳۸۲، ۲۳؛ رای، همان، ۳۹-۴۰). وی بعد از بازگشت از سفر ایران و استقرار مجدد بر تخت سلطنت، ادیبان، هنرمندان و نخبگان مهاجر ایرانی را به گرمی پذیرا شد. با این حال، به نظر می‌رسد، به علت گیرافتادن در نبردهای متعدد برای تثبیت حکومت و نیز کوتاه بودن مدت استقرار مجدد در دهلی، فرصت نیافت جشن نوروز را به عنوان یک جشن رسمی ترویج نماید. با این همه، از اشاره‌ی خواهر همایون (گلبدن بانو، همان، ۱۱۴) برمی‌آید که شاه و اعضای خانواده اش به جشن نوروز تعلق خاطر داشتند و احتمالاً نوروز را، با برپایی مجالس مختصر، جشن می‌گرفتند.

### اکبرشاه و رواج تشریفات جشن نوروز

بعد از مرگ همایون (ربیع الآخر ۹۶۳ق) و جلوس اکبر بر تخت سلطنت، زمینه‌ی مناسب تری برای ترویج مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی در قلمرو مغولان فراهم گردید. این امر، گذشته از ایرانی بودن مادر اکبر-حمیده بانو از نوادگان شهاب الدین احمد جامی (همان، ۸۱-۸۲؛ قندهاری، ۱۹۶۲، ۱؛ رای، همان، ۴۶-۴۷) - و علاقه‌ی شاه به برخی از مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی، مدیون حضور گسترده‌ی ایرانیان در دربار و حکومت بود. با این حال، بر اساس اطلاعات موجود، نمی‌توان درباره‌ی توجه اکبرشاه به جشن نوروز در سه دهه‌ی نخست سلطنت وی، اظهار نظر قطعی کرد. به عنوان نمونه، مؤلف طبقات اکبری، ضمن بیان رخدادهای سال‌های آغازین دهه‌ی نخست حکومت اکبر، سخنی از رواج جشن نوروز و حمایت اکبرشاه به میان نمی‌آورد (نک: هروی، ۱۹۱۲، ۲، ۱۳۶، ۱۳۳ و ۱۷۸). اما همین مورخ، در ضمن بیان وقایع ابتدای سال دوازدهم حکومت اکبر (۹۷۵ق)، با اشاره به مقارن بودن ایام نوروز با اوائل این سال، از جشن نوروز و رفتن شاه به تفریح شکار در این ایام سخن می‌راند (همان، ۲۰۶). اشاره‌ی این مورخ ایرانی به جشن نوروز، گویای این نکته است که منصب‌داران ایرانی، علاقه‌ی خود به گرامی‌داشت نوروز را پنهان نمی‌کردند. نظام الدین احمد هروی در جای دیگر و به بهانه‌ی شروع سال ۹۸۲ق و عزیمت شاه

برای تسخیر بنگاله، چنین می‌آورد: «زمانه به طلوع طلیعه‌ی فروردین از استماع این مژده، در طرب و اهتزاز درآمد و بنات نبات به جهت تماشا، جولانگاه این بادشاه زمین و زمن، سر از بستر خواب برداشت...». وی، در ادامه، از مجلسی سخن می‌راند که شاه در روز اول فروردین، با حضور «سادات و اشراف امم و ارباب ذوق و مواجید و ارباب معرفت و توحید» تشکیل داد. در این مجلس باشکوه، اکبرشاه «دست دریا نوال به بذل درم و اموال گشوده،... حضار مجلس را نزدیک مسند سلطنت طلییده، مشت مشت اشرفی و روپیه به دست گوهر افشان در دامن ایشان می‌ریختند...». در این مجلس، «مغنیان خوش آواز و کلاوتان نغمه پرداز»، اسباب شادی شاه را فراهم ساختند (همان، ۲۷۹-۲۸۰).

نظام الدین شبیه مراسم مذکور را، در هنگام حضور شاه در سفر، نیز مطرح می‌کند. به عنوان مثال، در ضمن بیان آغاز سال بیست و دوم حکومت اکبرشاه (۹۸۵ق) و حضور شاه در سفر اجمیر، از مجلس جشنی سخن می‌گوید که در ۹ ذیحجه‌ی ۹۸۴ق، و به مناسبت فرارسیدن «برج حمل» برگزار شد (همان، ۳۲۰). در وقایع نگاری سال بیست و سوم حکومت اکبر (۹۸۶ق) نیز، پس از بیان زمان شروع این سال و حضور شاه در سفر مالوه، از فرارسیدن «بنیاد نوروزی» و «بهار سلطانی» در یکی از اقامتگاه‌های مسیر سفر سخن می‌گوید (همان، ۳۲۹).

با شروع سال بیست و هشتم حکومت اکبرشاه (۹۹۱ق)، حلول سال شمسی و فرا رسیدن عید نوروز، به عنوان مبداء تقویم جدید (تاریخ الهی) در نظر گرفته شد (همان، ۱۲۶). بنا به دستور شاه، دفاتر دیوانی بر مبنای تقویم جدید نوشته شدند. در توجیه این امر، گفته شده است که تاریخ جلوس شاه به زمان تحویل سال شمسی نزدیک بود. مدار محاسبه‌ی تاریخ الهی را، بر مبنای ماه و سال شمسی قرار دادند. اسم ماه‌های تاریخ الهی را نیز، همان اسم‌های ایرانی قرار دادند. تنها، پسوند «الهی» به آخر ماه‌های تاریخ شمسی اضافه شد. بخش عمده‌ی کار طراحی و تدوین «تاریخ الهی»، توسط یکی از ایرانیان متنفذ دربار، به نام علامه فتح الله شیرازی، انجام گرفت (علامی، ۱۸۸۷، ۲، ۹-۱۰).

اقدام مهم دیگر اکبرشاه، صدور فرمان برگزاری جشن نوروز با تشریفات مفصل پر زرق و برق و پر هزینه بود. مطابق فرمان شاه، مقرر شد این مراسم، هر ساله و بر اساس «قاعدہ و اسلوب مشخص» برگزار شود. مراسم اصلی جشن نوروز، در محل «دولتخانه‌ی عام و خاص» برگزار می‌شد (هروی، ۱۹۱۲، ۲، ۳۶۴-۳۶۵ و ۳۶۷ و ۳۹۳) و مسئولیت تزئین دیوارها و ستون‌های ایوان‌ها و دولتخانه‌ی خاص و عام، بین امراء تقسیم می‌گردید. برای تزئین دیوارها،

انواع قماش‌ها، پرده‌های مصور و شامیان‌های زربفت و زردوزی، پارچه‌های طلائی و گران قیمت گجراتی و ایرانی، مخمل‌های زربفت و پارچه‌های ابریشمی گل برجسته‌ی رومی و چینی و پرده‌های اروپایی، مورد استفاده قرار می‌گرفت. محل برگزاری جشن در هنگام شب، با فانوس‌های رنگی آراسته می‌شد (همان، ۳۶۴؛ *Early Travels in India*, 117-118).

روز اول و آخر جشن نوروز، بسیار اهمیت داشت (علامی، همان، ۱، ۲۷۶-۲۷۷). در روز اول، اکبرشاه بر تختی مزین به طلا و یاقوت، جلوس می‌کرد. امراء، نجبا و منصب‌داران عالی‌رتبه، به ترتیب رتبه و منصب‌شان، در مقابل تخت شاه به صف می‌ایستادند. آنها، به ترتیب رتبه، نزدیک تخت سلطنت می‌رفتند و هدایای خود را تقدیم شاه می‌کردند. این شیوه‌ی استقرار، در روز آخر جشن (۱۹ فروردین) که «روز شرف» نامیده می‌شد، نیز، برقرار بود. در این روز، بسیاری از امرا و منصب‌داران مهم و درباریان برجسته، خلعت، لقب، جاگیر و هدایایی چون اسب و شمشیر دریافت می‌کردند و به منصب بالاتر ارتقاء می‌یافتند (هروی، همان، ۳۶۵).

اکبرشاه در هیجده شبانه روز جشن نوروز، هر شبانه روز، یکی دو بار بر تخت طلائی و جواهر نشان خود می‌نشست و با حضار مجلس سخن می‌گفت (همان، ۳۶۵). این تخت، در وسط تالار دیوان عام و زیر یک چادر و سراپرده‌ی بزرگ قرار داشت. طول و عرض این سراپرده‌ی کم نظیر، به ترتیب ۵۰ و ۴۳ قدم، و مساحت پیرامون آن، حدود دو جریب بود. این چادر بزرگ و باشکوه، با پارچه‌های طلائی و ابریشمی، چیت‌های زیبای گل مانند و شامیان‌های مخملی ظریف، گل‌دوزی شده بود. برخی از قسمت‌های این سراپرده، با مرواریدها، الماس‌ها، جواهرآلات، و شماری وسایل دست ساخت طلائی تزیین شده بود. در حاشیه‌های این چادر، تابلوهای نقاشی و تصویرهای قاب شده در چهارچوب‌های نقره‌ای، آویزان بودند. کف این چادر بزرگ، با قالی‌های گران قیمت و زیبای ابریشمی فرش شده و ستون‌های چادر، با روکش‌های نازک و زیبای نقره‌ای پوشیده بود (*Early Travels in India*, 117-118; Olearius, 41-42).

