

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

هیئت سردیبری

صاحب امتیاز: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردیبر: دکتر علیمحمد ولوی قائم‌مقام سردیبر: 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 و محبوبه کرمی

مترجم و ویراستار انگلیسی: جواد مرشدلو

ترتیب انتشار: فصلنامه

شمارگان، ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه‌ی حقوق برای پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

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 حکم 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 ارائه 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 برنامه ی 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.

فهرست مطالب

- علی بحرانی پور
- * جایگاه غیاث‌الدین جمشید کاشانی (۸۲۴-۷۹۰ ه‍.ق / ۱۴۲۱-۱۳۸۸ م) در مکتب علمی سمرقند ۵
- روح‌الله بهرامی
- * مغیره‌بن سعید و ظهور اندیشه‌ی حروفی‌گری در عصرامویان ۲۹
- مجید حاجی‌بابایی
- * رویکرد و شیوه تاریخ‌نگاری ابوریحان بیرونی با تکیه بر الأثارالباقیه ۵۳
- رمضان صیقل
- * نگاهی به تاریخ علوم عقلی در سیسیل (صقلیه) در عصر کلیبان (۴۳۵-۳۳۶ ه‍.ق) ۷۵
- دکتر عباس قدیمی قیداری
- * فتحعلی شاه قاجار و عتبات عالیات، ورقی از جهت‌گیری‌های مذهبی و سیاست خارجی دولت قاجار .. ۸۹
- یاسر قزوینی حائری
- * گفت‌وگو مشروعیات در هشت بهشت ادریس بدلیسی ۱۰۷
- علی محمد ولوی، محترم وکیلی سحر
- * بررسی شهادت قاسم بن حسن^(ع) در منابع تاریخی و متون تعزیه ۱۲۹

جایگاه غیاث الدین جمشید کاشانی (۸۲۴-۷۹۰ ه.ق / ۱۴۲۱-۱۳۸۸ م)

در مکتب علمی سمرقند

علی بحرانی پور^۱

چکیده: مکتب علمی سمرقند حاصل تکامل مکاتب علمی بغداد، مراغه و تبریز بود که در روزگار الغ بیگ گورکانی (۸۵۴-۸۱۲ ه.ق) شکوفا گشت. یکی از دانشمندان فعال در این محفل غیاث الدین جمشید بن مسعود کاشانی بود که برای تاسیس رصدخانه سمرقند و فعالیت در آن، به سمرقند دعوت شد. برخی تحقیقات، نقش و تأثیر وی را در مکتب علمی سمرقند تا این حد ارزیابی کرده‌اند؛ اما چنان که از آثار غیاث الدین بر می آید، وی بیش از این نیز در مکتب علمی سمرقند فعال بوده (۸۳۲-۸۱۶ ه.ق) و دست آوردهایی داشته است. نوشته حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که غیاث الدین جمشید کاشانی چه جایگاه و تأثیری در مکتب علمی سمرقند، به ویژه در علم نجوم و حساب، داشته است؟ فرضیه‌ی تحقیق آن است که وی هم به کمک ابداعات وسیع خود در علوم چون حساب (اعشارکسری)، علم الحیل (مکانیک) و هندسه، طراح اصلی رصدخانه‌ی سمرقند و استخراج کننده‌ی زیچ الغ بیگی بود؛ و حتی بیش از آن، نوعی سیاست گذاری و مدیریت علمی را در رصدخانه و مکتب علمی سمرقند اعمال کرد.

واژه‌های کلیدی: غیاث الدین جمشید کاشانی، تاریخ علوم اسلامی، سمرقند، الغ بیگ، رصدخانه‌ی سمرقند

مقدمه: زمینه‌های تاریخی تکوین مکتب علمی سمرقند

برای سازماندهی تحقیق، موضوع از زوایای مختلف تاریخی و علمی مطالعه شده است. بدین

منظور ابتدا در مقدمه در راستای شناسایی بستر تاریخی تکوین مکتب سمرقند کوشیده شده، و سپس، مهاجرت دانشمندان به سمرقند و تشکل آنان در قالب قشری از نخبگان از عهد امیر تیمور تا الغ بیگ، مورد بررسی قرار گرفته است، تا روند تکوین مکتب علمی سمرقند، مشخص شود؛ به منظور آنکه در این میان جایگاه علمی و مدیریتی کاشانی در تأسیس رصدخانه و شکوفایی مکتب علمی سمرقند تبیین گردد، دو شاخص به عنوان تأثیرهای وی در مکتب سمرقند در نظر گرفته شده است: صرف نظر از نقش وی در تأسیس رصدخانه و مکتب علمی سمرقند، یکی، بُعد مدیریتی شخصیت وی، و دیگر، مطالعات و تحقیقات بین‌رشته‌ای او در نجوم و علوم ریاضی، منجر به تکوین، شکوفایی و کمال مکتب سمرقند شد. شاخص سوم عمل‌گرایی و تجربه‌گرایی کاشانی در طراحی و تجهیز رصدخانه و پرهیز از نظریه‌پردازی صرف بود، که خود را در قالب نظارت بر طراحی و ساخت رصدخانه و ابزارهایش، نشان داد.

تاریخ علم در ایران دوره‌ی اسلامی از آغاز نهضت ترجمه‌ی علوم یونانی، هندی، سریانی، پهلوی و غیره، به زبان عربی، از زمان خلفای عباسی، هارون الرشید و مأمون، سیری رو به رشد را می‌پیمود تا آنجا که در روزگار سلجوقیان به تأسیس مراکز علمی معتبری چون نظامیه‌ها توسط خواجه نظام الملک طوسی وزیر ملک‌شاه سلجوقی منجر شد. در الموت کتابخانه‌های غنی و طبق شواهدی رصدخانه‌ای وجود داشته است که ذات الحلق آن بر زمین تثبیت شده بود. بسیاری از این میراث را خواجه نصیر الدین به مراغه‌ی اوایل ایلخانان منتقل کرد؛ میراثی که تا عهد اولجایتو دوام داشت (صایلی، ۱۳۳۴، ۵۸-۵۹). حمله‌ی مغولان، گرچه در آغاز موجب آسیب دیدن مظاهر زندگی شهری شد، اما به همت بزرگانی چون خواجه نصیر الدین طوسی، مشاور مسلمان هلاکوخان، مرکز علمی و رصدخانه‌ی مراغه، و به کوشش خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی صاحب دیوان و وزیر غازان خان و الجایتو (سلطان محمد خدابنده)، مجموعه‌ی علمی ربع رشیدی و نیز رصدخانه‌ای در شنب‌غازانی در تبریز، برپا شد، که تا حدی تحت تأثیر رصدخانه‌ی مراغه بود (رشید الدین، ۱۳۷۳، ۲، ۱۳۴۱-۱۳۴۰)، همچنین، گفته‌اند که ابزارهایی چون کره‌ی آسمانی (احتمالاً نوعی وسیله شبیه منظومه‌ی شمسی) در روزگار غازان خان ابداع شده بود (مینوی، ۱۳۳۴، ۱۳). وقف‌نامه ربع رشیدی ابعاد فعالیت و وسعت این مرکز و توجه مؤسسين آن به رفاه طلاب را به دقت نشان می‌دهد. چنان‌که در این وقف‌نامه سازمان‌دهی و قوانین و قواعد دقیق مربوط به موقوفات مذکور، مراکز خدماتی و رفاهی وابسته به آن، انواع مواد درسی، دوره‌های تحصیلی تابستانه، مبالغ مواجب مدرسان، طلاب و کارکنان، هزینه و

جیره‌ی غذایی هر یک، قواعد و هزینه‌های تجهیز و نگهداری غرفه‌ها، کتابخانه‌های تخصصی و حتی مقدار آب مصرفی و سوخت چراغ‌های روشنایی هر بخش از ربع رشیدی، به دقت و با عدد و رقم و با ذکر شرح وظایف هر یک از کارکنان آنجا آمده است (رشید الدین، ۱۳۵۶، ۱۳۰-۱۳۱، ۱۵۰، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۲ و ۲۰۴-۲۱۵).

تیمور، گرچه در تاریخ به جهان‌گشایی مشهور بود، علاقه‌ی زیادی به علم، هنر و عرفان داشت و بدین سبب به صاحبان علم، هنر و عرفان، اهمیت ویژه‌ای می‌داد. اما از آنجا که او علاقه‌مند به شکوفایی هرچه بیشتر سمرقند بود، هر سرزمینی که فتح می‌کرد، فرهیختگانش را، چه به رغبت و چه به زور، به سمرقند می‌فرستاد. بدین ترتیب، سمرقند به کانون علمی و فرهنگی شکوفایی تبدیل شد (بن سراج الدین قاسم، نسخه‌ی خطی شماره‌ی ۵۰۵ c ۵۷۸). در واقع، تیمور عالمی را خراب کرد تا ماوراءالنهر را آباد کند. تجمع این دانشمندان در شرق ایران و ماوراءالنهر، هرچند در زمان تیمور صورت گرفت، اما خود فرصت‌چندانی برای بهره‌برداری از این منابع عظیم به دست نیاورد. این منبع عظیم علم و معرفت، پس از مرگ تیمور، به دست جانشینان او افتاد. آنان نیز، به ویژه شاهرخ، الغ بیگ، بایسنقر و سلطان حسین بایقرا، از این ظرفیت آماده، نهایت بهره‌برداری را کردند. بنابراین، می‌توان گفت که در آن دوره، سمرقند از نظر علمی با قدرتمندترین مراکز علمی دنیا قابل مقایسه بود و از هر علم، دانش، هنر و فنی که در دنیای آن روز موجود بود، دانشمندی نامور در ماوراءالنهر حضور داشت.

تیمور و جانشینان او از این دانشمندان و علما تنها در زمینه‌ی درس و بحث استفاده نمی‌کردند، بلکه آنان را از مشاوران و ملازمان نزدیک خود نیز می‌شمردند. به ویژه، این مطلب در دوره‌ی جانشینان تیمور به اوج خود رسید. بدین ترتیب، تجمع علمی دانشمندان و علما و هنرمندان در ماوراءالنهر را می‌توان یکی از عوامل بسیار مهم تجدید حیات فرهنگی شرق ایران و ماوراءالنهر دانست (گلجان، ۱۳۸۳، ۹۶-۹۵). همچنان که پیشتر اشاره شد، پس از زوال قدرت الوس‌های مغول در دشت‌های مرکزی آسیا، یورش‌های تیمور دوباره وحدت و امنیت در خراسان و ماورالنهر احیا کرد که زمینه‌ی رشد اقتصادی و فرهنگی منطقه را فراهم آورد. این روند در روزگار سلطان شاهرخ تثبیت شد. شاهرخ نیز به دانشمندان و علما علاقه‌ای فراوان داشت؛ به همین سبب علم و هنر در روزگار حکومت او رواجی فراوان یافت.

به روزگار تراغای محمد، مشهور به الغ بیگ، یکی از فرزندان پنج‌گانه‌ی سلطان شاهرخ تیموری (۸۵۰-۸۰۷ هـ.ق)، روند تثبیت قدرت و شکوفایی علمی به اوج خود رسید. وی در

زمان پدر همواره از امور دربار و کشورداری دور نگه داشته می‌شد؛ اما در سال ۸۱۲ هـ ق / ۱۴۰۹ م. به‌عنوان یکی از شاهزادگان کمابیش مستقل در سمرقند بود و گرچه سکه به نام پدر ضرب می‌کرد، فرمان‌های او به نام یکی از خوانین خاندان چنگیز صادر می‌شد. این امر به دلیل وابستگی سببی با خاندان چنگیزی بود؛ از این رو، او ملقب به لقب "گورکان" (به معنی داماد) شده بود. شخصیت وی در میان نوادگان تیمور شباهت بسیاری به شخصیت تیمور داشت؛ از این نظر که گرچه رسوم قبایلی چنگیز را بیش از عرف مرتبط با زندگی شهرنشینی مورد توجه قرار می‌داد، اما همانند نیای خود به علوم و هنر توجه خاصی داشت و به گردآوردن دانشمندان ملل گوناگون در دربار خود همت می‌گماشت (رویمر، ۱۳۷۸، ۱۱۴-۱۱۵). به دستور او در سمرقند رصدخانه‌ای بنا گشت که به رصدخانه‌ی الغ بیگ معروف شد (۸۲۴-۸۴۱ هـ ق)، که آثار به جای مانده از آن هنوز در سمرقند موجود است. غیاث‌الدین جمشید کاشانی و ملا علی قوشچی، که از دانشمندان برجسته‌ی ریاضیات و نجوم در زمان خود بودند، بنا به دستور الغ بیگ برای رصدخانه‌ی او زیجی ترتیب دادند که به زیج سلطانی یا زیج الغ بیگی معروف شد. شکل ساختمان رصدخانه، اندازه و ابعاد آن، ترکیبات و اساس اولیه‌ی آن، همچنین نتایجی که از مشاهده‌ی ستارگان در آن زمان به دست آمد، موجب شد که این رصدخانه در ردیف یکی از آثار عظیم آن عصر به شمار آید (گلجان، همان، ۹۷-۹۸).

غیاث‌الدین جمشید کاشانی، یکی از عوامل پیشرفت و رشد فرهنگی شرق ایران و ماوراءالنهر در قرن نهم هجری محسوب می‌شود. غیاث‌الدین جمشید کاشانی در رصدخانه‌ی سمرقند، نقشی همچون خواجه نصیرالدین طوسی در رصدخانه‌ی مراغه داشت. او که اندکی پیشتر زیج خاقانی را بر اساس زیج ایلخانی طوسی تدوین کرده بود، در رصدخانه‌ی سمرقند زیج جدیدی به نام زیج گورکانی تنظیم کرد. کاشانی پس از پیوستن به گروه علمی سمرقند، به دعوت الغ بیگ، مطالعات نجومی وسیعی را به کمک دانشمندان دیگر، در تنظیم زیج جدیدی به عمل آورد که به زیج الغ بیگی معروف گردید. رصدخانه‌سازی در ایران، پس از مراغه و سمرقند، حلقه‌ی نهایی خود را در قسطنطنیه (استانبول عثمانی) فراهم آورد، این درست هنگامی بود که در اروپا نیز دوره‌ی رنسانس علمی آغاز شده بود و دانشمندان غربی از معارف شرقی در ستاره‌شناسی، و از آگاهی‌های مسلمانان به‌خصوص دانشمندان عصر تیموری، در زمینه‌ی ساختن آلات نجومی و مبانی رصدخانه‌سازی، مانند دیگر وجوه علوم شرقی، بهره‌مند می‌شدند (همان، ۱۱۶-۱۱۲).

نقش کاشانی و دیگر دانشمندان مهاجر به سمرقند در تأسیس مکتب علمی سمرقند (روزگار امیر تیمور تا الگ بیگ)

در زمان امیر تیمور گورکانی (۸۰۷-۷۳۶ هـ.ق)، دانشمندان مورد علاقه و احترام بودند. اما چه به رضا یا به اجبار، به سمرقند فراخوانده می‌شدند. چنان‌که شمس الدین جرجی از آناتولی، میر سید شریف جرجانی از فارس، سعدالدین تفتازانی از خوارزم از دربار جانی بیک خان قربانی (بن سراج الدین قاسم، همان، ۵۷۸) به سمرقند دعوت شدند، تا با یکدیگر به مناظره‌ی علمی و مذهبی بپردازند. از دانشمندان مشهور دیگری که در شهر سمرقند گرد آمده بودند، می‌توان به معین الدین کاشانی، شرف الدین علی یزدی، نظام الدین شامی، شهاب الدین عبدالله خوافی، معروف به حافظ ابرو، معین الدین نطنزی، ابن عربشاه، استاد قوام الدین شیرازی، استاد جعفر تبریزی، خواجه شهاب الدین عبدالله مروارید و دیگران، اشاره کرد (الغازی سمرقندی، ۱۹۰۰م، ۳۲۵).

از این گذشته، همواره دانشمندانی در اردوی تیمور حضور داشتند، که از آن جمله منجمانی بودند که امیر تیمور پیش از اجرای هرگونه تصمیمی سعد و نحس ساعات را از آنان می‌پرسید (شامی، ۱۳۶۳، ۱۱۹). صنف دیگری از دانشمندان ملازم تیمور، طیبیان بودند، که همگی زیر نظر مولانا فضل الله تبریزی به فعالیت مشغول بودند (یزدی، ۱۳۳۶، ۲، ۴۶۴).

آرامش روزگار شاهرخ، مجال بیشتری برای حمایت از دانشمندان داد. هرات در عصر شاهرخ پایتخت و مهم‌ترین مرکز علمی قلمرو تیموریان بود و تعداد بسیاری از دانشمندان را در خود جای داده بود، که از آن جمله‌اند: شمس الدین کاشفی، نظام الدین داود، زین الدین توسی، اصیل الدین واعظ، ابویوسف سمرقندی، شمس الدین محمد اسد، محمد سیاوش، جمال الدین عطالله، فتح الله تبریزی، نعمت الله سمرقندی، سیف الدین احمد تفتازانی، کمال الدین مسعود شروانی و سید ابراهیم قمر. بیشتر این افراد در هرات مجلس و محضری داشتند که صدها طالب علم را به هرات کشانده و مدارس بی‌شمار هرات را پر رونق نموده بود.^[۱] (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱، ۵-۴ و ۶۹) باری، رواج علم تا بدان پایه رسیده بود که سید قاسم انوار از فروش کتابخانه‌ای که به وی به ارث رسیده بود، سال‌ها روزگار می‌گذراند (واعظ کاشفی، ۱۳۶۵، ۲، ۴۲۱). کارگزاران و درباریان شاهرخ نیز از لحاظ علمی در سطح بالایی قرار داشتند. چنان‌که خواجه نعیم الدین نعمت الله قهستانی مستوفی الممالک، دوست سلطان شاهرخ، از استادان برجسته‌ی علوم استیفا و سیاق بوده است (خواندمیر، ۱۳۳۹، ۳، ۳۷۵).

در روزگار الغ بیگ نیز، که بر میراث علمی شکوفای دربار نیای خود امیر تیمور گورکانی در سمرقند سلطه یافته بود، حمایت از علوم، به ویژه نجوم و ریاضیات، رونق بسیار یافت؛ چندان که خود ریاضیدانی مشهور بود. آن چنان که با کمک دو منجم مشهور روزگار، به نام‌های قاضی زاده‌ی رومی و غیاث الدین جمشید کاشانی، برای نوشتن زیجی به رصد ستارگان پرداخت و با وجود آنکه آن دو دانشمند پیش از اتمام کار زیج وفات یافتند، خود زیج را تکمیل نمود و آن را "زیج سلطانی" نامید (بن سراج الدین قاسم، همان، ۶۴۰؛ سمرقندی، ۱۹۰۰م، ۳۲۶). سمرقند و رصدخانه‌ی آن، محفل ریاضیدانان و منجمان برجسته‌ای چون مولانا معین الدین کاشانی و علاء الدین قوشچی بود. گرایش‌های گوناگون علم نجوم و هیئت چنان رشد کرده بود که گفته‌اند قوشچی منجم، قتل الغ بیگ به دست پسرش عبداللطیف میرزا را پیش‌گویی کرده بود (حلبی، ۱۳۷۲، ۳۱۲). در مدارس، دانشمندان بزرگ به تدریس می‌پرداختند و طلاب و حتی دانشمندان جوانتر در مدرسه (کلاس) آنان حضور می‌یافتند؛ چنان که الغ بیگ در محضر کاشانی حضور می‌یافت (طاشکبری زاده، ۱۳۹۵، ۱، ۱۴)؛ چندان که کاشانی در هنگام نگارش نامه‌ی دوم مشهور خود به پدر، می‌نویسد که در آن روزهای طراحی و پی افکندن رصدخانه، پانصد تن از خواص و عوام دربار الغ بیگ گرد آمده بودند، که بی گمان ریاضیدانان و منجمان در میان ایشان اندک نبوده‌اند؛ خاصه آنکه در سمرقند هر کسی نمی‌توانست دعوی نجوم و ریاضیات داشته باشد؛ چنان که وی درباره‌ی مدعی‌ای به نام مولانا بدرالدین، می‌نویسد که «امثال آن کسان شصت و هفتاد هستند و ایشان را به حساب ریاضی‌دانان در نمی‌آورند؛ چه اکنون ده دوازده سال است که مردم این شهر به این فن مشغول شده‌اند و به‌جد در کارند» (کاشانی، ۱۳۷۵، ۶۸ و ۷۰).

جایگاه مدیریتی و علمی غیاث الدین جمشید کاشانی در مکتب علمی سمرقند

غیاث الدین جمشید بن مسعود کاشانی، که با القابی چون "الکاشی" و "بطلمیوس ثانی" مشهور بود (قربانی، ۱۳۶۵، ۳۷۱)، در سال ۷۹۰ هجری در کاشان متولد گردید. پدرش، مسعود بن محمود طیب کاشانی، مردی دانشمند و از اطباء نامدار کاشان به‌شمار می‌آمد. چنین زمینه‌ای، غیاث الدین را از کودکی به دانش علاقه‌مند نمود. وی، مقدمات علوم را نزد پدر آموخت و به سرعت در علوم طبیعی، و به ویژه در ریاضی و نجوم، مهارت یافت. سال‌های نوجوانی غیاث الدین به مطالعه در علم حساب، قوانین هندسه و نجوم گذشت و با پشتکار فراوانی که داشت،

مسائل پیچیده‌ی این علوم بر او آشکار می‌گشت، چنان‌که توانست تمامی جدول‌های زیج ایلیخانی را، که توسط خواجه نصیرالدین طوسی استخراج شده بود، دوباره استخراج و تصحیح کند. وی، حاصل این تلاش‌ها را در کتابی به نام *زیج الخاقانی در تکمیل زیج ایلیخانی* ثبت نمود (کاشانی، ۱۳۶۶، ۱۱).

غیاث الدین جمشید کاشانی به زودی در کاشان شهرت بسیار یافت. وی در بازار کاشان حجره‌ای داشت که در آن به مطالعه و فروش ابزار آلات نجومی و زیج می‌پرداخت و منجمان، آنجا را محفل خود ساخته بودند.^[۲] عمده شهرت غیاث الدین در کاشان، به دلیل رصد‌های ستارگان و پیش‌بینی خسوف‌هایی بود که در ۱۲ ذی‌الحجه ۸۰۹ ه‍.ق و ۱۵ جمادی‌الثانی ۸۰۸ ه‍.ق روی داد. وی نتیجه‌ی تحقیقات خود را در رساله‌ها و کتاب‌هایی چون *مختصر در علم هیئت و رساله‌ی شرح آلات رصد نگاشت و آنها را به امیرزاده اسکندر سلطان، نواده‌ی تیمور و فرزند عمر شیخ، که حاکم فارس و عراق عجم بود، تقدیم نمود (۸۱۳ ه‍.ق) و در دربار وی شهرت و محبوبیت یافت (کاشانی، همان، ۹؛ میرجعفری، ۱۳۷۵، ۱۷۷).*

روزگار حیات غیاث الدین مقارن حکومت سلاطین فرهنگ دوستی همچون شاهرخ در هرات، و فرزندش الغ بیگ در سمرقند، و اسکندر سلطان در شیراز و عراق عجم، بود. این فرمان‌روایان خود اهل علم و هنر بودند و در مراکزی چون کتابخانه و فرهنگستان هرات، رصدخانه‌ی سمرقند و مدارس شیراز، به گرد هم آوردن دانشمندان و ارباب هنر همت می‌گماشتند. کاشان در آن روزگار از مراکز علمی و هنری ایران به‌شمار می‌آمد و علمای بسیاری را در خود جای داده بود.

غیاث الدین جمشید کاشانی، در چنین فضایی به تصحیح و استخراج زیج پرداخت و آن را در کتابی تحت عنوان *زیج الخاقانی در تکمیل زیج ایلیخانی*، گرد آورد و به الغ بیگ، که خود از دانشمندان علم نجوم بود، هدیه کرد (۸۱۶ ه‍.ق) و مورد توجه الغ بیگ قرار گرفت. این امر، به علاوه تشویق‌های قاضی زاده‌ی رومی، که از منجمان دربار الغ بیگ بود، الغ بیگ را برآن داشت که غیاث الدین جمشید را به سمرقند دعوت نماید.

غیاث الدین در سال ۸۱۶ ه‍.ق به سمرقند رفت تا الغ بیگ را در تأسیس رصدخانه‌ی سمرقند یاری و راهنمایی کند؛ چنان‌که از نامه‌های وی خطاب به پدرش برمی‌آید، از آغاز ورود به دربار الغ بیگ، برتری خود را بر دانشمندان دیگر دربار به اثبات رساند و مورد احترام آنان قرار گرفت و در کنار منجمانی چون الغ بیگ، مولانا قاضی زاده‌ی رومی، جلال الدین

اسطرلابی، و نیز با همکاری شاگردانش از جمله مولانا علاءالدین قوشچی و همچنین مولانا معین الدین کاشی، به تحقیقات اولیه به منظور برپایی رصدخانه پرداخت (کاشانی، همان، ۱۰-۱۱؛ بحرانی پور، ۱۳۸۰، ۷۲). در سال ۸۲۳ هـ.ق، رصدخانه‌ی سمرقند تأسیس شد، و نتیجه‌ی آن پیدایش مکتبی در علوم نجوم بود که تحت عنوان "مکتب الغ بیگ" (مکتب سمرقند) مشهور گشت (بایمت اف، ۲۷-۲۸). در این مکتب علمی، غیاث الدین جمشید کاشانی، یکی از اصلی ترین و شاید اساسی ترین ارکان بود؛ چنان که از آغاز تأسیس رصدخانه‌ی سمرقند، افکار وی نقشی اساسی در برنامه‌های آینده‌ی این مرکز داشت. زیرا غیاث الدین، حتی نقشه‌ی بنای رصدخانه را ترسیم نموده بود. استاد اسماعیل بنا این بنا را برپا نمود و استاد ابراهیم صفار ابزار آلات نجومی مورد نیاز آن را، طبق نظر و توصیه‌های غیاث الدین جمشید کاشانی، ساخته بود (کاشانی، ۱۳۷۵، ۸۲). از آغاز افتتاح آنجا نیز، وی مدیریت رصدخانه را به عهده گرفت.

غیاث الدین در حین انجام تحقیقات در رصدخانه، شاگردانی چون مولانا علی قوشچی و معین الدین کاشی را آموزش می‌داد. مولانا معین الدین، چنان که برخی از محققان نگاشته‌اند، خواهرزاده‌ی غیاث الدین بود و به عنوان دستیار، به همراه وی از کاشان به سمرقند کوچ کرده بود. معین الدین خط زیبایی داشت و برخی از آثار استادش را تحریر نمود (همان، ۱۰-۱۱)؛ اما ملا علی قوشچی بزرگ‌ترین شاگرد غیاث الدین به‌شمار می‌رفت، که پس از درگذشت استاد، اداره‌ی رصدخانه و ادامه‌ی تحقیقات را به عهده گرفت. غیاث الدین کاشانی، در علوم دینی، همچون تفسیر قرآن، نیز صاحب نظر و مدرس بود و علی بن حسن زواری از شاگردان نامدار وی محسوب می‌شد (سپهرم، ۱۳۴۱، ۳۰۷).

غیاث الدین کاشانی در ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری، در مکتب سمرقند تحولی به وجود آورد. وی با اقتباس از اعداد اعشاری شصت گانی چینی،^[۳] برای اولین بار کسرهای اعشاری را ابداع نمود و تحولی در علم حساب پدید آورد. وی در این راه از ریاضیات "مکتب هندی سنگه" نیز بهره برد و حتی بر آن اثر گذاشت. اما در کل، وی را، به ویژه در محاسبه‌ی محیط و قطر دایره، باید از پیروان ابوالوفای بوزجانی (۳۲۸-۲۲۸ هـ.ق) و ابوریحان بیرونی (۴۴۲-۳۶۲ هـ.ق) دانست. بزرگانی چون شیخ بهایی نیز تحقیقات وی را ادامه دادند (بایمت اف، ۲۹؛ آیت‌اللهی، ۱۳۸۰، ۱۰۵).

غیاث الدین جمشید کاشانی سرانجام در ۱۹ رمضان ۸۳۲ هـ.ق در سن ۴۲ سالگی در سمرقند درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد. به اعتقاد برخی مورخان، مرگ زود

هنگام وی مشکوک می‌نماید؛ به ویژه که از کینه‌ی پنهانی الغ بیگ نسبت به وی، که بر خلاف سایر درباریان اعتنایی به تشریفات درباری نداشت، یاد کرده اند (قربانی، همان، ۳۶۵-۳۷۰). پس از او، به ترتیب، قاضی زاده‌ی رومی و علی بن محمد قوشچی در تکمیل زیچ الغ بیگی کوشیدند و آن را به پایان رساندند، که به اقرار معاصران‌شان کامل‌ترین و بی‌نقص‌ترین زیچ زمان خود بود (طاشکبری زاده، همان، ۱، ۹۸ و ۱۰۴؛ القنوجی، ۱۹۷۸، ۲، ۳۱۵) و به نوعی، راه وی را ادامه دادند.

بر اهل فن پوشیده نیست که اهمیت زیچ (به عنوان جدول‌هایی برای محاسبات نجومی و تقویمی) در امور شرعی، از قبیل شناخت اوقات شرعی، و نیز در علم احکام (طالع بینی)، بود، که صرف نظر از خرافه بودنش، از حیث کاربرد در تصمیم‌گیری‌های عامه اهمیت بسیار داشت (القنوجی، همان، ۳۱۵).

مطالعات بین رشته‌ای کاشانی و تأثیر آنها در طراحی رصدخانه و غنای مکتب علمی سمرقند

کاشانی برخلاف منجمان پیشین، علاوه بر نجوم، در علوم دیگر، خاصه ریاضی، تبحر داشت و صاحب کشفیات و ابداعاتی بود. بنابراین، از زوایای مختلفی به رصدخانه و مکتب علمی سمرقند می‌نگریست. از غیاث الدین جمشید آثار بسیاری برجاست که ابداعات وی را دربر دارند، و بسیاری از آنها در طراحی رصدخانه و غنا بخشیدن به مکتب علمی سمرقند مؤثر افتاد. در زیر، هر یک با مختصری از محتوای آن معرفی شده است تا سهم هر یک از این مطالعات بین رشته‌ای در ارتقای مکتب سمرقند آشکار گردد.

رساله المحيطیه، رساله‌ای است در هندسه و در باب محاسبه عدد π (نسبت محیط دایره به قطر آن). غیاث الدین در این اثر تخمین‌های دانشمندان پیش از خود، از جمله ارشمیدس، ابوالوفای بوزجانی و ابوریحان بیرونی را برای محاسبه‌ی عدد π ذکر و هر یک را نقد نموده و نهایتاً نظر خود را به گونه‌ای دقیق ارائه کرده است، که اگر برای محاسبه‌ی محیط یک دایره با قطر ۶۰۰۰۰۰۰ اقطار زمین به کار رود، اشتباه موجود باریک‌تر از یک تار موی اسب خواهد بود (کندی، ۱۳۷۹، ۲۸۵). وی در محاسبات خود از علامت‌های القباپی اصلی همراه با کسر شصت‌شصتی استفاده می‌نمود. اثر مذکور کتابی تحقیقی و نشانه‌ی جدیدترین پیشرفت‌های تحقیقاتی در زمینه‌ی تحلیل اعداد در روزگار خود بود که همچون کتاب *مفتاح الحساب* وی از دستاوردهای مهم مکتب سمرقند به شمار می‌آید. ناگفته پیداست که محاسبه‌ی عدد پی با آن همه

دقت، به کاشانی امکان می‌داد که بخش‌های مدور در بنای رصدخانه و نیز بسیاری ابزارهای کوچک و بزرگ رصدخانه (خاصه وسیله‌ی عبور نصف النهار و ذات الحلق، ذات السمیت و ذات الهدف سیاره و اقسام اسطرلاب‌ها) را با دقت بیشتری محاسبه کند (کاشانی، همان، ۷۲).
 مفتاح الحساب، مشهورترین کتاب غیاث الدین جمشید کاشانی است. موضوع آن ابداعاتی است در علم حساب که از مهم‌ترین این ابداعات می‌توان به کسرهای اعشاری اشاره کرد. از این گذشته، وی در این اثر سینوس (جیب) زاویه‌ی یک درجه را تا ۱۷ رقم اعشار (به طور صحیح) محاسبه نموده است و در این راه ۱۰ روش کاملاً نو برای محاسبه‌ی سینوس پیشنهاد کرده است. نیز قاعده‌ی مثلثاتی $\sin 3a = 3 \sin a \times 4 \sin^3 a$ را کشف و عرضه نموده است. وی در بیشتر مراحل محاسباتی خود از نشانه گذاری خاصی استفاده می‌کرد که توان مبنای شمار را ارائه می‌دهد و به وسیله‌ی آن بقیه‌ی بازنمودی که حاصل می‌شود (به جای نشانه‌ای که جزء کسری را نمایش دهد) دقیقاً همان "نقطه‌ی شناور" قراردادی است که امروزه در برنامه ریزی کامپیوتری دیجیتال به کار می‌رود (قربانی، همان، ۳۶۵-۳۷۰). محاسبات کسری ابزاری دقیق تر برای منجمان بود تا درجات و مختصات ستارگان را با اسطرلاب‌های خود به طور دقیق تر محاسبه و ثبت کنند. بدین ترتیب، زیچ (جدول نجومی) نیز دقیق تر محاسبه می‌شد. چنان که کاشانی خود لزوم همراهی علم (دانش نظری) و عمل (مهارت به کار بستن دانسته‌ها در عمل و ساخت و به کارگیری درست ابزارهای نجومی و پرهیز از خطا در محاسبه) را در کار نجوم و رصد مورد تأکید قرار می‌داد (کاشانی، همانجا).

رساله‌ی جیب و وتر، دربارهی هندسه است، که در آن عدد π را با دقتی تا ۱۷ رقم اعشار محاسبه کرده است. غیاث الدین جمشید ریشه‌ی N ام یک عدد را با روشی بدیع محاسبه نموده است. این رساله، دانش نظری مورد نیاز برای طراحی دوائر و مثلثات و زوایا و محاسبات مربوط به آنها را در اختیار بانیان رصدخانه قرار می‌داد. همچنین، در رصد و تصحیح زوایای مربوط به آن مؤثر بود. یکی دیگر از کاربردهای این کتاب در کارگذاری ابزارهای رصدخانه بود. کاشانی در اشاره به محاسباتی که بدان منظور لازم بود، می‌نویسد: «چون [عمارت] تمام بشود و آلات تمام شود و نصب کرده شود و رصدی چند، که همین نگرستن باشد، به چشم از حرکت کواکب کرده شود و ثبت کرده شود، و بعد از آنکه از آن مقادیر مابین المرکزین و نصف قطر تدویر و مقدار میول اقطار الماره بالذروه و الحضيض و حاصل اوساط و بُعد مراکز معدلات المسیر از مراکز موایل و غیرذلک پیدا باید کرد» (همان، ۷۴).