علاوه بر اکبرشاه، منصب‌داران و امرای عالی‌رتبه نیز سعی در برگزاری هرچه باشکوه تر جشن نوروز داشتند. سراپرده‌ی امرای عالی‌رتبه و نجبای برجسته، در ایوان‌های اطراف سراپرده‌ی شاه و نیز در فضای صحن دولتی‌خانه‌ی عام قرار داشت. این سراپرده‌ها، با انواع جواهرآلات، مرواریدها، الماس‌ها و دیگر وسایل و ابزارهای نادر و گران‌بها تزیین شده

بود. تزیینات مورد نظر، از آن رو اهمیت داشت، که اغلب این امرا، با یکدیگر رقابت داشتند و می خواستند قدرت و اعتبارشان را به رخ همدیگر بکشند. همین رویه، در هنگام اعطای پیشکش‌های نوروزی امرا به شاه نیز، مورد توجه قرار می‌گرفت (هروی، همان، ۳۶۵؛ *Early Travels in India*, 117-118). هر روز، شاه به سراپرده‌ی یکی از امرای برجسته دعوت می‌شد. هر یک از امرا که وظیفه‌ی میزبانی شاه را عهده دار می‌شد، علاوه بر تهیه‌ی غذای مجلل، می‌بایست هدایایی نفیس به شاه تقدیم نماید. معمولاً پیشکش‌های نوروزی، مشتمل بر پارچه‌های هندی، خراسانی، عراقی، و مروارید، لعل و یاقوت، طلاآلات، اسب‌های عربی و عراقی، فیل‌های عظیم الجثه، اشتران راهوار و قطارهای شتر بودند. در ایام نوروز، برخی از صوبه داران و امرای محلی نیز راهی دربار می‌شدند و پیشکش‌های ارزشمند تقدیم شاه می‌کردند (هروی، همان، ۳۶۵؛ جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹، ۲۹).

در هیجده روزی که تشریفات مجلل جشن نوروز برپا بود (هروی، همان، ۳۶۴ و ۳۶۷)، افزون بر محوطه‌ی کاخ و دربار، بازار شهرهای آگره و فتح‌پور نیز آذین بندی می‌شد و بازارهای تجملی نیز در نزدیک کاخ برپا می‌گردید. در این روزها، سرگرمی‌ها و تفریحات افزایش می‌یافت و عرضه و نوشیدن مشروبات الکلی آزادتر می‌شد (بدائونی، ۱۳۸۰، ۱، ۳۳۸). خوانندگان و نوازندگان ایرانی و هندی، برنامه‌های مختلفی اجرا می‌کردند. تشریفات مفصل جشن نوروز و شور و حال فوق العاده‌ی پایتخت در این ایام، گروه‌های مختلفی از مردم آگره و مناطق اطراف شهر را به تماشای مراسم می‌کشاند. بخشی از علاقه‌ی مردم، متأثر از آن بود که در ایام جشن نوروز، شاه یک روز در هفته، بار عام می‌داد و مردم عادی می‌توانستند او را از نزدیک ببینند. در مابقی روزهای برگزاری جشن، فقط امرا، مقربان، اشراف و اعیان می‌توانستند به دیدار شاه بروند (هروی، همان، ۳۶۴-۳۶۵).

از دیگر مراسم ایام نوروز در عهد سلطنت اکبر، مجلس خاص شاه با زنان برجسته‌ی حرم‌سرا بود، که اغلب در هنگام شب و بعد از ممنوعیت ورود غریبه‌ها به دولخانه‌ی برگزار می‌شد. شاه در ضمن این شب نشینی‌ها، پیشکش‌ها و هدایای گران بهایی به زنان برجسته‌ی حرم می‌داد (همان، ۳۶۷). توزیع پول بین افراد فقیر و مستحق، از دیگر مواردی بود که در روز آخر جشن نوروز انجام می‌گرفت (بدائونی، همان‌جا).

تشریفات و رسوم جشن نوروز، در اواخر سلطنت اکبرشاه، مفصل تر و پر زرق و برق تر از سال‌های آغازین رواج این جشن بود. با این همه، این جشن بیشتر یک جشن درباری

محسوب می‌شد. به عبارت دیگر، اکثریت مردم عادی و فقیر، تماشاچی جشن به حساب می‌آمدند. به همین خاطر، جشن نوروز، بیشتر در شهرهای بزرگ پادشاهی تیموریان هند برگزار می‌شد.

### جهانگیرشاه و اوج تشریفات جشن نوروز

جهانگیرشاه در ابتدای سلطنت خود، رویه‌ی اکبرشاه در باره‌ی تشریفات و مراسم جشن نوروز را ادامه داد. به نوشته‌ی جهانگیرگورکانی، «چون اولین نوروز از جلوس همایون بود، فرمودم که دیوارهای دولخانه‌ی خاص و عام را به دستور زمان والد بزرگوارم در اقمشه‌ی نفیسه گرفته، آیینی در غایت زیب و زینت بستند...» (جهانگیرگورکانی، همان، ۲۹). همانند گذشته، معمولاً صحن دیوانخانه‌ی خاص و عام، با پارچه‌ها، جواهر، مرصع آلات و شامیان‌ها، و دیوارهای اطراف آنها، با پرده‌های فرنگی و زربفت مصور و قماش‌های نادر و نفیس تزیین می‌شد (همان، ۱۷۹-۱۸۰؛ معتمدخان بخشی، ۱۹۳۱، ۹). آراستن و تزیین دولخانه‌ی خاص و عام برای برپایی مراسم جشن نوروز، در هنگامی که جهانگیرشاه در سفر بود، نیز، مورد توجه قرار داشت (جهانگیرگورکانی، همان، ۷۹، ۹۵، ۱۴۷، ۲۱۱؛ معتمدخان بخشی، همان، ۳۴، ۴۲). در این مواقع، مراسم جشن نوروز پایتخت، با حضور ولی‌عهد برگزار می‌گردید (جهانگیرگورکانی، همان، ۲۱۱). در برخی سال‌ها، با وجود حضور شاه در پایتخت، مسئولیت برگزاری مراسم جشن نوروز به ولی‌عهد واگذار می‌شد (خافی خان، ۱۸۶۹، ۱، ۲۹۷).

از جمله‌ی دیگر رسومی که جهانگیرشاه در ایام عید نوروز، به تبعیت از پدرش، مورد توجه قرار داد، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: نشستن بر تخت سلطنت در هنگام تحویل سال و روز اول فروردین، پذیرفتن امرا و مقربان دربار و نزدیکان به حضور و شنیدن پیام تبریک آنان در روز اول عید، افزایش منصب امرا در ایام برگزاری جشن، سان دیدن از سپاهیان تحت امر برخی از امرا در ایام عید، دادن خلعت و هدایای خاص به امرا و مقربان دربار، عزل افراد از سمت‌های مهم و یا نصب ایشان به آن سمت‌ها، ارسال هدیه‌های خاص برای شاه‌زادگان و امرای برجسته‌ی مستقر در صوبه‌ها، برقراری کمک خرجی و یا دادن انعام به برخی از علما و درویش و سادات، و دادن نشانه‌های امارت (مانند علم و نقاره) به برخی از امرای برجسته (جهانگیرگورکانی،

همان، ۲۹-۳۰، ۵۰، ۷۹-۸۰، ۸۸-۹۰، ۹۵-۹۶، ۱۱۰، ۱۵۹، ۲۱۲-۲۱۳، ۳۷۱، ۳۹۱؛ معتمدخان بخشی، همان، ۲۳، ۳۴-۳۵، ۸۵). دادن فرصت شعرخوانی به تعدادی از شاعران، از دیگر برنامه‌هایی بود که از اوایل سلطنت جهانگیر در برخی جشن‌های نوروز مورد توجه قرار می‌گرفت (عبدالستار لاهوری، ۱۳۸۵، ۱۹۸-۲۰۰). با این حال، به نظر می‌رسد که این امر به صورت رسمی رایج درنیامد.

یکی از ویژگی‌های بارز جشن نوروز در عهد جهانگیر، برگزاری انواع مراسم رقص و آواز، و گسترش انواع تفریحات بود. جهانگیر در یادداشت‌های روزانه‌ی خود، با غروری خاص به فراهم کردن این نوع سرگرمی‌های عید می‌پردازد: «از روز اول نوروز تا نوزدهم برج حمل، که روز شرف بود، خلاق داد عیش و کامرانی دادند. اهل ساز و نغمه، از هر طایفه و هر جماعت بودند. لولیان رقص و دلبران هند، که به کرشمه دل از فرشته می‌بودند، هنگامی مجلس را گرم داشتند. فرمودم که هر کس از مکینات و مغیّرات، آنچه می‌خواسته باشد، بخورد، منع و مانعی نباشد...» (جهانگیر گورکانی، همان، ۲۹). از دیگر تفریحات نوروزی جهانگیرشاه و برخی درباریان در ایام عید، اسب سواری و فیل سواری، رفتن به شکار شیر، ببر، نیله گاو، آهو، و پرنده‌گانی مانند طاووس، کلنگ سیاه و سرخاب بود. معمولاً، شکار چند روز به طول می‌انجامید. گاهی شاه، خدمتگزاران و سپاهیان را که در شکار نوروزی همراه او بودند، مورد توجه خاص قرار می‌داد و با دادن انعام یا افزایش ماهانه، اسباب خوشحالی آنها را فراهم می‌ساخت (همان، ۷۹، ۹۵-۹۶).

یکی دیگر از مشخصه‌های مراسم جشن نوروز در عهد جهانگیر، تقدیم پیشکش‌های عید به شاه بود. وی در اولین عید سلطنت خود، به خاطر آنچه «رفاهیت و آسودگی سپاهی و رعیت» می‌نامید، امرا و منصب‌داران را از ارائه‌ی پیشکش‌های عید معاف کرد (همان، ۲۹). اما اجرای این رسم، در سال‌های بعد مورد توجه قرار گرفت (همان، ۹۵؛ معتمدخان بخشی، همان، ۹۴). با گذشت زمان، بر تنوع و ارزش پیشکش‌هایی که شاه‌زادگان و منصب‌داران عالی‌رتبه‌ی مسلمان و غیرمسلمان تقدیم جهانگیر می‌نمودند، افزوده شد. برخی از شاه‌زادگان و منصب‌داران، برای تهیه‌ی پیشکش‌های نادر و ارزشمند، یا مأمورانی را به مناطق مختلف هند و نیز بنادر معتبر و مناطق سرحدی می‌فرستادند، یا از بستگان و مأموران خود در این مناطق کمک می‌گرفتند. برخی از این پیشکش‌ها، توسط هنرمندان زبردست داخلی، و برخی دیگر، توسط هنرمندان برجسته‌ی دیگر

ممالک (مانند هنرمندان ایرانی و فرنگی) ساخته می‌شد. حتی ممکن بود برخی از شاهزادگان و منصب‌داران، گروهی از هنرمندان و صنعت‌گران را برای مدتی طولانی به کار تهیه‌ی پیشکش‌ها بگمارند. از نظر ارزش پیشکش‌های عید نوروز، معمولاً مقام نخست به ولی‌عهد اختصاص داشت. بعد از وی، دارنده‌ی سمت‌های وکالت و وزارت دیوان‌اعلی، بیشترین پیشکش‌ها را تقدیم شاه می‌کردند. بهای این پیشکش‌های ارزشمند و نادر، از محل درآمد جاگیرهایی که شاه در اختیار این افراد قرار داده بود، تأمین می‌شد (جهانگیرگورکانی، همان، ۳۰۰-۳۰۲؛ معتمدخان بخشی، همان، ۹۴، ۱۳۵-۱۳۶).

روال معمول آن بود که شاه از بین آنچه امراء به عنوان پیشکش تقدیم می‌کردند، برخی را می‌پذیرفت و مابقی را به خود فرد می‌بخشید (جهانگیرگورکانی، همان، ۲۹، ۱۳۴). پیشکش‌ها، بسته به موقعیت شغلی و توان مالی امراء، متفاوت بود. به عنوان مثال، از جمله پیشکش‌های عید سال پنجم سلطنت جهانگیر، یک دانه مروارید بود که چهار هزار روپیه قیمت داشت و توسط یکی از صوبه‌داران تورانی تقدیم شاه گردید. همچنین، ۲۸ جانور شکاری توسط یکی از امراء برجسته‌ی دربار به شاه تقدیم شد. از دیگر پیشکش‌های گران‌بهای این عید، دو صندوقچه‌ی ساخت فرنگ و مزین به تخت‌های بلور و صدف بود، که توسط یک صوبه‌دار ایرانی تقدیم شاه شد. علاوه بر این‌ها، ۲۰ زنجیر فیل، توسط یکی از امراء برجسته تقدیم گردید. دیگر هدایایی که در این سال پیشکش شاه گردید، تخت‌های نقره‌ای منبت‌کاری شده و مصور، اسب‌های عربی، غلامان حبشی، جواهرات، مرصع‌آلات، ظروف و آلات طلایی و نقره‌ای بود (همان، ۹۵-۹۷).

رسم دادن پیشکش نوروزی، به‌اندازه‌ی اهمیت داشت، که برخی از صوبه‌داران مناطق دور دست، با طی هزاران کیلومتر، خود را به مراسم جشن نوروزی دربار می‌رساندند، تا شخصاً پیشکش‌های خود را تقدیم شاه کنند. برخی از امراء و منصب‌داران برجسته، با اعزام سفیر و وکیل ویژه به دربار، به اهدای پیشکش می‌پرداختند (همان، ۹۵-۹۷ و ۱۳۴ و ۳۷۲؛ معتمدخان بخشی، همان، ۱۹۳). پیشکش‌های امراء برجسته‌ی مستقر در دربار و صوبه‌ها، به تدریج و در طی روزهای یکم تا هیجدهم عید، تقدیم شاه می‌شد (جهانگیرگورکانی، همان، ۹۶، ۱۱۰، ۱۳۵). چنانچه شاه در ایام عید در سفر به سر می‌برد، معمولاً امراء و منصب‌داران از تقدیم پیشکش معاف می‌شدند (همان، ۲۱۱). میزان پیشکش‌های عید، به‌قدری زیاد بود، که یک نفر به سمت «تحویله‌داری پیشکش»



تعیین می شد (همان، ۹۵). جهانگیر، در برخی از جشن‌های نوروز، تمام پیشکش‌های نقدی و جنسی یک روز از ایام عید را به یکی از مقربان دربار هدیه می‌داد (همان، ۱۸۰ و ۲۱۱). در طی سلطنت جهانگیر، ارزش کلی پیشکش‌ها و هدایایی که در عید نوروز هر سال تقدیم شاه می‌شد، افزایش قابل توجهی داشت. به عنوان مثال، قیمت تقریبی پیشکش‌های شاه در عید نوروز سال ۱۰۲۸ ق، ۲۰ لک روپیه بود (همان، ۳۰۲).

از دیگر جلوه‌های بارز جشن نوروز در عهد جهانگیر، حضور شاه در منزل برخی از شاهزادگان و پذیرش پیشکش‌های نوروزی و هدایای گران‌بهای آنان بود (همان، ۱۳۴). بعد از مدتی، جهانگیر این امر را به وزیر دیوان اعلی و پدر زن خود (غیاث‌الدین اعتمادالدوله) و نیز برادر زنش (ابوالحسن آصف خان) تعمیم داد و با رفتن به مهمانی‌های باشکوه برگزار شده در منزل آنان در ایام عید، بخشی از پیشکش‌های متنوع و گران قیمت ایشان را می‌پذیرفت (همان، ۱۱۰، ۹۶، ۱۸۰، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۷۲). این نکته از آن لحاظ اهمیت دارد که مطابق رسم معمول در عهد اکبر، و حتی سال‌های نخست سلطنت جهانگیر، امرای عالی‌رتبه و حکام محلی، با حضور در دربار، پیشکش‌های خود را تقدیم می‌کردند. راضی شدن جهانگیر به برهم زدن سنت معمول پذیرش پیشکش‌های نوروزی و ایجاد بدعت تازه، هنگامی انجام گرفت، که دختر اعتمادالدوله (نورجهان) بر اندیشه و اعمال جهانگیر نفوذی قابل توجه یافت (همان، ۱۸۰-۱۸۱). در سال‌های آخر حکومت جهانگیر، که نفوذ نورجهان به اوج آن رسید، خود وی نیز، مهمانی جشن نوروز ترتیب می‌داد و پیشکش‌های گران‌بها تقدیم شاه می‌کرد (همان، ۳۷۱-۳۷۲).

از دیگر تغییراتی که در تشریفات جشن نوروز عهد جهانگیر به عمل آمد، آن بود که از سال ۱۰۴۵ ق، سکه‌های مخصوصی برای نثار کردن در ایام جشن نوروز و دیگر جشن‌های مهم، ضرب شد. این سکه‌ها که «نثار» نامیده می‌شدند، توسط امرا و برخی از مردم معتبر خریداری می‌گشتند، تا در هنگام جشن تقدیم شاه شوند (همان، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۸۰). در ایام جشن نوروزی، برخی از امرا و منصب‌داران برجسته، که از صوبه‌ها به دربار می‌آمدند و فرصت دیدار شاه را می‌یافتند، تعدادی از این سکه‌ها یا مهرها را به صیغه‌ی نذر، و مبالغی نیز به رسم تصدق، تقدیم شاه می‌کردند (همان، ۳۹۱-۳۹۲).