تلخیص المفتاح، خلاصه ای است از کتاب مفتاح الحساب، که به احتمال به عنوان کتاب درسی وی در مدارس سمرقند استفاده می‌شد و طلبگان مکتب سمرقند را با مبادی و آخرین پیشرفت های علم حساب آشنا می‌کرد.

تنویر الصباح فی شرح تلخیص المفتاح، کتابی است در شرح و توضیح کتاب فوق الذکر که قاعدتاً همچون کتاب پیشین کاربرد درسی داشته است.

تشریح پرگار، رساله ای است در باب هندسه که در طراحی بناها و ابزارهای مدور، خاصه در رصدخانه‌ها، مفید بود.

الابعاد و الاجرام، درباره‌ی علم مناظر و مرایا و مقدمات نجوم است، که بعد از سفر کاشانی به سمرقند، صرف نظر از مصارف درسی آن، دانش مورد نیاز متولیان رصد را فراهم می‌آورد. مختصر در علم هیئت، نیز همانند کتاب مذکور در بالا، به اسکندر سلطان تقدیم شده است (۸۱۳ هـ.ق)؛ تا شاید شاهزاده‌ی تیموری را با نجوم آشنا کند.

سمت قبله از دایره‌ی هندیه‌ی معروفه، اثری است که با استفاده از هندسه‌ی هندی نیازهای شرعی زمانه برای تعیین جهت‌های جغرافیایی را پاسخ می‌گفت؛ چنان‌که وی هم بر دیواری در کاخ خصوصی الغ بیگ، مقیاسی رسم کرد که خطوط ساعات مستویه از آن عبور می‌کرد، که نوعی ساعت آفتابی و تقویم بود؛ و هم در محرابی سوراخی ایجاد کرد که وقت عصر شرعی را طبق مذهب حنفی (مذهب رایج در دربار الغ بیگ) با نور آفتاب معلوم می‌ساخت (همان، ۶۴-۶۵). آثار مذکور کاربردهای عملی نجوم را به دربار و جامعه‌ی سمرقند نشان می‌داد و در جلب حمایت آنها برای تکمیل رصدخانه و تدوین زیج تأثیر سیاسی و اجتماعی داشت.

رساله‌ی آلات رصد، در معرفی ابزارهای رصد افلاک (از قبیل ذات الشعبین، ذات الحلق، حلقه‌ی اعتدال، حلقتان، سدس فخری، ذات السمیت و الارتفاع، ذات الجیب و السهم، و ذات الحلق صغیر) و شیوه‌ی کار با آنها، که به اسکندر سلطان اهدا شده است، و بعدها در ساخت ابزارهای مورد نیاز رصدخانه‌ی سمرقند مؤثر شد. چنان‌که کاشانی به کمک رویگر زبردستی به نام استاد ابراهیم صفار، بسیاری ابزارهای رصد خاصه‌ی ذات الحلق بسیار دقیقی را با تمام ظرایف و دقت مورد نیاز، به عنوان یک ابزار سنجش علمی ساخت، که در نوع خود ابداعی بی نظیر بود. (همان، ۲۱ و ۶۸)

زیج الخاقانی فی تصحیح الایخانی، حاصل کار حدود ۱۵ سال رصد در رصدخانه‌ی سمرقند، و تقویمی است در تکمیل و تصحیح زیج خواجه نصیرالدین طوسی؛ چنان‌که کاشانی در زیج ایلیخانی

چند نقص یافته بود ناشی از گذشت زمان، و خطایی است در ساعات مربوط به سال‌های کیسه، و ضریب خطای محاسبه ناپذیری است که محاسبات را در طی زمان به تدریج دچار خلل می‌کرد. اهمیت اثر مذکور در آن است که زیج ایلخانی مبنای محاسبات مربوط به یک دوره نجومی پیش از عهد کاشانی به عنوان زمینه ای برای محاسبات به کار می‌رفت و تصحیح آن، در واقع تصحیح مبنای محاسباتی بود که حاصل آن زیج الغ بیگی می‌شد. (همان، ۲۰ و ۶۹ و ۷۰). زیج تسهیلات، که به قرینه نامش احتمالاً نوعی زیج مقدماتی و حاصل از اطلاعات خام رصد ستارگان بود که منبعی برای تدوین جدول‌های نهایی زیج الغ بیگی به شمار می‌رفت.

رساله‌ی طاق و ازج، درباره‌ی محاسبات معمارانه و شیوه‌ی برآورد طاق‌ها و گنبد‌ها (کاشانی، رساله طاق و ازج، تمام صفحات)، که به احتمال قریب به یقین در طراحی، محاسبه، بنای بخش‌های رصدخانه نیز از آن بهره‌ها برده‌اند. مباحثات کاشانی با استاد اسماعیل بنا بر سر اضلاع نقشه‌ی اصلی رصدخانه و «تسویه (زیرسازی و هموار سازی) زمین» پی رصدخانه، و یافتن خط نصف النهار، چنین احتمالی را تقویت می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۵، ۶۷-۶۸).

رساله‌ی سَم السَّماء (یعنی نردبان آسمان) یا رساله‌ی کمالیه، را کاشانی در سال ۸۰۹ هـ ق در کاشان درباره‌ی اندازه‌های زمین، ماه و خورشید و فواصل آنها از زمین نوشته است (همان، ۱۹)؛ یانه رساله در مبادی نجوم، که به کار طلبگان جوان در مکتب سمرقند می‌آمده است.

نزهة الحدائق، درباره‌ی شیوه‌ی ساختن ابزارهای نجومی، شیوه‌ی کاربرد آنها و توضیحاتی درباره‌ی "لوح الاتصالات" و "طبق المناطق" (بایمت اف، ۳۰-۲۷)، که از اختراعات کاشانی بودند. به کمک "طبق المناطق" محل ماه، خورشید و پنج سیاره، و فاصله‌ی آنها را از زمین نشان داد و زمان وقوع گرفتگی‌های ماه و خورشید را پیش بینی کرد. در پایان کتاب، یکی دیگر از اختراعات کاشانی، به نام بوح الاتصالات، تشریح شده است (همان، ۲۲).

رساله در ساخت اسطرلاب، که به صورت تخصصی به انواع اسطرلاب و کاربردهای آن می‌پردازد؛ و بی گمان در ساخت اسطرلاب‌های مورد نیاز رصدخانه‌ی سمرقند به کار رفته بود. تفسیر القرآن (تفسیر جمشید)، از جمله کتاب‌های مذهبی غیاث الدین جمشید کاشانی است. نامه‌های غیاث الدین جمشید کاشانی به پدرش، که تحت عنوان از سمرقند به کاشان توسط محمد باقری منتشر گردیده، و حاوی خاطرات غیاث الدین در درباره‌ی الغ بیگ و مناظرات وی با دانشمندان و مسائل علمی‌ای است، که برای پدر مطرح نموده تا علاقه‌ی وی را به این مباحث پاسخ گوید (همان، ۳۸-۵۰ و ۶۲-۷۴).

گذشته از کتاب‌های مذکور و نظریاتی که ابداع غیاث الدین جمشید کاشانی به شمار می‌روند، وی برخی از ابزارهای علم نجوم را اختراع نموده است که عبارت‌اند از: "طبق المناطق"، که به نام جمشید نیز مشهور گشت و برای اندازه‌گیری حرکات روزانه، فواصل زمانی، درجات نصف النهار و ساعات شب، به کار می‌رفت. "لوح الاتصالات" نیز از ابزارهای وی بود (آیت‌اللهی، همان، ۱۰۵).

نظریات علمی غیاث الدین جمشید کاشانی در زمانه‌ی خود بسیار پیشرو و مؤثر بود و از نجوم چینی و ریاضیات هندی نیز اثر پذیرفت و بر آنان نیز اثر نهاد. روش‌های محاسباتی وی، به ویژه در کسرهای اعشاری، حدود ۲۰۰ سال بر آثار و افکار اروپاییانی چون فلمینگ و استیون، سبقت و تقدم دارد (کندی، ۱۳۷۹، ۲۸۴).

عمل‌گرایی و تجربه‌گرایی کاشانی در طراحی ابزارها و تجهیز رصدخانه‌ی سمرقند

رصدخانه‌ی سمرقند، بعد از رصدخانه‌ی مراغه، مهم‌ترین واحد علمی متعلق به سرزمین ایران است، که کار ساختمان این بنا در سال ۸۲۴ هـ.ق آغاز شد و مدت سه سال به طول انجامید. الغ بیگ با امکانات مالی‌ای که در اختیار داشته است، به یاری استادان خود و همکاری دانشمندان، موفق شد رصدخانه‌ی بزرگی در سمرقند بنا کند. با توجه به آنکه الغ بیگ از دوران کودکی خاطره‌ی دیدار از رصدخانه‌ی مراغه را داشت، طبق نظر وی رصدخانه سمرقند از روی رصدخانه‌ی مراغه (۶۵۸ هـ.ق / ۱۲۵۹ م) ساخته شد. ابعاد رصدخانه‌ی سمرقند در حدود دو برابر رصدخانه‌ی مراغه بود. اما کاشانی در آن تغییراتی داد. مثلاً دو حلقه‌ی برنجی‌ای را که در آنجا برای رصد میل و رصد آفتاب به شیوه‌ی بطلمیوسی ساخته بودند، مورد انتقاد قرار داد و خطاهای آن ابزارها را آشکار کرد و به فرمان الغ بیگ، با وجود مخارجی که برای آن صرف شده بود، شکستند (کاشانی، همان، ۶۵).

غیاث الدین جمشید کاشانی را باید به اعتباری، عامل اصلی برای بنای این واحد علمی دانست. اوست که به عنوان استاد الغ بیگ، با نفوذی که بر شاگرد منعطف و انتقادپذیرش داشت، او را به انجام دادن این مهم تشویق کرد، و در کار طرح نقشه و ساختمان رصدخانه‌ی سمرقند نقش اساسی داشت (همان، ۶۵ و ۷۳-۷۴).

در سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۰۹ میلادی، ویاتکین (Viatkin) باستان‌شناس روس، محل رصدخانه را در شمال سمرقند حفاری کرد. او با توجه به نشانی روشنی که در یک وقف‌نامه قدیم آمده

بود، و از «تل رصد»، واقع در ناحیه‌ی «نقش جهان» سمرقند، به عنوان یکی از محدوده‌های ملک وقفی، یاد شده بود، توفیق آن یافت تا در تل مزبور به کاوش بپردازد و باقی‌مانده‌های رصدخانه‌ی سمرقند را به دست آورد. حفاری‌های بعدی در سال ۱۹۴۱م منجر به بازسازی فرضی رصدخانه توسط زاسپکین (Zasytkin) و نیلسن (Nilsen) گردید؛ لیکن بنای مذکور به درستی شناخته نشد، تا اینکه در سال‌های ۶۷-۱۹۶۶م تحقیقات دوباره از سر گرفته شد. نتایج و توضیحات همراه تفصیلات فنی درباره‌ی کاربرد آلات علمی، به وسیله‌ی یوگاجنکو ارائه گردید.

محوطه‌ای که رصدخانه بر فراز آن بنا شده است ۱۷۰ متر طول، ۸۵ متر عرض، و ۲۱ متر از سطح اطراف بلندی دارد، و بر تمامی پیرامون خود مسلط است. در مورد محل بنای رصدخانه‌ی سمرقند گفته اند که میرزا الغ بیگ چهار سال پس از تأسیس مدرسه، با مشاوره با قاضی زاده‌ی رومی و غیاث الدین جمشید کاشانی و معین الدین کاشی در دامنه‌های کوهک در نزدیک نهر ابورحمت رصدخانه را بنا کرد و در اطراف آن حجره‌های بزرگی ساخت و در دامنه‌ی تپه‌ی رصدخانه، باغ مصفایی دایر کرد که اغلب اوقات خود را در آنجا می‌گذرانید. در جریان کاوش، مهم‌ترین بخش رصدخانه، یعنی ربع دایره یا ربع جداری آن، به صورت سردابی که در زمین کنده شده بود، کشف گردید. این بخش در جهت نصف النهار و شمالی-جنوبی ایجاد شده بود. با توجه به آنچه در جریان کاوش این محل به دست آمده و با بررسی‌ها و محاسبه‌های انجام شده، قطر برج حدود ۴۰/۷۰ متر بوده است؛ که با توجه به شعاع ربع جداری آن، باید ارتفاعی حدود ۳۰ متر می‌داشته است. قسمت میانی برج، که محل نصب «ربع جداری» بوده، و می‌توان گفت تا حد لازم سالم به جای مانده، دارای دو متر عرض است و دو دیوار موازی به ارتفاع ۱۱۷ سانتی‌متر، و به ضخامت ۳۰ سانتی‌متر از آجر، با فاصله‌ی ۵۱ سانتی‌متر از هم، در داخل شیار ساخته شده، که با سنگ مرمر پوشش می‌شده است. در دو طرف دیوارها، پلکان‌هایی برای بالا رفتن و دسترسی یافتن به درجه‌های روی قوس «ربع جداری»، که از سنگ مرمر بوده و با حروف الفبا و حساب ابجد مشخص گشته اند، ایجاد شده است. اندازه‌ی تقسیمات درجه‌های ربع جداری ۷۰/۲ سانتی‌متر است. درجه‌های ربع دیواری به دقیقه‌ها تقسیم می‌شده و رصدکننده بر روی پلکان‌های دو طرف به کار می‌پرداخته است (ورجاوند، ۱۳۶۶، ۳۸۳-۳۸۸؛ ویلبر، و گلمبک، ۱۳۷۴، ۳۶۳-۳۶۰).

به یاری آثار به دست آمده و بررسی‌های انجام شده، و با توجه به نوشته‌ی *بابرنامه*، به این نتیجه رسیده اند که برج مرکزی دارای سه طبقه بوده و از خارج و داخل به وسیله‌ی کاشی‌های

زیبا، زینت می شده است. کاشی های به دست آمده با کاشی های مدرسه‌ی معروف سمرقند، از نظر طرح و طرز کار، قابل مقایسه است (بابر، ۱۳۰۸، ۲۴-۲۵).

داخل برج و واحدهای پیوسته به آن، از طرح‌ها و نقش‌های فلکی و اشکال خورشید و ماه و نقشه‌ی زمین با دریاها و خشکی‌ها و کوه‌ها، پوشیده بوده است. در دو سوی ربع جداری، چنان‌که از نقشه‌ی بنا بر می‌آید، واحد‌های مختلفی قرار داشته که در پژوهش‌های نجومی دارای کاربرد بوده است. از قسمت‌های عمده‌ی رصدخانه، یک قوس عظیم نصف النهار (سدس فخری) یا آلت زاویه یاب است که از میان مرکز بنا، در راستای محورهای شمالی و جنوبی ساخته شده بود، که به مسافتی زیاد در زیر طبقه‌ی اول فرو رفته و چندین متر بر فراز دیوار محیط بنا بالا می‌رفته است. پلکانی نیز از طبقه‌ی اول به بخش زیرین این قوس منتهی می‌شده است. به طور کلی، رصدخانه سه ابزار نجومی غول پیکر داشته که خود بخشی از معماری بنا محسوب می‌شده است؛ این سه ابزار عبارت بودند از یک زاویه‌یاب (سدس فخری)، یک ساعت آفتابی (اعتدال)، و یک ابزار نجومی دیگر به نام استوان (quadrant sector). علاوه بر آن، اتاق‌های کار برای فعالیت‌های مربوط به آن، که در طبقه‌ی همکف قرار داشته است. در بالای این طبقه، یک رواق دو طبقه بود که تمام محیط عمارت (به قطر ۴۸ متر) را دور می‌زد (ورجاوند، همان‌جا؛ ویلبر، و گلمبک، همان‌جا).

بنابر نوشته‌ی بابر، که سمرقند را در سال‌های ۱۴۹۷ م / ۹۰۱ هـ.ق و ۱۵۱۱ م / ۹۱۵ هـ.ق تسخیر کرد، رصدخانه کاملاً سالم و دست نخورده باقی ماند (بابر، همان، ۲۲ و ۱۳۷ به بعد). اما سرانجام، رصدخانه‌ی سمرقند، پس از سی سال فعالیت (صاییلی، همان، ۶۴) به دست جمعی قشریان متعصب عصر، ویران شد. این تصمیم گروه متعصبان بود که می‌پنداشتند با ویران کردن رصدخانه و دستگاه‌های موجود در آن، می‌توانند به کلی خاطره‌ی منجم بزرگ و کارهای علمی او را از میان برند (ورجاوند، همان، ۳۸۳-۳۸۸؛ ویلبر و گلمبک، همان‌جا). بدین ترتیب، نوعی ارتجاع را به نمایش گذاشتند که جایگزینی نخبگان سنتی را به جای نخبگان علمی به تصویر می‌کشید؛ امری که رکود علمی و فرهنگی را در ماورالنهر در پی داشت.

ارزش میراث کاشانی در بوته‌ی نقد

کندی، پژوهشگر تاریخ علم، گرچه از ظرافت و دقت در آثار و فعالیت‌های کاشانی سخن می‌گوید، اما به تلویح منکر ابداعات کاشانی و سایر دانشمندان رصدخانه‌ی سمرقند شده و

نوشته است نظریات نجومی‌ای که در رصدخانه‌ی سمرقند به کار رفته است، «کاملاً بطلمیوسی است و مدل‌های جدیدتر رصدخانه سازی آن را تحت تأثیر قرار نداده بودند» (کندی، ۱۳۷۹، ۲۹۵). حال آنکه کاشانی خود آشکارا می‌نویسد که الغ بیگ خود به رصدخانه‌ی مراغه علاقه‌مند و خواستار تقلید از آن بوده است. از سوی دیگر، کاشانی خود در سخن از حلقه‌های برنجی بطلمیوسی به کار رفته برای رصد و تعیین جهت میل آفتاب، آنها را خالی از خلل نمی‌داند. وی آثار متأخران (خاصه آثار مسطور در رصدخانه‌ی مراغه) را بر متقدمان از جمله بطلمیوس، ترجیح می‌داد و آنها را دقیق‌تر می‌دانست (کاشانی، همان، ۴۱ و ۶۵). همچنین، وی قانون مسعودی، اثر ابوریحان بیرونی، را در حد مجسطی، اثر بطلمیوس، می‌دانست (همان، ۴۰). علاوه بر این، وی می‌نویسد که دانشمندان و طلبگان و مستخرجان (استخراج کنندگان زیج) در مکتب علمی سمرقند تلاشی بی‌گیر برای درک و به‌کارگیری زیج ایلخانی، بیش از هر اثر دیگری، داشته‌اند (همان، ۶۴). افزون بر آن، فضای انتقادی و علمی بر مکتب سمرقند چنان شدید بود، که به قول کاشانی، «تقلید» از آثار دیگران و «لاف» زدن در آن، جایی نداشت، بلکه حتی استادان ریاضی و نجوم، بدون مطالعه‌ی قبلی و تعیین موضوع درس، می‌بایست می‌توانستند دانش خود را در پاسخ گفتن به پرسش‌های بدیهه‌ی طلبگان، و نیز مسائل علمی‌ای که در دربار الغ بیگ مطرح می‌شد، به‌طور بدیهه و در لحظه پاسخ می‌گفتند. به این سبب، کاشانی بر قاضی زاده‌ی رومی مقدم دانسته می‌شد (همان، ۴۰، ۴۲، ۶۳، ۶۶). این امور نشان می‌دهد که اساساً تقلید در مکتب سمرقند جایی نداشته است.

کندی در جای دیگر می‌افزاید: «مشاهداتی که در رصدخانه‌ی سمرقند انجام گرفت، کم‌اهمیت‌تر از صدها مشاهده‌ی ای بود که فقط در نورنبرگ به وسیله‌ی والتر و همقطاران او انجام شد. به‌طور کلی، آنچه می‌توان ابراز داشت، این است که محصول علمی ایران، گرچه ضعیف بود، ولی اخلاق قرن ۹هـ.ق/۱۵م. آن را در موقعیت برتر و هدایت‌کننده‌ی قرار داد. از این زمان به بعد، این هدایت‌کنندگی آشکارا در اختیار غرب قرار گرفت» (کندی، همان‌جا). البته، کندی خود در همان‌جا به‌طور تناقض‌آمیزی از اثرپذیری شدید کوپرنیک از نظریه پردازان رصدخانه‌ی مراغه سخن گفته است (همان‌جا). از سوی دیگر، کاشانی که با علم نجوم در ملل دیگر، از چین و هند تا روم (عثمانی)، و شاید از طریق ترکان عثمانی همچون قاضی زاده، با نجوم اروپاییان آشنا بود، در روزگار خود منجمی داناتر و ماهرتر از خود و همکارانش در سمرقند نمی‌شناخته است؛ چنان‌که خود می‌نویسد: «بنده به این‌چنین میدانی درآمده که

کسانی که در این فن شریک بنده‌اند، در علوم دیگر بوعلی اند» (کاشانی، همان، ۴۲). «... در سمرقند اکنون فحول علما جمع‌اند و مدرسانی که در جمیع علوم درس می‌گویند متعدد هستند و بیشتری به فن ریاضی مشغول‌اند... و منجم و مستخرج خود بسیارند. همچنین، هر فن که هست، طلبه از ارباب آن بی نهایت جمع‌اند» (همان، ۶۳).

نتیجه

پژوهشگران اروپایی تاریخ علم غالباً برآن‌اند که دانشمندان مسلمان تنها شارحان و حافظان علوم یونان باستان بودند؛ اما تحقیق حاضر به عنوان مطالعه‌ای موردی نشان می‌دهد که جایگاه غیاث الدین، نه به عنوان شارح، که حتی ابداع‌کننده (عدد پی و کسر اعشاری) و مدیر و سیاست‌گذار علمی مکتب سمرقند، مطرح بود.

اشکال دیگری که اروپاییان بر کار دانشمندان مسلمان گرفته‌اند، مطالعات علمی گوناگون در رشته‌های پراکنده است. اما مطالعه‌ی موردی آثار کاشانی نشان داد که مطالعات وسیع وی در خدمت یک هدف علمی قرار گرفته و به تعبیر امروز نوعی مطالعه‌ی بین رشته‌ای و همکاری دانشمندان رشته‌های گوناگون در راستای تحقق هدفی خاص در سمرقند صورت گرفته بود. کاشانی، چنان‌که از عناوین و محتوای آثارش بر می‌آید، از حکمای جامع‌الاطراف بود که علاوه بر نجوم، در حساب، هندسه و بسیاری شاخه‌های دیگر علوم ریاضی و نیز علوم اسلامی، تبحر داشت. جامعیت علمی وی موجب شد که هم در محاسبات هندسی برای تأسیس و طرح رصدخانه‌ی سمرقند، هم حتی برای ظرایف معماری پیچیده‌ی آن، که با بناهای معمول دیگر بسیار متفاوت بود، رسالاتی از قبیل طاق و ارج را بنگارد. محاسبه‌ی عدد پی توسط وی، علاوه بر فواید بسیار وسیعش به احتمال قریب به یقین، برای بنای قوس و ربع جداری رصدخانه نیز به کار رفت. از دیگر خدمات وی، ابداع، ساخت یا دست‌کم طراحی و نظارت بر ساخت ابزارهای رصد، از قبیل طبق المناطق و لوح الاتصالات بود، که در تدقیق رصد ستارگان و بستن زیج بس مؤثر افتاد. بنابراین، تجمع انواع ابداعات هندسی، حسابی، مکانیکی، فیزیکی و نجومی این دانشمند، در جهت هدفی علمی و کاربردی، چون استخراج زیج و تدوین تقویم، قرار داشت.

چنان‌که از روابط کاشانی با الغ بیگ و سایر دانشمندان مکتب سمرقند بر می‌آید، یکی دیگر از ابعاد جایگاه علمی و از تأثیرات وی در مکتب سمرقند، ظرفیت سیاست‌گذارانه و

توان مدیریتی و علمی عالی کاشانی بود که از استعداد ذاتی و خاصه وسعت دانش و تجربه‌ی او برآمده بود؛ تاحدی که وی ثابت کرد که نخبگان علمی در آن روزگار، در سیاست‌گذاری‌های علمی کشور دخیل و حتی نظر ایشان بر اهل سیاست نافذ بودند و گاه حاکمان را راهنمایی می‌کردند؛ چنان‌که الغ بیگ تحت تأثیر باورهای مغولی (جغتایی) خویش، علم نجوم را برای غیب‌گویی و خرافه‌گرایی می‌خواست. اما مشاوران و نخبگانی چون کاشانی در نقش مدیری سیاست‌گذار ظاهر شدند و هدف وی را تصحیح کردند و هدف و رویکردی علمی برای مکتب علمی سمرقند طراحی نمودند، به گونه‌ای که حتی الغ بیگ را تحت تأثیر قرار داد. چنین به نظر می‌رسد که تاکنون در هیچ تحقیقی به این بُعد از جایگاه علمی کاشانی اشاره نشده باشد.

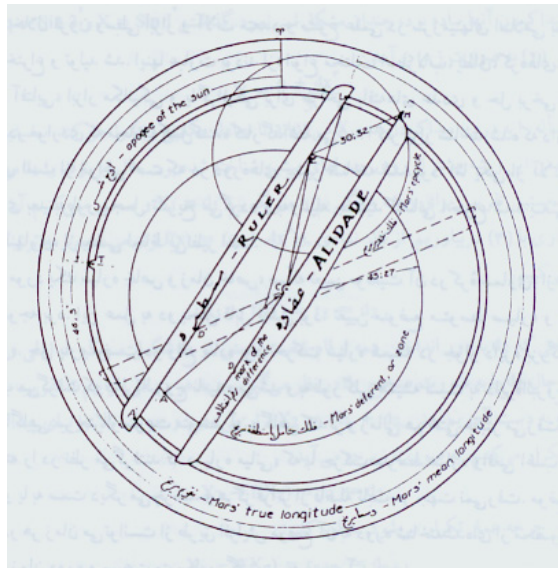
شواهد فوق، ضمن اثبات فرضیه‌ی تحقیق، اشاره به این واقعیت دارند که وی مدیر علمی اصلی رصدخانه‌ی سمرقند و مؤثرترین دانشمند در مکتب علمی آن شهر بوده و نقشی اساسی در راهبرد علمی آن داشته است. وی، با تطبیق علوم ریاضی ملل گوناگون، از جمله مکتب سنگی هند، و روش حساب شصت‌گانی چینی، و با ابداعات ماندگاری چون کشف عدد پی، هویت مستقلی برای مکتب علمی سمرقند پدید آورده و در پیشرفت علوم ریاضی و نجوم در جهان روزگار خویش تأثیری ماندگار به جا نهاد.

پی‌نوشت‌ها

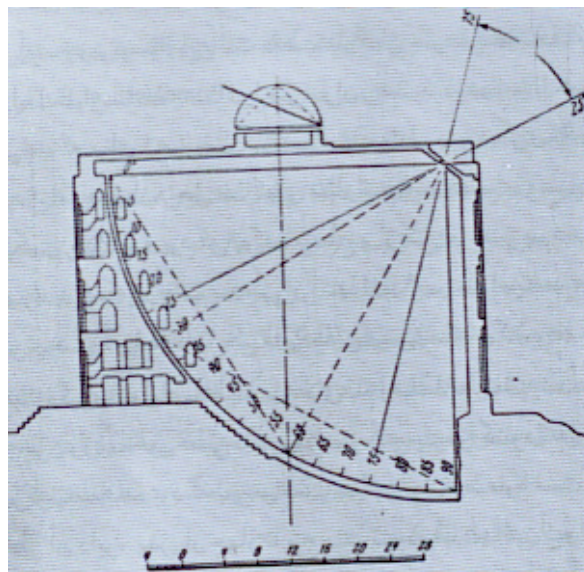
۱. نام برخی از این مدارس در تاریخ ثبت شده‌اند که عبارت‌اند از: مدرسه‌ی غیاثیه، مدرسه‌ی زرگر، مدرسه‌ی جامی، مدرسه‌ی خواجه اسماعیل حصاری، مدرسه‌ی خواجه آفرین، مدرسه‌ی امیر محمود، دارالحدیث ملک‌آغا، مدرسه‌ی سبز، مدرسه‌ی نظامیه، مدرسه‌ی فصیحیه، مدرسه‌ی فرنخودی، مدرسه‌ی شاه‌رخیه، مدرسه‌ی سلطان احمد، مدرسه‌ی فیروز شاهی، مدرسه‌ی گوهرشاد بیگم، مدرسه‌ی اخلاصیه، مدرسه‌ی بدیعیه، مدرسه‌ی چهار منار، مدرسه‌ی امیر چخماق، مدرسه‌ی ابراهیم قربان، مدرسه‌ی محمد باغبان، مدرسه‌ی بخشی، مدرسه‌ی خواجه پابوس، مدرسه‌ی لطف‌الله صدر و دیگران.
۲. در همین زمان بود که یکی از دانشمندان دولت عثمانی به نام قاضی زاده‌ی رومی که برای دیدار با الغ بیگ گورکان، فرمان‌روای تیموری ماورالنهر می‌رفت، از کاشان گذشت. قاضی زاده‌ی رومی که خود منجم بود، روزی برای یافتن هم‌زبانی ریاضی‌دان و منجم در کوی و برزن و بازار کاشان گردش می‌نمود. وی به طور اتفاقی بر حجره‌ی کوچکی گذشت که مردی کوتاه قامت در آنجا نشسته و مشغول مطالعه بود و در اطراف وی ابزارآلات نجوم انباشته بود. قاضی زاده‌ی رومی برای

گشودن در سخن با وی، خواستار خریداری نوعی اسطرلاب شد. فروشنده که کسی جز غیاث الدین جمشید کاشانی نبود، فروش آن را به شرط استخراج جیب (سینوس = sin) زاویه‌ی یک درجه و پاسخ‌گویی به مشکلات وی در ریاضیات و نجوم دانست و هنگامی که قاضی زاده نتوانست چنین کند، نام فروشنده را پرسید و او را شناخت و پیوند دوستی میان آنان بسته شد. چنان‌که وقتی قاضی زاده‌ی رومی به دربار الغ بیگ راه یافت، این شاه‌زاده‌ی تیموری را به دعوت نمودن غیاث الدین جمشید کاشانی به سمرقند، تشویق نمود. (غیاث الدین جمشید کاشانی، *از سمرقند به کاشان*، به کوشش محمد باقری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۹-۸).

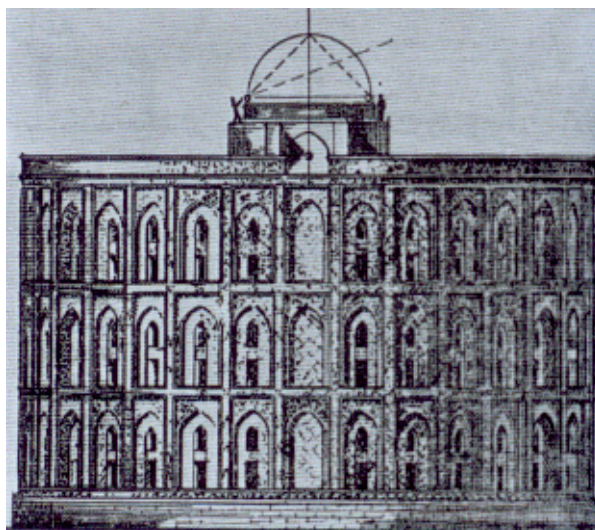
۳. نظام شصت شصتی محض در نوشته‌های اسلامی چندان ناشناخته نبود. این نظام، به خصوص در جدول‌های سال‌شمارانه، یعنی در جایی که فاصله‌ی ایام در بین دو مقطع زمانی اغلب بسیار زیاد بود، دیده می‌شود. کسر اعشاری نیز کاملاً ناشناخته نبود. چند تا از آنها در حساب اقلیدسی قرن چهارم هجری آمده است. در تاریخ میانه‌ی چین محاسبه‌ی ظهور ماه‌های جدید با محاسبه‌ی زمان در ایام و در واحدهایی مرکب از یک ده هزارم یک روز صورت می‌گرفت. جمشید کاشانی در کار خود با تقویم چینی، با این تنوع خاص کسر اعشاری آشنا بود. (علی بحرانی پور، "فراسوی جاده‌ی ابریشم"، گزارش گفتگو، سال ۱، ش ۴، ص ۷۲؛ و ای. س. کندی، "علوم دقیقه در دوره‌ی تیموریان"، *تاریخ ایران دوره‌ی تیموریان (پژوهش دانشگاه کمبریج)*، تهران، جامی، ۱۳۷۹، ص ۴-۲۸۳).