جهانگیر، همچون اکبرشاه، توجه خاصی به برگزاری جشن روز ۱۹ فروردین (جشن شرف) داشت. به استثنای سال ۱۰۳۳ ق، که جشن شرف در منزل پدر زن شاه برگزار

شد(همان، ۳۷۳)، معمولاً این جشن در دربار برگزار می‌گردید. از ویژگی‌های جشن شرف در عهد جهانگیر، دادن آزادی عمل فراوان برای عیش و عشرت امرا و منصب‌داران عالی‌رتبه بود. به نوشته‌ی جهانگیر، «...روز شرف که روز خرمی و خوشحالی حضرت نیر اعظم بود، فرمودم که مجلس جشن ترتیب داده، از اقسام مکيفات حاضر سازند و به امرا و سایر بنده‌ها حکم شد که هر کس، به خواهش طبیعت خود هر چه می‌خواسته باشد، اختیار نماید. اکثری شراب و چندی مفرح و بعضی افیونات. آنچه خواستند، خوردند و...» (همان، ۹۶-۹۷، ۱۳۵). البته، برپایی مجلس مشروب خوری شاه و برخی از مقربان درباری، اختصاص به روز آخر عید نداشت. ظاهراً این قبیل مجالس، در هنگامی که شاه روزهای عید را در سفر می‌گذرانید، بیشتر بود. در این مواقع، خود جهانگیرشاه با تعارف شراب به برخی از همسفرانش (همان، ۲۱۲ و ۲۵۵)، به زعم خود، جزئی از آداب جشن را به جا می‌آورد.

با خاتمه‌ی مراسم روز «شرف» و پایین آمدن شاه از تخت، و خارج شدن مهمانان از دربار، بساط فراهم آمده برای جشن نوروز برچیده می‌شد. همچنین، زمان معمول پذیرش پیشکش‌های نوروزی و افزودن به منصب افراد به مناسبت عید نوروز، پایان یافته تلقی می‌شد. با این حال، گاهی اوقات شاه اجازه می‌داد که برخی از مقربان و یا امرای مستقر در مناطق دور، بعد از روز شرف نیز، ملاقات نوروزی داشته باشند(همان، ۱۳۵).

از فحوای مندرجات یادداشت‌های روزنامه‌ی جهانگیر (جهانگیرنامه)، چنین بر می‌آید که تشریفات و مراسم جشن نوروز در زمان جهانگیر، مفصل‌تر از دوران اکبرشاه بوده‌است. احتمالاً گرایش جهانگیر به افزایش تشریفات و هزینه‌های این جشن، تحت تأثیر علاقه‌ی فراوان وی به نورجهان بیگم و حرف شنوی از وی صورت گرفته باشد. این ادعا زمانی تقویت می‌گردد که به یاد آوریم در عهد جهانگیر، تعداد قابل توجهی از بستگان نورجهان در مشاغل مهم دربار و حکومت حضور داشتند. نکته‌ی مهم دیگری که از مطالب بخش پایانی خاطرات جهانگیر (نک: ۳۹۱-۳۹۲، ۴۰۶-۴۰۷، ۴۳۵، ۴۷۷-۴۷۸، ۴۸۵-۴۸۶ و ۵۰۷؛ معتمدخان بخشی، همان، ص ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۳۴، ۳۱۷) برمی‌آید، آن است که شور و حال جشن نوروز در سال‌های آخر سلطنت وی کم شد. تشدید بیماری شاه و اجبار او به سفرهای مکرر به کشمیر در ایام بهار، درگیری شاه با ولی‌عهد (شاهزاده خرم)، افزایش احتمال جنگ با ایران بر سر قندهار، و گرفتار شدن دربار به امر دسته بندی و رقابت و نزاع امرای قدرتمند، از جمله علل و عوامل این موضوع به نظر می‌رسد.

### شاه جهان و تداوم جشن نوروز

جشن نوروز از آغاز سلطنت شاه جهان، با شکوه و تجمل فراوان برگزار می‌شد. در نخستین جشن نوروز، «پیشکاران کارگاه دولت و کارگزاران کارخانه‌ی سلطنت» سعی کردند بر تزیینات معمول «صحن دولتیخانه‌ی خاص و عام» بیفزایند. از این رو، «سایه بان‌ی موسوم به دل بادل» درست کردند، که بسیار مرتفع و زیبا بود. در انتهای این سایه بان، «اسپکی از مخمل زربفت» و در پیرامون آن، «شامیان‌هایی از جنس مخمل و ستون‌هایی از جنس طلا و نقره» برپا کردند. آن‌گاه، کف دولتیخانه را با فرش‌های رنگارنگ، و در و دیوار آن را با «مخمل زربفت و پرده‌های فرنگی و دیبای‌های رومی و چینی و زربفت‌های گجراتی و ایرانی» تزیین کردند. در هنگام تحویل سال، در حالی که شاه بر تخت تکیه زده بود و شاهزادگان و صاحب منصبان عالی‌رتبه در پیرامون وی مستقر بودند، «غریو کوس و کرنا و صدای نفیر و سرنا» بر شادی حضار و شکوه مراسم می‌افزود (عبدالحمید لاهوری، ۱۸۶۷، ۱، ۱۸۶-۱۸۹؛ خافی خان، همان، ۳۹۹-۴۰۰).

شاه جهان، بیشتر سنت‌های نوروزی مرسوم در عهد پدرش، چون جلوس بر تخت سلطنت در هنگام تحویل سال، بار عام دادن به امرا و منصب‌داران برای تبریک عید و تقدیم پیشکش، برگزاری جشن روز شرف، افزایش منصب امرا و منصب‌داران در روزهای اول تا نوزده فروردین، اعطای خطاب و جاگیر و علم و نقاره به برخی از منصب‌داران، را مورد توجه قرار می‌داد (عبدالحمید لاهوری، همان، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۶۷، ۴۱۸-۴۱۹).

علاقه‌ی وافر شاه به ملکه‌ی ایرانی خود (ممتاز محل) و حضور پدر زنش (ابوالحسن آصف خان) در سمت و کالت، در گرایش شاه جهان، به برپا داشتن هرچه باشکوه‌تر جشن نوروز مؤثر بود (همان، ۱۸۶-۱۸۹؛ Bernier, 269-270). یکی از شواهد این ادعا، آن است که در وقایع نگاری مورخان در باره‌ی جشن عید نوروز سال‌های نخست سلطنت شاه جهان، خبر افزایش مقرری سالیانه‌ی ممتاز محل از اولویت و اهمیت خاصی برخوردار بوده است. مقرری ممتاز محل در نوروز سال اول سلطنت شاه جهان، ده لک روپیه بود. این مقرری، تا هنگام مرگ وی (۱۰۳۹ق)، سالانه یک لک اضافه می‌شد (عبدالحمید لاهوری، همان، ۲۵۷ و ۲۹۷). از معدود سال‌هایی که شاه جهان از برپایی مراسم مفصل و تشریفات جشن نوروز پرهیز کرد، سال ۱۰۴۰ق بود. در این سال، به علت بروز قحطی گسترده، مقرر شد که هزینه‌ی برپایی تشریفات جشن نوروز، صرف اطعام

مستحقان و گرسنگان شود (خافی خان، همان، ۴۵۳). البته، احتمال دارد که غمگینی شاه از مرگ زن محبوبش نیز در اتخاذ این تصمیم مؤثر بوده باشد.

از دیگر خبرهای داغ جشن نوروز در عهد شاه جهان، تنوع و ارزش بالای پیشکش‌های نوروزی شاهزادگان و امرا و منصب‌داران عالی‌رتبه بود. در زمان این شاه، دادن پیشکش از حالت تعارف به حالت اجبار درآمد (Bernier, 271) و شاه جهان انتظار داشت که امرا و منصب‌داران برجسته، و نیز حکومت‌های کوچک پیرامون قلمرو تیموریان، هدایایی گران‌بها تقدیم نمایند. در بین افرادی که پیشکش‌های متنوع و بسیار گران‌قیمت تقدیم می‌کردند، هدیه‌های پدر زن شاه، منحصر به فرد بود (عبدالحمید لاهوری، همان، ۳۶۶-۳۶۷). نکته‌ی دیگر، آن است که در بین امرا و صاحب‌منصبانی که پیشکش‌های نوروزی تقدیم می‌کردند و یا هدیه‌های نوروزی از شاه می‌گرفتند، شمار منصب‌داران هندو مذهب بسیار کمتر از منصب‌داران مسلمان بود (به عنوان نمونه، نک: همان، ۳۶۶-۳۶۷، ۴۷۳-۴۷۴؛ همان، ۲، قسمت اول، ۸۴-۸۵؛ همان، ۲، قسمت دوم، ۲۲۶-۲۲۷). رقم کلی پیشکش‌های نوروزی، معمولاً هر سال افزایش می‌یافت. با این حال، در برخی سال‌ها، به دلایلی چون خشک‌سالی و شیوع بیماری‌های واگیر، ارزش کلی هدایا تقلیل پیدا می‌کرد (همان، ۴۷۵؛ همان، ۲، قسمت اول، ۸۷، ۱۱). چنین به نظر می‌رسد که شاه جهان تمایل داشته‌است پدر در باره‌ی گرفتن پیشکش نوروزی در بیرون از دربار را کم رنگ سازد. با این حال، ندرتاً موافقت می‌کرد پیشکش نوروزی بعضی از شاهزادگان (همان، ۲، قسمت دوم، ۳۳۳)، یا پدر زن خود را در منزل آنان بپذیرد (همان، ۲، قسمت اول، ۸۶).

یکی از سنت‌های نوروزی عهد شاه جهان، که ظاهراً پیشتر سابقه نداشت، سنت دادن «پان و عطریات، سرخوان‌های مرصع و طلا به اعیان دولت و سایر حضار مجلس» بود. چنانچه در ایام عید، سفیر یکی از ممالک خارجی در دربار حضور داشت، دادن این هدایا به وی نیز در دستور کار قرار می‌گرفت (همان، ۱، ۳۶۵-۳۶۶). از دیگر سنت‌های نوروزی، که در عهد شاه جهان پر رنگ و جدی گردید، شعرخوانی شاعران در بخشی از مراسم گرامی‌داشت تحویل سال و گرفتن صله از شاه بود (همان، ۱، ۴۷۳؛ خافی خان، همان، ۴۲۵، ۴۶۷، ۴۹۴). به مرور، این سنت چنان گسترش یافت که برخی شاعران موفق در خشنود ساختن شاه جهان، برابر وزن خودشان، صله می‌گرفتند (عبدالحمید لاهوری، همان، ۲، قسمت اول، ۸۰-۸۲، ۱۴۲).

از دیگر تشریفاتی که در عهد شاه جهان تثبیت گردید، چگونگی دادن خلعت و هدیه‌ی نوروزی به افراد حاضر در مجلس شاه بود. مطابق آنچه در سال هشتم سلطنت وی (۱۰۴۵ق) انجام شد، ابتدا، شاهزادگان به ترتیب سن، هدایای متفاوت می‌گرفتند. سپس، وکیل السلطنه، و بعد از وی، دیگر امرا و منصب‌داران، به ترتیب شأن و مقام، هدیه می‌گرفتند. نوع و ارزش هر هدیه، متفاوت بود. به عنوان مثال، در جشن عید سال هشتم، فرزند ارشد شاه (داراشکوه)، دو لک روپیه به همراه «خلعت خاصه با نادری» گرفت، که «گریبان و دور آستین آن و دامانش، مروارید نگار» بود. اما وکیل السلطنه، «خلعت خاصه با چارقب زردوزی و شمشیر مرصع و اسب از طویله‌ی خاصه، یکی با زین مرصع و دیگری با زین طلای میناکاری، و فیل از حلقه‌ی خاصه با یراق نقره» دریافت کرد (همان، ۸۲-۸۳).

از دهه‌ی دوم سلطنت شاه جهان، بر زرق و برق دربار و تشریفات جشن نوروزی افزوده گردید (همان، ۷۷-۷۸؛ Rizvi & Pani, 2003, 294). در برخی از سال‌ها، سراپرده‌های متعدد و باشکوه، برای برگزاری جشن روز اول و روز ۱۹ عید تدارک دیده می‌شد، که سراپرده‌ی بزرگ‌تر و مجلل‌تر آن به شاه تعلق داشت. این سراپرده‌ها، در مکان‌های مصفای پیرامون کاخ و یا در باغ‌های زیبای پایتخت برپا می‌شدند (عبدالحمید لاهوری، همان، ۲، قسمت دوم، ۱۴۲-۱۴۳). از این سراپرده‌ها، برای برپایی تشریفات جشن نوروز در هنگام سفر نیز استفاده می‌شد (همان، ۱۸۳-۱۸۴؛ Manucci, II, 325). از دیگر جلوه‌های بارز تشریفات جشن نوروز در دهه‌ی دوم سلطنت شاه جهان، جلوس وی بر تخت زیبا و گران قیمتی بود که طی ۷ سال و با هزینه کردن یکصد لک روپیه تدارک دیده شده بود (عبدالحمید لاهوری، همان، ۲، قسمت اول، ۷۸-۷۹؛ Bernier, 268-269).

چنین به نظر می‌رسد که در عهد شاه جهان، ولی عهد و شاهزادگانی که در صوبه‌ها بودند، نیز، با آذین کردن دربار خود، مراسم مختصر جشن نوروز را برگزار می‌کردند (کنبو، ۱۹۷۶، ۱، ۸۵). همچنین، از فحوای مطالب خافی خان در باره‌ی جشن نوروز سال ۱۰۴۰ق، این‌گونه برمی‌آید که کم‌کم برپایی جشن نوروز از انحصار دربار شاه جهان خارج گردید و گروهی از مردم کوچک و بازار نیز به مشارکت در مراسم این جشن پرداختند: «... جشن سراپا سرور و بزم عالم افروز به ترتیبی که هر سال کارپردازان در سرانجام اسباب عشرت آن مجلس بهشت مثال اهتمام بلیغ به کار می‌بردند، منعقد گشت و در هر کوچک و بازار،

ساز خرمی آماده گردید و امیران و شعرا و صلحا و ارباب طرب از فیض ذخیرها اندوختند و اهل نغمه و نشاط مأمور گردیدند که به گرز طنبور و گلبنانگ چنگ و رباب، لشکر غم را خوار زار نموده اخراج نمایند.» (خافی خان، همان، ۴۲۵).

### عالم گیر و برانداختن جشن نوروز

با وجود ایرانی بودن مادر عالم گیر (ممتاز محل)، وی در همان اوایل سلطنت خود، جشن نوروز را از جایگاه جشن رسمی دربار کنار زد و جشن عید فطر را جای گزین آن نمود. بنابر دستور شاه، استفاده از تقویم الهی و ماه‌های سال شمسی، در محاسبات و دفاتر دیوانی ممنوع گردید و به جای آن، ماه و سال قمری در امور اداری و محاسبه‌ی سنوات حکومت پادشاه، ملاک عمل قرار گرفت. به دنبال دستور ممنوع ساختن برگزاری مراسم جشن نوروز، که در ۲۴ رمضان ۱۰۶۹ق، و در آستانه‌ی مراسم جلوس دوم عالم گیر صادر شد، عید فطر به عنوان مبنای زمانی آغاز هر سال از حکومت این شاه، در نظر گرفته شد (منشی قزوینی، ۱۸۶۸، ۳۸۹؛ خافی خان، ۱۸۶۹، ۲، ۷۶، ۷۹).

فرمان عالم گیر در ممنوعیت جشن نوروز، هنگامی صادر شد که، به دنبال شکست و متواری شدن مدعی اصلی جانشینی (شاهزاده داراشکوه)، عالم گیر خود را پیروز قطعی جنگ‌های خونین فرزندان شاه جهان بر سر تخت سلطنت، می دانست. در این جنگ‌ها، شمار قابل توجهی از امرای ایرانی به یاری عالم گیر، برای غلبه بر برادرانش برخاسته بودند (همان، ۳۳، ۷۵، ۷۸؛ عاقل خان رازی، ۱۹۴۵، ۱۲-۱۶، ۲۴-۳۰، ۴۶-۵۶). نقش امرای ایرانی در پیروزی عالم گیر، به قدری چشمگیر و تعیین کننده بود که شاه جدید با واگذاری تعدادی از سمت‌های مهم به این افراد، به قدردانی از وفاداری و خدمات آنها پرداخت. روابط صمیمانه‌ی عالم گیر با امرای ایرانی خود، این انتظار را ایجاد کرد که وی به مهم ترین جشن ایرانیان به دیده‌ی احترام بنگرد.

افزون بر این، تصمیم عالم گیر در براندازی جشن نوروز، با رفتارهای او در دوران شاهزادگی و برخی سیاست‌های حکومتی او، نیز سازگاری ندارد. وی در سال ۱۰۴۶ق، به هنگام ازدواج با دختر یکی از مهاجران ایرانی مقیم هند (دلرس بانو، دختر شاه‌نواز خان صفوی)، پذیرفت که مراسم حنابندی و بخشی دیگر از تشریفات ازدواج، مطابق رسم و سنت ایرانیان برگزار شود (کنبو، ۱۹۷۶، ۲، ۲۰۲). علاوه بر این، در عهد سلطنت پدرش،

هم پیشکش نوروزی به دربار می‌فرستاد و هم خلعت‌ها و هدایای نوروزی پدرش را دریافت می‌نمود (عبدالحمید لاهوری، همان، ۱، ۴۷۴؛ همان، ۱۸۶۸، ۲، قسمت اول، ۸۲؛ همان، قسمت دوم، ۲۸۴).