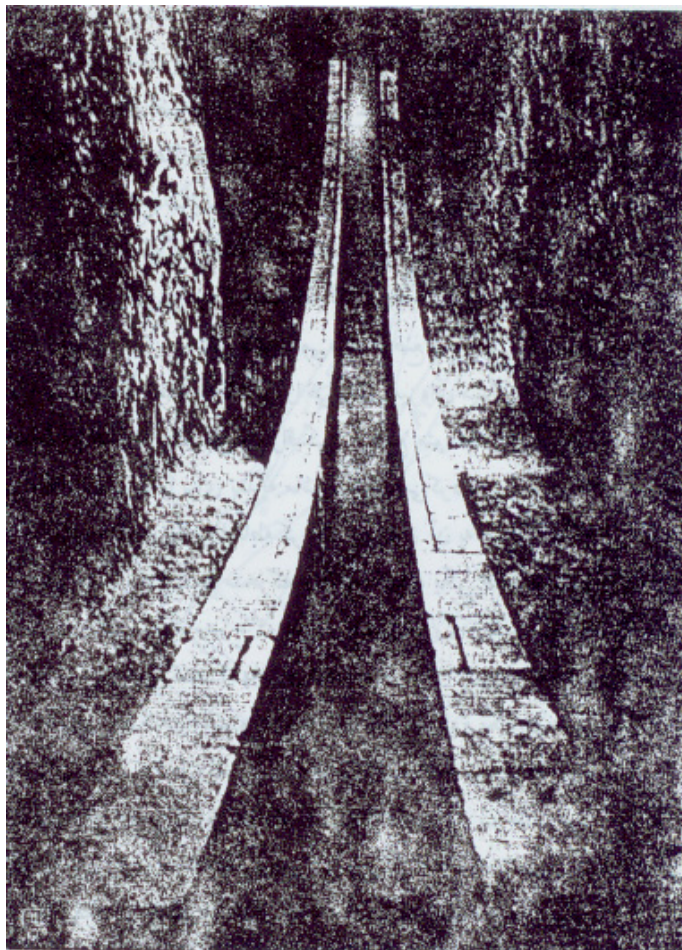
تصویر ساده شده‌ای از استوانج جمشید کاشانی به منظور تعیین واقعی طول جغرافیایی سیاره مریخ. رک: کندی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۰



برش ربع جداری رصدخانه سمرقند (ورجاوند، ۳۸۵، ۱۳۸۴)



تصویری از نمای بازسازی شده از برج رصدخانه سمرقند (ورجاوند، ۳۸۴، ۱۳۸۴)



وسيله عبور نصف النهارى رصد خانه الغ ببيگ در سمرقند.رک: کندی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲



تصویری از ریع جداری رصدخانه سمرقند بعد از کاوش باستان شناختی (ورجاوند، ۱۳۸۴، ۳۸۴)

منابع

- آیت‌اللهی، عبدالعزیز، "عدد بی در بستر زمان"، مجموعه مقالات سومین همایش ریاضی، دانشگاه هرمزگان، تدوین احمد شرف‌الدین، بندرعباس، دانشگاه هرمزگان، ۱۳۸۰.
- بابر، ظهیر الدین محمد، توزک بابری: بابرنامه، چاپ سنگی، ترجمه‌ی بیرام خان، به اهتمام میرزا محمد ملک‌الکتاب، بمبئی، چیتراپراپناها، ۱۳۰۸.
- بایمت‌آف، لقمان، "گزارش همایش بین‌المللی بزرگداشت غیاث الدین جمشید کاشانی"، کتاب ماه علوم و فنون، ش ۳۳.
- بحرانی پور، علی، "فراسوی جاده‌ی ابریشم"، گزارش گفتگو، سال ۱، ش ۴.
- بن عبد‌الله بن سراج‌الدین قاسم، سعد‌الله (سده ۱۰ هـ.ق)، زبده‌التواریخ، نسخه خطی، ش ۵۰۵.
- ورجاوند، پرویز، کاوش رصدخانه‌ی مراغه و نگاهی به پیشینه‌ی دانش ستاره‌شناسی در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ تمدن اسلام، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۲.
- خواند میر، دستورالوزراء، تصحیح سعید نفیسی، ج ۲، تهران، اقبال و شرکاء، ۱۳۳۹.
- رویمر. هانس روبرت، "جانشینان تیمور"، تاریخ ایران دوره‌ی تیموریان، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۷۸.
- سپهرم، امیر مسعود، تاریخ برگزیدگان و عده‌ای از مشاهیر ایران و عرب، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۱.
- سمرقندی، امیر دولتشاه بن علاء الدوله بختیشاه‌الغازی، تذکرة الشعراء، به اهتمام ادوارد براون، لیدن، مطبعه بریل، ۱۹۰۰م.
- شامی، نظام‌الدین، ظفرنامه، تصحیح محمد احمد پناهی سمنانی، تهران، بامداد، ۱۳۶۳.
- صابیلی، آیدین، «خواجه نصیر طوسی و رصدخانه‌ی مراغه»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، ش ۳، سال ۳، آذرماه ۱۳۳۴.
- طاشکیری زاده، الشقائق النعمانية: العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۳۹۵.
- قربانی، ابوالقاسم، زندگینامه‌ی ریاضیدانان دوره‌ی اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- القنوجی، صدیق بن حسن، ابجد العلوم: الوثنی المرقوم فی بیان احوال العلوم، تحقیق عبدالجبار زکار، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۸م.
- کاشانی، غیاث‌الدین جمشید، رساله‌ی طاق و ازج، به کوشش سید علیرضا جذبی، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- ----، از سمرقند به کاشان: نامه‌های غیاث‌الدین جمشید کاشانی به پدرش، به کوشش محمد باقری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کندی، ای. س، "علوم دقیقه در دوره‌ی تیموریان"، تاریخ ایران دوره‌ی تیموریان، پژوهش دانشگاه کمبریج، تهران، جامی، ۱۳۷۹.

- گلجان، مهدی، میراث مشترک (نظری اجمالی برحوزهی فرهنگ و تمدن شرق ایران و ماوراءالنهر از کوروش تا تیمور)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- میرجعفری، حسین، تاریخ تیموریان و ترکمانان، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، تصحیح مایل هروی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱.
- واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین، رشحات عین الحیات، تصحیح علی اصغر معینیان، بی جا، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۶۵.
- ویلبر، دونالد و لیزا، گلمبک، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه‌ی کرامت الله افسر و محمد یوسف کیانی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴.
- الهمدانی، رشید الدین فضل الله بن ابی الخیر بن عالی، وقفنامه‌ی ربیع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۶.
- مینوی، مجتبی، «ترجمه‌ی علوم چینی به فارسی در قرن هشتم هجری»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، ش ۱، سال سوم، مهرماه ۱۳۳۴، صص ۲۶-۱.
- -----، جامع‌التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، البرز، ۱۳۷۳.
- یزدی، شرف الدین علی، ظفرنامه، تصحیح جواد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.

مغیره بن سعید و ظهور اندیشه‌ی حروفی‌گری در عصر امویان

روح الله بهرامی^۱

چکیده: عراق در عصر امویان محل ظهور و بروز اندیشه‌ها و آراء مختلف سیاسی و فکری متنوعی بود. پیشینه تاریخی، ترکیب اجتماعی، مرکزیت سیاسی و اقتصادی، آن را به عنوان کانون مهم بروز این گونه افکار و اندیشه‌ها درآورده بود. یکی از مهم‌ترین این آراء و اندیشه‌ها، غلو و حروفی‌گری بود.

این نوشتار، چگونگی ظهور آراء و نمادهای رمزی و حروفی و سرچشمه‌ی حلول این افکار را در اندیشه‌ی مغیره بن سعید و نیز شکل‌گیری جریان مغیره را بررسی نموده، با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل تاریخی و فرقه‌شناسی به تبارشناسی اندیشه‌ها و واکاوی آراء این جریان سیاسی-مذهبی پرداخته است و پیوند میان این گونه اندیشه‌ها را با آراء گنوسی ایرانیان و تمدن‌های بین‌النهرین و نظریات رمزی، حروفی و عددی نو افلاطونیان و فیثاغورثیان آشکار ساخته و نشان داده که مغیره بن سعید نخستین کسی است که افکار رازورانه و باطنی متأثر از افکار گنوسی بین‌النهرین را با آراء، اندیشه‌ها و برداشت‌های عددی، حروفی و رمزی پیوند داده، با این اقدام اولین جریان و مکتب حروفی را در عهد امویان به وجود آورده است.

واژه‌های کلیدی: امویان، عراق، مغیره بن سعید، مغیره، تشیع، غلو، حروفی‌گری

مقدمه

مغیره بن سعید و فرقه‌ی مغیره را باید یکی از جریان‌ها و جنبش‌های شیعی افراطی قلمداد کرد. این فرقه سرچشمه‌ی عمده‌ی ترویج اندیشه‌ی غلو و التقاط ملحدانه و آرا و عقاید انحرافی

۱ استاد یار گروه تاریخ دانشگاه لرستان dkbahrami2009@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۲۳

در اسلام و تشیع است. بسیاری از فرقه‌ها و نحله‌های گنوسی، باطنی، رادیکال و غالی از دامن این جریان برخاسته‌اند و از اندیشه‌ها و آرای آن تأثیر فراوان پذیرفته‌اند اما کمتر مورد بررسی و موشکافی محققانه قرار گرفته است.

افکار مغیره بن سعید و فرقه‌ی مغیره در منابع مختلف رجالی، تاریخ، حدیث و به‌ویژه در منابع ملل و نحل و فرقه‌نگاری به صورت ادبیات پراکنده و گسترده آمده و مملو از آراء و افکار متناقض، متعدد و متکثر است. بررسی و رمزگشایی این افکار و ایده‌ها می‌تواند میزان تأثیر این رهبر فعال و رادیکال و غالی تشیع را در میان سایر جریان‌های غالی در تاریخ اسلام و تشیع مشخص کند. تنوع و تکثر این اندیشه‌ها آن قدر زیاد و متضاد است که به بررسی گسترده‌ای نیاز دارد تا سرچشمه‌های حلول و رواج آن‌ها که عمدتاً با مبانی اعتقادی اسلام و تشیع ناسازگار است، در میان مسلمانان و شیعیان روشن شود.

از مهم‌ترین آراء و افکار مغیره بن سعید و مغیره باید از غلو و الوهیت‌بخشی به مقام انسانی ائمه و پیشوایان شیعی، ادعای دروغین نیابت و جانشینی امام محمد باقر (ع)، ادعای امامت و مهدویت، اعتقاد به حلول و تناسخ، ادعای اعجاز و نبوت، پیشگویی و جادوگری، افکار رازآمیز، ترور، طرح اندیشه‌های صوفیانه سرسپردگی و برگزیدگی یاد کرد. انقاط گسترده‌ی افکار و ایده‌های مختلف بر گرفته از آراء ایرانی، سامی، عبری و گنوسی همراه با باطنی‌گری و حروفی‌گری از ویژگی‌های مهم این نحله است. ابن سعید نخستین کسی است که جنبه‌ها و ابعاد باطنی، سری و عددی حروف را در عهد امویان آشکار کرد.

یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشه و آراء مغیره بن سعید و جریان مغیره طرح اندیشه‌ی اسطوره‌ی آفرینش براساس حروف، رمز و عدد است که می‌توان آن را در نوع خود کهن‌ترین مکتب حروفی‌گری در تاریخ اسلام شمرد. قبل از پرداختن به مبانی اندیشه‌ی حروفی‌گری مغیره، شخصیت و فعالیت‌های او را به‌طور مختصر بررسی خواهیم کرد.

بررسی و شناخت هویت دقیق شخصیت مغیره بن سعید با ابهاماتی مواجه است. در این مقاله ما درصدد تبیین زندگی، حیات سیاسی و همه‌ی ابعاد فعالیت‌های گسترده‌ی فکری مغیره که بازتاب وسیعی در منابع فرقه‌شناسی داشته است، نیستیم و لازم است در جای دیگری بررسی شود. نسب او عجلی و در مواردی بجلی خوانده شده است. گاه او را در شمار موالی و گاه از اعراب اصیل قلمداد کرده‌اند، مغیره حدود دو دهه و نیم در حوزه فکری، تاریخی و عقیدتی فعال بود. با توجه به اینکه او در سال ۱۱۹ ه.ق به دست فرمانروای عراق خالد بن

عبدالله القسری کشته شد و در آن زمان شیخی سال‌خورده بوده و با توجه به ارتباطاتش با حلقه‌ی یاران امام محمد باقر (ع) باید دوره‌ی حیات او را بین سال‌های پایانی دهه‌ی شصت و سال ۱۱۹ ه.ق دانست. (طبری، ۱۴۲۴، ۴/۱۴۰۴؛ ابن اثیر، ۱۴۱۸، ۴/۴۵۲؛ ابن رسته، ۱۳۶۵، ۲۶۵؛ المبرد ۱۹۹۹، ۸۱؛ دینوری ابن قتیبه، ۱۴۱۸، ۱/۲۵۶).

بررسی خط سیر فعالیت‌های سیاسی، عقیدتی و حوادث زندگی مغیره بن سعید خود مسئله‌ی غامضی است. اما به‌طور کلی و براساس آنچه از منابع استنباط می‌شود او پیرامون سه شاخه‌ی عمده‌ی علویان فعالیت‌های عقیدتی و سیاسی غلوآمیزی داشته است. برخی از آراء و عقاید او پیرامون محمد بن علی معروف به ابن حنفیه و فرزندش ابوهاشم (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۵؛ البلخی، ۲۸۶/۴) و برخی دیگر پیرامون فرزندهای امام حسین (ع) به‌ویژه امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) (الکشی، ج ۳/۴۹۸؛ الممقانی، ۳، ۲۳۶، النوبختی، ۱۳۵۵، ۱۳۵۵، ۶۳-۶۲، الاشعری القمی، ۱۳۶۰، ۷۷) بوده است و فعالیت‌هایش پیرامون فرزندهای امام حسن بن علی (ع)، عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) و محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) معروف به نفس زکیه شکل گرفته است. (النوبختی، ۱۳۵۵، ۶۳، الاشعری القمی، ۳۶۱، ۷۴، ۴۳، مدرس یزدی، ۱۳۷۴، ۵۷؛ مشکور، ۱۳۷۵، ۳-۲۹۲ و ۴۲۳؛ لوئیس، ۱۳۶۳، ۳۵) فعالیت‌های سیاسی و فکری این رهبر غالی احتمالاً از اوایل دهه‌ی ۹۰ با غلو درباره‌ی شخصیت عبدالله بن محمد بن حنفیه معروف به ابوهاشم و با مخالفت جدی ابو عبدالله با افکار او آغاز شده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۵، ۴/۲۸۶ - ۲۸۷). مغیره بعدها به عبدالله بن حسن و فرزندش محمد معروف به نفس زکیه و امام محمد باقر (ع) تمایل پیدا کرد. گاهی هم هم‌زمان تلاش می‌کرد و با هر سه شاخه‌ی علویان حنفی، حسنی و حسینی ارتباط برقرار کند. (النوبختی، ۱۳۵۵؛ ۶۳-۶۲، الاشعری القمی، ۱۳۶۱، ۷۴، ۴۳؛ البغدادی، ۱۴۰۰، ۴۱-۴۳) تکاپوهای غلوآمیز، طرح افکار انحرافی و رادیکالی مغیره خشم ابوهاشم، امام محمد باقر (ع) و فرزندش امام جعفر صادق (ع) را برانگیخت. اما گویا عبدالله بن حسن و محمد نفس زکیه در برابر تبلیغات مغیره بی‌تفاوت بودند و واکنش نشان ندادند، گمان می‌رود برخی ادعاهای مغیره در طرح و ترویج مهدویت محمد نفس زکیه با مرام و ادعای آن‌ها - با توجه به سکوت محمد بن عبدالله نفس زکیه - همسو بوده است (ابن ابی الحدید، همان، ۲۸۶) به‌هر حال مغیره بن سعید، این رهبر غالی و پرتکاپو، با سازمان‌دهی و تشکیل حلقه‌ای از یاران و سرسپردگان در سال ۱۱۹ ه.ق و اتحاد با یکی دیگر از رهبران فرقه‌های غالی به نام بیان بن سمعان، جنبشی در عراق راه انداخت و جان خود و همراهانش را

بر سر سودایی گذاشت که به دست خالد بن عبدالله القسری سرکوب شد. اعضای این فرقه همگی اعدام شدند. (الطبری، هان، ۱۴۰۴؛ ابن اثیر، همان، ۴۵۲؛ ابن حیب، بی تا، ۶۸؛ البلخی، ۱۴۲۷، ۱۷۹/۲؛ الاندلسی ۲۰۰۱، ۳۴۳/۲؛ دینوری، ابن قتیبه، ۱۴۰۷، ۳۴۰).

مغیره، پیروان مغیره بن سعید، بعدها به شاخه‌های مختلف و متعددی تقسیم شدند و آراء و افکار مغیره بن سعید را در جریان‌های مختلف سیاسی - اعتقادی خود بسط و گسترش دادند و تا زمان نوبختی و اشعری همچنان فعال بودند؛ این دو فرقه‌نگار شیعی از حضور و فعالیت آن‌ها در آن زمان خبر می‌دهند (النوبختی، ۶۳؛ الاشعری قمی، ۷۷). آراء و افکار مغیره بن سعید به طرز عجیبی التقاطی است و از اندیشه‌های گنوسی، بین‌النهرینی، سامی، ایرانی و هندی بسیار تأثیر پذیرفته است. طبق آنچه منابع تاریخی، ادیان و فرقه‌شناسی آمده‌است یکی از جوه برجسته‌ی اندیشه‌ی مغیره برداشت‌های عرفانی و آمیختگی شگفت‌انگیز و تأثیرپذیری فکری او از آراء گنوسی‌مسلکان، اسرائیلیات یهود و التقاط با افکار و آراء مندایان، مانویان و آیین‌های ایرانی و سامی است که به شدت با تفکرات عددی، رازورانه، حروفی و گرایش‌های غالی و سایر سرچشمه‌های غیراسلامی آمیخته است. تلاش می‌شود که برخی مفاهیم و عناصر اساسی تفکر حروفی، رمزی و عددی مغیره را روشن و چگونگی پیوند آن را با عناصر فکری همسانش در میان افکار و عقاید ملل و ادیان کهن پیش از اسلام مشخص و سرچشمه‌ی این مکتب حروفی و هویت و عناصر فکری آن را بررسی و افکار او را رمزگشایی کنیم. بر این اساس تلاش می‌شود با بررسی اندیشه‌ی حروفی‌گری مغیره بن سعید سرچشمه‌های آراء و افکار حروفی او در سه مقوله که مهم‌ترین شاخصه‌های اندیشه حروفی‌گری او محسوب می‌شوند به شرح زیر بررسی شود:

الف. اسطوره‌ی حروفی آفرینش در اندیشه‌ی مغیره بن سعید و فرقه‌ی مغیره

ب. بنیادهای گنوسی و فیثاغورسی در نگرش سمبلیک عددی - حروفی مغیره بن سعید

ج. حروفی‌گری، تنجیم و جادوگری در اندیشه‌ی مغیره بن سعید

الف. اسطوره‌ی حروفی آفرینش در اندیشه‌ی گنوسی مغیره بن سعید و مغیره

یکی از مسائل مهم در اندیشه‌ی ابن سعید مسئله آفرینش است. آفرینش و خلقت موجودات در آرای مغیره بن سعید مبنی بر اسماء و حروف است که در رأس آن اسم اعظم قرار دارد. بررسی منابع و مآخذ، نشان می‌دهد که افکار و آرای مغیره بن سعید در باب آفرینش انسان و

موجودات و قرار گرفتن آن‌ها در دایره‌ی هستی ترکیبی از آرا و اسطوره‌های کهن موجود در محیط فکری بین‌النهرین بوده و براساس تفکری حروفی و عددی بوده است. تجسم اندام‌وار و حروفی خداوند و تشبیه آن به صورتی انسانی با اندام‌های حروفی و آفرینش انسان و جهان از این اشکال اندامی - حروفی مهم‌ترین ویژگی اندیشه‌های حروفی مغیره بن سعید است. براساس این اندیشه مغیره بن سعید و پیروانش خداوند عزوجل را دارای اندام‌های مختلف تصور کرده‌اند. با این تفکر انسان‌انگارانه از رأس خداوند، رأسی که تاجی منور با ترکیبی از حروف اسم اعظم روی آن است، از قلب خداوند که منبع رویش و دانش و آگاهی است، از قدم‌های خداوند که به «الف» شباهت دارند، از چشم‌های خداوند که به «عین» شباهت دارند و از فرج او که به «ها» شبیه است، سخن گفته‌اند. در تصور کلی آن‌ها اعضای خداوند از نظر شکل و تعداد به اندازه‌ی حروف ابجد و الفباست و بر بنیادی حروفی استوار و حروف سرچشمه‌ی خلقت جهان و بشر است. آن‌ها بر این باورند که جهان و انسان انعکاس ارادی اندام‌های حروفی خداوند و سایه‌های او هستند.

چگونگی خلقت انسان و موجودات نظام آفرینش در اندیشه‌ی مغیره بن سعید چنین ویژگی‌هایی دارد و عناصر متعددی از این تفکرات و اسطوره‌ها را در خود جمع کرده است. طبق اندیشه‌ی معتقدان به زروان آکرانه (خدای بیکران آفرینش ایرانیان)، آفرینش از اعضا و جوارح او و با انتخاب و اختیار خلق می‌شود (زینر، زروان یا معمای زردشتی‌گری، ۱۳۷۵، ۲۱۶ - ۲۲۷). در منابع تاریخی، ادیان و فرقه‌شناسی آمده است که مغیره بن سعید معتقد بود که خداوند نظام کیهانی و انسان را از اعضا و جوارح خویش یا عرق و آب حاصل از آن آفریده است. اعضا و جوارح خالق در تصور و اندیشه‌ی ابن سعید بر بنیادی حروفی استوارند. اشعری قمی می‌گوید: مغیره بن سعید معتقد بود که اندام‌های خداوند در شکل و اندازه همانند حروف ابجداند:

"فرقه المغیره... زعمت ان الله تبارک و تعالی عن مقاتلهم فی صفة رجل علی رأسه تاج و ان له عز و جل اعضاء علی عدد ابي جیاد" (الاشعری القمی، ۷۷؛ المقریزی، ۱۴۱۸، ۴/۱۷۶) این نوع نگرش به آفرینش جهان از اعضا خالق و آفریننده را در آیین میترایسم و اندیشه‌ی میترائیسم هنگام کشتن گاو توسط مهر (مهر گاوسوار) ملاحظه می‌کنیم که چگونه از بدن و اعضای گاو در آیین میترایسم موجودات زنده، هستی می‌یابند. البته اسطوره‌های آفرینش در آیین زروان و میترائیسم با یکدیگر و آرای مغیره تفاوت‌هایی دارند. تفاوت اساسی این اسطوره‌ها با

اسطوره‌ی آفرینش مغیره این است که مغیره بن سعید با اخذ و اقتباس عناصر دیگری از این آرا آن‌ها را بر بنیاد حروفی قرار داد و با عناصری از افکار تأویلی و گنوسی که متأثر از افکار حروفی سامیان بین‌النهرین و آرای حروفی- عددی فیثاغورسیان و نوافلاطونیان که تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی مسیحیت و یهود بود، ترکیب کرد.

بررسی این افکار نشان می‌دهد که اندیشه‌های مغیره بن سعید بر پایه‌ی ترکیبی از آرای گنوس زروانی، میتراپی، مانوی، ماندایی و یونانی- مسیحی شکل گرفته است. نمونه‌های مختلفی از این اندیشه‌ها، تصورها، افسانه‌های و اسطوره‌های از خالق هستی در محیط عراق وجود داشته است. اسطوره آفرینش مذکور، شباهت‌های فکری بسیاری با افکار مختلف هندی، ایرانی، یونانی، سامی و عبری دارد. مفصل‌ترین گزارش‌ها درباره‌ی بنیاد حروفی اسطوره‌ی آفرینش مغیره بن سعید که مبنی بر تجسم اعضا و جوارح خداوند و تناظر و هم‌شکلی این اعضا و جوارح بر اشکال حروف ابجد است در آثار فرقه‌نگارها انعکاس یافته است. این اندیشه‌ها در مقالات اسلامیین و الفرق بین الفرق و تاریخ الکامل ابن اثیر برجسته تر و مفصل‌تر از مقالات دیگر آمده است. (الاشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰، ۶-۸؛ البغدادی، ۱۴۰۰، ۲۲۹-۲۳۱؛ ابن اثیر، ۱۴۱۸، ۳/۴-۴۵۲) اشعری آورده است که خلقت در اندیشه‌ی مغیره با «کلمه» و «اسم» آغاز می‌شود. با صدا زدن «اسم اعظم» که مجموعه‌ای از حروف ابجد است این اسم به عنوان رمز آفرینش به پرواز درآمده است. در آغاز آفرینش هیچ‌کس و هیچ‌چیز با خدا نبوده و چون خداوند اراده کرده است که اشیا را خلق کند با اسم آغاز کرد. اسم اعظم ابتدا و مبنای آفرینش و رمز انکشاف خلقت محسوب می‌شود و اراده‌ی خداوند هم با این اسم که ترکیبی از حروف الفبا است منشأ آفرینش می‌شود. این اسم به صورت تاجی از نور درمی‌آید. تاج سمبل قدرت، مدیریت و سلطنت است و نماد تاج‌گذاری خداوند برای اعمال قدرت بر جهان آفرینش است. او می‌گوید که چون خداوند اراده‌ی آفریدن کرد، اسم اکبر را صدا زد و اسم اکبر به پرواز در آمد: "فلما اراد ان یخلق الاشیاء تکلم باسمه الاعظم" (الاشعری، ۱۴۰۰، ۷) به این ترتیب سرآغاز آفرینش براساس حرکت «کلمه» و «اسم اعظم» که خود ترکیبی از حروف ابجد است آغاز شد و خداوند هنگام آفرینش به صورت انسانی با تاج و از جنس نور تجلی کرد. این تصویر کاملاً شبیه به تصویر مندائیان است؛ آن‌ها هم خداوند را به صورت سلطانی از نور تصور می‌کردند (Tucker, 2008, 61). گفته‌اند که ابن سعید به تجسم انسان‌وار و اندام‌وار خداوند معتقد بوده و گفته است خداوند همچون انسان اعضا و جوارحی به شکل حروف دارد و با

انگشت خویش گناه‌ها، نیکی‌ها و همه‌ی اعمال مردم را بر کف دست‌های خویش نوشته است. در اسطوره‌ی آفرینش ابن سعید دومین مرحله برای تکمیل خلقت اشیا و آفرینش، آگاهی خداوند از اعمال بشر است که آن‌ها را بر کف دست‌های خویش می‌نویسد. این اقدام به نوبه‌ی خود جنبه‌های حروفی و سمبلیک دارد. در این اقدام نمادین و حروفی خداوند از یک سو معاصی بشر را با کلک خویش بر لوح کف دستش می‌نگارد و از سوی دیگر خمیرمایه‌ی تکوین وجودی آن‌ها را با شناختی که از مجموعه معاصی و طاعات بشر دارد سرشته است. طبق آرای مغیره بن سعید، خداوند آفرینش طبیعت را از ظل و سایه خود آغاز می‌کند، سایه‌ای که حاصل انعکاس قامت حروفی و تجسم‌یافته و انسان‌وار خداوند در دریای روشنایی است. این دریا نتیجه‌ی عرق شرم و خشم خداوند است. بنابراین بنیاد هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی مغیره بن سعید گنوس حروفی است. براساس این نظریه سرچشمه‌ی همه‌ی خلقت و حتی وجود و تجسم خدای بزرگ اسما و حروف است. کل وجود و همه‌ی اعضا و جوارح خداوند هم در شکل و هم در تعداد از مجموعه‌ای از حروف تشکیل شده است، بنابراین وجود حق تعالی یا امر قدسی از نظر مغیره بن سعید چیزی جز حروف و اسم اعظم نیست. شناخت و تشخیص اسم اعظم یعنی شناخت خالق و همه‌ی هستی. خلقت جهان، آسمان‌ها، زمین، طبیعت، دریاها، ماه، خورشید و همه‌ی موجودات عالم هم به خاطر مشاهده‌ی کثرت معاصی انسان بوده است؛ زیرا از این مشاهده خمیرمایه‌ی هستی، یعنی دو دریای روشن و تیره که آفرینش براساس آن‌ها شکل می‌گیرد، به وجود می‌آید.

بر این اساس مغیره بن سعید معتقد بود که به خاطر مشاهده‌ی کثرت معاصی انسان و در نتیجه‌ی عرق خشم و شرم خداوند دریایی پدید می‌آید که دو ماهیت کاملاً متضاد دارد؛ یکی دریای پاک، بی‌آلایش، روشن و گوارا و دیگری دریای تیره است این دو دریا سرچشمه‌ی خلقت و مبنای دو گونه آفرینش در اشیا و هستی انسانی است. (ابن اثیر، ۱۴۱۸، ۴-۴۵۳؛ الشهرستانی، بی‌تا، ۱۸۰-۱۸۱؛ المقریزی، ۱۴۱۸، ۱۷۶/۴)

ابتدا سایه‌ی خداوند در دریای روشن منعکس می‌شود. این سایه انعکاسی از حقیقت حروفی و ظل حروفی خداست. البته این سایه نتیجه‌ی تجلی خدا در دریای پاک و آینه‌سان اعمال خیر آدمی است. از آنجا که دریای روشن تصویری از سایه‌ی خداوند را منعکس می‌کند، خداوند از سایه‌ی خویش در این دریا، ماه، خورشید و آسمان را آفرید؛ سایه‌ای که حاصل انعکاس در روشنایی و پاکیزگی بوده است. آنگاه انسان‌ها را براساس سرشت دوگانه‌ی نیک و بدشان از

دو دریای آغازین آفرید؛ انسان‌های پاک، پاکیزه، نیک و مؤمن را از دریای شیرین و گوارا و پاکیزه و انسان‌های ناسالم، شرور، کافر و گنهکار را از دریای ناسالم و شور. خداوند این انسان‌ها را با سرشت کور و تاریکش آفرید. مغیره تمام کسانی را که مخالف باورهای غالبانه او بودند در شمار کفار و انسان‌هایی که خارج از حلقه‌ی آفرینش سرشت پاکشان هستند قرار می‌داد (الشهرستانی، بی‌تا، ۱۸۰؛ البغدادی، ۱۴۰۰، ۲۳۰؛ الاشعری، ۱۴۰۰، ۷).

بنابراین تصورات، آفرینش در اسطوره‌ی مغیره بن سعید بر تفکر دوئالیسم خیر و شر بر پایه‌ی متضاد استوار است. این تضاد، تضاد سایه و حقیقت، تاریکی و روشنایی و دریای آغازین شیرین و دریای آغازین شور است و نتیجه‌ی شناخت الهی از طاعات و معاصی انسان، تضاد حقیقت و سایه و ظاهر و باطن است. تضاد میان مثل و حقیقت وجودی خداوند با سایه‌ی تجسم و تجلی‌یافته‌اش در دریای روشنایی است. در این جدال و تضاد، خداوند سایه‌ی خویش را در دریای روشن بر نمی‌تابد بنابراین سایه‌اش را قربانی می‌کند و از "عین" چشم‌های سایه‌اش آسمان‌ها، خورشید و ماه را می‌آفریند و سپس بقایای سایه‌ی خویش را که مانند باطن و حقیقت جسم او بر اشکال حروفی استوارند، نابود می‌کند؛ زیرا وجود خدای شبیه خود را قابل تحمل نمی‌داند. در واقع جدال خداوند با سایه‌اش در این اسطوره راهی برای رفع تضاد و دوگانگی و وصول به وحدت است. این مسئله در نهایت با اراده‌ی حقیقت وجودی خداوند و غلبه او بر سایه‌اش به آفرینش در آسمان‌ها و زمین منجر می‌شود و خداوند با استفاده از تجلی حروفی وار سایه‌ی خود و نابود کردن بقایای اعضا و جوارح آن به وحدت می‌رسد؛ وحدتی که حاصل غلبه‌ی مثل بر سایه و باطن بر ظاهر است (الاشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰، ۶-۷).

در واقع اسطوره‌ی حروفی آفرینش به این شکل بازتاب شکل جدیدی از افکار و آرای گنوسی و شناخت میراث حوزه‌های فکری کهن عراق در اندیشه‌ی مغیره بن سعید است. (570-569، 2002، E.B، Tucker, 2008, 60-61) بررسی سرچشمه‌های این اندیشه نشان می‌دهد که آرای ایرانی، بین‌النهرینی و فیثاغورسی با هم تلفیق شده‌اند. یکی از وجوه مهم اندیشه‌ی شناختی مغیره بن سعید که به نحو تمام‌نمایی آیینی اندیشه‌های گنوسی و مواریث کهن فکری و آیین‌های پر رمز و راز ایرانی و بین‌النهرینی محسوب می‌شود، شباهت‌های اسطوره‌ی آفرینش ابن سعید با اسطوره‌های مانوی، زروانی و میتراپی است. با بررسی دقیق‌تر و رمزشکافی روشن می‌شود که تصورات شناختی مغیره بن سعید در باب آفرینش و خلقت از عناصر و مؤلفه‌های اساسی تفکرات مربوط به اسطوره‌های آفرینش در محیط عراق و بین‌النهرین برگرفته شده است. بنیاد

اسطوره‌ی آفرینش در اندیشه‌ی مغیره بن سعید همچون اسطوره‌های آفرینش در میان مردم بین‌النهرین کهن بر آب، دریای آغازین و خاموش بنا شده است. طبق این اسطوره‌ها تمام هستی و خلقت جهان، زمین و آسمان‌ها از آب نشأت گرفته است. (هنری هوک، ۱۳۷۸، ۲۴-۲۵) در آرای اساسی و اندیشه‌های بنیادین سومریان باستان آفرینش از آب آغازین سرچشمه می‌گیرد. اندیشه‌ی بنیادین آب آغازین خود حاصل نوعی جدال و دوئالیسم میان دو محور متضاد خدای روشنایی و نیکویی با خدای کوری و شرارت است. اندیشه‌ی ابن سعید درباره‌ی به وجود آمدن دو دریای شور و شیرین و تیره و روشن هم متأثر از محیط سومری و بین‌النهرینی و هم متأثر از دوئالیسم ایرانی با محوریت دو نیروی نیکی و بدی است. جدال این دو نیرو به رهایی نیروی نیکویی می‌انجامد. در این اسطوره هم در میدان جدال آب که مایه‌ی هستی‌بخش آفرینش محسوب می‌شود، روشنایی از چنبره و سیطره‌ی خدای شرارت و ظلمت رهایی می‌یابد و خدای نیکویی و خوبی بر تمام پهنه‌ی آب‌ها و خوبی‌ها مسلط می‌شود.

بررسی بسیاری از اسطوره‌های بین‌النهرین و آسیای غربی سراسر سواحل دریای مدیترانه نشان می‌دهد که آب به عنوان موضوع و بن‌مایه‌ی آفرینش نقشی مهم و اساسی دارد. ماده‌ی نخستین آفرینش در این فرهنگ‌ها و باورها به ویژه در فرهنگ عبری، یهودی، سامی، عربی و ایرانی که منبع زایش و خلقت محسوب می‌شود هیولای آب است که نقش خاصی در آفرینش ایفا می‌کند. اعتقاد به هیولای ازلی و آغازین که خالق، جهان هستی را براساس آن و از اجزای آن خلق می‌کند جزوی مهم از ترکیب عناصر و مؤلفه‌های این اندیشه‌هاست. (عهد قدیم، سفر پیدایش، ۱: ۲؛ گریمال، ۱۳۶۷، ۱۵، ۱۹).