برای درک چرایی تصمیم عالم‌گیر در باره‌ی جشن نوروز، باید به شخصیت و اندیشه‌ی خود وی و شرایط سیاسی هند در آن ایام، توجه کنیم. یکی از مدارکی که به درک این موضوع‌ها مدد می‌رساند، اظهارات مورخ رسمی عالم‌گیر است که از جمله‌ی ایرانیان مهاجر بود. منشی محمد کاظم قزوینی، در توجیه فرمان شاه، به چند نکته اشاره می‌کند: ابتدا، با اشاره به ارتباط این جشن با آیین زردشتی و رواج آن توسط شاهان دوره‌ی باستان ایران، به انتقاد ضمنی از شاهان مسلمانی می‌پردازد که این جشن را در هند ترویج کردند: «چون سلاطین عجم و اکاسره‌ی فرس، به‌دأب و سنت جمشید که واضح آیین کسروی و مختار قوانین خسروی است عمل نموده، غره‌ی فروردین را از عیده‌های بزرگ می‌دانسته‌اند و بعد از آن خواقین اسلام نیز بنا بر رسم و عادت پیشینیان آن طریقه را معمول داشته...». سپس، اظهار می‌دارد که به علت توجه بسیاری از سلاطین پیشین به این جشن، مردم عوام به گمراهی افتادند و با قرار دادن این جشن در کنار دیگر جشن‌های دینی، ایام عید را جزو ایام متبرکه قلمداد می‌نمودند: «... ملوک سالفه و خواقین ماضیه در هر نوروز لوازم جشن و عید به عمل می‌آمد... رسوخ این بدعت به مرتبه‌ای رسیده بود که عوام الناس این روز را در تعظیم و رعایت حرمت، ثانی عیدین می‌شمردند و از ایام متبرکه که گمان می‌بردند...» (منشی قزوینی، ۱۸۶۸، ۳۸۹-۳۹۰).

مورخ عالم‌گیر در ادامه‌ی بیان مطلب مذکور، صدور فرمان ممنوعیت جشن نوروز را جزئی از برنامه‌ی شاه برای علمی ساختن احکام اسلام عنوان می‌کند و می‌نویسد: «...از آنجا که این پادشاه مؤید حق آگاه را همواره همت والا نهمت شریعت پیرا بر رفع آثار بدعت و فسخ اطوار جاهلیت مقصور و طبع حق پسند حقیقت پیوندش از رسوم و قواعد که نه بر قانون شرع و سنت باشد نفور است، رفع آن بدعت مستمره که از آثار عجم و اطوار مجوس است، از ضروریات دین پروری و لوازم شریعت گستری شمرده، حکم فرمودند که من بعد آن رسم مبتدع منسوخ باشد...» (همان‌جا).

شواهد دیگری وجود دارد که پای‌بندی عمیق عالم‌گیر به مذهب تسنن و عزم وی برای اجرای شریعت را تأیید می‌کند. یکی از این شواهد، آن است که همزمان با صدور

فرمان ممنوعیت مراسم نوروز، امر کرد از کلمه‌ی «الله» در نقش سکه‌ها استفاده نکنند. زیرا، احتمال می‌داد این سکه‌ها به دست مشرکان بیفتد و یا در جای نامناسبی قرار گیرد (خافی خان، ۱۸۷۴، ۲، ۷۷). افزون بر این، با انتصاب یکی از علمای دینی به سمت «محتسب»، تأکید کرد که باید ترتیبی اتخاذ نمود تا مردم از ارتکاب به «منهیات و محرمات»، به خصوص شراب خواری، دوری کنند. منشی محمد کاظم قزوینی در ضمن بیان این دستورات، اظهار می‌دارد که عالم گیر، «اجرای احکام الهی»، «ترویج شرع مطهر» و «رفع آثار مناهی و ملامهی» را از جمله‌ی اهداف اصلی سلطنت و پادشاهی می‌داند (منشی قزوینی، همان، ۳۹۱-۳۹۲).

### رواج مجدد جشن نوروز بعد از عالم گیر

بعد از پایان سلطنت عالم گیر (۱۸۱۸ق)، حکومت تیموریان هند دستخوش جنگ‌های داخلی شد و به سرایشی اضمحلال افتاد. در بین یازده شاهی که بعد از عالم گیر بر تخت سلطنت نشستند، تعدادی بر آن شدند که مجدداً مراسم و تشریفات جشن نوروز را در دربار سلسله‌ی تیموریان احیا نمایند. یکی از شاهانی که به این موضوع توجه نمود، ابوالنصر معین الدین محمد اکبر شاه دوم (حک: ۱۲۲۱-۱۲۳۵ق) بود (Rizvi & Pani, 2003, 294). وی، در شرایطی به گرامی‌داشت جشن نوروز و برپایی مراسم مختصر برای آن پرداخت، که تنها بر دهلی و مناطق پیرامون آن فرمانروایی داشت. افزون بر این، در بسیاری از امور، مجبور به پذیرش نظارت و امر و نهی انگلیسی‌ها بود. این پادشاه، با دادن پارچه و پوشاک به تعدادی از خویشاوندانش، به استقبال عید می‌رفت. در مجلس کم تعداد روز اول عید این پادشاه که در دیوان خاص برگزار می‌شد، شاهزادگان، زنان حرم، برخی از متنفذان و نماینده‌ی انگلیس حضور داشتند. در این مراسم، برخی از شاهزادگان و مردم معتبر حاضر در مجلس، سکه‌هایی به رسم «نذر» می‌گذرانیدند (جعفری، ۱۳۸۴، ۸-۱۰).

از دیگر سنت‌های نوروزی دربار محمد اکبرشاه، آن بود که هر سالی به اسم یکی از حیوانات نامیده می‌شد. همچنین، پیش از تحویل سال، منجم دربار به پیش بینی وضعیت احتمالی سال جدید می‌پرداخت. به عنوان مثال، در ضمن وقایع نگاری عید سال ۱۲۰۴ق، چنین آمده است: «...پرستیما منجم تقویم نوروز گذرانیده، دریافت شد که نوروز سواری پلنگ و رنگ سرخ و گل لاله‌ی مایل به سیاهی و گل گلاب و چمپا در هر دو دست



دارد. باران بسیار و نرخ غله ارزان و بیماری زیاده خواهد شد و سلامتی جان خواهد ماند و به تاریخ بیست و چهارم رمضان، وقت شب رسمیات نوروز به عمل آمد و به تاریخ بیست و پنجم صبحی نذر خواهد گذشت» (همان، ۹).

با وجود کم رونق بودن جشن نوروز در این هنگام، این جشن در خاطره‌ی گروهی از مردم آن‌چنان جا گرفته بود، که نام فرزندان را، که در هنگام جشن نوروز متولد می‌شدند، «نوروز» می‌گذاشتند. ولی عهد همین پادشاه (به نام بخت بهادر)، با دختری که «نوروز بایی» نام داشت، ازدواج کرد (همان، ۱۰-۱۱). از مندرجات برخی از تاریخ‌های نگاشته شده در شبه قاره‌ی هند، برمی‌آید، که بعد از مدتی، مجدداً، روز اول فروردین و فرار رسیدن عید نوروز، به عنوان زمان آغاز سال جدید حکومت پادشاه تیموری در نظر گرفته شد. به عنوان مثال، مؤلف سیرالمتأخرین، آورده است: «... و روز سه شنبه سوم محرم الحرام، شروع سال پنجاه و چهارم از مائیه دوازدهم هجری نبوی صلی الله علیه و آله، نوروز شد» (طباطبائی، بی تا، ۳، ۸۴۸). شبیه این عبارت را با تغییر معادل ایام قمری، در پایان ذکر حوادث سال بعد نیز درج کرده است: «... و روز چهارشنبه سیزدهم محرم الحرام، شروع سال پنجاه و پنجم از مائیه دوازدهم هجری نبوی صلی الله علیه و آله، نوروز شد» (همان جا). این امر، در جاهای دیگر این اثر نیز تکرار شده است (همان، ۸۴۹ و جاهای دیگر).

در دوره‌ای که حکومت مرکزی تیموریان هند ضعیف شد و حکومت‌های محلی قدرت گرفتند، رویه‌ی برپا داشتن آیین جشن نوروز در برخی صوبه‌ها، که به وسیله‌ی مهاجران و امرای ایرانی اداره می‌شد، رونق گرفت. به این ترتیب، به نظر می‌رسد بعد از انقراض تیموریان هند، جشن نوروز در برخی مناطق هند مورد توجه قرار داشت. از این رو، انگلیسی‌ها در هنگام تنظیم صورت تعطیلات رسمی هند، روز تحویل سال شمسی را به عنوان عید و یکی از روزهای تعطیل رسمی، در نظر گرفتند (جعفری، همان، ۱۰).