از مؤلفه‌های موجود در اندیشه‌ی سومریان باستان چنین بر می‌آید که طعم آب و شیرینی آن عناصر مهم و مضامین اساسی در اسطوره‌ی آفرینش سومریان بوده است و اعتقاد به هیولای ازلی که خالق، جهان هستی را از اجزای بدن آن آفریده جزئی از این اندیشه است (همان‌جا). آب آغازین و دریای ازلی در اندیشه‌ی اسطوره‌ای و هستی‌شناسی سومریان به عنوان مادر آسمان‌ها و زمین به شمار می‌آید. آب، مادر همه‌ی خدایان و مادر خدای بزرگ قلمرو زندگی و حیات بشر محسوب می‌شود و اوست که نظم و ترتیب خاصی به این قلمرو بخشیده است. سومریان این مادر خدا را "انگی" می‌نامیدند. (هوک؛ ۱۳۸۱، ۳۱-۲۷)

علاوه بر سومریان باستان، بابلی‌ها به عنوان سازنده‌های یکی از تمدن‌های کهن بشری در سرزمین بین‌النهرین که آثار و افکارشان به عنوان میراث فکری مهمی در عراق باقی مانده است

در تولید چنین اسطوره‌ای در مورد خلقت و هستی مؤثر بوده‌اند. در اسطوره‌ی آفرینش بابلی "اله تیامات" که بن‌مایه‌ی خلقت است، همان دریای آغازین است که خداوند، هستی را با آن وجود می‌بخشد، خداوند از اجزا و پیکره‌ی دریای آغازین آسمان و زمین را درست به همان صورتی که در اندیشه‌ی اسطوره‌ای آفرینش سومریان آمده است، خلق می‌کند (گربمال، ۱۳۶۷، ۱۵ و ۱۹)، اسطوره‌ی خلقت و کیهان‌شناختی در تمدن‌های ایرانی هندی، سومری و بابلی شباهت زیادی به هم دارند. اسطوره‌ی کیهان‌شناختی و هستی‌شناختی که در آرای مغیره بن سعید و اسطوره‌ی آفرینش مورد نظر او مطرح می‌شود در بسیاری از موارد شبیه به عناصر و مؤلفه‌های اسطوره‌ی آفرینش و کیهان‌شناختی ایرانیان، هندیان به‌ویژه سومری‌ها و بابلی‌ها است، چنانکه عناصر فکری و آرای او با اسطوره‌ی پورشا در آیین ودا، اسطوره‌ی آفرینش در اندیشه‌ی مانوی، اسطوره‌ی آفرینش در آیین زروانی، آب آغازین و مادر آفرینش "انگی" در اندیشه‌ی سومریان و دریایی بنیادین و "اله‌ی تیامات" در اندیشه‌ی بابلی‌ها همگی از سرچشمه‌ها، اهداف، نگرش و بینش‌های مشترکی نشأت گرفته و عناصری هم از افکار مندائیان اخذ شده است. چنان‌که گفته شد تا کر معتقد است که تجسم تاج نورانی که مغیره و اصحابش در اسطوره‌ی آفرینش مطرح می‌کنند از عناصر مندایی اخذ و اقتباس شده است (Tuker, 2008, 61). او می‌گوید مندائیان هم خدای خود را همچون مردی تصور می‌کردند که تاجی نورانی بر سر دارد. بنابراین افکار مغیره بن سعید در اسطوره‌ی آفرینش و خلقت انسان به عنوان یکی از غلایه شیعیه به شدت از آرا و ایده‌های رایج در بین‌النهرین که محل ترکیب و التقاط بسیاری از این آرا در باب آفرینش و کیهان بود، متأثر شد. مغیره آن‌ها را با تجسم، حروفی‌گری و برخی برداشت‌های اسلامی و مورد نظر غالبانه خود در هم آمیخته است.

ب. بنیادهای گنوسی و فیثاغورسی در نگرش سمبلیک عددی - حروفی مغیره بن سعید

یکی از عناصر حروفی اندیشه‌ی مغیره بن سعید برقراری یک ارتباط و نگرش سمبلیک عددی با حروف است. عقیده به معانی رازآمیز و مستور برای حروف و اعداد در میان ملل بشر سابقه‌ی فراوانی دارد. این عقیده در میان حکما و فیلسوف‌ها سابقه‌ای دیرینه دارد. در یونان از عهد نخستین به ویژه با ظهور فیلسوف و اندیشمند ماقبل ارسطویی، فیثاغورس، اعداد معانی رمزی، سری، دینی و سیاسی داشتند. جمعیت سری که فیثاغورس بر اساس اعداد بنا کرد از ریاضیات و معانی رمزی و سری آن بهره می‌گرفت (جان ناس، ۱۳۸۰، ۵۶۳ - ۵۶۴؛ فروغی،

۱۳۶۰، ۸-۱۰؛ حنا الفاخوری و ...، ۱۳۷۷، ۳۴-۳۵) در میان باورمندان یهود هم عقیده به معانی مستور در کتاب عهد عتیق و دقت برای کشف رموز الهی افکار عجیب و غریبی بود در کلام و فلسفه یهود پدید آورد. آن‌ها معتقد بودند که اعداد و حروف معانی مخفی، رمزی و عرفانی دارند. بر اساس این عقیده، بینش عددی و عرفانی در میان جامعه‌ی یهودیان بر مبنای مکتب هلاخای و دستورنامه‌ی جادویی و رمزی "زوه‌ر" متداول بود. چنین بینشی بعدها به صورت یک جنبش فکری نیرومند و شگفت‌انگیز که قباله یا کابالسم یهود نامیده شد درآمد (آشتیانی ۱۳۷۵، جان ناس، ۱۲۸۰، ۵۶۳؛ انترمن، ۱۳۸۵، ۱۵۸-۱۶۰؛ ممتحن، ۱۳۷۵).

اتخاذ معانی نمادین و سمبلیک برای اعداد و حروف پیشینه‌ی کهنی در میان ملل و ادیان دارد، اما در اسلام سابقه‌ی آن به طور دقیق به اواخر عهد امویان می‌رسد. ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه را در عهد امویان اولین کسی دانسته‌اند که برای عدد دوازده رمز و راز خاصی در نظر و در اندیشه‌ی سیاسی خویش از آن بهره گرفت و جنبش سیاسی مذهبی‌اش را بر مبنای آن بنا کرد. عباسیان این اندیشه را از او را به ارث بردند. (بهرامی، ۱۳۸۳، ۵۲۲-۵۲۱) مغیره بن سعید که در برخی موارد مبلغ ابوهاشم بود به طور گسترده‌ای خالق چنین افکاری است. اگر چه آغاز تفکر عددی و رازورانه را در قالب عدد ۱۲ به ابوهاشم نسبت می‌دهند اما باید این سعید را مبتکر ترکیب دو بینش عددی و حروفی در تاریخ اسلام و بنیان‌گذار اولین مکتب حروفی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم قلمداد کرد. او در سنت، آرا و اندیشه‌هایش از اعداد یک (۱)، هفت (۷)، هفده (۱۷) و بیست و هشت (۲۸) به عنوان نماد عددی حروف ابجد و از برخی اعداد دیگر به صورت سمبلیک و حروفی به طور گسترده‌ای بهره گرفته است و ارزش نمادین هر یک از اعداد را در افکار و اندیشه‌های خود به کار گرفته و آن‌ها را با نمادهای حروفی و الفبایی در هم آمیخته است. سابقه‌ی فکری و میراث عرفانی و گنوسی محیط عراق بیانگر آن است که مغیره بن سعید به‌طور قطع از موارث فکری کوفه و عراق که محل تلاقی آرای عددی و کانون‌های علمی، ریاضی و نجوم مندائیان، مانویان، سومریان، حرانیان، ایرانی‌ها، هندی‌ها و یونانی‌ها بود، بهره‌مند شده است.

بررسی آرای حروفی مغیره بن سعید نشان می‌دهد که برخی از عناصر عددی و ریاضی که ویژگی اندیشه‌های سامیان بین‌النهرین و یونانیان باستان است با اندیشه او ترکیب شده است. مغیره بن سعید در اندیشه‌ی تجسم و تشبیه خداوند از ترکیب دو بینش و تفکر عددی و حروفی بهره گرفت و در عهد امویان بینشی مخصوص که نتیجه‌ی در هم آمیختگی افکار

هرمسی، تأویلی و گنوسی با ریاضیات است پدید آورد. از قدیم‌الایام این گونه افکار در میان گنوسی‌مسلمانان که بر آیین فیثاغورسیان بودند رواج داشت و این اندیشه‌ها به ویژه در میان بقایای حرانیان، یهودیان و سومریان در عراق متداول بود. یا کمی دقت مشخص می‌شود که بنیاد فکر اسطوره‌ی آفرینش مغیره هم حروفی است و هم عددی و حروف و اعداد متناظر بر یکدیگرند. حروف ابجد با عدد ۲۸ که به عنوان عدد بنیادی که تعداد اعضا و جوارح خالق بر آن استوار است، انطباق دارد. اسم اعظم هم به عنوان نخستین کلمه‌ی بنیادی در اسطوره‌ی آفرینش مغیره بن سعید اساسی حروفی- عددی دارد.

در این اسطوره تعداد حروف ابجد که عدد ۲۸ است مبنای اندیشه‌ی حروفی- عددی مغیره بن سعید است. نخستین کلمه یعنی اسم اعظم هم که نخستین کلمه‌ی آفرینش محسوب می‌شود مشتمل بر ۱۷ حرف است که در اندیشه‌ی فرجام‌شناسانه و موعودگرایانه ابن سعید و در پیروزی موعود مورد انتظار و در اندیشه‌ی همراهانش که برای ایجاد عدالت آخرالزمانی تلاش می‌کنند نقش اساسی دارد. (الاشعری، ۱۴۰۰، ۹، البغدادی ۱۴۰۰؛ ۲۳۲) مغیره ابتدا در موضوع آفرینش به واحد که غیر او کس دیگری نبوده است اشاره می‌کند و می‌گوید که او جهان را از عدم به وجود آورده است.

مغیره بن سعید علاوه بر بهره‌گیری از ارزش‌های نمادین و سمبلیک دو عدد ۱۷ و ۲۸ در اسطوره‌ی آفرینش خود با تکیه بر بنیادی دوانگارانانه از ارزش عدد ۲ به عنوان بنیاد آغازین خلقت که بر دو عنصر خوبی و بدی، حقیقت و سایه، شوری و شیرینی، تیره و روشن استوار است بهره می‌گیرد. در واقع دوئالیسم بنیادی اسطوره‌ی آفرینش ابن سعید از یک سو بر تضاد و جدال و از سوی دیگر به زایش و خلقت آفرینش نظر دارد که در نهایت به غلبه‌ی حقیقت بر سایه و در نتیجه به آفرینش و زایش می‌انجامد. (البغدادی ۱۴۰۰، ۲۳۰) این آرا بر بینشی دوانگارانانه و دوگانه استوار است. در واقع عدد دو (۲) اساس آفرینش را در اندیشه‌ی مغیره تشکیل می‌دهد. او رهایی و نجات را در این تضاد و جدال جستجو می‌کند. این همان اندیشه و راهی است که مکتب‌های گنوسی، مانوی، مندایی، مرقیونی و فیثاغورسی در جستجوی آن بودند.

مغیره از ارزش‌های نمادین عدد واحد (۱)، عدد (۲) و عدد (۴۸) که تعداد حروف ابجد در اسطوره‌ی آفرینش هستند و از اعداد ۱۷ و ۵۱ در مسئله‌ی انتظار و موعودگرایی بهره فراوان می‌گیرد و آن را در خدمت فعالیت‌های سیاسی و مذهبی خود قرار می‌دهد. به این ترتیب حروف و ارزش‌های نمادین و عددی آن در آفرینش و با مهدویت و رجعت در اندیشه‌ی مغیره

بن سعید عجلی پیوند خاصی می‌یابند.

یکی از جریان‌های سیاسی و فکری برخاسته از تفکر مغیره بن سعید اعتقاد به مهدویت محمد نفس زکیه «محمد بن عبدالله حسن بن حسن بن علی ابن ابی طالب (ع)» است. پیروان این فرقه بر این باور بودند که مغیره بن سعید به مهدویت محمد نفس زکیه اعتقاد داشته است. این گروه مدعی بودند که محمد نفس زکیه نمرده است بلکه شیطان بر صورت او ظاهر شد و این شیطان در سال ۱۴۵ هجری قمری به دست منصور خلیفه‌ی عباسی کشته شد. (البغدادی، ۱۴۰۰، ۲۳۳؛ الاشعری (ابوالحسن)؛ ۱۴۰۰؛ ۹) در اندیشه و تصور این گروه محمد نفس زکیه زنده است و در فرجام جهان بازمی‌گردد یا از غیبت بیرون می‌آید و همراه برگزیدگانی که ۵۱ تن هستند برای برقراری عدالت فرجامین و نجات جهان می‌جنگند. هانری کربن در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی می‌گوید که مغیره بن سعید معتقد بود که این ۵۱ تن برگزیده که همراه محمد نفس زکیه دوباره رجعت خواهند کرد، صوفیان برگزیده‌ای هستند که همگی از سه دریای حروفی، دریایی که به دریای "عین" معروف است، دریایی که دریای "میم" نام دارد و دریای که با نام دریای "سین" شناخته می‌شود، سیرانند. این ۵۱ تن از این سه دریا فیض می‌برند و در دروازه‌های شهر حران که مرکز فرقه‌ی مندائیان و صابئین و یکی از مهم‌ترین مراکز اندیشه‌ی فیثاغورسیان و گنوسی‌مسلکان است به مراقبت و نگهداری مشغول‌اند. (هانری کربن، ۱۳۶۱؛ ۱۸۴) این نمادهای سه‌گانه‌ی حروفی، یعنی تثلیث سه حرف "عین"، "میم" و "سین" از حروف مورد توجه مغیره بن سعید است. او در اسطوره‌ی آفرینش خویش از حرف "عین" به عنوان سنبل و نماد چشم‌های سایه‌ی خداوند که در دریای روشن آغازین انعکاس یافته است، استفاده می‌کند و معتقد است خداوند از "عین" سایه‌ی خویش، ماه و خورشید یا آسمان را آفریده است. "عین" از دیدگاه فرق‌گالی حروف نخست اسم علی بن ابی طالب (ع) به شمار می‌رود و فرق "عینه" براساس همین اندیشه به خدایی و الوهیت علی بن ابی طالب (ع) معتقدند. حرف "میم" مورد توجه فرقه‌ی دیگری از زیدیه است که به امامت و مهدویت محمد نفس زکیه قائل بودند. مغیره بن سعید با این فرقه مرتبط بود. حرف "میم" حروف اول اسم محمد (ص) پیامبر اسلام است و حرف "سین" حرف اول اسم سلمان فارسی است. سلمان فارسی از سلسله‌جنابان عرفان اسلامی و از اقطاب طریقت‌های صوفیه بود. سه حرف "میم"، "عین" و "سین" نماد سه شخصیت بزرگ اسلام در فرق‌گالی و گنوسی شیعی است. (مشکور، ۱۳۷۵، ۲۳۳ و ۲۴۶) فرقه‌ی مغیره و مغیره بن سعید به ارزش‌های حروفی سمبلیک این سه

حرف توجه خاصی داشتند. بعدها برخی فرق دیگر همچون نصیریّه و نمیریّه سلمان فارسی را حلقه‌ی اتصال بین "میم" و "عین" یعنی محمد (ص) و علی (ع) دانستند و سلمان را حامل وحی قلمداد کردند (تاریخ کمبریج، ۱۳۷۲؛ ۴/۳۸۸؛ مشکور، همان‌جا).

عدد هفده (۱۷) در ترکیب و تلفیق حروف مورد نظر مغیریّه و در اندیشه‌ی حروفی- عددی مغیره بن سعید، کارکردهایی دارد. ابن سعید و پیروانش مروج این عقیده بودند که عدد هفده (۱۷) نماد برگزیدگی و رجعت است. در اندیشه‌ی موعودگرایانه و آخرالزمانی مغیره بن سعید و فرقه‌ای از هواداران او که از فرق زیدیه بودند و به مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن اعتقاد داشتند، عدد ۱۷ نقش مهمی دارد. آن‌ها به بازگشت و مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن معتقدند و بر این باورند که او همان کسی است که پیامبر مژده‌اش را داده است. عده‌ای از پیروان مغیره پس از کشته شدن محمد نفس زکیه به دست منصور در سال ۱۴۵ هـ.ق همچنان اندیشه‌ی مهدویت او را ترویج دادند و به انکار قتل محمد نفس زکیه پرداختند. مغیریّه با بهره‌گیری از اندیشه‌ی انتظار و رموز حروفی و عددی مدعی شدند که محمد بن عبدالله همچنان زنده است و در آخرالزمان هر وقت که اراده خدا باشد ظهور می‌کند. ۱۷ تن از بزرگان و برگزیدگان هم با او به دنیا باز می‌گردند. مهدی موعود به هر یک از آن‌ها حرفی از حروف اسم اعظم را اعطا خواهد کرد تا با قدرت و نیروی باعظمت این حروف دنیا را مسخر کنند. "له سبعة عشر رجلاً يُعطى كل رجل منهم كذا و كذا حرفاً من الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش و يملكون الارض" (الاشعری، ۱۴۰۰، ۹).

تعداد رجعت‌کننده‌ها با تعداد حروف اسم اعظم تناسب و تناظر دارد؛ زیرا به هر یک از این هفده برگزیده حرفی از حروف اسم اعظم داده می‌شود و آن‌ها با قدرت اسرارآمیز حروف اسم اعظم نیروی لشکرها و سپاهیان خصم را در هم می‌شکنند و با اعجاز و توانایی درونی این حروف هفده‌گانه دشمنان را شکست می‌دهند و بر سراسر زمین غلبه می‌یابند (الاشعری، همان‌جا، البغدادی، ۱۴۰۰، ۲۳۲).

نمونه دیگری از تقدس‌بخشی به اعداد در جریان جنبش سیاسی- مذهبی مغیره بن سعید در عراق اتفاق افتاد. این جنبش در سال ۱۱۹ هـ.ق با همراهی چند تن از رهبران غالی شیعه روی داد. براساس مستندات منابع مغیره بن سعید در این جنبش از شعبده، جادوگری و اندیشه‌های نمادین عددی و حروفی خود مدد گرفت. بنا به گزارش‌های موجود تعداد همراهان مغیره که رهبری جنبش غالی را به عهده داشتند. هفت (۷) تن بوده است. این هفت تن همه از شیوخ و

برگزیدگان مورد اعتماد مغیره بودند و مغیره آن‌ها را "وصفا" نامیده است (الطبری، ۱۴۰۴/۴، ابن اثیر، ۴۲۹/۴؛ نویری، ۹ / ۹ - ۳۸۴). به این ترتیب او عدد هفت (۷) را نماد رهبری جنبش سیاسی - مذهبی خویش قرار داد و اولین کسی بود که میان مسلمان‌ها از رموز نمادین عدد هفت پرده برداشت (الشیبی؛ ۱۳۸۰؛ ۲۴ حقیقت ۱۳۷۵، ۲۶۹؛ دفتری ۱۳۷۶، ۸۸).

گفته شده است تعداد کسانی که در سال ۱۱۹ هـ ق در عراق ابن سعید را در قیام علیه خالد بن عبدالله قسری همراهی کردند ۵۰ تن بوده است. ابوالمعالی در بیان‌الادیان می‌گوید که «خروج مغیره در آن روزگار بود که خالد بن عبدالله البشری (القسری) امیر کوفه بود. او مردی فصیح و خطیب بود و گویند او روز آدینه در منبر کوفه بود و خطبه می‌خواند که مغیره با ۵۰ تن در مسجد جامع خروج کرد» (علوی بلخی، ۱۳۶۷، ۱۱۳) انتخاب هفت نفر به عنوان رهبر در روز هفتم هفته (یعنی روز آدینه) و همراهی پنجاه تن با مغیره که در مجموع ۵۱ نفر می‌شدند اهمیت عدد ۷ و ۱۷ را در اندیشه‌ی عددی و حروفی ابن سعید و نقش نمادین و سمبلیک این اعداد و اهمیت آن‌ها را در جریان قیام غلات شیعه کوفه نشان می‌دهد. شناخت ارزش نمادین عدد ۵۱ و ارتباط آن با ۵۱ تن برگزیده‌ی آخرالزمان با شناخت ارزش عدد ۱۷ به عنوان نماد حروف اسم اعظم مرتبط است و به این روش می‌توان ارتباط نمادین و قدسی عدد ۱۷ و ۵۱ آخرالزمان را در اندیشه‌ی ابن سعید کشف کرد. بر این اساس عدد ۱۷ مقام ویژه‌ای در اندیشه‌ی ابن سعید دارد و بسیار سری و نمادین است این عدد یکی از اعداد مهم و بنیادین در مرکز اندیشه‌ی عددی - حروفی ابن سعید است و رموز، قداست و اهمیت خاصی دارد. نقش آخرالزمانی آن در موعودگرایی و رجعت و پیوند آن با تعداد حروف مرکب اسم اعظم خداوند خصلتی رازآمیز و اعجاز‌آفرین بر قاموس آن می‌پوشاند. قدرت نمادین عدد هفده (۱۷) تسخیرکننده است؛ زیرا اسم اعظم با هفده حرف خود سلاح برنده‌ای در اختیار رجعت‌کننده‌ها قرار می‌دهد. در واقع اسم اعظم و حروف ۱۷ آن کلید فهم اسطوره‌ای آفرینش، جهان‌شناسی، موعودگرایی و فرجام‌شناسی دنیوی ابن سعید است. این هفده نفر همراه موعود مورد نظر مغیره باز می‌گردند و فرجام جهان مورد انتظار را رقم می‌زنند. فرقه‌ی "میمیه" که منسوب به محمد نفس زکیه است هم به رجعت و بازگشت ۵۱ تن از برگزیدگان صوفیه و عارفان مورد نظر خودش اعتقاد دارند. با بررسی و دقت در عدد پنجاه و یک (۵۱) و عدد هفده (۱۷) در می‌یابیم که عدد ۵۱ ترکیبی سه‌گانه از عدد ۱۷ است: $17 + 17 + 17 = 51$ به نظر می‌رسد که بین سه دریای نمادین سیراب‌کننده و هر یک از حروف سه‌گانه‌ی مورد نظر مغیره بن

سعید: "عین"، "سین"، و "میم" با ۵۱ صوفی برگزیده که در آخرالزمان رجعت می‌کنند، پیوستگی نمادین خاصی وجود دارد که از افکار کهن متداول در نزد مندائیان و گنوسیان عراق سرچشمه گرفته است. اعتقاد مغیره بر این که پنجاه و یک (۵۱) تن برگزیده از سه دریای "عین"، "سین" و "میم" سیرابند. مغیره را بر آن داشته است که برگزیدگان مذکور در یاهای سه‌گانه‌ی "عین" علی، "میم" محمد و "سین" سلمان با عدد ۱۷ مناسبات نمادین خاصی دارند. همچنین این سه نماد حروفی به ۵۱ تن برگزیده که در آخرالزمان رجعت می‌کنند تناسب معنایی و عددی ویژه‌ای می‌بخشند و هر کدام نماد ۱۷ زبده‌ی برگزیده هستند. عدد پنجاه و یک (۵۱) ترکیب و جمع سه‌گانه‌ی عدد هفده (۱۷) است که با سه حرف سیراب‌کننده یک عدد مقدس دیگر یعنی عدد ۵۴ را می‌سازد. حلول این اندیشه و توسعه‌ی ارزش نمادین و رمزی این عدد را می‌توانیم در تفکر اعدادی و حروفی اسماعیلیه پیدا کنیم. تعداد رسائل اخوان‌الرضا دقیقاً ترکیبی سه‌گانه از عدد هفده (۱۷) است که در مجموع ۵۱ رساله را تشکیل می‌دهد. بعدها اخوان‌الرضا سه رساله‌ی دیگر را به رسائل (۵۱) پنجاه و یک‌گانه خود اضافه کردند و تعداد رسائل خود را به (۵۴) پنجاه و چهار رساندند (رسائل اخوان‌الرضا، ۱۴۲۶، ۴۴۱-۴۵۳؛ نصر، ۱۳۷۷، ۶۷-۶۸).

بررسی پیشینه‌ی افکار عددی و حروفی نشان می‌دهد که عدد ۱۷ از مبانی مهم تفکر فیثاغورسیان است که نماد و حکمت‌های فراوانی دارد. در واقع عدد ۱۷ از نظر فیثاغورسیان کلید فهم طبیعت محسوب می‌شود (نصر ۱۳۷۷، ۶۷-۶۸). افکار فیثاغورسیان از طریق مکتب نوافلاطونی و مکاتب گنوسی، مندایی، مرقیونی و مانوی در بین‌النهرین متداول بود. این امر به خوبی نشان می‌دهد که تفکر عددی و حروفی مغیره بن سعید بر آرای فیثاغورسیان استوار است چنان که در اندیشه‌ی اسطوره‌ی آفرینش حروف اسم اعظم که برابر با عدد ۱۷ است، سرآغاز آفرینش می‌شود. عدد ۵۱ به عنوان نماد برگزیدگان آخرالزمان ترکیب سه‌گانه‌ای از عدد ۱۷ است. تطابق عدد ۱۷ با تعداد حروف اسم اعظم و مجموعه‌ی برگزیدگان رجعت‌کننده‌ی همراه موعود مورد نظر مغیره بن سعید و مغیریان که همگی مسلح به حروف هستند، نشان‌دهنده‌ی جایگاه عدد ۱۷ و حروف هفده‌گانه و نقش کلیدی، نمادین و اسراری آن‌ها در خلقت، طبیعت و در نهایت در اندیشه‌ی فرجام‌شناسی موعود‌گرایانه مغیریان است. این‌گونه افکار رمزی و عددی-حروفی ابن سعید الهام‌بخش افکار سمبلیک حروفی و مذهبی غلات شیعه، اسماعیلیان

و اخوان‌الصفاء است. اسماعیلیه نخستین از اندیشه‌ی دوگانه‌گرای مغیره بن سعید در مورد حقیقت و سایه، ظاهر و باطن هم تأثیر پذیرفته است (دفتری، ۱۳۷۶، ۲۵، ۸۸، ۹۱-۹۰؛ لوئیس، ۱۳۶۳، ۳۵). اسماعیلیه، نصیری و نصیری‌نمیری از اندیشه‌ی عددی به ویژه از تقدس‌بخشی عدد ۱۷ متأثر بودند، رسائل پنجاه و چهارگانه‌ی اخوان‌الصفاء منسوب اسماعیلیه است. (نصر، ۱۳۷۷، ۶۷-۶۸؛ کمبریج، ۱۳۷۲، ۳۸۸/۴) این بازی‌های حروفی و عددی بیش از همه از تفکرات افلاطونی، فیثاغورسی متداول در میان مندائیان و حرانیان عراق متأثر بوده است. (کربن، ۱۳۶۱، ۱۸۴؛ Tucker 2008, 59-60) ابن سعید علاوه بر بهره‌گیری از آرای نوافلاطونی و فیثاغورسی متداول در عراق از ویژگی‌های نمادین حروف و اعداد و افکار و خصلت‌های جادوگرانه و اعجازی حروف و اعداد که سرچشمه‌های سامی، یهودی و یونانی دارند استفاده کرد و آن‌ها را به هم پیوند داد. در مبحث بعدی به شناسایی سرچشمه‌های تفکر او در این زمینه که بخش مهمی از اندیشه‌ی حروفی او و پیروانش محسوب می‌شود می‌پردازیم.

ج. حروفی‌گری و جادوگری و تنجیم در اندیشه‌ی ابن سعید

یکی دیگر از وجوه و ابعاد اندیشه‌ی حروفی‌گری پیوند نمادهای حروفی و عددی با امور خارق‌العاده و نیروهای مرموز و شگفت‌انگیز حروف در اندیشه‌ی حروفیان است. این امر در آرای فیثاغورسیان و نوافلاطونی‌ها با امور خارق‌العاده و شگفت‌انگیز و ادعاهای مخفی و غیرعادی و اسرارآمیز، در آیین میترا با نجوم و فلکیات و در اندیشه‌ی سامیان قدیم بین‌النهرین و یهودیان با ساحری و جادوگری آمیخته شده است (جان ناس، همان، ۴-۵۶۳؛ حنا الفاخوری، ۱۳۷۷، ۳۴؛ ورمارزن، ۱۳۸۰، ۱۵۷-۱۵۸ و ۱۶۷-۱۶۸). مغیره بن سعید در عصر امویان نخستین فرد اصحاب فرق و آرا است که این ایده‌ها را در میان مسلمانان متداول کرد و افکار و آرای گنوسیان را با نجوم و دانش فلکیات در هم آمیخت و با نظریات جدید خود در باب تجسم و تشبیه خداوند همراه کرد و در نهایت با رموز حروفی و عددی و اشکال سماوی در آفرینش ماه و خورشید پیوند داد. بر اساس آرای مغیره بن سعید خداوند همانند انسان جسمی دارد و اعضا و جوارح جسم او به تعداد حروف ابجد است. اعضا و جوارح خداوند از نظر حدود و شکل همانند حروف الفبا هستند، بنابراین هم در شکل و هم در تعداد با هم همسان و برابرند و قدرت سحرانگیز و فوق‌العاده‌ی دادند. خلقت جهان به ویژه اشکال و کرات سماوی در مواردی از صور حروفی ناشی می‌شوند. او معتقد بود که "عین" نماد چشم مثلی یا حقیقی

خداوند و مبدأ آفرینش ماه و خورشید است. این دو پدیده‌ی فلکی از عین انعکاس‌یافته‌ی خداوند در دریای شیرین و آغازین خلق شده‌اند، خداوند از "عین" ظل خویش که در دریای آغازین منعکس شده بود ماه و خورشید را در فلک می‌آفریند (شهرستانی، بی‌تا، ۱/۱۸۰)؛ (الاشعری، ۱۴۰۰، ۷). او همچنین به قدرت خارق‌العاده و جادویی اسم اعظم و نقش آگاهی‌بخش آن در شناخت نظام آفرینش، مفاهیم، رموز و قدرت جادوگری و خارق‌العاده‌ی آن اشاره می‌کند. او معتقد بوده که اسم اعظم و حروف تشکیل دهنده آن شناخت ویژه‌ای ایجاد می‌کند که امام و رهبر از طریق آن توانایی خود را ارتقا می‌دهد و به جایگاهی می‌رساند که دیگران به آن اعتراف می‌کنند. بر این اساس مغیره بن سعید می‌کوشید با دست‌یابی به رمز و راز حروف ابجد به کشف وجود خالق هستی و تجلی آن در وجود پیامبران و ائمه دست یابد و با طرح این ادعاها شایستگی خود را برای کسب مقام امامت، نبوت و سرانجام تجسم و تجلی خدا در وجود خویش اثبات کند (علوی بلخی، ۱۳۷۶، ۱۱۳؛ حسینی رازی، ۱۳۷۷، ۴-۱۱۳؛ الشیبی، ۱۲۸۰، ۲۴). مغیره برای تقویت این ادعاها از ابزارهای جادوگری استفاده می‌کرد و می‌کوشید با دانش جادوگری و ابزارهای جادویی توانایی و آگاهی خویش را تثبیت کند. استفاده از قدرت جادو و جادوگری مغیره بن سعید معطوف به اهداف دیگری هم بود. او از این طریق می‌کوشید که دامنه‌ی پیروانش را گسترش دهد. در واقع جادوگری نوعی اعجاز مغیره بود که او هم بتواند مثل پیامبران پیروانی برای خود دست و پا کند. براساس گزارش منابع تاریخی و فرقه‌شناسی، او ادعاهای گزافی می‌کرد؛ برای مثال ادعا می‌کرد که قادر است تمام کسانی را که از زمان حضرت آدم تا آن روز مرده‌اند زنده کند. (الطبری، ۱۴۲۴، ۱۴۰۴/۴؛ ابن الاثیر، ۱۴۱۸، ۴-۴۵۳؛ الشهرستانی، بی‌تا، ۱۸۱؛ البلخی، ۱۴۱۷، ۱۷۹/۱) برای اثبات این ادعاها مغیره جماعتی از اطرافیان و آشنایان خود را در سر قبرستان‌ها حاضر می‌کرد و مدعی بود روح مرده‌ها را به شکل ملخ‌هایی که در حال پرواز بودند زنده می‌کند. (الطبری، همان‌جا؛ ابن ثیر، همان‌جا) به احتمال بسیار افکار مغیره بن سعید و استفاده از فنون جادوگری از سرچشمه‌های یهودی اخذ شده است. در مرکز تفکر گنوسیسم یهودی جادو نقش مهمی دارد. برخی گزارشگرهای تاریخی، مورخان تاریخ اسلام و مولفان آثار ملل و نحل و فرقه‌نگاری که به فرق غالی تشیع اشاره کرده‌اند به افکار و ادعاهای مغیره بن سعید و ادعاهای جادوگری او هم پرداخته‌اند. این منابع اظهار داشته‌اند که مغیره بن سعید با زن جادوگری در ارتباط بود که یهودی بود و جادوگری را به او یاد داد. (الکشی، ۱۳۸۲، ۲۹۹؛ الطبری، ۱۴۲۴،

۱۴۰۴/۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۲۵، ۲۸۶-۲۸۷؛ ۳۴۷، ۱۹۹۳، Madelung) در آیین‌های مرکابایی و گنوسی یهود هم جادوگری، ساحری و توسل به حروف و اسم اعظم جایگاه خاصی دارد. آن‌ها معتقدند که از طریق این نمادها و سمبل‌ها می‌توان به باروری و غنای بی‌همتایی در شناخت دست یافت و به کل اشیا و عالم معرفت پیدا کرد. ارتقا و صعود هم از طریق این امور جادویی و سحرآمیز شکل می‌گیرد و خویش‌انسان به عنوان ظهور مجدد الهی محسوب می‌شود (شولم، ۱۳۸۵، ۱۳۲-۱۳۳).