### نتیجه

برپایی جشن نوروز در هند، سابقه‌ای طولانی دارد و به دوران حکومت برخی از سلاطین دهلی (۶۰۲-۹۳۲ق) برمی‌گردد. توجه برخی از پادشاهان دهلی به این جشن، نشان از نفوذ چشمگیر فرهنگ و تمدن ایرانی در دربار حکام شبه قاره‌ی هند دارد. به دنبال تأسیس سلسله‌ی تیموریان هند در ۹۳۲ق، توجه حکام این سرزمین به جشن نوروز

دوچندان گردید. علاقه‌ی شاهزادگان تیموری به فرهنگ و تمدن ایرانی، در کنار حمایت حکومت صفوی از به قدرت رسیدن و تثبیت حاکمیت فرمانروایان نخست این سلسله، در رونق و رواج جشن نوروز در هند تأثیر گذار بود. این امر، با حضور پرشمار و قابل توجه بزرگان ایرانی در دستگاه حکومتی این سلسله شدت بیشتری یافت. در زمان سلطنت اکبرشاه، جشن نوروز به عنوان جشنی رسمی و حکومتی تلقی شد و با شکوه و عظمت هر چه بیشتر برگزار می گردید. این روند، در دوران جهانگیر و شاه جهان به اوج خود رسید و تبدیل به سنتی درباری شد. جایگاه جشن نوروز در دربار حکومت تیموریان هند به اندازه‌ای مستحکم بود، که حتی بی مهری اورنگ زیب منجر به از میان رفتن سنت برگزاری آن در هند نشد؛ به گونه‌ای که چندان زمان زیادی از مرگ اورنگ زیب نگذشته بود، که این جشن مجدداً مورد توجه شاهان تیموری قرار گرفت و بخشی از جایگاه پیشین خود را به دست آورد. نفوذ جشن نوروز در شبه قاره‌ی هند به قدری زیاد بود که حتی حاکمان انگلیسی این سرزمین نیز، مجبور شدند آن را به عنوان یکی از جشن‌های رسمی هند بپذیرند.

## منابع

- آژند، یعقوب، «تیمور گورکان»، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۸، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلام.
- بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، ترجمه‌ی عبدالرحیم خانخانان، بمبئی، [بی‌نا]، ۱۳۰۹ق.
- بایزید، بیات، تذکره‌ی همایون و اکبر، تصحیح محمد هدایت حسین، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ش.
- بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، ج ۱، تصحیح مولوی احمدعلی صاحب، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- جعفری، یونس، «جشن نوروز در هند»، نامه‌ی پارسی، سال ۱۰، ش ۴، زمستان ۱۳۸۴.
- جهانگیر گورکانی، نورالدین محمد، جهانگیرنامه (توزک جهانگیری)، به کوشش محمدهاشم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹ش.
- خافی خان، محمدهاشم خان، منتخب اللباب، ج ۱-۲، تصحیح مولوی کبیرالدین احمد و مولوی غلام قادر، کلکته، [بی‌نا]، ۱۸۶۹م.
- رازپوش، شهناز، «تاریخ تیموریان»، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۸، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- رای، سوکمار، همایون در ایران، ترجمه‌ی کیوان فروزنده شهرکی، تهران، آرون، ۱۳۸۳.
- سراج عقیف، شمس، تاریخ فیروزشاهی، تصحیح ولایت حسن، کلکته، انجمن آسیایی بنگال، ۱۸۹۱.

- طباطبایی، غلام حسین خان، *سیرالمتأخرین*، ج ۳، لکهنو، منشی نولکشور، [بی تا].
- عاقل خان رازی، میر علی عسکری، *واقعات عالمگیری*، تصحیح خان بهادر مولوی حاجی ظفر حسن، دهلی، [بی تا]، ۱۹۴۵.
- علامی، ابوالفضل، *اکبرنامه*، ج ۱ و ۲، تصحیح مولوی آغا احمد علی، کلکته، مطبعه‌ی اردو گائید پریس، ۱۸۷۳ و ۱۸۷۷.
- فرشته، محمد قاسم هندوشاه استرآبادی، *تاریخ فرشته*، ج ۱، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.
- قندهاری، محمد عارف، *تاریخ اکبری معروف به تاریخ قندهاری*، تصحیح معین الدین ندوی و اظهر علی دهلوی، رامپور، کتابخانه‌ی رضا، ۱۹۶۲ م.
- کنبو، محمد صالح، *عمل صالح موسوم به شاه جهان نامه*، ج ۱-۲، تصحیح وحید قریشی و غلام یزدانی، لاهور، مجلس ترقی ادبی، ۱۹۷۲-۱۹۷۶ م.
- کوهپه‌ای، پیر غلام حسن، *تاریخ حسن، سرینگر*، ۱۹۵۴.
- گلبدن بانو، گلبدن نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۳.
- لاهوری، عبدالحمید، *بادشاهنامه*، ج ۱-۲، تصحیح کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، انجمن آسیایی بنگاله، ۱۸۶۷-۱۸۶۸ م.
- لاهوری، عبدالستار بن قاسم، *مجالس جهانگیری*، تصحیح عارف نوشاهی و معین نظامی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- مشایخ فریدنی، آرمیدخت، «بابر»، *دانشنامه‌ی زبان و ادب فارسی در شبه قاره*، ج ۲، تهران، فرهنگستان، ۱۳۸۴.
- معتمدخان بخشی، *اقبالنامه‌ی جهانگیری*، تصحیح مولوی محمد رفیع، الله آباد، [بی تا]، ۱۹۳۱.
- منشی قزوینی، محمد کاظم، *عالمگیرنامه*، تصحیح مولوی حسین و مولوی عبدالحی، کلکته، [بی تا]، ۱۸۶۸.
- هروی، نظام الدین احمد، *طبقات اکبری*، ج ۲، تصحیح محمد هدایت حسین، کلکته، انجمن آسیایی بنگاله، ۱۹۳۱.
- Bernier, Francois, *Travels in the Mogul Empire (1656-1668)*, Tr. By Archibald Constable, Orient Reprint.
- *Early Travels in India (1583-1619)*, Ed. By William Foster, Delhi.
- Olearius, Adam, *The Voyages and Travells of the Ambassadors*, Early, p. 117-118 Tr. By John Davies, London.
- Manucci, Niccolao, *Storia Do Mogor or Mogul India (1653-1708)*, Vol.II, Tr. By William Irvine, Delhi.
- Roxburgh, D.J., "The arts of the book and painting", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 2000, Vol.10, p.517-519.
- Rivzi, S.N.R. and poonam, *nauroz:a corut Festival of Medieval India*, Indianhistory congress

## Nowruz Feast in Indian Timurids' Court

Jamshid Nowruzi<sup>1</sup>

### Abstract

Current article investigates Nowruz feast in Indian subcontinent which mostly celebrated in Indian Timurids era with order and articulation. Using information in historical resources and a descriptive- analytical method this article has essayed so called feast ups and downs in a few preliminary kings of Timurids' dynasty and focuses on question about factors affecting Timurids approach and stand on Nowruz and its ceremonials. In this article it has been shown that approach of Timurids' kings and their deeds for or against feasting of Nowruz was under control of these kings' notion and thinking as well as Socio- Political situation of that era. Also the relation between Timurids power and wealth with the way these feasts had been celebrated and the amount of adaption in Nowruz rituals and decoration caused by Timurids cultural and economic affairs has been represented in this article.

**Keywords:** Nowruz feast, Indian Timurids, Nowruz in India

---

1 Assistant Professor of Indian Subcontinent Department in Islamic Encyclopedia Foundation

of wisdom and knowledge or Total Wisdom is practically impossible.

Keywords: Ismailis, Old Propaganda, Historical Philosophy, Human Evolution, Divine Providence.

# Human Evolution in Ismailis Historical View (Old Propaganda)

Hussein Moftakhari<sup>1</sup>

Zohreh Bagherian<sup>2</sup>

## Abstract

In Ismailis history and its ups and downs some scientists and thinkers appeared who compiled and explained intellectual, scholastic theological and philosophical problems of this political and religious current. One of the most important subjects in historical view of Ismailis was their opinion about Human Evolution. In Ismailis point of view history has an evolutionary course and always travels from an era to a new one. In this evolutionary trend man also goes toward evolution gradually. Current article tries to survey Ismailis' historical view on human creation (Old Propaganda) and his achievement to bliss and also tries to answer that what are the aspects of human existence and his extremes of evolution in Ismailis historical philosophy and by these aspects is he capable to reach the final evolution or not? This survey outcome result is that in their view human possess different aspects. First he is an animal which is drowned in his material and spiritual life and considered as the most distant creature to god but by the guidance of prophets and saints he is able to reach his extreme religious evolution on the earth. However human mental evolution and achieving extremes

---

1 Associate professor of History, Tarbiyat Moalem University

2 Researcher of Islamic History

of Imams' power and influence over their followers.