اشعری در مقالات اسلامیین می‌گوید که مغیره بن سعید ادعا می‌کرد که مرده‌ها را زنده می‌کند. ابزار وی برای احیای مرده‌ها قدرت سحرانگیز "اسم اعظم" بود. او همچنین به نمایش‌ها و نیرنگ‌بازی و پندارهای خارق‌العاده‌ی ابن سعید اشاره کرده است: "وزعم یحیی الموتی بالاسم الاعظم و أراهم اشياء من النیرنجات والمخاریق" (الاشعری، ۱۴۰۰، ۶-۷). ابن حزم، مغیره بن سعید را در شمار کسانی دانسته که برای اثبات ادعای امامت و نبوت خویش به ساحری و جادوگری روی آورده است. ابن حزم مغیره را به خاطر این که جایگاه و منزلت نبوت را با ساحری و جادوگری یکی دانسته است سرزنش می‌کند (ابن حزم الاندلسی، ۱۴۲۰، ۱۷۶/۳). مغیره در کوفه از قدرت ساحری خویش استفاده کرد و با شعبده و جادوگری خلقی را گمراه کرده تا دعوی پیامبری او را اجابت کنند، "و قد ادعی النبوة و قد نظر فی سحر فأسعرالنیران بالکوفه، علی التمیویه و الشعبدة حتی أجابه خلق" (الشهرستانی، بی‌تا، ۱۸۱/۱) بلخی و دینوری می‌گویند مغیره بن سعید مدعی بود که می‌تواند مرده‌های اقوام گذشته مثل عاد و ثمود را زنده کند (ابن قتیبه، ۱۴۰۷، ۳۴۰؛ البلخی، ۱۴۱۷، ۱۷۹/۱). ابن ابی الحدید هم مغیره بن سعید را جادوگر، فریب‌کار و نیرنگ‌باز معرفی می‌کند و مدعی است که او جمع کثیری از مردم کوفه را گمراه و اغوا کرده است "ثم قدم المغیره الکوفه و کان مشعبداً، فدعا الناس الی قوله و استهواهم و استغواهم فاتبعه خلق کثیر" (ابن ابی الحدید المعتزلی، ۱۴۲۵، ۲۸۶-۲۸۷). طبری و ابن اثیر به عنوان دو مورخ بزرگ تاریخ اسلام از ارتباطات مغیره بن سعید با یک کاهنه‌ی یهودی سخن گفته‌اند و اذعان دانسته‌اند که او کارهای خارق‌العاده‌ای می‌کرد؛ مثلاً بر سر قبرستان‌های کوفه حاضر می‌شد و ادعا می‌کرد که مرده‌ها را به شکل حشرات و ملخ‌ها برمی‌انگیزد. (الطبری، همان، ۱۴۰۴؛ ابن اثیر، همان، ۴۵۲/۴)

همان‌طور که از این منابع در می‌یابیم تفکر جادوگری و ساحری مغیره بن سعید با افکار و آموزه‌ها و سرچشمه‌های یهودی مرتبط است و ابن سعید این آموزه‌ها را از طریق افکار رایج

کاهنن در عراق یا کاهنه‌ای یهودی گرفته است. منابع شیعی به ویژه کتب رجال به خاطر همین افکار و آموزه‌های ساحران او را رد و لعن کرده‌اند. کشتی در کتاب رجال خود که مهم‌ترین کتب رجال شیعه است مغیره بن سعید را از سوی امام جعفر صادق (ع) و امام محمد باقر (ع) مطرود و ملعون معرفی می‌کند. او یکی از موارد لعن و طرد مغیره را افکار ساحران‌ای ذکر می‌کند که از کاهنه‌ای یهودی به او القا می‌شده؛ "و لعن الله مغیره و لعن یهودیه کان یختلف الیها یتعلم منها السحر و الشعبه و المخاریق" (الکشتی، ۱۳۸۲، ۲۹۹)

دقت در این اظهار نظرها ما را به سرچشمه‌های تفکرات جادویی یهود که در آن کاهنان و ساحران یهود از طریق خرق عادات، جادوگری و شعبده که با تعلیمات اسراری و حروفی پیوند داشت رهنمون می‌کند. این کاهنان از طریق سحر و جادو نوعی عرفان و شناخت رمزی و سمبولیک را ترویج می‌کردند. در دیدگاه مغیره بن سعید هم حروفی‌گری با ساحری و آموزه‌های جادوگری در خدمت شناخت مورد نظر در تفکرات حروفی و غالیانه قرار گرفته است. تنجیم و جادوگری مهم‌ترین رموز آیین‌های مبتنی بر گنوس هستند و عرفان گنوسی یهود از سرچشمه‌های مهم این رموز و تفکرات عرفانی شناخته شده است که از طریق آن مدعیان با انجام برخی کارهای عجیب و خارق‌العاده سعی کرده‌اند که نوعی معرفت مبتنی بر حروف و جادوگری به پیروانشان بدهند و آن‌ها را به شناخت مورد نظر برسانند (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۱۳/۲؛ انترمن، ۱۳۸۵، ۱۶۰-۱۵۸).

دیدگاه غلوآمیز و حروفی مغیره بن سعید در مورد آفرینش، خلقت و ائمه و پیشوایانی مثل: امام علی بن ابی طالب (ع)، امام محمد باقر (ع)، ابوهاشم (عبدالله بن محمد بن حنفیه)، محمد نفس زکیه و امام جعفر صادق (ع) مبنی بر ترکیب اندیشه‌های غلوآمیز با شناختی مبتنی بر برداشت‌های گنوسی و عرفانی محیط کهن و پر رمز و راز بین‌النهرین است. آرا و اندیشه‌های مغیره بن سعید و بررسی مسئله غلو و ارتباط آن با رمز و راز حروفی و عددی نخستین حلقه‌ی این اندیشه‌ها است که در پیوند با شناخت و عرفان جادوگری از افکار یهود و نصاری متأثر است. این اندیشه‌ها از سوی مراکز علمی، کنیسه‌ها، کلیساها و کانون‌های ترویج فلسفه‌ی نوافلاطونی و تعالیم و مجادلات کلامی مسیحیان به‌ویژه در مصر، سوریه و عراق ترویج یافت و بر جامعه‌ی اسلامی تأثیرات فراوانی گذاشت و به صورت افکار فرق‌گالی در قالب اندیشه‌های رمزی و حروفی در افکار رهبران فرق سیاسی، مذهبی و فکری پدیدار شد. (هالم، ۲۰۱۰، ۵-)

۸. نخستین بار در عصر امویان مغیره بن سعید و جریان مغیره از این افکار بهره گرفتند.

نتیجه

مغیره بن سعید عجلی که در شورش سال ۱۱۹هـ.ق به دست خالد بن عبدالله القسری در عراق اعدام شد، پیروانی به نام مغیره پیدا کرد. اندیشه‌های او و پیروانش سرچشمه‌ی بسیاری از افکار الحادی و التقاطی در اسلام و تشیع بوده است. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه‌ی او و پیروانش غلو و حروفی‌گری است. این مقاله با بررسی، رمزگشایی و تحلیل افکار و آرای مغیره به عنوان یکی از رهبران سیاسی- مذهبی جریان غلو در تشیع، سرچشمه‌ها، نمادهای رمزی و افکار حروفی و عددی در آرای او را بررسی کرده است و نقش او را در تأسیس و ترویج نخستین مکتب حروفی در تاریخ اسلام نشان داده و اندیشه‌های نمادینش را در پیوند با حروف و عدد آشکار کرده است. در بررسی اندیشه‌های مغیره نشان داده شده که مغیره بن سعید ابداع‌کننده اندیشه‌ی اسراری و عرفان حروفی است. به اعتقاد او خداوند قابل تجسم است. راه تجسم و شناخت خداوند از نظر مغیره در گرو شناخت "کلمه"، "اسم اعظم" و "حروف" و دستیابی به اسرار و رموز آن‌هاست. مغیره با نمادسازی حروفی و انطباق حروف الفبا با اعضا و جوارح خداوند از راه تصور، تجسم و تشبیه در صدد کشف راهی برای ایجاد شناخت عینی و انسان‌انگارانه از خداوند است.

تفکر بنیادین مغیره بن سعید درباره‌ی خصوصیات اسم اکبر و اهمیت آن در آفرینش به عنوان اسم آغازین پیوند فکری او را با افکار نصاری و کلام مسیحیت نشان می‌دهد. قدرت سری اسم اعظم و ترکیب حروفی و عددی آن از دیدگاه ابن سعید نقش نمادینی در اندیشه‌ی مهدویت و رجعت دارد. حلول، رجعت، جادوگری و اعجاز از عناصر عمده‌ی اندیشه‌ی مغیره هستند. این عناصر در اسطوره‌ی آفرینش خلقت و شناخت و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی، مغیره را با موعودگرایی و فرجام‌شناسی مورد نظر او پیوند می‌دهد. اسم اعظم، حروف و اشکال آن در اندیشه‌ی ابن سعید نقش اساسی در آفرینش جهان و انسان دارند و در فرجام و سرنوشت آن موثرند، در نتیجه آغاز و انجام هستی هر دو با شناخت اسم اعظم و حروف ابجد رقم می‌خورده. تناسخ، حلول و اتحاد ارواح برگزیده هم به شکلی سمبولیک در قالب اشکال، حروف و اعداد در این وحدت آغازی و انجامی جایگاه مهمی دارد. این دیدگاه‌ها از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مهم اندیشه‌های شناختی و عرفان‌های شرقی- ایرانی و هندی- است که با اندیشه

و آرای گنوسی متأثر از افکار نصاری، یهود، فیثاغورسیان، مندائیان و حرانیان در محیط بین‌النهرین و کوفه پیوند یافته است و در شکل‌گیری افکار ابن سعید بسیار موثر بوده است. ترکیب التقاطی و آزادمنشانه‌ی افکار و اندیشه‌های حروفی و غالی مغیره را باید در فراهم بودن بستر و محیط آن در عراق و به ویژه در کوفه جستجو کرد، جایی که شاخه‌های مختلف عقاید و آرای شرقی اعم از هند و ایرانی، سامی و عربی با افکار یونانی و نوافلاطونی در هم آمیخته بود مغیره بن سعید نخستین کسی است که در عصر امویان از این آمیختگی و التقاط فکری به شکل حروفی استفاده کرد و آن را با برداشتی آزادمنشانه و غلوآمیز به تشیع پیوند داد و با تعریف نمادین و سمبلیک از الفبا و حروف، سرمنشأ آفرینش فرق حروفی، اسراری و رمزی و عددی در تاریخ اسلام در عهد امویان شد. این شیوه و ترکیب بعدها در جنبش‌های غالی، حروفی و باطنی به ویژه جنبش‌های سیاسی و مذهبی مختلفی که ضد عباسیان شکل گرفتند تأثیر فراوانی گذاشت و منشأ اثرگذاری بر طیف وسیعی از جنبش‌های سیاسی و مذهبی با ویژگی‌های اسراری، تأویلی، غالی و حروفی شد که از شرق ایران تا بین‌النهرین و سوریه را در قرون اولیه در بر گرفته بود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، عرفان، گنوستی سیتیزم، مسیتی سیزم: بخش دوم (مذاهب اسراری)، چ ۲، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ابن الاثیر، ابن الحسن عزالدین، الکامل فی التاریخ، المجلد الرابع، راجعه و صححه: الدكتور محمد يوسف الدقاچه، دارالکتب العلمیه، بیروت- لبنان، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م.
- ابن ابی الحدید المعتزلی، عزالدین ابی حامد عبدالصمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبقة الثانية، بیروت- لبنان، ۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۴ م.
- ابن قتیبه الدینوری، محمد عبدالله بن مسلم، المعارف، دارالکتب علمیه، الطبعة الاولى، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م.
- ابن قتیبه الدینوری، محمد بن عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، دارالکتب العلمیه، بیروت- لبنان، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م.
- الاشعری القمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، صححه و قدم له و علق علیه، الدكتور محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی- فرهنگی، جلد دوم، ۱۳۶۰ ش.

- البغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، منشورات دارالآفاق الجدیده، الطبعة الرابعة، بیروت- لبنان، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.
- البلخی، ابوزید احمد بن سهل، *البدء و التاريخ*، الجزء الثاني، الطبعة الاولى، منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ق.
- تامر، عارف، *تاریخ الاسماعیلیه*، ج ۱، ریاض الرئیسی الکتب و النشر، لندن، الطبعة الاولى، ۱۹۹۱م.
- بهرامی، روح الله، *سرچشمه های فکری و سیاسی جنبش های کیسانی و ...*، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۸۳ش.
- الشیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا زکاتوی قراگوزلو، انتشارات امیر کبیر، چ ۳، طهران، ۱۳۸۰ش.
- الشهرستانی، ابی الفتح محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، صححه و علق علیه : محمد احمد فهیمی محمد، الجزء الاول، دارالکتب العلمیه، بیروت- لبنان، [بی تا].
- الطوسی، ابی جعفر محمدبن حسن بن علی، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، التحقيق و التصحیح محمد تقی فاضل المیبدی- السید ابوالفضل الموسویان، طهران، ۱۳۸۲ش.
- الطبری ابی جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، المجلد الرابع، راجعه و قدم له : نواف الجراح، دار صادر، بیروت- لبنان ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
- التوبختی، ابن محمد الحسن بن موسی، *فرق الشیعه*، صححه و علق علیه : السید محمد صادق آل بحرالعلوم، المطبعة المهدودیه، فی النجف، ۱۳۵۵ش / ۱۹۳۶م.
- اترمن، آن، *باورها و آیین های یهودی*، ترجمه رضا فروتن، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چ ۱، ۱۳۸۵ش.
- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، به تصحیح عباس اقتباس، المطبعة مجلس طهران، ۱۳۱۳ش.
- حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ جنبش های مذهبی در ایران*، ج ۱، انتشارات قومس، ۱۳۷۵ش..
- خیایوی، روشن، *حروفیه، تاریخ عقائد و آراء*، نشر آتیه، چ ۱، ۱۳۷۹ش.
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقائد اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، چ ۲، نشر فرزاد، ۱۳۷۶ش.
- زینر، آر. سی، *معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، انتشارات فکر روز، چ ۲، ۱۳۷۵ش.
- شولم، گرشوم، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، چ ۱، زمستان ۱۳۸۵ش.
- علوی بلخی، ابوالمعالی محمدبن نعمت الله، *بیان الادیان*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، موقوفات ایرج افشار، چ ۱، ۱۳۷۶ش.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، کتاب فروش زوار، چ ۱، تهران ۱۳۶۰ش.
- کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)، گردآوری و تنظیم : ویلیام گلن و هنری مرتن، ترجمه فاضل همدانی،

- چ ۱، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۰ش.
- کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
 - کمبریج (تاریخ کمبریج)، جلد ۴، ترجمه فارسی، حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
 - گریمال، پیر، *اسطوره های خاورمیانه*، ترجمه‌ی مجتبی عبدالله نژاد، چ ۱، نهد، نشر ترانه، ۱۳۷۶ش.
 - لوئیس، برنارد، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، چ ۱، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۳ش.
 - مدرس یزدی، علی اکبر، *مجموعه رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل*، با مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، تهران، ۱۳۷۴ش.
 - مشکور، محمد جواد، *تاریخ شیعه و فرقه های اسلام*، چ ۴، کتابفروشی اشراقی، تهران، ۱۳۶۸ش.
 - مشکور، محمد جواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، تعلیقات و توضیح: کاظم مدیر شانه چی، چ ۳، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵ش.
 - ناس- جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، مترجم علی اصغر حکمت، ویراستار پرویز اتابکی، چ ۱، انتشارات علمی فرهنگی تهران، ۱۳۸۰ش.
 - ممتحن، حسینعلی، *بزهشی در تاریخ و فرهنگ ایران*، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چ ۱، ۱۳۷۵ش.
 - ناصح، ناطق، *بحثی درباره زندگی مانی و پیام او*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
 - نصر سید حسین، *نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت*، انتشارات طهوری، چ ۴، ۱۳۷۷ش.
 - نویری، شهاب الدین احمد، *نهایه الارب فی فنون الادب*، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۶۴ش.
 - هاجسن، مارشال، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، تهران، ۱۳۷۸ش.
 - هال، جیمز، *فرهنگ انگاره‌های نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، چ ۱، تهران، نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۸۰ش.
 - هالم- هاینس، *الغوصیه فی الاسلام*، ترجمه رائد الباش، منشورات الجمل، الطبقة الثانية، بیروت، لبنان، ۲۰۱۰م.
 - هوک، هنری، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه‌ی ع.ا. بهرامی و فرنگیس مزداپور، چ ۳، ۱۳۷۸ش.
 - ور مارزن، مارتین، آیین میترا، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، نشر چشمه، تهران، ۱۳۸۰ش.
 - المقریزی، تقی الدین ابی العباس، *الخطط المقریزیه*، وضع حواشیه خلیل المنصور، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- E.B. "Mughiriyah" in encyclopedic ethnography of Middle East and central Asia: A-1, volume 1, edited by R. Khonam. , 2002, pp.: 569-570
 - Tucker, Willam Fredrik, "Mahdis and millenarians", Shi'ites extremists in early Muslim Iraq", Cambridge University press, 2008, pp.: 59-61
 - W. Madelung, "Mughiriyah" in the encyclopedic of Islam, Bosworth 8 others, Vol. 1, VII. Leiden,-Brill, 1993, pp.: 347-349

رویکرد و شیوه تاریخ‌نگاری ابوریحان بیرونی با تکیه بر الآثار الباقیه

مجید حاجی بابایی^۱

چکیده: شیوه تاریخ‌نگاری یکی از موضوعاتی است که در دو سده ی اخیر مورد توجه قرار گرفته و دارای فروعها و شاخ و برگ های بسیاری گشته است. تاریخ‌نگاری جدید و اصول آن یکی از پایه‌های تغییر در علوم انسانی و به تبع آن تحولاتی است که در مغرب زمین پدید آمده است. در این نوشتار تلاش شده تا با معرفی اجمالی تاریخ‌نگاری جدید در مقدمه و متن، نسبت ابوریحان بیرونی با این تاریخ‌نگاری سنجیده شود.

ابوریحان بیرونی، بیشتر به عنوان منجم، ریاضی‌دان، پزشک و به طور کلی عالم علوم تجربی شناخته شده است. در بُعد علوم انسانی نیز، بُعد مردم‌شناسی او با توجه به تحقیقاتش درباره‌ی هند، برجسته گردیده و از این رو کمتر از منظر مورخی صاحب سبک و پیشرو که فراتر از زمانه اش می‌زیسته مورد توجه قرار گرفته است.

محقق در پاسخ به این غفلت تاریخی با طرح فرضیه وجود اصول مدون و اندیشیده شده در نزد ابوریحان برای نگارش تاریخ درست و مطابق با واقع، تلاش کرده است تا جایگاه ابوریحان در تاریخ‌نگاری به ویژه شباهت‌هایش با تاریخ‌نگاری جدید مورد توجه قرار گیرد و مقدمه‌ای برای شناخت بهتر او در این عرصه فراهم شود.

واژه‌های کلیدی: ابوریحان، تاریخ‌نگاری، کلی‌نگری، حقیقت‌گرایی، بی‌طرفی، رویکرد تطبیقی

مقدمه

ابوریحان بیرونی، دانشمندی صاحب صلاحیت در علوم مختلف است. به ویژه در عرصه‌ی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک majidhajibabae@gmail.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۸ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۲۳

علوم طبیعی، آوازه و شهرتش بیش از سایر حوزه‌هاست. از این رو، از گذشته تا کنون، کم‌تر او را در عداد متفکران علوم انسانی، به ویژه علم تاریخ، به شمار آورده‌اند. هر چند اخیراً برخی از متفکران به مبانی تحلیلی و رویکرد ویژه بیرونی به تحولات اجتماعی توجه کرده و مطالبی در این خصوص نگاشته‌اند. اما هنوز آن گونه که شایسته و بایسته است، این بخش از زندگی علمی بیرونی ناشناخته مانده و نیازمند توجه بیشتری است.

بیرونی دارای تألیفات بسیاری بوده است. گفته می‌شود ۱۰۳ اثر در زمینه‌های مختلف نگاشته است (الأثار الباقیه، ۱۳۶۳، بیست).^۱ متأسفانه، بسیاری از این کتاب‌ها در گذر زمان از میان رفته‌اند و تنها بخشی بسیار کوچک از آنها به دست ما رسیده است. البته، همچنان که در مورد سایر متفکران رایج بوده، عمدتاً کتاب‌های مشهور و اساسی آنان که شهرت و آوازه‌ی بیشتری در محافل علمی و جامعه پیدا می‌نمودند، امکان ماندگاری بیشتری داشتند. آثار به جا مانده از بیرونی نیز دارای چنین ویژگی ممتازی است. یعنی همین تعداد اندک باقی مانده نیز می‌تواند ما را در شناخت اندیشه‌های او در حوزه‌های گوناگون کمک نماید. از سوی دیگر، برای فهم حوزه‌های مختلف تخصص ابوریحان، می‌توانیم به عناوین کتاب‌های وی، نگاهی گذرا بیندازیم. در این نگاه در می‌یابیم که گرایش عمده‌ی او به سوی علوم تجربی و ریاضی و نجوم بوده است. اما وی در کنار اشتغال به علوم طبیعی، پرداختن به مباحث تاریخی، فلسفی، عرفانی و فقهی را نیز مد نظر داشته است.

شاید بتوان یکی از دلایل متفاوت بودن بیرونی در عرصه‌ی علوم انسانی را همین بن مایه‌های عقلانی او در علوم تجربی دانست. با توجه به تربیت نقادانه و عقل‌گرایانه‌ی علوم طبیعی، او با کار بست و تعمیم آن روش‌ها در علوم انسانی، مبدع نظرات و اندیشه‌های نوینی در این حوزه گردید. به ویژه از منظر روش‌شناسی، دست‌آورد‌های او حائز اهمیت است، که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. اما متأسفانه روش او فراگیر و همگانی نشد و همچون ابن خلدون تک ستاره‌ای ماند که تکرار و تکثیر نگردید.

۱ از این تعداد، ۲۰ اثر در قالب نسخ خطی یا چاپ شده موجود است که به قرار زیرند:

۱. الأثار الباقیه ۲. قانون مسعودی ۳. استخراج الاوتار ۴. افراد المقال فی امر الظلال ۵. تمهید المستقر لمعنی الممر ۶. راشیات ۷. تحدید نهایات الاماکن ۸. مقالید علم الهیة ۹. الاستیعاب فی وجوه الممكنة فی صنعة الاصرلاب ۱۰. فی صنعة الاصرلاب ۱۱. تسطیع صور ۱۲. تصحیح العبادی ۱۳. تصویر الکواکب و البلدان ۱۴. الجماهر فی معرفة الجواهر ۱۵. کتاب التفهیم ۱۶. ما للهند ۱۷. پاتنجلی ۱۸. مقاله‌ای در استخراج مساحت زمین ۱۹. رساله‌ای در احکام نجوم ۲۰. رساله‌ای مختصر مربوط به اسطرلاب. همان طور که از فهرست بالا می‌توان فهمید، شهرت ابوریحان در نجوم و هندسه بوده است و احتمالاً به همین دلیل، این دسته از کتاب‌هایش بیشتر مورد توجه قرار گرفته و ماندگار شده‌اند.

در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری نیز، بیرونی کتاب‌هایی داشته که هیچ‌یک از آنها به دست ما نرسیده است. از این رو، بازسازی نگرش تاریخی بیرونی با دشواری‌های جدی روبه‌رو است. اما خوشبختانه در آثار به جای مانده از او، به ویژه در کتاب *الأثار الباقیه*، نکات بسیاری پیرامون تاریخ، هم در عرصه‌ی روش شناسی و هم در زمینه‌ی داده‌های تاریخی وجود دارد، و از همین اطلاعات می‌توانیم تا حدودی نگاه تحلیلی و نگرش تاریخی بیرونی را دریابیم.

در این مقاله، تلاش ما بر این است تا اصول تاریخ‌نگاری ابوریحان را از لابه لای سطور کتاب‌هایش، به ویژه *الأثار الباقیه*، استخراج کنیم و افق فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوران‌ش را دریابیم. سپس، آگاهی‌ها و یافته‌های تاریخی ابوریحان را در بطنه‌ی نقد و بررسی قرار می‌دهیم. برای رسیدن به این هدف، مهم‌ترین پرسش ما این است که آیا ابوریحان از تفکر نقادانه و عقلانی‌اش در عرصه‌ی علوم تجربی، در علوم اجتماعی نیز بهره برد؟ و اینکه، آیا او در توجه به مسائل اجتماعی، و به ویژه تاریخ، دارای اصول ثابت و شناخته شده‌ای بوده است؟

از رهگذر پاسخ به این پرسش‌ها، فرضیات اصلی این نوشتار شکل می‌گیرد. نخست اینکه ابوریحان نسبت به تاریخ رویکردی عقلانی و نقادانه داشته است و دائماً در حال پژوهش و پرسش از درستی یا نادرستی روایات موجود بوده است. دوم اینکه او در تاریخ‌نگاری صاحب سبک بوده است. گرچه او در میان پژوهشگران کم‌تر به عنوان مورخ شناخته شده است، اما اصول تاریخ‌نگاری که او به کار بست، بی‌شابهت با حوزه‌های تاریخ‌نگاری جدید نیست. از این رو شاید بتوان از سومین فرضیه‌ی این نوشتار، که نزدیکی اندیشه‌های ابوریحان با تاریخ‌نگاری اجتماعی از یک سو و تاریخ‌نگاری انتقادی از سوی دیگر است، سخن به میان آورد؛ چرا که مهم‌ترین ویژگی تاریخ‌نگاری جدید، رویکرد نقادانه به داده‌های تاریخی است. کالینگ وود در کتاب *مفهوم کلی تاریخ‌پیدایی تاریخ‌نگاری جدید* را تأثیرپذیری مورخان از شکل‌گیری معرفت‌شناسی نو که دکارت در رأس آن قرار دارد، می‌داند.

در قرون وسطی، مورخان جرئت شک و تردید درباره‌ی داده‌های تاریخی نداشتند و از هیچ سلاحی نیز برای داده‌هایی که مبتنی بر روایت‌های متنی بود، برخوردار نبودند؛ اما در دوران جدید، شکاکیت دکارتی زمینه‌ساز تاریخ‌نگاری انتقادی گردید. کالینگ وود نام این تحول را تاریخ‌نگاری دکارتی می‌گذارد و ویژگی‌های آن را چنین بر می‌شمارد: "...زیرا مانند فلسفه‌ی دکارتی، بر پایه‌ی شکاکیت نظام یافته و شناسایی کامل اصول انتقادی مبتنی است. اندیشه‌ی اصلی این مکتب جدید آن بود که گواهی مراجع مکتوب را تنها در فرایندی انتقادی،

مبتنی بر دست کم سه قاعده ی روش، باید پذیرفت: ۱. قاعده ی تلویحی خود دکارت که هیچ مرجعی نباید ما را وادار کند که چیزی را که می‌دانیم نمی‌تواند رخ داده باشد، باور کنیم؛ ۲. این قاعده که مراجع مختلف باید با هم مواجهه داده و هماهنگ شوند؛ ۳. این قاعده که مراجع مکتوب باید با استفاده از مدارک غیر ادبی بررسی شوند. تاریخ حاصل به این نحو، هنوز بر مراجع مکتوب، یا آنچه بیکن حافظه می‌خواند، مبتنی بود؛ ولی مورخان اکنون می‌آموختند که با مراجع خود با روحیه ای کاملاً انتقادی طرف بشوند" (کالینگ وود، ۱۳۸۵، ۸۳).

تکامل رویکرد بالا، همراه با نقد آن در عرصه‌های معرفت‌شناسی، اندیشه‌های جدید تاریخ‌نگاری را رقم می‌زند، که در نهایت به تدوین و فهم روش مند از فلسفه‌ی تاریخ منجر می‌گردد. در این نوشتار، تلاش ما بیشتر معطوف به شناخت روش تاریخ‌نگاری ابوریحان و تا حد امکان، تطبیق آن با تاریخ‌نگاری جدید است و آگاهانه از ورود به عرصه‌ی فلسفه‌ی تاریخ، که پی‌آمد منطقی رویکردهای نو به تاریخ است، اجتناب کرده‌ایم؛ زیرا تلاش ابوریحان بیشتر در حیطه‌ی تاریخ‌نگاری انتقادی قابل تحلیل است و همچنان که در متن مقاله خواهیم نوشت، روش او بسیار به شک دستوری دکارت و سه ویژگی ای که کالینگ وود برای این شیوه‌ی تاریخ‌نگاری به کار می‌برد، نزدیک است. البته، برای تکمیل بحث، می‌توان بر اساس رویکردهای تاریخی مورخ مبانی‌ای معرفت‌شناختی برای کار او نیز فراهم کرد؛ به این معنا که حاصل تلاش او را در چارچوب معرفت‌شناسی قرارداد که برای آن می‌توان بر ساخت. چنان که مایکل استنفورد در تحلیلی کلی و بدون اشاره به مورخی خاص، از تلاش ذهنی مورخ برای رسیدن به حقیقت یا بر ساختن آن سخن می‌گوید (استنفورد، ۱۳۸۷، ۱۱۷). شناختن این احساسات ذهنی و تفسیرهای موجود، می‌تواند درک ما از روش و یا رویکرد تاریخ‌نگاری را بهتر نماید. لذا، این شیوه‌ی نگرش نیز به نوعی در لایه‌های پنهان این نوشتار قابل رهگیری است، هرچند که برای تدوین مستقل آن نیازمند داده‌ها و آگاهی‌های بیشتری هستیم، که در مورد ابوریحان این امکان فراهم نیست.

گرچه هدف اصلی در اینجا شناخت روش تاریخ‌نگاری ابوریحان است، اما پیش از ورود به بحث اصلی، ابتدا گذری تحلیلی بر زندگانی ابوریحان خواهیم داشت و در این گذر، زندگی او بیشتر در چارچوب تاریخ‌نگاری اندیشه مورد توجه قرار می‌گیرد؛ یعنی، توجه همزمان به رشد و تکامل ابوریحان در بستر فکری و فرهنگی ای که در آن پرورش یافته است.

۱. زندگی و زمانه

پیش از آنکه به آثار و اندیشه‌های ابوریحان پردازیم، لازم است از زندگی و زمانه‌ی او که در آن می‌زیست، آگاهی پیدا کنیم. زیرا امروزه بر ما مکشوف است شخصیت‌ها و اندیشمندان، از افق فرهنگی و سیاسی یا همان فضای فرهنگی‌ای که در آن پرورش یافته‌اند، تأثیر می‌پذیرند و بازتاب آن در اندیشه و کردارشان آشکار است. از این منظر، بررسی زندگی اشخاص و روندی که در مسیر رشد و شکوفایی گذرانده‌اند، و فضاهای فکری‌ای که تجربه کرده‌اند، دارای اهمیت است (بامر، ۱۳۸۰، ۲۵).

ابوریحان، محمد بن احمد خوارزمی، در سال ۳۶۲ هجری قمری در شهر کاث، مرکز ایالت خوارزم، در یک خانواده‌ی گم نام خوارزمی تبار متولد شد. گفته می‌شود لقب «بیرونی» نیز، به دلیل زاده شدن وی در بیرون خوارزم، به او داده شده است (مصاحب، ۱۳۴۵، ۳۵). خوارزم به دو معنا زادگاه ابوریحان بوده است: تولد مادی و جسمی او در این سرزمین بوده، اما مهم‌تر آنکه تربیت علمی و پرورش شخصیت او مدیون خوارزم است. به عبارت دیگر، تولد فکری و علمی بیرونی، حاصل حضورش در خوارزم بوده است. تردیدی نیست که بیرونی نیز، مانند بسیاری از بزرگان علم و ادب، از هوش و استعدادی سرشار برخوردار بود؛ اما اگر این هوش و استعداد با شرایط و زمانه‌ی او که ابوریحان در آن می‌زیست، همراه نمی‌شد، شاید تجلی ابوریحان در تاریخ به شکل امروزی نبود. به تعبیر یکی از نویسندگان، «بیرونی دانشمندی دیر آشناست که محیط فارغ از تعصبات خوارزم در تکوین شخصیت علمی او تأثیر بسزایی داشته است» (اذکایی، ۱۳۷۴، ۴۲).

روح حاکم بر آن دوران خوارزم، دانش پروری و علم دوستی حاکمان بوده است و همین روح حاکم "موجب شکوفایی فلسفه‌ی ابن سینا، پژوهشگری بیرونی و حماسه سرایی فردوسی گردیده است" (همان، ۴۲). فضای آزاد اندیشی خوارزم باعث پیدایی استادان و عالمان برجسته‌ای شده بود؛ بزرگانی همچون ابو نصر منصور بن علی عراقی، ریاضی دان و منجم بزرگ ایرانی، و عبد الصمد عبدالاول بن عبد الصمد حکیم، استاد حکمت و علوم عقلی، که استادان ابوریحان بیرونی نیز بودند، در این دوران می‌زیستند. این اساتید برجسته، نقشی مهم در پرورش شخصیت ابوریحان و سمت گیری آینده‌ی او به سوی بهره بردن هر چه بیشتر از عقل، به منظور کشف حقیقت داشته‌اند. بیرونی دوران شاگردی خویش در مجلس درس استادان را به خوبی و با

موفقیت طی کرد و آرام آرام آوازه ی علم و دانش او در خوارزم طنین افکن شد. از این رو، مورد لطف و عنایت دربار خوارزم شاه قرار گرفت. این حضور در دربار، خود عاملی برای رشد بیشتر ابوریحان گردید، زیرا فضای حاکم بر دربار، سرشار از علم دوستی و تشویق عالمان بود. در دوره ای، ابوریحان از خوارزم جدا شد و مدتی در دربار آل زیار گذرانید و کتاب مهم *الأثار الباقیه عن القرون الخالیه* را به نام شمس المعالی قابوس بن وشمگیر (۳۸۸-۴۰۳ ه.ق) نگاشت. اما با استقرار مأمونیان در خوارزم، شهرت ایشان به علم دوستی دوباره ابوریحان را به خوارزم کشانید (اذکایی، ۱۳۸۰، ۵۷۴). در دربار مأمونیان، او همراه با استادان برجسته ای که در دربار بودند روزگار را به نیکی می گذرانید. در این دوران، او برخی تجربیات امور سیاسی و دیوانی را نیز کسب کرد و در مقام مشاور امیر مأمونی، ابوالعباس، خدمت کرد. این حضور در خوارزم تا حمله ی غزنویان و سیطره ی آنان بر این منطقه، ادامه داشت. از این زمان، او در دربار غزنویان حاضر شد، که نزدیک ۳۰ سال به طول انجامید. در طی این سال ها، او آزادی و رفاهی را که در خوارزم دارا بود، نداشت. به ویژه دوران محمود، دورانی سخت و توأم با سوءظن نسبت به وی بود. اما این دوران نیز گذشت و ابوریحان پس از گذر از دوران مشقت بار اولیه، که حتی منجر به زندانی شدن کوتاه مدت او گردید، در رکاب محمود در جنگ های جهادی حاضر شد.

توجه محمود به هند، عامل اصلی گرایش ابوریحان بیرونی به شناخت هر چه بیشتر هند و تمدن آن گردید. شاید بتوان ما به ازای تاریخی آن را لشکر کشی ناپلئون به مصر دانست. زیرا در لشکر او نیز افرادی حضور داشتند که نخستین گام ها را در شناخت مصر و تمدن کهنش برداشتند (لوکاس، ۱۳۶۸، ۴۲۲). ابوریحان نیز با حضور در هند، پیش از آنکه همچون فاتحان به جواهرات معابد و ثروت هند توجه کند، به تفاوت بنیادینی که بین هندیان و ایرانیان و سایر مسلمانان وجود داشت، توجه کرد. شاید گزارف نخواهد بود اگر بگوییم تلاش برای شناخت این تفاوت، نخستین محرک او برای شناخت هند گردید. وی در کتاب *تحقیق ماللهند* به دلایل این تفاوت ها اشاره می کند. به همین دلیل، تلاش بسیاری نمود تا مانند یک مردم شناس به درون فرهنگ هندیان نفوذ کند و به تعبیر خودش، رنج بسیاری تحمل کرد تا توانست زبان سانسکریت را بیاموزد.

او در دوران حضورش در هند، هرگز روحیه ی دانش پژوهی و حقیقت جویی خود را فراموش نکرد و اغراض سیاسی و مذهبی باعث نشد تا او قضاوتی شتاب زده انجام دهد. حتی

به نظر می‌رسد که از اجباری که بر تغییر دین هندیان وارد شده بود، ناخرسند بود و آن را کاری نابخردانه می‌پنداشت. زیرا به باور او، «این قوم به کلی با ما در دیانت جدا هستند و نه ما، به چیزی از معتقدات آنان اقرار داریم، نه آنان به معتقدات ما...» (بیرونی، ۱۳۵۲، ۱۱). ابوریحان در هند به تنهایی بار سنگینی بر دوش خویش حمل می‌کرد. او تلاش کرد تا زمینه‌ی شناخت دو جانبه از فرهنگ یکدیگر را فراهم کند: فرهنگ هند را به مسلمانان و سایر ملل بشناساند، و از سوی دیگر هندیان را با آثار یونانی و ایرانی-اسلامی آشنا نماید. چرا که هندیان گمان می‌کردند، از آنان برتر و عالم‌تر وجود ندارد. به تعبیر بیرونی، «حتی برای آنان نقل شود یا بگویند: در خراسان و فارس عالمی است، این خبر را دروغ تلقی می‌کنند» (همان، ۱۳). ابن عبری درباره‌ی این تلاش بیرونی چنین قضاوت می‌کند: «او به هندوستان سفر کرد و چندین سال در آنجا توقف کرد و از دانشمندان هندی، علوم آنان را فرا گرفت و از طرفی علوم یونانی را به آنان می‌آموخت» (ابن عبری، ۱۳۶۴، ۲۵۴).

با مرگ محمود غزنوی در ۴۲۱هـ.ق، ابوریحان جمع‌بندی خود از مجموعه‌ی مشاهدات و یادداشت‌هایش را در کتاب *تحقیق ماللهند*، ارائه کرد و سپس در دربار مسعود غزنوی با فراغ‌بال بیشتری فعالیت‌های علمی را پی گرفت و کتابی به نام *قانون مسعودی* نوشت و آن را به سلطان غزنوی تقدیم کرد. او برای اینکه استغنا و استقلال خود را از دربار و حکومت نشان دهد، پیلوار سیمینی را که مسعود در قبال این کار به وی تقدیم داشت، نپذیرفت. از مجموعه‌ی فعالیت‌های او در دربار غزنوی، اطلاعات زیادی در دست نیست، الا اینکه به تصنیف کتب و رسائل مشغول بود که متأسفانه اکثریت آنها از میان رفته‌اند. تاریخ درگذشت او نیز به وضوح مشخص نیست. اما گفته می‌شود درست‌ترین روایت، نوشته‌ی غضنفر تبریزی است که می‌گوید: «به خط شاگردش ابوالفضل سرخسی دیده شد که استاد در روز آدینه‌ی ۲ رجب ۴۴۰هـ.ق درگذشت» (اذکابی، ۱۳۸۰، ۵۷۵).

۲. روش‌ها و یافته‌های نو در آثار بیرونی

پس از آگاهی از زندگی ابوریحان و عواملی که در تکوین شخصیت و پیدایی آثار او نقش داشتند، اینک می‌توانیم با جست‌وجو در این آثار، اجزاء مختلف اندیشه و خدمات منحصر به فردی را که او به دانش و دانش پژوهان ارائه کرده است، پیدا کنیم. همان‌طور که قبلاً نیز متذکر شدیم، ابوریحان در حوزه‌های گوناگون اندیشیده و قلم زده و از سویی دیگر منابع در

دسترس ما بسیار محدود است. از این رو، در این نوشتار فقط بخشی که مرتبط با تاریخ نگاری و مسائل مرتبط به آن است، مورد توجه قرار گرفته است. البته، شاید نیازی به تکرار نباشد که این نوشتار نمی‌تواند مدعی ارائه ی چارچوبی کامل از اندیشه‌های تاریخی ابوریحان باشد. زیرا برای این کار باید تمام منابع منتشر شده و در دسترس به زبان های مختلف، مورد توجه و رجوع قرار گیرند. اما به‌رغم این کاستی، تلاش شده است تا با آنچه در دسترس بوده است، نقی به درون اندیشه ی بیرونی زده و رویکرد و یافته‌های تاریخی او ارزیابی شود. البته، این روش نیز چندان به دور از معیارهای علمی و پژوهشی نیست. زیرا با تعمیم دادن و شناخت شخصیت اندیشمند، می‌توان تا حدودی چارچوب حاکم بر گفتمان فکری او را فهمید و تحلیل نمود.

۳. نگاهی تطبیقی به آراء بیرونی و تاریخ‌نگاری جدید

اگر در سنت ها، باورها و دست آوردهای فکری گذشته‌ی ملل پژوهش و جست‌وجو کنیم، حتماً برخی از شباهت ها در نگرش و بینش گذشتگان را با امروزی ها مشاهده می‌کنیم. اما آنچه که روزگار ما را مدرن می‌سازد و از گذشته و سنت متفاوت می‌کند، حاکمیت نگاه جدید به انسان، تاریخ، جامعه و هستی تحت تأثیر روش شناخت معرفت است^۱. این تفاوت و تحول تقریباً در تمام حوزه‌های زندگی بشر قابل مشاهده است. علوم انسانی و در رأس آن تاریخ نیز آن را تجربه کرده است؛ مورخان به سوی علمی کردن شناخت تاریخی و درک کلان و فیلسوفانه از تاریخ رفتند (برک، ۱۳۸۱، ۱۰).

در این بخش، تلاش ما بر این است تا با بیان برخی ویژگی های مهم تاریخ نگاری عصر جدید و تحولاتی که در آن صورت گرفته است، تفاوت آن را با نگاه گذشته، آشکار نماییم. در این میان، نکته ی حائز اهمیت این است که پیوندی عمیق بین شکل گیری جامعه شناسی با تاریخ وجود دارد و به نوعی این علم از دل تاریخ زاده شده است؛^۲ به همین دلیل، بسیاری از

۱ هرمن رندال در کتاب دو جلدی *سیر تکامل عقل نوین*، این روند را به خوبی شرح می‌دهد. اما در فصل هیجده‌ی کتاب، خلاصه ای گویا از این روند را ارائه می‌کند. رجوع شود به: رندال، ۱۳۷۶، ۵۰۷ - ۵۱۰.

۲ به باور قریب به اتفاق جامعه شناسان، آگوست کنت بنیان گذار جامعه شناسی است. کتاب هایی که درباره‌ی تاریخ جامعه شناسی و نظریه‌های مطرح نوشته شده نقطه‌ی آغازین شکل گیری جامعه شناسی را رویکرد تاریخی می‌دانند و شکل گیری تفکر آگوست کنت را نتیجه‌ی توجه او به تاریخ می‌دانند. دکتر توسلی در کتاب *نظریه‌های اجتماعی* می‌نویسد: "در واقع شناخت جامعه در عصر یا مقطع زمانی معینی ممکن نمی‌گردد، مگر آنکه رابطه ی آن با تاریخ خود، و حتی رابطه ی آن با تاریخ بشریت به طور کلی در نظر گرفته شود. بنابراین جامعه شناسی کنت الزاماً یک جامعه شناسی مقایسه ای است که چهارچوب کلی آن را تاریخ جهانی تشکیل می‌دهد: (توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۷۱ ص ۵۹). از این دست نقل قول ها از منابع جامعه شناسی بسیاری می‌توان ارائه کرد.

جامعه‌شناسان، رویکردهای تاریخی گذشتگان را به نام جامعه‌شناسی مصادره به مطلوب کرده‌اند و همین خود عاملی است که برای بررسی رویکردهای جدید تاریخی، باید تحولات تاریخ و جامعه‌شناسی را به صورت توأمان مورد توجه قرار داد.

همان‌طور که اشاره کردیم، این رویکردهای نو بعضاً در اندیشه‌ی گذشتگان معادل‌هایی دارند. گاهی اوقات این شباهت و پیوستگی تا به اندازه‌ای است که حتی می‌توان گمان برد امروزی‌ها از طریق آنها به این اندیشه رسیده‌اند. اما واقعیت این است که چنین نیست، بلکه اندیشه‌ی مدرن محصول تحولی همه‌جانبه و به هم پیوسته در زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی انسان است و از این‌رو این شرایط بستر ساز این نوع اندیشه‌ها گردیده‌اند. اما آنچه در نزد گذشتگان بوده، حاصل نبوغ فردی و تلاش منحصر به فرد آنان بوده است. از شخصیت‌هایی که مورد توجه قرار گرفته، ابن خلدون است. به ویژه جامعه‌شناسان توجهی ویژه به او پیدا کرده‌اند. اما شخصیت دیگری که در این میان کم‌تر به آن پرداخته شده، ابوریحان بیرونی است. البته، باز هم جامعه‌شناسان به سیاق معمول، تلاش‌هایی برای مصادره‌ی به مطلوب کردن ابوریحان آغاز کرده و به ویژه پژوهش‌های هندشناسی او را در زمره‌ی علم مردم‌شناسی طبقه‌بندی کرده و طبق معمول تأثیرات نگاه تاریخی را کم‌رنگ و یا حتی حذف نموده‌اند. شاید نمونه‌ی بارز این امر را در عناوین برخی مقالات نوشته شده بتوان به خوبی مشاهده کرد.^۱

از این رو، در این نوشتار، تلاش ما براین است تا ابعاد تاریخی ابوریحان بیرونی را، که تأثیر مهمی در نگارش تمامی آثار او حتی در عرصه‌ی پزشکی و نجوم داشته است، بیان کنیم. به نظر می‌رسد آنچه ابوریحان درباره‌ی دانش تاریخ نگاشته است، از چنان تازگی و طراوتی برخوردار است که می‌توان آن را هم طراز اندیشه‌های جدید تاریخ‌نگاری قلمداد کرد. برای اثبات این مدعا نکاتی کلی پیرامون تاریخ‌نگاری مدرن عرضه می‌شود و سپس ما به ازای آن در نگاه تاریخی ابوریحان ارائه می‌گردد.

الف. کلی‌نگری

اگر بخواهیم به طور خلاصه چند ویژگی را برای تاریخ‌نگاری مدرن بیان کنیم، «کل‌نگری»

۱ تقی‌آزاد ارمکی، «اندیشه‌ی اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون»، مجله‌ی کیهان فرهنگی، ۱۳۷۲، ش ۱۰۴. حمید اشرفی خیرآبادی، «مردم‌شناسی در آثار ابوریحان بیرونی (با تکیه بر کتاب تحقیق ماللهند)»؛ کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۳۸۷، ش ۱۲۴.

حفیظ‌الله فولادی، «دیدگاه‌های اجتماعی ابوریحان بیرونی»، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، ش ۱۰.

در رأس قرار می‌گیرد^۱. به این معنا که در دوران جدید تحولات به صورت منفرد و انتزاعی تحلیل نمی‌گردد، بلکه در مجموعه‌ای از تحولات و در طول زمان تحلیل می‌شود، یعنی هم پدیده‌ها و ساختارهای همزمان با واقعه اهمیت پیدا می‌کنند، هم آنچه که در گذشته بوده است. همین نگاه، باعث شد در قرون متأخر اندیشمندان برای شناخت قوانین حاکم بر تغییر جوامع تلاش کنند و همچنین در این نگاه، تفاوت جوامع به رسمیت شناخته می‌شود و ارزش داوری صورت نمی‌گیرد. یکی از نکات مهم در این بخش، توجه به کل تاریخ و درک به هم پیوسته از تاریخ است. در دوران جدید، تاریخ به صورت قطعات جدای از هم دیده نمی‌شود؛ بلکه درک کلی از تاریخ مهم است و همین مسئله نیز زمینه را برای نظریه پردازی در تاریخ و بیان قانون مندی آن فراهم کرد.

نظریه پردازان عرصه‌ی تاریخ، عموماً در قرن‌های هجده و نوزده ظهور کردند. اما بی‌تردید ریشه‌ی کار آنان در قرون گذشته قرار داشت، مورخانی که توجه شان به کل تاریخ و ارائه‌ی روایتی منسجم و به هم پیوسته از آن جلب شد. درک همزمان تاریخ جوامع مختلف، یکی از ویژگی‌های تاریخ نگاری مدرن به شمار می‌آید. یکی از کسانی که درباره‌ی او به نوعی اتفاق نظر وجود دارد به طوری که سرآغاز شکل نوینی از تاریخ نگاری بود، ادوارد گیبون مورخ قرن هیجدهم انگلیس است. کار او، علاوه بر فلسفی نگریستن به تاریخ (همیلتون، ۱۳۸۵، ۶۲)، وصف دقیق از چگونگی تسلسل اجراء وقایع امپراتوری روم است (گیبون، ۱۳۷۰، ۷). اگر چنین تلاش‌هایی نبود، هرگز تاریخ نگاری کلان نگر، که در پی کشف قوانین حاکم بر تاریخ باشد، شکل نمی‌گرفت.

اگر بخواهیم نسبت ابوریحان را با تاریخ نگاری نوین بسنجیم، باید او را در جایگاهی همچون گیبون قرار دهیم؛ چرا که او چنان به بازسازی تاریخ می‌پردازد که در نوع خود کم نظیر و حتی بی نظیر است. طرح ابوریحان برای تنظیم تاریخ ملل شناخته شده تا آن زمان، و ارائه‌ی روایتی درست و دقیق از تاریخ رخدادها، در جایی که درباره‌ی تاریخ در نزد امم سخن می‌گوید، شکل می‌گیرد. البته، منظور او از تاریخ، تقویم و گاه شماری است. اما همچنان که خود می‌گوید، او با شناخت مهم‌ترین نوع تاریخ نگاری‌های آن روزگار، تلاش می‌کند تا نقاط پیوند و اختلاف آنها را بشناسد. سپس، بر اساس این فهم، جداولی از مهم‌ترین سلسله‌ها و طول

۱ برای آگاهی از ویژگی‌های تاریخ نگاری مدرن، نگاه شود به: همیلتون گری، جی. و دیگران، تاریخ نگاری و جامعه شناسی تاریخی، ترجمه‌ی: هاشم آقاجری، تهران، کویر، ۱۳۸۵.

مدت حکم رانی حاکمان ترسیم می‌کند.

این اقدام او تاریخ را از حالت جزئی‌نگر و توجه به یک دوره از حکمرانی فراتر می‌برد و زمینه را برای درک کلی از تاریخ فراهم می‌کند. از سوی دیگر، این کار زمینه‌ی مقایسه را فراهم می‌آورد. البته، ابوریحان از این دست آورد برای پاسخ به برخی امور غامض در تاریخ استفاده می‌کند و چندان به کار استخراج قانون، آن گونه که ابن خلدون انجام داد، نمی‌پردازد؛ اما بی‌تردید این اقدام او به نوعی برای کسانی همچون ابن خلدون راه گشا بوده است. زیرا راه را برای فهم کلان و به هم پیوسته‌ی تاریخ فراهم کرد و برای خودش نیز در شیوه‌ی نگرش او به تاریخ تحولی بزرگ پدید آورد. یعنی، هنگام تحلیل یک مسئله، تمام عوامل مؤثر را مورد توجه قرار می‌داد و به نقل حادثه بسنده نمی‌کرد، از این رو توانست در بعضی مشهورات تاریخ تشکیک ایجاد کند، که بعداً به بخشی از این یافته‌های تاریخی اشاره می‌کنیم. در موارد نادری نیز تلاش او برای ارائه‌ی روایت کلان از رخدادها، تاریخی دیده می‌شود.

شاید او نخستین کسی باشد که به نوعی، افراد شناخته شده در مبارزات مذهبی و مدعیان پیامبری را در برابر دین اصلی در یک جا مورد توجه قرار داده است. از مانی و مزدک تا مسیلمه و به آفرید و المقنع را در یک جا تحلیل کرده و اندیشه‌ها و شیوه‌های آنان را مورد توجه قرار داده است. در حالی که دیگران هرپدیده‌ای را به صورت تجریدی و جزئی‌مورد مطالعه قرار می‌دادند. او تلاش می‌کند تا بروز و چگونگی ظهور این جماعت را در تاریخ تئوریزه (نظریه پردازی) کند و به نوعی منطبق ظهور آنان را یکسان می‌شمارد. او می‌نویسد: "میان انبیا و ملوک جماعتی از متنبین ظاهر شدند که کتاب از شمار آنان قاصر است. برخی هلاک شدند، بدون آنکه کسی از آنان پیروی کند، و جز نامی در صفحه‌ی روزگار نگذاشته. برخی دیگر را امتی متابعت کردند و قوانین ایشان در نزد این امت باقی و پاینده ماند؛ و این اهم تاریخ ایشان را ذکر می‌کنند. پس ما باید که تواریخ مشهور ایشان را ذکر کنیم" (بیرونی، ۱۳۶۳، ۲۹۳). او در ادامه‌ی بررسی‌اش دلیل مهم این اقدامات را ریشه در ادبیات رمزگونه‌ی ادیان می‌شناسد و به نوعی آن را برای اکثر این مدعیان صادق می‌داند (همان، ۳۰۳). این کار او بی‌تردید ثمره‌ی نگاه کلان و به هم پیوسته‌اش به تاریخ است. وی در همین جا سخن از کتابی به میان می‌آورد که درباره‌ی قرامطه و مییضه (همان، ۳۱۹) نوشته، که متأسفانه از میان رفته است. اما می‌توان حدس زد با این نگرش ابوریحان، او درصدد ارائه‌ی تحلیلی متفاوت درباره‌ی این جریان‌های تاریخی بوده است؛ امری که بعدها در تاریخ تحولات جوامع اسلامی به فراموشی

سپرده شد و درک به هم پیوسته‌ی تاریخ برای غلبه بر مشکلات و نارسایی‌ها هرگز جدی گرفته نشد.

اثر عملی دیگر این رویکرد ابوریحان به تاریخ، شکل‌گیری روحیه‌ی مدارا و انصاف با و درباره‌ی سایر ملل است. مسئله‌ای که پیشتر اشاره کردیم، از پیامدهای کل‌نگری به تاریخ است. زیرا مورخ و اندیشمند در این صورت از حصار بت‌های ذهنی خویش رها می‌شود و توانایی درک دنیاهای دیگر را پیدا می‌کند. شاید این روحیه را بتوان در قضاوت ابوریحان درباره‌ی هند دید. هنگامی که در مورد هند قضاوت می‌کند، کاملاً بی‌طرفانه، تفاوت دنیای آنان و دنیای مسلمانان را درک می‌کند. بیرونی در چندین صفحه از کتاب تحقیق ماللهند این مسایل را شرح می‌دهد (بیرونی، ۱۳۵۲، ۸ به بعد).

ب. استفاده از علوم همجوار

ویژگی دیگر تاریخ‌نگاری کنونی استفاده از علوم همجوار برای نقد و بررسی داده‌های تاریخی و فهم دقیق‌تر رخدادهاست. آنچه که تاریخ را می‌سازد اموری است که مرتبط با انسان است. اما گذر زمان تنها بخشی از آن را حفظ می‌کند یا اینکه بسیاری از حقایق تحریف می‌شود و دانسته یا نادانسته داده‌های غلط جای داده‌های درست را می‌گیرد. در روزگار ما، یکی از وظایف مورخ تلاش برای درک درست و مطابق با واقع تاریخ است. اما در گذشته کم‌تر به این مسائل توجه می‌شد (زرین کوب، ۱۳۷۰، ۱۰)^۱ و تلاش منضبط و روش‌مندی برای بازسازی درست و دقیق گذشته انجام نمی‌شد. در چنین شرایطی تاریخی نقلی و عمدتاً سیاسی، مهم‌ترین ویژگی تاریخ‌نگاری خواهد شد. از آنجا که گذر زمان بر دانش بشر می‌افزاید و راه‌های بهتری برای شناخت انسان و جامعه‌ی انسانی فراهم می‌گردد، استفاده از این دست‌آوردها برای گذشته نیز مورد توجه قرار گرفت. دانش‌هایی همچون گاه‌شماری، ریاضی، روان‌شناسی، سکه‌شناسی، باستان‌شناسی، کتیبه‌شناسی و کثیری دیگر از علوم در خدمت نگارش تاریخ درآمدند و فهم درست‌تری از تاریخ را ممکن کردند. ساماران در کتاب سه جلدی اش درباره‌ی روش پژوهش در تاریخ این موضوعات را به طور مفصل مورد بحث قرار داده است. (ساماران، ۱۳۷۱).

آنچه که در بند پیش به آن اشاره کردیم، در اینجا از دیدگاهی دیگر قابل طرح است.

۱ زرین کوب معتقد است مورخان در گذشته بهره‌ای که از کار خویش می‌بردند، بیشتر به خاطر چیزهایی بود که در تاریخ نمی‌نوشتند یا حقیقت را دیگرگونه جلوه می‌دادند.

ابوریحان با توجه به مهارتی که در گاه‌شماری داشت، طرح کلان خویش را برای نگارش درست و مطابق با واقع تاریخ تدوین کرد. او در *الأثارالباقیه* نمونه‌ای کامل از دقت و وسواس علمی از یک سو، و مطالعه‌ی تطبیقی را از سوی دیگر، ارائه می‌کند. نمونه‌های بسیاری از این تلاش و در عین حال نقد مشهورات توسط او وجود دارد. از آنجا که در این نوشتار توجه ما معطوف به روش‌شناسی ابوریحان است، ذکر تمام نوآوری‌های او و همچنین درستی یا نادرستی تحلیل‌ها، برای ما اولویت ندارد. همین اندازه که مسئله روش تاریخ‌نگاری ابوریحان شناخته شود، وافی به مقصود خواهد بود. یکی از تلاش‌های روش‌مند او در این عرصه، دریافت متفاوت از روز و تاریخ هجرت پیامبر به مدینه است؛ او با استفاده از جداول نجومی تاریخ دقیق را بیان می‌کند و آنچه را سیره نویسان گفته‌اند، مردود می‌شمارد (بیرونی، ۱۳۶۳، ۵۲۶).

ابوریحان، علاوه بر نجوم و ریاضیات، بر زبان‌های گوناگون مسلط بوده است. به طوری که از این رهگذر توانسته بود کتب بسیاری را مطالعه و اطلاعات وسیعی را در اختیار ما قرار دهد. توجه همزمان به یک موضوع در فرهنگ‌های مختلف و پیدا نمودن نقاط اشتراک و افتراق آنها، به روش تاریخ‌نگاری ابوریحان جذابیت خاصی بخشیده است. عنوان فصل ششم کتاب *الأثارالباقیه* چنین است: "در این است که چگونه پاره‌ای از تواریخ از پاره‌ای دیگر استخراج می‌شود و در این فصل تواریخ پادشاهان و مدت سلطنت هر یک را با اختلافی که میان مورخان است، گفت‌گو می‌کنیم" (بیرونی، ۱۳۶۳، ۱۰۷). او در این جداول چند زبانه کار می‌کند. آشنایی او به زبان‌های عبری، سریانی، عربی و فارسی برایش امکان مطالعات تطبیقی را فراهم می‌کند و از این لحاظ که آنها را در چارچوبی روش‌شناختی کاربردی می‌کند، واقعاً بی‌نظیر است. شاید نقل قولی که مترجم *الأثارالباقیه* از دایرة المعارف سی و دو جلدی فرانسه، بخش یهود آن، آورده است، بتواند عظمت کار ابوریحان و میزان سنجش علمی او را نشان دهد. نویسندگان *دایرة المعارف* می‌نویسند: "ما این اطلاعات دقیق را مدیون بیرونی هستیم و اگر جهد و کوشش او نبود، این مسائل از میان می‌رفت" (همان، بیست و شش). در اینجا، از دیدگاه این نوشتار باید اضافه کنیم که فراتر از نگهداری داده‌ها استفاده‌ی روش‌مند از دانش خویش در نگارش تاریخ است.

نکات دیگری از بهره بردن ابوریحان از علوم همجوار برای بررسی روایت‌های تاریخی وجود دارد که از منظر روش‌شناسی قابل اعتناست، هر چند ممکن است از مبنای علم امروز پذیرفتنی نباشد. او در جایی، هنگامی با طول عمر مردمان قدیم و تشکیک‌های وارد شده بر

آن از سوی دهریان روبه رو می‌شود، در دفاع، به نقش عامل جغرافیایی و پیوند آن با جوامع انسانی می‌پردازد و نهایتاً بدین وسیله از روایت های تاریخی دفاع می‌کند (همان، ۱۲۱). او نقش اقلیم را در چارچوبی وسیع به کار می‌برد و از تأثیرش بر خصوصیات افراد و رفتار جوامع می‌گوید، می‌نویسد: "من این استدلال را نمی‌فهمم زیرا اختلاف اجسام بشر در رنگ ها و چهره‌ها و طبایع و اخلاق، تنها معلول اختلاف نسب نیست، بلکه اختلاف اقلیم و اهویه در آن مدخلیت دارد" (همان، ۲۹۸). به نظر می‌رسد این نگرش نیز از موضوع‌هایی است که ابن خلدون وام‌دار ابوریحان باشد.

ج. حقیقت‌گرایی و بی‌طرفی

در مقدمه‌ی نوشتار اشاره کردیم که تربیت فکری در علوم عقلی باعث شد تا نوعی استدلال‌گرایی و نگرش انتقادی در بیرونی نسبت به علوم انسانی و در اینجا تاریخ، پدید آید. برای رسیدن به چنین دیدگاهی باید پژوهشگر، علاوه بر ضوابط پژوهش، نوعی تعهد پیشینی و اخلاقی در کار پژوهش داشته باشد. به دیگر سخن، این بخش ارتباط چندانی با موضوع پژوهش ندارد، بلکه موضعی پیشا معرفت‌شناسی است. در اینجا میزان تعهد به حقیقت و تلاش برای رسیدن به آن، بر هر امر دیگری، از جمله باور و مکتب فرد، اولویت دارد. البته، این به معنای نادیده گرفتن باور نیست، چرا که امروزه در مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم تعلیق کامل باورها و عقاید به چالش کشیده شده است؛ اما هیچ کس منکر ویژگی های اخلاقی پژوهشگر، که بیرون از موضوع پژوهش قرار می‌گیرد، نیست.

ابوریحان نیز در مقام مورخ و تحلیل‌گر مسائل اجتماعی به این موضوع واقف بود. او چون اندیشمندی امروزی، هنگامی که می‌خواهد به سراغ تاریخ برود، شجاعت اخلاقی خویش را در وفاداری به حقیقت و حق‌گویی نشان می‌دهد. بیرونی نویسنده‌ای نبود که مسایل را صرفاً ثبت و ضبط کند، بدون اینکه به درستی یا نادرستی آنها شک ننماید. در واقع، اصلی که بیرونی در تمام فعالیت های علمی خود بدان پایبند بود، همین شک و تردید و از طریق آن، رسیدن به یقین بود. این روش او به همراه دفاع از حقیقت و آنچه به آن یقین پیدا کرده بود، باعث می‌شد که بیرونی همیشه با نوعی نگاه استدلالی و انتقادی همراه با شجاعت، با مسایل برخورد کند؛ برای اینکه بتواند از حق دفاع کند، یا به حقیقت نزدیک شود. شاید این به نوعی همان شک دستوری دکارت باشد. پیش فرض شک دستوری، تردید در مشهورات یا یقینیات

برای رسیدن به یقینی‌سازی شده و البته متقن و مدلل است (فروغی، ۱۳۷۲، ۱۷۸). ابوریحان در چند نوبت تعهد خود به حقیقت، و تلاش برای اصلاح را در نظر بیان کرده و البته در عمل نیز بدان وفادار مانده است. او در مقدمه‌ای که بر تحقیق *ماللهند* نگاشته، ضرورت راست‌گویی را یادآوری می‌کند و می‌گوید: "... راست‌گویی و حق‌گویی از برترین انواع شجاعت است و این شجاعت در واقع خار شمردن مرگ و تحقیر حیات است." (بیرونی، ۱۳۵۲، ۲). در اینجا ابوریحان همان اصل پیشا معرفت‌شناسی را بیان کرده است. چرا که او می‌دانست درباره‌ی هندیان بت پرست در میان مسلمانان دوران غزنوی، قضاوت مثبتی وجود ندارد. در حالی که او محققانه و به دور از حب و بغض به معرفی فرهنگ و تاریخ هند مبادرت کرده بود. طبیعی است محقق‌هایی چون او باید اصول روش‌شناسی خود در کار علمی را شرح دهد تا خوانندگان با آن نگرش به کتاب بنگرند و تعریف و تمجید او از هندیان را صرفاً در چارچوبی علمی ارزیابی کنند. در مقدمه‌ی *الأثار الباقیه* نیز او به همین سیاق عمل می‌کند و درباره‌ی نگارش کتاب می‌گوید: «... و پس از آنکه فکر خود را، از عوامل زیان‌آوری که بدان معتاد شده، از قبیل تعصب و غلبه پیروی از هوا و ریاست‌طلبی که سبب هلاک بسیاری از مردم و مانع دیدار حق و حقیقت پاک‌ساحتم، باید آرا و گفته‌های ایشان را در اثبات این مقصود به یکدیگر بسنجیم. این روش بهترین راهی است که ما را به حقیقت و مقصود می‌رساند و نیرومندترین یاری است که شبهه و تردید را از ما دور می‌سازد، چه جز این راه دیگری نیست که ما را به حقیقت مقصود برساند، اگر چه در راه بسیار کوشش کرده سختی‌های زیادی کشیده باشیم» (بیرونی، ۱۳۶۳، ج).

البته، او واقف است که این کار بسیار دشوار و دیر یاب است و ممکن است همواره قرین موفقیت نباشد. از این رو، تواضع را، که بازهم از ویژگی‌های پژوهشگران واقعی است، در میان می‌آورد و میزان تلاشش را برای اصلاح تاریخ و روایت‌ها به میزان توانایش محدود می‌کند و می‌نویسد: "با آنکه این راه و قاعده‌ای که من پیشنهاد کرده‌ام، آسان نیست که به زودی آن را تمیز دهیم، بلکه پاره‌ای از آن اخبار امکان دارد که وقوع یابد، و اگر به بطلان آن گواهی دیگر نباشد، مانند اخبار راست و واقع خواهد بود... پس ما باید هر کدام از این اخبار را که نزدیک‌تر و مشهورتر است، از صاحبان آن بگیریم و تا اندازه‌ای که می‌توانیم آن را اصلاح کنیم و دیگر گفته‌های ایشان را به آن طور که هست بگذاریم تا این کار برای جویندگان حقیقت و دستداران حکمت بر تصرف در غیر این قضایا سرمشق باشد و نیز خود ما را به

مجهولات دیگری ارشاد و راهنمایی کند و ما هم به خواست خدا چنین کنیم" (همان، د). او در اقدامی که بازهم برخاسته از این روحیه است، در بخشی از کتاب الأثرالباقیه، هنگامی به ماه‌های چینی و برخی دیگر امم می‌رسد، دست نگه می‌دارد و شجاعانه از عجز خود در این مرحله سخن می‌گوید. او می‌نویسد: "اما ماه‌های امم دیگر، از هند و چین و تبت و ترک و خزر و حبشه و زنگیان، گرچه نام‌های برخی از این شهور را می‌دانم، و لیک که فرصتی به دست آورم تا بتوانم کاملاً بر آن احاطه کنم، زیرا با این طریقه که من پیش گرفته ام، سزاوار نیست که شک را با یقین مخلوط کنم و مجهول را با معلوم" (همان، ۱۰۳).

یکی دیگر از آفت‌هایی که پژوهشگر ممکن است دچار آن شود، خروج از وضعیت بی‌طرفی و تلاش برای اثبات حقایق از پیش تثبیت شده در ذهن است. این مسئله در علوم تجربی کمتر امکان بروز دارد، اما در علوم انسانی و تاریخ، که با باورها و حوزه‌های وجودی و عقیدتی انسان سر و کار دارد، امکان بروز آن بیشتر است. ابوریحان که برخاسته از مکتب علوم تجربی عصر خویش بود، با این دغدغه در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری و علوم انسانی وارد شد. همچنان که گفتیم، او خود را متعهد به حقیقت می‌دانست و به تعبیر خودش دنبال اخبار راست و واقع بود. لازمه‌ی این کار علاوه بر نکات پیش گفته، رعایت بی‌طرفی به معنای علمی آن بود. ابوریحان این اصل را نیز در تحقیقات تاریخی خویش هم در نظر و هم در عمل اعمال نمود. کتاب تحقیق ماللهند نمونه‌ای برجسته است. او در مقدمه، هنگامی که از علت نگارش این کتاب سخن می‌گوید، کتاب‌هایی را که در زمینه‌ی ملل و نحل نوشته شده‌اند، به باد انتقاد می‌گیرد و شرط اصلی در نگارش چنین کتبی را پرهیز از پیش‌داوری و رعایت امانت و بی‌طرفی می‌داند. وی اظهار می‌دارد که: "اگر کسی بداند حقیقت امر در این اخبار چیست، نه از راه تصدیق و عقیده داشتن بلکه به قصد التذاذ و قرائت... این اخبار را می‌خواند" (بیرونی، ۱۳۵۲، ۳). نمونه‌های فراوانی در آثار بیرونی موجود است که دلالت بر وجود چنین نگرشی در بیرونی دارد. شاید در الأثرالباقیه آن جایی که برای برتری خوارزمیان بر اعراب در مورد بروج استدلال می‌آورد، نمونه‌ای دیگر در این زمینه باشد (بیرونی، ۱۳۶۳، ۳۶۸) یا بیرونی در همین باب از شخصی به نام عبد الله بن مسلم قتیبه سخن به میان می‌آورد و روشی را که او و نویسندگان همانند او در کتاب‌هایشان به کار می‌برند، به انتقاد می‌گیرد و روش افراطی‌شان را که خالی از استبداد رای نیست، تقبیح می‌کند. از منظر بیرونی این نوع رفتار ریشه در کینه و دوری از اخلاق علمی دارد. او می‌نویسد: "کلام او در این کتاب (کتاب نویسنده) بر کینه‌ها و

دشمنی‌هایی که بر ایرانیان دارد، دلالت می‌کند. زیرا به همین اندازه هم راضی نشده که اعراب را بر ایرانیان برتری دهد، بلکه ایرانیان را از اراذل امم و پست‌ترین مخلوق دانسته است" (همان، ۳۷۰).