**Keywords:** Shi'ism, Imamiah, Jurisprudence, Social Solidarity, Social Cohesion, Shiite Identity

# **Effects of Canonical and Practical Distinctions of Imami Shi'ism in Social Convergence and Political Solidarity (In Three Primary AH Centuries)**

Fahimeh Farahmandpoor<sup>1</sup>

## **Abstract**

Scholastic theological special patterns, canonical distinctions and particular political stances have always been the most basic signs of religious divergences in Islamic history which each of them originated from a collection of political, social and cultural origins. Sometimes these trilogy signs have been tied together with such complexity which recognizing and separation of them from each other looks very difficult. Discovering the relation between formation of canonical distinctions and strengthening of Shiites resistance against ruling system could be considered the main problem of this article.

This survey tries to review the influence of canonical distinctions formation on deepening of political convergence between Imami Shiites in three primary AH centuries or Islam history or before about the end of Imams presence era. The writer tries to show that how Canonical differences between Shiites and other units of Muslim society gradually led into a kind of political behavior and resistance against ruling intellectual current of society and considered as a strengthening factor for convergence between Shiites and a sign

---

1 Assistant Professor of Islamic theology Department, Tehran University



Islamic world thinkers have been recognized and reviewed. Most of the information used in this article belongs to Ottoman or modern Turkish resources.

**Keywords:** Ernest Renan, Sayed Jamal al-Din Asad Abadi, Islamic world thinkers, Islam and Science, Rejection

## Recognition of Islamic Thinkers' Rejections against Ernest Renan Claims

Nasrollah Salehi<sup>1</sup>

### Abstract

Ernest Renan, French scientist and orientalist, by presenting one of his most controversial speeches, by the title of Islam and science, in Sorbonne University on March 23<sup>th</sup> 1883 and then publishing it in *Journal des Debats*, started a series of intellectual discussions and penal disputes in Islamic and western world. Renan speech shortly after its publishing translated into German, English and then Arabic, Turkish, Urdu and Persian. Islamic thinkers from Sayed Jamal Al-Din Asad Abadi who resided in Paris at the time, to others such as Namegh kamal, Rashid Reza, Abd al-Razagh, Ata'Allah Bayazidov, Mohammad Hami Allah, Jalal Noori and etc...in Paris, Egypt, Ottoman, Ghazan, India and Pakistan wrote several rejections on Renan claims. These rejections themselves then turned into one of the main researching resources to know Sayed Jamal al-Din Asad Abadi's intellectual personality. However in Iran this problem is still unknown. It is impossible to find any other rejections against Renan in Persian resources except one which belongs, to Sayed Jamal al-Din Asad Abadi, yet most of mentioned rejections from Ottoman's era has been translated or compiled into Turkish language. In this article for the first time the most important rejections of

---

1 Assistant Professor in Shahid Mofateh Teachers' Training Center

## Discourse of Caliphate and Sultanate (Monarchy) in *Siyar al-Muluk*

Nayere Dalir<sup>1</sup>

### Abstract

This article tries to answer this questions what's the political ruling discourse in *Siyar al-Muluk* text about Abbasid Caliphate, and what relation does KhwajaNizam al-Mulk establish between it and Saljuk sultan?

This writer on her way to do this, studies and investigates some tales in *Siyar al-Muluk* which in them Abbasid Caliphate role is distinct. The results of this investigation show that KhwajaNizam al-Mulk considers a special relationship between Abbasid Caliphate and Muslim governments which isn't basically out of Sunnis knowledge system, but at some time due to some obvious reasons, he doesn't apply this kind of political manners about Saljuk government and Abbasid Caliphate. So he in the position of a ministry provides an evaluation plan in the structure of getting legitimacy from Caliphate legitimacy maker system in Sunnis world in his book.

**Keywords:** Abbasid Caliphate, *Siyar al-Muluk*, KhwajaNizam al-Mulk, Monarchy, Saljuks.

---

1 PhD in Islamic Iran History

## **A Survey on the Background of an Architectural Relic in Razavi Haram: Sanjarid Inscriptions**

Mohammad Taghi Imanpoor<sup>1</sup>

Zoheir Siamian Gorji<sup>2</sup>

### **Abstract**

In Islamic civilization history the city of Mashhad is one of the holy cities which has its own special history. A part of the historiography of this city is based on Mashhad architectural relics that is remained inside Imam Reza shrine. One of the most important relics in this shrine is some Inscriptions known as Sultan Sanjarid mud bricks and related to Saljuk king Sultan Sanjar. The problem of this essay focuses on the fact that historians of Middle Islamic Era especially in Safavid and Qajar periods, due to Shiite tendencies tried to relate background of urban identity of Mashhad to creation of relics in Imam Reza shrine. It seems these tendencies somehow drifted their vision about real time of these Inscriptions and according to some documents provided in this article and by an analytical historical method those Inscriptions had been built on Sultan Mohammad Khwarazmshah time not by Saljukid Sultan Sanjar. Result of this essay tries to review the Inscriptions subject by a critical review and shows in spite of the Qjarid historical texts have been made in Sultan Mohammad Khwarazmshah Era.

**Keywords:** Mashhad, Razavi Haram, Sanjarid Inscriptions, Sultan Sanjar, Sultan Mohammad Khwarazmshah.

---

1 Assistant Professor in History Department, Ferdousi University of Mashhad

2 PhD student of Islamic History, Tehran Univ.

# The City of Dabigh and Its Economic Situation

Abbas Ahmadvand<sup>1</sup>

Saeid Tavoosi Masroor<sup>2</sup>

## Abstract

Speaking about Dabigh and its excellent fabrics (Dabighian) could be found in many historic, geographic and literary old texts. The causes of Dabigh destructions in recent centuries and some existing ambiguities about its exact place is one of the challenges for Islamic Civilization researchers. Due to these questions this brief article tries to answer these issues by investigating in resources and using available reports in analytical method and at the same time explain Dabigh civilization situation and economic and cultural importance of Dabighian fabrics.

**Keywords:** Dabigh, Historical geography of Dabigh, Dabighian clothes, Production of Textiles in Islamic Egypt, Persian and Arabic literature

---

1 Assistant professor of the department of the history and civilization of Islamic nations, Zanzan University.  
A.ahmadvand@gmail.com

2 Master of Art, Shiite history, Emam-e-sadegh University. Saeed.tavoosi@gmail.com

# Contents

The City of Dabigh and Its Economic Situation.	Abbas Ahmadvand Saeid Tavoosi Masroor	1
A Survey on the Background of an Architectural Relic in Razavi Haram: Sanjarid Inscriptions.....	Mohammad Taghi Imanpoor Zoheir Siamian Gorji	2
Discourse of Caliphate and Sultanate (Monarchy) in Siyar al-Muluk .....	Nayere Dalir	3
Recognition of Islamic Thinkers' Rejections against Ernest Renan Claims .....	Nasrollah Salehi	4
Effects of Canonical and Practical Distinctions of Imami Shi'ism in Social Convergence and Political Solidarity (In Three Primary AH Centuries).....	Fahimeh Farahmandpoor	6
Human Evolution in Ismailis HistoricalView (Old Propaganda) .....	Hussein Moftakhari Zohreh Bagherian	8
Nowruz Feast in Indian Timurids' Court .....	Jamshid Nowruzi	10

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Reserch Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** A.M. Valavi,Ph.D.

**Asistant of Editor-in-Chief:** F.Farahmandpoor,Ph.D.

## **THE EDITORIAL BOARD**

Ayinehvand.S, Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon.E, Professor of Islamic History, Beirut University

Emami khoei.M, Assistant Professor of History, Azad University

Ejtehadi.A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Gharachanloo.H, Professor of Islamic History, University of Tehran

Mujtabaei.F Professor of Religion History, University of Tehran

Moftakhari.H, Associate Professor of Iran History, Tarbiat Moalem University

Valavi.A.M , Associate Professor of Islamic History, Al-Zahra University



**Executive Manager:** F.Heshmati

**Persian Editor:** Gh.R.Barahmand,Ph.D.

**English Translation and Editor:** Gh.R.Barahmand,Ph.D.

**Address:**9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: [faslnameh@pajta.ir](mailto:faslnameh@pajta.ir)

Web: [www.pjte.ir](http://www.pjte.ir)

Fax: 88676860

باسمه تعالی

## خواننده‌ی گرامی

در صورت تمایل به مطالعه‌ی مداوم فصلنامه‌ی مطالعات تاریخ اسلام برگه‌ی زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه‌ی شهروز، شماره‌ی ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۴۶۴۳، بانک ملی شعبه‌ی ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

## برگه‌ی درخواست اشتراک

نام خانوادگی:	نام پدر:	نام:
شغل:	میزان تحصیلات:	متولد:
شماره‌ی نسخه‌ی درخواستی:	تعداد نسخه‌ی درخواستی:	شماره‌ی فیش بانکی:
نشانی:	به مبلغ:	ریال
تلفن:	امضا و تاریخ:	