وجود این روحیه باعث شده است تا ابوریحان در برخورد با پدیده‌های اجتماعی پروایی جز حق‌طلبی نداشته باشد. چنان‌که در پاره‌ای از موارد با فقها به محاجه می‌پردازد و نظرات آنها را به چالش می‌کشد. هرچند وی مقصود خود را از این چالش این‌گونه بیان می‌کند: "... مقصود من ... فقط این بود که اگر کسی چنین گمان کرده که ضروریات و بدیهیات به خلاف قرآن گواهی می‌دهد و برای اثبات گمان باطل خود به گفته‌ی یکی از فقها و یا مفسران استدلال می‌کند، من این گمان را نمی‌کنم." (همان، ۱۱). بر اساس همین منطق، او به نقد اسماعیلیه پرداخته و روش‌های باطنی و تفسیرهای من‌عندی ایشان را نشأت گرفته از تعصب آنها می‌داند و می‌نویسد: "آری تعصب چشم‌های بینا را کور می‌کند و گوش‌های شنوا را کر می‌سازد و شخص را معتقد به اموری می‌نماید که خرد و دانش آن را گواهی ندهد و اگر تعصب و هواداری بیهوده و غلط نبود، هرگز برخاطر این قوم چنین اغلاط خطور نمی‌کرد" (همان، ۱۰۰).

این شیوه‌ی نگرش ابوریحان به پژوهش در عرصه‌ی علوم انسانی و تاریخی، مهم‌ترین عامل در اتخاذ روشی است که خود به آن اعتدالی می‌گوید (همان، ص ۶۱). او نه شیفته و فریفته‌ی اندیشه‌ی است، و نه متنفر و گریزان از رای و قومی. او خود را متعهد به حقیقت می‌دانست و از این رو دچار افراط و تفریط نگردید و توانست در نگاه به تاریخ جانب انصاف را نگه دارد.

۴. سنت شکنی

در گذر زمان، برخی از شیوه‌ها و روش‌های تحلیل و زندگی‌دارای نوعی اعتبار و حتی تقدس می‌گردند؛ به گونه‌ای که افراد جرئت نمی‌کنند که در مورد آنها بیندیشند یا در موردشان دچار تردید شوند. معمولاً انسان‌های بزرگ و ذهن‌های خلاق می‌توانند قالب‌ها و سنت‌های شکل گرفته را بشکنند و با گذر از آنها طرحی نو دراندازند. بی‌تردید ابوریحان نیز در زمره‌ی گروه اخیر است. او در بسیاری از حوزه‌ها سنت شکنی کرد و مشهورات مقبول را به چالش کشید و رد کرد. در تاریخ‌نگاری نیز او از این شیوه پیروی کرد. به ویژه باید از دو اقدام مهم او در این زمینه یاد کنیم: یکی فراتر رفتن از نقل سلسله‌ی راویان و نقد محتوای روایات، و دیگری به کار گرفتن روش ارجاع و ذکر منبع است. دو مسئله‌ی است که در تاریخ‌نگاری جدید

به شدت مورد توجه است. با شکل گیری علوم تجربی جدید در مغرب زمین و آداب آنان مبنی بر شناخت تجربی و عقلی به عنوان تنها راه شناخت علوم انسانی نیز به سرعت به دنبال همنوایی خود با شرایط جدید رفت و مسئله‌ی چگونگی رسیدن به معرفت صادق و موجه را در دستور کار خویش قرار داد. یکی از این اقدامات، نقد عقلانی روایت های تاریخی و پیرایش ناراستی ها از تاریخ، و دیگری وفاداری به منبع و معرفی و نقد آن بود. ابوریحان به همین معنا راهی را گشود که تا مدت ها تنها رونده اش خودش بود و بعداً نیز رونده ای چون ابن خلدون از آن گذشت. فقط گذشت یعنی او نیز تنها رونده شد و به جریان تبدیل نگردید.

در تاریخ نگاری دوره ی اسلامی، ذکر سلسله ی راویان یک اصل بود و با ظهور بزرگانگی همچون طبری، این شیوه تثبیت شد. مورخان با ذکر سلسله ی راویان و نقل خبر، وظیفه ی خود را پایان یافته تلقی می کردند؛ اما بیرونی وظیفه ی مورخ را تلاش به منظور یافتن حقیقت خبر و بررسی صحت و سقم آن با تکیه بر معیارهای عقلی می دانست و می گفت: صرفاً بیان یک خبر به تواتر و یا اسناد درست، نمی تواند کاشف حقیقت یا خبر از واقعیت باشد، بلکه حقیقت امر باید با تجربه تأیید شود (اذکابی، ۱۳۷۴، ۵۱). شاید تحلیلی که او از ذکر برخی روایت ها از زمان حضرت آدم تا دوران نبی مکرم اسلام (ص) درباره ی وقایعی که در روز عاشورا رخ داده است، بتواند این اقدام سنت شکنانه ی او را نشان دهد. این روایت ها به تواتر در کتب شیعی آمده است و بیرونی نیز خود دارای گرایش های شیعی است. اما این افکار را از آنجا که قابل اثبات عقلی نیستند، در زمره ی علم به حساب نمی آورد و می گوید: «... ولی معلوم است که ناقل آنها دسته ای از عوام محدثین بودند و یا آنکه خواسته اند با اهل کتاب مسالمت کنند» (بیرونی، ۱۳۶۳، ۵۲۵). او در تکمیل شکست قواعد مرسوم در تاریخ نگاری و تلاش برای فهم عقلانی، و به تعبیر خودش، تجربی پدیده های تاریخی، مسائل نظری و عقلانی را دخالت داد. به دیگر سخن، او هرگز مغلوب مشهورات نشد؛ چنان که در نقد نسب آل بویه، ابتدا مبانی نظری خویش را مختصراً بیان و آن گاه آن را رد می کند. وی ابتدا از اصلی کلی که می تواند رهن حقیقت و تحریف کننده ی روایت های تاریخی باشد، سخن می گوید و نقش حب و بغض را به میان می کشد. او می نویسد: "دشمنان پیوسته به طعن در انساب و تهمت در اعراض و نسبت بد در کارها می کوشند؛ چنان که دوستان و پیروان شان همواره در تحسین و سد خلل و اظهار جمیل در نسبت به محاسن سعی می کنند. ... سبب می شود که به واسطه ی همین نکته که گفتیم، جمعی را وادار کنند که دروغ ها بسازند و ممدوح خود را به اصل

شریفی نسبت بدهند؛ چنان‌که برای عبدالرزاق طوسی در شاهنامه نسبی ساخته اند و او را به منوشچهر نسبت داده اند و چنان‌که برای آل بویه ساخته اند" (همان، ۶۰). این شیوه‌ی استدلال را، بیرونی درباره‌ی افراد دیگر نیز به کار می‌برد و سپس با مقایسه‌ی روایت‌ها بی پایه بودن آنها را نشان می‌دهد. او خود می‌گوید: "من این انساب را ذکر کردم تا بفهمانم که مردم تا چه اندازه درباره‌ی کسانی که دوست دارند، تعصب می‌ورزند و با شخصی که بد هستند، تا چه حد بغض و کینه دارند؛ به قسمی که گاه افراط در این دو اعتقاد باعث رسوایی دعاوی ایشان می‌گردد" (همان، ۶۴).

بیرونی در هنگام نگارش مطالب خویش، ذکر منابع و ارجاعات را در دستور کار خویش قرار داد. در گذشته، اکثر نویسندگان، هنگامی که خبری را نقل می‌کردند، ذکر سلسله‌ی راویان را کافی می‌دانستند و یا حتی بعدها که ذکر سلسله‌ی راویان رایج نبود، تنها نقل خبر را کافی می‌دانستند. اما ابوریحان در جای‌جای کتاب‌هایش به ذکر منابع و آثاری می‌پردازد که در تألیفاتش از آنها بهره برده است. مثلاً در *الأثار الباقیه* می‌نویسد: «... حکایت مزبور به شرحی که گفته شد، از ابوالحسن آذر خورای مهندس شنیدم و ابوعلی محمد بن احمد شاعر در شاهنامه همین روایت را نقل کرده ... پس از آنکه به زعم خود حکایت گفته شده را از روی کتاب *سیرالملوک ابن مقفع* و کتاب محمد بن جهم برمکی و ... تصحیح نموده...» (همان، ۱۴۱). وی همچنین در آن بخش از کتاب خود که به ذکر فهرست اسامی پادشاهان می‌پردازد، چنین می‌گوید: "گاهی این قسم از تواریخ که ما ذکر کردیم در کتاب‌های سیر و تواریخ به خلاف آن دیده می‌شود... (در این زمینه) در کتاب حمزه بن حسن اصفهانی ... طور دیگری است که من این قسمت را در این دفتر به جهت شما نقل می‌کنم" (همان، ۱۴۸).

نتیجه

رویکرد تطبیقی در مطالعه‌ی نسبت بین اصول و مبانی تاریخ‌نگاری جدید با روش ابوریحان نشان می‌دهد بیرونی در کاربست اصول و چارچوب اندیشیده شده در نگارش تاریخ، به دوران جدید بسیار نزدیک و فراتر از زمانه‌ی خویش بوده است. وی با تربیت عقلانی در علوم تجربی و رشد در محیط سرشار از آزاداندیشی و به دور از تعصب خوارزم، هنگامی که وارد عرصه‌ی علوم انسانی و به ویژه تاریخ گردید، توانست روش‌های نوی را برای تحلیل خویش به کار گیرد. اگر سه ویژگی‌ای را که کالینگ وود برای تاریخ‌نگاری جدید ذکر می‌کند در نظر

بگیریم و به مجموع مطالب این نوشتار نگاه کنیم، در می‌یابیم بیرونی دقیقاً در الگوی پارادایم (تاریخ‌نگاری) جدید قابل تحلیل است. هیچ مرجع بیرونی، چه درون دینی و چه برون دینی، نمی‌توانست او را به پذیرش امری وادار کند که عقلاً وقوع آن را نامحتمل می‌دانست. از این‌رو، بسیاری از مشهورات دیگران را نقد یا نفی می‌کرد. این مراجع و مشهورات ناشی از آن نمی‌توانستند قیدی بر فهم عقلانی ابوریحان باشند.

از سوی دیگر، او فقط به ذکر یک روایت بسنده نمی‌کرد، بلکه با نقل روایت‌های متعدد و متفاوت و تطبیق آنها با یکدیگر، در صدد فهم دقیق‌ترین و بهترین روایت، که مطابقت با واقع داشته باشد، بود. نهایتاً اینکه با استفاده از علوم جانبی، همچون محاسبات ریاضی، و استفاده از علم نجوم، تلاش می‌کرد ناراستی‌ها و کژئی‌های وارده در تاریخ را پالایش کند. او برای این فعالیت‌ها، چون مورخی امروزی، اصول پژوهش را رعایت می‌کرد و مهم‌تر اینکه خود را از آفت تعصب و جمود رهایی داده بود. مجموعه‌ی این عوامل باعث شد تا او بتواند رهیافت و روش نوی در فهم و نگارش تاریخ ایجاد کند و همین مسئله فرضیه‌ی اصلی این نوشتار را که صاحب سبک بودن ابوریحان در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری و شباهت‌هایش با دوران جدید است، اثبات می‌کند. البته، در کنار این موضوع می‌توان درباره‌ی رویکرد اجتماعی او به تاریخ، و همچنین یافته‌های نوی که حاصل کار بست چارچوب نظری در تاریخ‌نگاری است، در نوشتاری دیگر سخن گفت.^۱

منابع

- ابن عبری، غریغریوس ابوالفرج اهرون، تاریخ مختصر الدول، ترجمه‌ی محمد علی تاج پور و حشمت‌الله ریاضی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.

۱ برای نمونه می‌توان به برخی از یافته‌های جدید او درباره‌ی تاریخ باستان، به ویژه ایران، به شرح زیر اشاره کرد:
 ۱. نخستین بار به طبقه‌ی مغان و یا مجوسان اقدم‌پیش از ظهور زرتشت اشاره می‌کند، در حالی که در سایر منابع چنین اطلاعاتی ارائه نشده است.
 ۲. نخستین بار از کوروش به عنوان پادشاه هخامنشی یاد می‌کند. در حالی که در سایر منابع همچون طبری او را یکی از فرماندهان گشتاسب می‌دانستند.
 ۳. برای نخستین بار با استفاده از ریاضیات و اطلاعات به دست آورده از کتاب *شاپورگان* مانی، طول مدت سلطنت اشکانیان را محاسبه کرد. در حالی که پیش از او هیچ کس با چنین دقتی این مطالب را ارائه نکرده بود.
 ۴. برای نخستین بار به شکلی منسجم و در قالب یک مجموعه نام پادشاهان سلسله‌های مختلف در ایران را آورده است.
 ۵. وی همچنین در کتابش از وجود پادشاهان ایرانی مصر، که سلسله‌ی ۲۲ فراعنه‌ی مصر بودند، یاد می‌کند.
 ۶. نخستین بار از کندن ترعه بین دریای سرخ و دریای مدیترانه توسط داریوش هخامنشی خبر می‌دهد.

- آزاد ارمکی، تقی، «اندیشه‌ی اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون»، تهران، مجله‌ی کیهان فرهنگی، ش ۱۰۴، ۱۳۷۲.
- اذکابی، پرویز، *ابوریحان بیرونی (فکار و آرا)*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- -----، «بیرونی»، *دایرة المعارف تشیع*، ج ۳، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰.
- اشرفی خیرآبادی، حمید، *مردم‌شناسی در آثار ابوریحان بیرونی (با تکیه بر کتاب تحقیق ماللهند)*، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۲۴، ۱۳۸۷.
- استنفورد، مایکل، *درآمدی بر فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه‌ی احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
- برک، پیتر، *تاریخ و نظریه‌ی اجتماعی*، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدی‌ها، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- بومر، فرانکلین لووان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه‌ی غربی*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
- بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- -----، *تحقیق ماللهند*، ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲.
- توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۷۱.
- رندال، هرمن، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ در ترازو*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ساماران، شارل، *روش‌های پژوهش در تاریخ*، ترجمه‌ی ابوالقاسم بیگناه و همکاران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، تهران، زوار، ۱۳۷۲.
- فولادی، حفیظ الله، «دیدگاه‌های اجتماعی ابوریحان بیرونی»، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۱۰، ۱۳۷۶.
- کالینگوود، آر. جی، *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، تهران، اختران، ۱۳۸۵.
- گیبون، ادوارد، *انحطاط و سقوط امپراطوری روم*، ج ۱، تلخیص دی. ام. لو، ترجمه‌ی فرنگیس شادمان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- لوکاس، هنری، *تاریخ تمدن*، ج ۲، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۶۸.
- مصاحب، غلام حسین، «بیرونی، ابوریحان»، *دایرة المعارف فارسی*، ج ۱، تهران، فراکلین، ۱۳۴۵.
- همیلتون، گری. جی. و دیگران، *تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی*، ترجمه‌ی هاشم آقاجری، تهران، کویر، ۱۳۸۵.

نگاهی به تاریخ علوم عقلی در سیسیل (صقلیه) در عصر کلییان (۴۳۵-۳۳۶ هـ.ق)

رمضان صیقل^۱

چکیده: فاطمیان در سال ۳۳۶ هـ.ق خاندان کلیبی را به حکومت جزیره صقلیه فرستادند. صقلیه یا همان سیسیل بزرگ‌ترین جزیره دریای مدیترانه است که از زمان حکومت اقلیبیان در افریقاییه، تحت سلطه مسلمانان درآمد. حکومت کلییان در این جزیره یک قرن ادامه یافت. دربار آنها محل رفت و آمد عالمان و دانشمندان و شاعران و بلرم (پارمو امروزی) پایتخت جزیره، از شهرهای پر رونق مغرب اسلامی بود.

بررسی کتاب‌ها و منابع و مآخذ موجود در تاریخ مغرب اسلامی و تحلیل آنها روشن می‌سازد که در صقلیه- با وجود اترپذیری علمی و فرهنگی از شمال آفریقا و به خصوص افریقاییه- در کنار توجه به علوم اسلامی نظیر فقه و حدیث و لغت و ... به علوم عقلی نیز پرداخته می‌شده است. پزشکی، فلسفه، کلام، نجوم، هندسه، حساب و ریاضیات از مهم‌ترین علوم رایج صقلیه بوده است. رونق این علوم در جزیره صقلیه در کنار تسامح و تساهل موجود در جامعه صقلی روزگار کلییان، سبب شد دانشمندان و اندیشه‌ورزان، از سایر بلاد به جزیره قدم گذاشته و به شکوفایی و رونق علمی آن بیافزایند. در مقابل نیز عده‌ای از اندیشمندان صقلی با مهاجرت به دیگر مناطق جهان اسلام، میراث علمی آن را به این سرزمین‌ها منتقل نمایند.

واژه‌های کلیدی: صقلیه، کلییان، علوم عقلی، علوم اسلامی

مقدمه

کلییان به عنوان دست‌نشانندگان خلافت فاطمی مصر، یک قرن (از ۳۳۶ تا ۴۳۵ هـ.ق) در

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد Rseyghal@Yahoo.Com
تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۸ تاریخ تأیید: ۸۹/۶/۱۳

جزیره صقلیه قدرت را در دست داشتند. مذهب حکومتی اسماعیلی بود؛ ولی اکثریت مردم از مذهب اهل سنت، به خصوص مذهب امام مالک (متوفای ۱۷۹ هـ.ق)، پیروی می کردند. به دلیل نزدیکی به افریقه، اوضاع فرهنگی و علمی در جزیره صقلیه به افریقه شباهت زیادی داشت. در صقلیه - بر خلاف سایر مناطق مغرب اسلامی - در کنار توجه به علوم دینی، مثل فقه و حدیث و علوم ادبی، به علوم و دانش‌های عقلی نیز توجه می شد. در این نوشته، به اجمال به دانش و علوم عقلی رایج در جزیره می پردازیم و جایگاه این علوم را در طول حکومت کلیان بررسی می کنیم.

جزیره صقلیه و حکومت کلیان

صقلیه، به کسر صاد و تشدید لام و یا (یاقوت حموی، ۱۹۶۵، ۳، ۴۰۷)، نام اسلامی جزیره صقلیه است، که در منابع و مآخذ و متون اسلامی به صورت صقلیه آمده است. این جزیره بزرگترین، پرجمعیتترین و آبادترین جزیره در میان جزایر دریای مدیترانه، به شمار می آید (ادریسی، ۱۹۸۹، ۲، ۵۸۸ و ۵۹۰).

این جزیره در وسط دریای مدیترانه واقع شده است و این دریا را به دو قسمت شرقی و غربی تقسیم نموده است. مهم ترین شهرهای آن، بلرم (یاقوت، همان، ۱، ۷۱۹)، پالرمو امروزی و پایتخت جزیره، مسینا (همان، ۴، ۱۲۴) یا مسینه (ابن ابی الفداء، ۱۳۴۹، ۷-۲۳۶؛ ابن سعید مغربی، ۱۹۶۴، ۱۶۸)، مازر (یاقوت، همان، ۴، ۳۹۱)، قصریانه (همان، ۱۲۴؛ ابن ابی الفداء، همان، ۲۳)، سرقوسه (یاقوت، همان، ۳، ۸۱) طبرمین (همان، ۱۰۹)، جرجنت (ادریسی، ۲، ۵۵۹-۶۰۰؛ یاقوت، همان، ۴، ۳۶۲).

فتح جزیره صقلیه در فاصله‌ی سال‌های ۲۱۲ تا ۲۶۲ هـ.ق / ۸۲۷ تا ۸۷۸ م صورت گرفت (لین پول، ۱۳۶۳، ۳۰). مسلمانان از ابتدای فتوحات افریقا، به صقلیه نیز توجه داشتند و حملات غزواتی نیز انجام دادند، ولی اولین حمله‌ی جدی به جزیره، با هدف اشغال آن، توسط یک فقیه و قاضی بزرگ ایرانی نژاد مالکی مذهب، به نام اسد بن فرات، و در زمان حکومت اغلیان بر افریقه و در سال ۲۱۲ هـ.ق صورت گرفت (ابن تمیم قیروانی، ۱۹۶۸، ۱۶۳-۱۶۵؛ محمود اسماعیل عبدالرزاق، ۱۹۷۲، ۴۰).

فاطمیان حکومت جزیره صقلیه را به آسانی به دست گرفتند. آنها پس از سه دهه، کلیان را برای حکومت به جزیره فرستادند. حسن بن ابی الحسین کلبی، بنیانگذار حکومت کلیان،

که از دست نشانندگان فاطمیان به شمار می‌آید، از قبیله‌ای عربی و ریشه‌دار بود که در تاریخ مغرب شهرتی فراوان داشتند (EF²,u.RIZZITANO.1997, VOL4, P.469).

حسن، به پاس شایستگی و درایت و نیز همراهی با فاطمیان در سرکوب شورش ابایزید خارجی و همچنین به دلیل آشنایی به امور جزیره، در سال ۳۳۶هـ.ق به حکومت آنجا منصوب گردید (زرکلی، ۱۹۹۳، ۲، ۲۰۱؛ مورینو، ۱۹۵۷، ۱۶؛ احسان عباس، بی‌تا، ۴۴). حکومتی که توسط وی ایجاد گردید، صد سال ادامه یافت. ابوالحسین احمد بن حسن (ح ۳۵۱-۳۵۸هـ.ق) و ابوالقاسم علی بن حسن (ح ۳۵۹-۳۷۲هـ.ق) و ابوالفتح یوسف بن عبدالله بن محمد (ح ۳۷۹-۳۸۸هـ.ق)، ملقب به ثقة‌الدوله و امین‌الدوله از معروف‌ترین و مشهورترین امیران کلبی بوده‌اند. به خصوص ثقة‌الدوله، که می‌توان او را بزرگ‌ترین امیر کلبی دانست. او از جلالت و فضایل بسیار زیادی برخوردار بود. در روزگار فرمانروایی و امارت او، بلرم و مازر به اوج شکوفایی رسیدند؛ و همین امر سبب شد که عالمان و دانشمندان و شاعران و حکیمان به صقلیه مهاجرت کنند. در دوران او، صقلیه به چنان امنیت و شکوهی رسیده بود که مردم از هر سو به جزیره‌ی صقلیه سرازیر شدند (حسین مونس، ۱۳۸۴، ۱۰۴؛ احسان عباس، همان، ۴۶). حکومتی که حسن بن ابی‌الحسین کلبی با درایت و کفایت خود ایجاد کرده بود، با عزل و خلع حسن صمصام‌الدوله، آخرین امیر کلبی، در سال ۴۳۵هـ.ق پایان یافت (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ۳، ۲۹۸). کلیبان در جزیره‌ی صقلیه، با وجود تبعیت از خلافت فاطمی، از استقلال نسبی برخوردار بودند. دوره‌ی حکومت آنها با تساهل و تسامح و آزادی مذهبی همراه بود. دربار امیران کلبی پناه‌گاه عالمان و دانشمندان و شاعران بود. در این دوره، به جنبه‌های مختلف علم توجه می‌شد. پالرمو، پایتخت صقلیه، محل تلاقی افکار و آرای مختلف، و حلقه‌های درس در این شهر بسیار پررونق بود. این شهر، از بزرگ‌ترین شهرهای مغرب اسلامی به شمار می‌رفت (لومبارد، ۱۹۸۸، ۱۲۲).

علوم عقلی

اساساً، مسلمانان برای کسب علم رسمی، دو راه را در برابر خود گشوده می‌دیدند. راه حقیقت وحی شده، که پس از وحی شدن، از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت و خود مسلمانان آن را «علوم نقلی» می‌نامیدند؛ و دیگر، علمی که از راه عقل خدادادی انسان و بر پایه‌ی تعقل و استدلال حاصل می‌شود، که آن را «علم عقلی» می‌خواندند. این دو گونه علم را علوم حصولی نام نهادند. در کنار آن، علم حضوری، که حکمت اکتشافی و عرفانی است و با کشف و ذوق

حقیقت حاصل می‌شود (احمد آرام، ۱۳۶۶، ۷۷).

علوم اوائل یا علوم عقلیه، نام‌هایی‌اند که مسلمانان بر علوم عقلی و فنی گذاشتند و آنها را از این طریق در مقابل علوم عربیه و علوم حدیثه و علمی‌الخصوص علوم شرعیه قرار دادند. تمامی علوم ریاضی و طبیعی و الهی و فروع مختلف آن، یعنی طب و فلک و موسیقی و کیمیا و مانند آن، مورد اعتراض گروه بزرگی از متعصبان اهل سنت و حدیث بود؛ و هرکس که به آن بی‌توجهی می‌کرد، زندیق و ملحد دانسته می‌شد. از طرف دیگر، اصولاً پیشروان دین و ققها و زهاد در میان اهل سنت، لفظ علم را جز بر علم مورث از نبی(ص) اطلاق نمی‌کردند و علوم اوائل را «علوم مهجوره» و «حکمة مشوبه بکفر» می‌شمردند (صفا، ۱۳۷۴، ۱۳۹).

در مغرب اسلامی، علوم نقلی بسیار گسترش داشت، و به علوم عقلی توجهی نمی‌شد و به تأویل و عقل، آن‌گونه که شیعه و معتزله التزام داشتند، علاقه‌ای نداشتند (عویس، ۱۹۸۰، ۲۵۸). اما در صقلیه، با وجود غلبه‌ی فرهنگ و مذاهب اهل سنت، اوضاع اندکی تفاوت داشت و علوم اوائل در آن سامان، نسبت به سایر سرزمین‌های مغرب اسلامی، فعال‌تر بود. این مسئله شاید به دلیل غلبه‌ی سیاسی فاطمیان بود. نیمی از جمعیت صقلیه نیز یونانی و رومی بودند و هر یک میراثی کهن به زبان‌های رومی و لاتینی داشتند. بسیاری از آنها زبان عربی را آموختند و گروهی از اعراب زبان ایشان را فرا گرفتند و در اثر تعامل روزانه با ساکنان آن، نوعی اختلاط و امتزاج فرهنگی به وجود آمد. راهبان صقلی، بسیاری از آثار نفیس عربی را به زبان خود، و برخی از آثار فرهنگ خود را به زبان عربی، ترجمه کردند. در زمان حکومت امویان اندلس و در روزگار حکومت عبدالرحمن ناصر (۳۰۰-۳۵۰ هـ)، پزشکی به نام اباعبدالله صقلی در فاصله‌ی سال‌های ۳۳۶ تا ۳۴۰ هـ - یعنی سال‌های آغازین حکومت کلیان - به اندلس رفت و چون عربی و یونانی را به خوبی می‌دانست، در ترجمه‌ی کتاب دیسقوریدس، به پزشکان و عالمان قرطبه کمک کرد. دیسقوریدس از مردم عین زربه و شامی - یونانی و در «عقاقیر المفرده» عالم بود (ابن جلجل، ۱۹۵۵، ۲۱).

کتاب وی «العقاقیر» نام داشت. او سرزمین‌های زیادی را برای شناخت گیاهان طبی زیر پا گذاشت و به خواص آنها پی برد (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۸۷، ۱، ۵۷). اباعبدالله صقلی، که پزشک و داروساز بود، در ترجمه‌ی اسامی کتاب به عالمان قرطبه کمک کرد؛ زیرا پزشکان و مترجمان اندلس در ترجمه‌ی نام‌های یونانی به عربی، ناتوان بودند (نعنعی، ۱۳۸۰، ۳۳۴).

پزشکی

طب یا پزشکی، به دلیل نیاز بشر به سلامت و رهایی از بیماری، از دیرباز مورد توجه بوده است. اطباء اسلامی عموماً شاگرد بقراط و جالینوس حکیم بوده‌اند و با کمال دقت کتب طبی آنها را فرا گرفتند و به خوبی از عهده‌ی شاگردی ایشان برآمدند. ترجمه‌ی آثار پزشکی یونانی به عربی در جهان اسلام غالباً توسط غیر اعراب و غیرمسلمانان، مثل یونانی‌ها و عبرانی‌ها و ایرانی‌های مؤمن به کیش مسیح و یهود و زرتشت، صورت گرفت (براون، ۱۳۸۳، ۳۴).

در صقلیه، به علت نزدیکی به منبع اصلی طب یعنی فرهنگ یونانی، به این علم توجه خاصی می‌شده است. دانشجویان پزشکی نزد استادان خود در بیمارستان‌ها دانش طب را می‌اندوختند و در آنجا تالارهای مخصوص و مجهز به ابزارهای پزشکی و کتابخانه به خوبی فراهم و مهیا بود. به‌طور کلی، وجود شاخه‌های مختلف پزشکی، مثل پزشکی عمومی، جراحی، دندان‌پزشکی، حجامت (فصد و رگ‌زنی)، کحالی (چشم‌پزشکی)، روان‌پزشکی و پزشکی زنان، اسباب گسترش این علم نزد مسلمانان است (حکمت نجیب عبدالرحمن، بی‌تا، ۴۳).

همان‌گونه که گفته شد، طب یا پزشکی، از علوم رایج در صقلیه بود. این موضوع را می‌توان به وضوح از میان منابع و مآخذ فهمید. وقتی ابن‌الثننه - از امیران و حاکمان محلی صقلیه که مقارن سقوط کلیبان قدرت را در دست داشت - پس از درگیری با همسرش، او را به شدت زخمی و رگ دست او را قطع کرد و او را رها نمود تا بمیرد، پسرش، خشمگین از این عمل وحشیانه‌ی پدر، به سرعت پزشکانی را احضار و او را معالجه کرد (احسان عباس، همان، ۱۲۲). این رویداد بیانگر توانایی پزشکان و رونق این علم در جزیره‌ی صقلیه بوده است.

از معروف‌ترین پزشکانی که از وی اطلاعاتی در دست داریم، ابو عبدالله محمد بن حسن بن طوبی است. ابن‌قطاع، مورخ و ادیب مشهور، که به فاصله‌ی تقریبی یک قرن پس از وی می‌زیسته، در کتاب خود، مهارت طبی و ادبی او را ستایش نموده است. وی می‌نویسد: «کان طیباً مترسلاً شاعراً...» (ابن‌قطاع، ۱۹۹۵، ۱۷۳). از ترجیح واژه‌ی طیب در این توصیف ابن‌قطاع - اگر اتفاقی نباشد - بی‌می‌بریم که وی، قبل از آنکه شاعر و نویسنده باشد، پزشک بوده است. شعر برای وی جنبه‌ی تفریحی و تفننی داشته، که با آن خود را تسلی می‌داده و به آن اعتماد نداشته است (احسان عباسی، همان، ۲۰۷). ابو عبدالله محمد، به همراه برادرش ابوالحسن علی، از مردان مورد اعتماد و مورد توجه کلیبان بوده‌اند. ابوالحسن، برای کسب علم و دانش به مشرق زمین نیز مسافرت کرده بود. وی، به همراه برادر، از مداحان خاندان کلیبی به‌شمار

می‌آمدند، اما ابو عبدالله محمد از شهرت و علم و دانش بیشتری برخوردار بوده، و همان‌گونه که گفته شد، پزشک محسوب می‌شده است.

ابن طوبی به فن نگارش آشنا بوده، خطی خوش داشته و مدت‌ها متولی و مسئول دیوان الانشاء ثقه الدوله، از امیران با کفایت کلبی، بوده است. نقل است که وی طب را نزد یوحنا بن ماسویه فرا گرفته بود (ابن قطاع، همان، ۱۷۳). در اینجا به اختصار به نکته‌ی مهمی می‌پردازیم: ابوکریا یوحنا بن ماسویه، از طبیبان فاضلی بود که در خدمت خلفای عباسی به سر می‌برد و مأمون و معتصم و واثق و متوکل را خدمت نمود (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۵۲۶). یوحنا، قبل از ورود به بغداد، سی سال در بیمارستان جندیشاپور ریاست و طبابت نمود و در سال ۲۴۳ هجری در سامرا از دنیا رفت (نجم آبادی، ۱۳۷۵، ۲۳۵).

ابن طوبی، پزشک مورد بحث ما، در سال ۴۵۰ هجری از دنیا رفته است؛ و با توجه به زمان مرگ یوحنا، شاگردی ابن طوبی در نزد این پزشک معروف بغداد درست به نظر نمی‌رسد. از شخصیت طبی دیگری نیز، به نام ابن ماسویه، نام برده شده است؛ و برای آنکه با پزشک معروف و بزرگ دیگر اشتباه نشود، از او به ماسویه‌ی اصغر یاد کرده‌اند، که در ساحل فرات به دنیا آمده و در بغداد طب و فلسفه آموخته، و در سال ۱۰۱۵ میلادی در بغداد از دنیا رفته است. آثار این شخص به وسیله‌ی یک نفر یهودی اهل صقلیه از عربی به لاتین ترجمه شده و توسط همین مترجم به ماسویه‌ی اصغر شهرت یافته است (سیریل الگود، ۱۳۸۶، ۱۱۵).

سیریل الگود پس از بحث گسترده‌ای در این زمینه، وجود ماسویه‌ی اصغر را نمی‌پذیرد و هر دو را یکی می‌داند (همان، ۱۱۶-۱۱۷).

به هر حال، اگر سخن الگود را بپذیریم، عقیده‌ی ابن قطاع که به عصر ابو عبدالله محمد بن حسن ابن الطوبی نزدیک بوده است، نادرست به نظر می‌آید؛ و آن دسته از معاصرانی که به تاریخ صقلیه پرداخته‌اند، به این نکته اشاره نکرده، نه تقدم زمانی ماسویه با ابن طوبی را در نظر گرفته، و نه به ماسویه‌ی اصغر اشاره‌ای کرده، و به طور کلی، با ذکر نام استاد وی در طب، از کنار آن گذشته‌اند. صقلیه‌ی عصر کلبی که واسطه‌ی انتقال تمدن اسلامی به جهان غرب بود، بسیاری از امور بهداشتی را به اروپا منتقل نمود (هونکه، ۱۳۸۶، ۹۱).

علاوه بر آن، اروپا از این طریق از بسیاری از دستاوردهای رایج در پزشکی جهان اسلام، مثل ضرورت گواهی نامه‌ها و مجوز طبابت، آشنا گردید (همان، ۳۴۴).

فلسفه و کلام

یکی دیگر از علوم رایج عصر کلبی، فلسفه و کلام بوده است. صقلیه به دلیل داشتن امیرانی که به تسامح و تساهل شهرت داشته اند، پناه‌گاه عالمان و دانشمندان از نقاط مختلف جهان اسلام، به خصوص سرزمین‌های مجاور، بود.

سعید بن فرحون (فتحون) بن مکرم التجیبی القرطبی، معروف به حمار سرقسطی، در ایام محنت خود به صقلیه آمد. حضور این فیلسوف در صقلیه، علاوه بر تأثیرات مهمی که برجای گذاشت، نشان از وجود توجه و التفات به علوم عقلی بود. این دانشمند، در بسیاری از علوم، از جمله فلسفه و موسیقی و نحو و ادبیات، دست داشت. وی که مورد خشم و غضب منصور بن ابی عامر قرار گرفته بود، به زندان افتاد. منصور بن ابی عامر (متوفای ۳۹۲هـ/۱۰۰۲م)، وزیر هشام المؤمنید، آخرین امیر اموی اندلس (ح ۳۶۶-۳۹۹هـ) بود. درباره‌ی علت زندانی شدن سعید بن فرحون چیزی نمی‌دانیم. این امر شاید به دلیل مخالفت منصور با فلسفه بوده باشد. منصور، با وجود علاقه به علم و دانش و شوق وافر که به گردآوری کتاب داشت، با فلسفه و متعلقات آن دشمن بود و آن را مخالف دین می‌پنداشت. او فرمان داد که از کتابخانه‌ی بزرگ اموی (کتابخانه‌ی حکم المستنصر) همه‌ی کتب فلاسفه و دهریان را بیرون آورند و در حضور جمعی از کبار علما به آتش بکشند (محمدعبدالله عنان، ۱۳۸۰، ۱، ۵۷۶-۵۷۷). سعید بن فرحون، پس از آزادی از زندان، به صقلیه آمد و تا پایان عمر در آنجا ماند (سیوطی، ۲۰۰۵، ۴۷۲). وی آثاری در علوم مختلف، مثل نحو و عروض، به رشته‌ی تحریر درآورد و در علم عروض یک مختصر و یک مطول (کتاب بزرگ) داشت. این عالم بزرگ در فلسفه دو کتاب دارد به نام‌های *شجرة الحکمه و تعديل العلوم* (احسان عباس، همان، ۱۲۰).

کلام در صقلیه‌ی عصر کلبی رواج بیشتری داشت. «صناعت کلام ملکه‌ای است که انسان به مدد آن می‌تواند از راه گفتار به یاری آراء و افعال محدود و معین، که واضح شریعت آنها را صریحاً بیان کرده است، پردازد و هر چه را مخالف آن است باطل نماید» (فارابی، ۱۳۴۸، ۱۱۴). در جهان اسلام به مرور زمان واژه‌ی کلام به معنای الهیات، و متکلم به معنای متأله، به کار رفت (کرین، ۱۳۵۸، ۱۴۵).

متکلمان از باب آنکه غالباً اصطلاحات فلاسفه را به کار می‌بردند، مورد طعن و ملامت بودند. فقها و محدثان بزرگی، چون شافعی، احمد بن حنبل و سفیان ثوری، قائل به حرمت کلام بودند. اهل حدیث، شاید به دلیل آنکه در قبال استدلالات منطقی این قوم عاجز مانده

بودند، به صدور احکام سخت بر ضد آنان مبادرت می‌ورزیدند (صفا، ۱۳۷۴، ۱۴۲-۱۴۳). وقتی در مشرق زمین وضع این گونه بود، مغرب و شمال آفریقا جای گاه خود را داشت. مغرب در تمام ادوار اسلامی از فلسفه و جدل و اختلافات دینی به دور بود. به این دلیل، در آفریقا هیچ متکلمی پرورش نیافت و پناه‌گاهی نیز برای ایشان نبود (معموری، ۱۳۷۸، ۶۵). در صقلیه، با وجود تأثیرپذیری از آفریقا، به علم کلام پرداخته شده است. قفطی در کتاب خود، *تاریخ الحکما*، در شرح حال محمد بن طاهر و ابوسلیمان سبختانی، آورده است که ابوحیان توحیدی از اصحاب آنها بود و کتابی به نام *الامتاع و المؤمنه* را در علم کلام به رشته تحریر درآورده است. قفطی در ادامه می‌نویسد: «نسخه‌ای از آن کتاب (منظور الامتاع است) را دیدم به خط شخصی از اهل جزیره صقلیه که...» (قفطی، همان، ۳۸۶-۳۸۷). این امر، بیانگر آن است که مردم در صقلیه به علم کلام آشنایی داشته‌اند و اوضاع علوم عقلی در این جزیره با سایر مناطق مغرب و شمال آفریقا تا حدودی متفاوت بوده است.

از دیگر نشانه‌های وجود کلام در صقلیه، مهاجرت متکلمان صقلی به سایر مناطق بوده است. از جمله‌ی علما، عباس بن محمد بن عمرو بن هارون الوارق الصقلی بود که در سال ۳۳۶ هجری به ولی‌عهد عبدالرحمن ناصر، یعنی حکم، پیوست و از وراقان او شد و تا زمان مرگش، یعنی سال ۳۷۹ هجری، در آنجا ماند. وی به علم کلام آگاهی داشت و بر رده بر اصحاب مذاهب آشنایی داشت و شیوه‌ی مناظره را می‌دانست (الدوری، ۱۹۸۰، ۲۱۸). با وجود آن، در حدیث نیز صاحب‌نظر بود (همان، ۲۲۰).

همان‌طور که بیان شد، پیوستن وی به دربار حکم المستنصر از باب مهارت وی در وراقی بود، نه محدودیت‌های علمی در صقلیه.

هندسه، حساب و ریاضیات

وجود کاخ‌ها، قصرهای مجلل و زیبا، با باغ‌ها و فواره‌ها و آب‌نماهای بدیع و جالب، در هر مکان، از وجود مهندسان متخصص و مهارت آنان در آنجا حکایت دارد (ضیف، ۱۹۹۲، ۹، ۳۶۱). عالمان مسلمان، هندسه را به دو بخش هندسه‌ی عملی و نظری تقسیم کرده‌اند و آن را جزو تعالیم (ریاضیات) آورده‌اند (فارابی، همان، ۷۵-۷۷).

بر همین اساس، می‌توان گفت که وجود ساختمان‌ها و بناهای زیبا با فواره‌های آب در صقلیه نیز، از مهارت معماران و مهندسان صقلی حکایت دارد. برخی از این دانشمندان بزرگ

در زمینه‌های مختلف علمی تخصص داشته‌اند؛ که از یک طرف بیانگر رواج و پیش‌گامی مردم صقلیه در علوم عقلی است، و از طرف دیگر دلیلی است بر پیوستگی علوم مختلف. ابو حفص عمر بن حسن بن القرنی الکاتب از بزرگان علم در صقلیه و کاتب و نویسنده‌ی دیوان الانشاء بوده است. وی مهندس و منجمی چیره‌دست بود؛ و علاوه بر آن، در لغت و شعر نیز مهارت داشت. ابن قطاع نام او را در ردیف ادیبان و شاعران جزیره آورده است (ابن قطاع، همان، ۱۴۶). برادرش، ابو عبدالله محمد، نیز کاتب، نویسنده و عالم و دانشمندی بی‌نظیر بود؛ و به گفته‌ی ابن قطاع، ریاست در علم به او پایان یافت. وی در نجوم و هیئت و حساب و خراج، یگانه بود؛ و اشعاری زیبا نیز از وی نقل شده است (همان، ۱۹۳؛ عماد اصفهانی، بی تا، ۱۰۹). از دیگر دانشمندان بزرگ صقلیه‌ی عصر کلبی، که مهندسی توانا و ماهر و منجمی چیره‌دست بود، ابو عبدالله محمد بن عیسی بن عبدالمنعم الصقلی را می‌توان نام برد (عماد اصفهانی، همان، ۳۹۳). ققطی، توانایی و مهارت وی را در هندسه و علم نجوم ستایش کرده است (ققطی، همان، ۳۹۳). وی در خانواده‌ای علم‌پرور و دانش دوست به دنیا آمده بود. پدرش ابوموسی عیسی، فقیهی بزرگ بود که سخنش را حجت می‌دانستند و افکاری بلند داشت. وی همچنین غزل سرایی چیره‌دست و خوش بیان بود (همان، ۱۰۹).

در دیوان‌ها و ادارات دولتی روزگار کلبی‌ها، به خصوص ادارت مالی، عالمان و دانشمندان صاحب‌نظری حضور داشتند که در حساب و ریاضیات برجسته بودند. از جمله‌ی این کاتبان حساب، ابوبکر محمد بن سهل الکاتب، معروف به الرزیک، بود (ابن قطاع، همان، ۲۰۰-۲۰۱). ابوالفضل عبدالعزیز بن احمد بن دائق، که منصب وزارت و کتابت را نیز داشته است، در حساب مبرز و برجسته بود (همان، ۸۲). دانشمند دیگری که در منطق و حساب تخصص داشت، ابو محمد عبدالمعطی بن محمد سرقوسی بود (همان، ۹۷).

نجوم

از دیگر شاخه‌های علوم عقلی رایج در صقلیه در این دوران، نجوم یا ستاره‌شناسی است. بسیاری از مسلمانان متعصب به این دانش توجهی نداشتند. با وجود آنکه پیامبر اکرم (ص) کسانی را که مواظب ماه و خورشید و ستارگان و هلال بودند، از بهترین بندگان نامید، باز برخی به این علم به دیده‌ی تردید نگریسته‌اند (کنانی، ۱۳۸۴، ۳۵۱). به طور کلی، آن مبحثی که به نام علم نجوم شناخته می‌شود، دو علم است: نخست، احکام

نجوم که علم دلالت‌های کواکب است بر حوادث آینده و بسیاری از چیزهایی که اکنون موجود است و نیز بسیاری از حوادث گذشته؛ و دوم، علم نجوم تعلیمی است که در شمار علوم تعالیم (ریاضیات) جای دارد (فارابی، همان؛ ۸۴).

علم نجوم به هر دو معنای فوق در جهان اسلام وجود داشته است. هزاران دست نوشته درباره‌ی نجوم وجود دارد که شمار بسیاری از آنها را زیج‌ها تشکیل می‌دهند. یکی از خاورشناسان معاصر در کتاب خود دویست و بیست زیج را معرفی کرده است. مصر و شمال آفریقا در مقایسه با عراق و ایران و اندلس، کم‌ترین زیج‌ها را دارا بوده است (کندی، ۱۳۷۴؛ ۱۹۴).

این سخن بدان معنا نیست که در صقلیه به علم نجوم توجهی نمی‌شده است. صقلیه، با وجود وابستگی سیاسی و فرهنگی به مصر و شمال آفریقا، از این قاعده تا حدودی مستثنا بوده است. علم نجوم در صقلیه از رواج نسبی برخوردار بود. از مآذنه‌ی مسجد بلرم، منجم و فلکی مسلمان، حرکات اجرام آسمانی را مشاهده و رصد می‌کرد و خسوف و کسوف و موقعیت ستارگان را با کمک وسایل مخصوص بررسی می‌نمود و در این کار از زیج‌هایی که در دسترس داشت بهره می‌گرفت (احسان عباس، همان، ۱۲۴).

در رصدخانه‌ای که الحاکم بامرالله خلیفه‌ی فاطمی (خ ۴۱۱-۳۸۶ ه‍.ق) در قاهره بنا کرده بود، یک منجم صقلی به نام ابومحمد عبدالکریم صقلی فعالیت می‌کرده و با شاگردان و همکاران خود هر روز نزد حاکم می‌رفته است. این رویه تا زمانی که الحاکم رصدخانه‌ی مزبور را تعطیل کرد، ادامه داشت (همان، ۱۲۳).

نکته‌ای که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد این است که با انتقال حکومت فاطمی به مصر و ساخت شهر قاهره، بسیاری از عالمان و دانشمندان صقلی، از جمله پزشکان و مهندسان و منجمان آن سرزمین، به آنجا مهاجرت کرده‌اند. این مهاجرت، از گستردگی و رونق علوم عقلی در صقلیه حکایت دارد. هر چند جوانان صقلی را از استفاده‌ی از این عالمان محروم کردند، اما نکته‌ی پایانی این است که آن همه شکوفایی و رونق علمی در سایه‌ی حکومت کلیان، که اهل تسامح و تساهل بودند، امکان‌پذیر گردید.

نتیجه

در روزگار کلیان، که به عنوان دست‌نشانده‌ی دولت فاطمی مصر بر صقلیه فرمان راندند، بسیاری از علوم و از جمله شاخه‌هایی از علوم عقلی، در صقلیه رونق خاص داشت. این در حالی

بود که در بسیاری از نقاط جهان اسلام در آن روزگار، مثل افریقیه، به این علوم توجه زیادی نمی‌شد. علومی مثل فلسفه و کلام، طب، هندسه، ریاضیات و نجوم، از مهم‌ترین علوم عقلی رایج در صقلیه به شمار می‌رفتند. برخی از این عالمان و دانشمندان، از سایر بلاد اسلامی به جزیره‌ی صقلیه می‌آمدند؛ و در مقابل نیز، عده‌ای از اندیشمندان صقلی با مهاجرت به دیگر مناطق جهان اسلام، میراث علمی صقلیه را به آن سرزمین‌ها منتقل نمودند.

منابع

- آرام، احمد، علم در اسلام، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶ ش.
- ابن ابی اصیبعه، عیون الانبافی طبقات الاطبا، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۸۷ م.
- ابن ابی الفداء، تقویم البلدان، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.
- ابن تمیم قیروانی، ابوالعرب محمد بن احمد، طبقات علماء افریقیه و تونس، تحقیق علی الشابی و نعیم حسین الیافی، تونس دارالتونسیه للنشر، ۱۹۶۸ م.
- ابن جلجل، ابن داود سلیمان بن حیان، طبقات الاطبا و الحکما، تحقیق فؤاد سید، قاهره، مطبعة المعهد الفرنسي لآثار الشرقیه، ۱۹۹۵ م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ ابن خلدون، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی المغرب، تحقیق و تعلیق شوقی ضیف، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۴۶ م.
- ابن قطاع، ابوالقاسم علی بن جعفر، الدرّة الخطیره فی شعراء الجزیره، تحقیق بشیر البکوش، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۵ م.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه‌ی محمد رضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.
- براون، ادوارد، تاریخ طب اسلامی، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- حکمت عبدالرحمن، دراسات فی تاریخ العلوم عند العرب، وزارة التعليم العالی و البحث العلمی، جامعة الموصل، بی تا.
- الدوری، تقی الدین عارف، صقلیه و علاقاتها بدول البحر المتوسط الاسلامیه من الفتح العربی حتی الغزو النورمندی، الجمهوریة العراقیه، دارالرشید للنشر، ۱۹۸۰ م.
- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۳ م.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، بعیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة، تحقیق محمد عبدالرحیم، بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۵ م.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم هجری، تهران، انتشارات دانشگاه

- تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ضیف شوقی، تاریخ الادب العربی، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۹۲ م.
 - عباس احسان، العرب فی صقلیه، مصر، دارالمعارف، بی تا.
 - عبدالرزاق، محمود اسماعیل، الاغالبه سیاستهم الخارجیه، قاهره، مکتبه سعید رأفت، ۱۹۷۳ م.
 - عماد اصفهانی، ابو عبدالله محمد بن حامد، خریده التصور و جریده العصر، تحقیق عمالدسوقی و علی عبدالعظیم، مصر، دارالنهضة للطبع و النشر، بی تا.
 - عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۸۰ ش.
 - عویس، عبدالحلیم، دولة بنی حماد، بیروت، دارالشرق، ۱۹۸۰ م.
 - فارابی، ابونصر محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه‌ی حسین خدیوچم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
 - قرچانلو، حسین، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲ ش.
 - ققطی، جمال الدین علی بن یوسف، اخبار العلما باخبار الحکما معروف به تاریخ الحکما، به کوشش بهین دارائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
 - کتانی، عبدالحی، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی فراگزلو، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ ش.
 - کرین، هانری، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
 - کندی، ادوارد استورات، پژوهشی در زیجهای دوره‌ی اسلامی، ترجمه‌ی محمد باقری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
 - الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه‌ی باهر فرقانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
 - لمبارد، موریس، الجغرافیه للعالم الاسلامی خلال القرون الاربعه الاولى، تعریب عبدالرحمن حمیده، بیروت و دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۸ م.
 - لین پول، استانی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه‌ی عباس اقبال، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.
 - معموری، طاهر، دانشگاه زیتونه، ترجمه‌ی زهرا خسروی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.
 - مورینو، مارتینوماریو، المسلمون فی صقلیه، بیروت، منشورات الجامعة اللبنانیه، ۱۹۵۷ م.
 - مونس، حسین، تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه‌ی حمیدرضا شیخی، تهران، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی و سمت، ۱۳۸۴ ش.
 - نجم آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام از ظهور اسلام تا دوران مغول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
 - نعنعی، عبدالمجید، دولت امویان در اندلس، ترجمه‌ی محمد سپهری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ ش.

- هونکه، زیگرید، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه‌ی مرتضی رهبانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین عبدالله، معجم البلدان، تهران، انتشارات اسدی، ۱۹۶۵ م.
- EF², new edition, 1997, E.J., leiden.

فتحعلی شاه قاجار و عتبات عالیات

ورقی از جهت گیری های مذهبی و سیاست خارجی دولت قاجار

دکتر عباس قدیمی قیداری^۱

چکیده: در دولت فتحعلی شاه قاجار، عتبات عالیات به عنوان یک نماد عقیدتی در سیاست مذهبی و نیز به عنوان یکی از محورهای اثرگذار در مناسبات ایران و عثمانی مطرح گردید. وجود اماکن مقدس شیعی و اقامت ایرانیان در شهرهای کر بلا، نجف و کاظمین و رفت و آمد زوار ایرانی به این شهرها که پیوسته با رفتارهای خصومت آمیز مأموران دولت عثمانی مواجه بود و نیز حملات و هائیان، عتبات عالیات را علاوه بر یک مسأله مذهبی به یک مسأله سیاسی مؤثر بر مناسبات ایران و عثمانی تبدیل کرد و از جمله دولت فتحعلی شاه قاجار را که حفظ و پاسداری از مذهب و سرنوشت ایرانیان را وظیفه خود می دانست، به واکنش های سیاسی و نظامی واداشت.

پیامد این واکنش ها با وجود برخی نتایج موفقیت آمیزش، موقتی بوده و به حل ماندگار این دشواری سیاسی و مذهبی برای دولت ایران نینجامید. این مقاله با روش و رویکرد تحلیلی به بررسی جایگاه عتبات عالیات در سیاست مذهبی و خارجی دولت قاجار و روندها و نتایج آن در مناسبات با دولت عثمانی پرداخته است.

واژه های کلیدی: فتحعلی شاه قاجار، عتبات عالیات، عثمانی، سیاست مذهبی، سیاست خارجی، و هائیان

مقدمه

ایران و عثمانی اختلافات دیرینه ای با ریشه های مذهبی و سیاسی داشتند. با تاسیس دولت قاجار

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز. ghadimi@tabrizu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۱ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۲۳

و سال‌های نخست حکومت فتحعلی شاه که مصادف با سلطنت سلیم سوم و محمود دوم بود، روابط دو کشور آغازی دوستانه داشت. در سالهای آغازین قرن ۱۹م. هردو کشور درگیر جنگ‌های طولانی با روسیه شدند و حتی در مناسبات دو کشور برای اولین بار موضوع اتحاد اسلامی مطرح گردید. اما اختلافات دیرین و حوادثی که به وجود آمد، مانع از عملی شدن موضوع اتحاد اسلامی شد و حتی روابط دو کشور را تا حد تیرگی پیش برد. اختلافات اساسی دو دولت در دوره قاجار را می‌توان در نامشخص بودن مرزهای طولانی دو کشور با وجود عهدنامه‌های فی‌مابین دوران صفوی و افشاری، وضعیت مهم منطقه کردستان، فعالیت ایلات و عشایر مرزی که تابعیت آنها نسبت به دولتهای ایران و عثمانی همواره در نوسان بود، وجود اماکن و مشاهد متبرکه شیعی و اقامت ایرانیان در شهرهای عتبات عالیات و رفت و آمدهای زوار و تجار ایرانی و سیاست‌های خصمانه مأموران و عوامل حکومتی عثمانی نسبت به آنها و به همین اعتبار دعوی دولت ایران در دخالت و اعمال نظر در انتخاب والیان بغداد و ایالت‌های شرقی امپراتوری عثمانی و پاسداری از جان و مال زوار و تجار و ایرانیان عراق عرب و حرمت اماکن مقدس شیعی توجیه نمود. حمله وهابیان به شهرهای شیعی و تداوم تهدیدهای آنها به عنوان پدیده‌ای نوظهور در کنار اختلافات فوق، مناسبات ایران و عثمانی را تحت تاثیر قرار داد. این مسائل برای هر دو دولت دشواری‌هایی در داخل و خارج ایجاد نمود. ایران خواستار تأمین امنیت و حفظ حرمت اماکن شیعی و جان و مال ایرانیان مقیم و زوار و تجار ایرانی و برخورد با عوامل ناامنی و تعرض به ایرانیان و دفع فتنه وهابی بود و مسئولیت آن را با دولت عثمانی می‌دانست و سعی می‌کرد از راه‌های مختلف سیاسی و نظامی در باره پدیده‌ای که از جهت مذهبی و سیاسی اهمیت فراوان و محوری برای دولت ایران داشت واکنش نشان دهد. مسئله عتبات عالیات و رویدادهای پیرامون آن به یکی از دشواری‌ها و محورهای مهم روابط ایران و عثمانی در صدر قاجار تبدیل شد. این مقاله به بررسی تحلیلی جایگاه عتبات عالیات و مسائل تابعه آن در سیاست مذهبی و سیاست خارجی دولت قاجار در روابط ایران و عثمانی در دوره فتحعلی شاه بر اساس منابع اصیل و مآخذ فارسی، ترکی، عربی و برخی اسناد منتشر نشده و اسناد چاپی پرداخته است.

سیاست مذهبی فتحعلی شاه قاجار و عتبات عالیات

منابع و مورخان عصر قاجاری، چهره‌ای مذهبی از فتحعلی شاه ترسیم کرده‌اند که با باورهای

مذهبی جامعه سخت در پیوند بود، به همین اعتبار او را دیندارترین پادشاه قاجار دانسته‌اند (ناطق، ۱۹۸۹، ۳۶) شاه قاجار با علما مناسبات نزدیکی داشت و به فرایض مذهبی و اماکن متبرکه شیعی توجه خاصی نشان می‌داد. او سیاست و اقدامات عموییش آقا محمدخان را در توجه به مشاهد و مقابر مقدسه شیعه، وسعت و تداوم بخشید، اما در ارتباط با علما متفاوت از او عمل نمود. نزدیکی شاه قاجار با علما عمدتاً از سیاسی نشأت می‌گرفت که هدف نهایی آن تحصیل مشروعیت حکومت به شمار می‌رفت. در عمل فتحعلی شاه تأییدیه علمای برجسته شیعه را ضروری می‌دانست، شیخ جعفرنجفی کاشف الغطاء به او اذن سلطنت داد و او را به نیابت خود انتخاب نمود مشروط بر اینکه در هر فوجی از لشکر مؤذنی قرار دهد و لشکر، امام جماعت داشته باشد و هر هفته یک روز وعظ باشد (تنکابنی، ۱۳۸۳، ۲۳۷). به میرزا ابوالقاسم قمی ارادت و اعتماد می‌ورزید و به دیدار او می‌رفت (مستوفی، ۱۳۷۱، ۱، ۳۵) همین میرزای قمی در نامه‌ای ضمن توصیه فتحعلی شاه بر رعیت نوازی و حمایت از مظلوم و دفع ظلم و تأکید بر نیازهای متقابل شاه و علما او را صراحتاً سایه خدا بر روی زمین دانست^۱ (قمی، ۱۳۴۷، ۳۶۵-۳۸۳). همین احترام را نسبت به میرزا محمد باقر شفتی روحانی بسیار قدرتمند عصر نیز داشت. علاوه بر این، با توسل به برخی روش‌ها سعی در جلب قلوب و حمایت آنها می‌کرد. دادن پول و هدایا به علما و سادات و اعطای املاک و زمین و مالکیت روستاها به آنها از جمله بخشیدن قریه‌ای در حوالی قزوین به ملا محمد تقی برغانی - شهید ثالث - روحانی متنفذ عصر در قزوین و اعطای قریه‌ای به ملا محمد علی مازندرانی در همین راستا صورت گرفت (تنکابنی، همان، ۳۲، ۱۷۲؛ ناطق، همان، ۳۶). در جلب علما و اخذ موافقت آنان برای همکاری با حکومت و دولت، سعی داشت علما را در پایتخت جمع آورد و به آنان مأموریت‌ها و مناصب دولتی نیز بدهد (الگار، ۱۳۶۹، ۹۶) قائم مقام در نامه‌ای به فروزی عزت و احترام علما در دوره قاجار اشاره می‌کند و می‌نویسد: «هرگز علمای تبریز، این احترام و عزت و اعتبار و مطاعیت نداشته‌اند، تا در این عهد، از دولت ما و عنایت ماست که علم کبریا به اوج سما برداشته‌اند» (قائم مقام، ۱۳۳۷، ۷۵). اما نکته مهم این است که گاهی این احترام و عزت علما به اقتدار و حس تفوق آنان نیز می‌انجامید و در تقابل با اقتدار سیاسی و قدرت

۱ درباره‌ی این نامه نظرات متفاوتی مطرح شده است. مرحوم حسن قاضی طباطبایی این نامه را خطاب به فتحعلی شاه قاجار دانسته که در نشریه دانشکده ادبیات تبریز در شماره‌ی سوم، پاییز ۱۳۴۷ به چاپ رسیده است. اما مدرس طباطبایی این نامه را خطاب به آقامحمدخان قاجار می‌داند. رک: مجله وحید، ش ۱، مسلسل ۱۲۴، فروردین ۱۳۵۳.

دولت مرکزی قرار می‌گرفت. به این ترتیب فتحعلی شاه با وجود احترام به علما و دعوی سلطنت به نیابت از آنها و نمایش‌های دیندارانه، در حفظ اقتدار سیاسی دولت مرکزی گاهی مجبور می‌شد با برخی اعمال و حرکات و رفتارهای علما در شهرها که به اقتدار دولت خدشه وارد می‌ساخت برخورد کند. نمونه این برخورد را در رفتار او با روحانی یزد ملا حسن یزدی و ملا احمد نراقی می‌بینیم. مردم یزد به تحریک ملا حسن یزدی حاکم منصوب دولت مرکزی را از شهر بیرون کردند. شاه دستور داد او را به تهران آورده و به فلک بستند. همین رفتار را ملا احمد نراقی از مجتهدان بزرگ عصر با حاکم کاشان نمود و او را از شهر بیرون کرد. شاه او را به تهران خواست و رفتار او را به باد سرزنش و انتقاد گرفت (تنکابنی، همان، ۱۲۱-۱۲۲ و ۱۶۵). شاه هر چند بلافاصله در مقام دلجویی برآمد، اما نکته مهم این بود که این رفتارها در کنار جایگاه والایی که علما و روحانیون داشتند، اگر در تقابل با اقتدار سیاسی قرار می‌گرفت، تحمل نمی‌شد و به تعبیر حامد الگار این رفتارها، تناقض میان استبداد و اقتدار سلطان با دعوی ارادت او به علما را نشان می‌داد (الگار، همان، ۱۰۴).

از جلوه‌ها و مظاهر دینداری فتحعلی شاه فقط رابطه حسنه او با علما و روحانیون نبود، بلکه او در این راه چه به خاطر اعتقاد درونی و چه به خاطر مصالح مذهبی و سیاسی، به اماکن متبرکه و مشاهد مقدسه در داخل و خارج از ایران اهمیت فراوانی می‌داد. به نوشته هدایت، شاه «پیوسته در مقام تقویت شریعت غرا و تعظیم ائمه هدی» بود (هدایت، ۱۳۸۰، ۹، بخش اول، ۷۴۷۵). توجه او به اماکن مذهبی از همان سال‌های نخست سلطنت جلوه‌گر شد. کار ناتمام آقامحمد خان در تعمیر و تذهیب قبه بارگاه امام حسین را با قبه‌ای جدید و «خشت-های زرین» به اتمام رساند، در نجف اشرف و کاظمین و مشهد مقدس دستور به تعمیر «قنادیل و ضرایح» داد. در احداث صحن در اماکن مذهبی و مدارس دینی نیز کوشید و در همان آغاز مبلغی افزون بر یکصد هزار تومان برای این اقدامات هزینه کرد (خاوری، ۱۳۸۰، ۱، ۱۰۱؛ هدایت، همان، ۷۴۷۵؛ دنبلی، ۱۳۸۲، ۱۰۰-۱۰۱؛ جهانگیر میرزا، ۱۳۲۷، ۲۲۰-۲۲۱؛ عضدالدوله، ۱۳۷۶، ۸۷). او حتی گاهی پیاده به زیارت قم و حضرت عبدالعظیم شهر ری می‌رفت. یک‌بار نیز قصد کرد به زیارت اماکن متبرکه در عراق عرب برود اما با وقوع وبای مهلک که به اردوی او نیز سرایت کرده بود از رفتن منصرف شد (هدایت، همان، ۷۷۹۵-۷۷۹۸). در سالهای آخر عمر دستور ساخت ضریحی سیمین برای مرقد حضرت عباس در کربلا داد و دو تن از برجسته‌ترین رجال دولتی عصر یعنی میرزا هدایت نوری و میرزا محمد

تقی نوری را به انجام و اتمام آن مأمور نمود (همان، ۸۰۶۳). همه این اقدامات در راستای مسئولیت پادشاه شیعی و جلب نظر علما و عامه مردم مفهوم پیدا می‌کرد که هدف اصلی تحصیل مشروعیت دینی برای حکومت بود. بنابراین می‌توان در سیاست مذهبی شاه قاجار برای عتبات عالیات که جزو اصول اعتقادی و باورهای عمیق علما و مردم به شمار می‌رفت، جایگاه والایی قائل شد.

فتحعلی شاه و عتبات عالیات

عتبات عالیات و شهرهای مذهبی- شیعی عراق عرب به چند جهت برای دولت ایران اهمیت خاصی داشتند. وجود اماکن متبرکه شیعی در نجف و کربلا و کاظمین و حضور ایرانیان شیعی که جمعیت بزرگی را در این شهرها شکل می‌دادند؛ و رفت و آمد زوار ایرانی به عتبات و نیز علاقه ایرانیان به این شهرها جایگاه مهمی در سیاست مذهبی و خارجی ایران برای عتبات عالیات ایجاد کرده بود. به نوشته دنبلی جمعیت زیادی از ایران و هند و به‌ویژه «توان‌گران و دولت‌مندان» در عتبات عالیات سکنی داشتند (دنبلی، همان، ۱۴۹). حضور پر شمار ایرانیان در این شهرها آنها را به مثابه شهری ایرانی درآورده بود (ناصر الدین شاه، ۱۳۶۳، ۱۱۴). به همین اعتبار دولت ایران این حق را برای خود قائل بود که در انتخاب والی‌های بغداد و سلیمانیه دخالت کند (مستوفی، ۱۳۷۱، ۱، ۳۲).

بنابراین صرف نظر از عوامل متعدد دخیل در اختلافات سیاسی ایران و عثمانی که عمدتاً به وضع مبهم و نامعلوم مرزهای دو کشور، مسئله کردستان و ایلات مرزی و تابعیت آنها مربوط می‌شد، مسئله عتبات عالیات از چند جهت در کیفیت روابط ایران و عثمانی نقش موثری ایفا نمود. زوار و تجار ایرانی عتبات عالیات که همواره در کاروان‌های متعدد در رفت و آمد بودند، سکونت ایرانیان شیعی در شهرهای عتبات و تعلق و پیوند محکم آنان با مشاهده و اماکن متبرکه شیعه و مسیر حجاج ایرانی از عراق عرب و حملات و تهدیدهای وهابیان، همگی دشواری‌های مربوط به عتبات بود که در مناسبات ایران و عثمانی تأثیر نهاد. موضوع رفت و آمد ایرانیان به عتبات و سرنوشت و وضع آنان و وجود مشاهده و اماکن مقدس شیعی به تنهایی برای دولت قاجار مسئولیت ایجاد می‌کرد، دولتی که مدعی نیابت سلطنت از جانب علمای شیعی بود. حال اگر این رفت و آمدها با دشمنی و آزار مأموران دولت عثمانی نیز همراه می‌شد این مسئولیت با توجه به وظایف پادشاه شیعی در حفظ و حراست از جان و مال رعایا

که اتفاقاً میرزای قمی آن را به فتحعلی شاه یادآور شده بود، دو چندان می‌گردید. دولت عثمانی خود در برخورد با موضوع عتبات عالیات و مسائل مرتبط با آن با دشواری مذهبی و سیاسی مواجه بود. از سویی شیخ الاسلام‌ها و علمای عثمانی مخالف شیوع و تبلیغ مذهب شیعه در قلمرو عثمانی بودند، و از سوی دیگر دولت عثمانی ملاحظات خاص سیاسی خود را در مواجهه با این پدیده داشت. در کنار این دشواری‌ها باید به یک نکته اقتصادی نیز اشاره کرد و آن درآمد فراوانی بود که دولت عثمانی از رفت و آمد زوار و تجار ایرانی و سکونت بسیاری از ایرانیان دولت‌مند در شهرهای عتبات به دست می‌آورد. ابوطالب اصفهانی از این درآمد قابل توجه و در عین حال از بی‌توجهی به رفاه حال زوار و سخت‌گیری‌ها و آزارهای فراوان عثمانی‌ها حکایت می‌کند. به نوشته او اهمیت این درآمدها و البته ترس از دولت ایران آنان را مجبور به تحمل شیعیان و اغماض می‌کرد (میرزا ابوطالب، همان، ۴۰۱-۴۰۲). به این ترتیب مسئله عتبات عالیات از همان سال‌های نخست حکومت فتحعلی شاه به یکی از محورهای مهم سیاست خارجی ایران در مناسبات با دولت عثمانی تبدیل شد. به طور کلی مسئله عتبات عالیات در دو جهت کلی در روابط سیاسی ایران و عثمانی مؤثر افتاد. نخست مسئله زوار و تجار و ایرانیان مقیم عتبات و دوم حملات و تهدیدهای وهابیان.

۱. مسئله زوار و تجار و ایرانیان مقیم عتبات

مشکلات و دشواری‌های ایرانیان شیعی در عراق عرب، خاص دوره قاجار نبود بلکه از دوره‌های قبل پدیدای شناخته شده برای ایرانیان به شمار می‌رفت. زوار و تجار ایرانی که همواره به جهت زیارت و تجارت در عراق عرب در رفت و آمد بودند و نیز ایرانیان فراوان ساکن شهرهای عتبات همواره مورد تعرض و غارت و خصومت و اخذ باج و وجوهات بی‌قاعده ماموران دولت عثمانی قرار می‌گرفتند. به این موارد باید حملات ایلات و عشایر مرزی را نیز اضافه کرد. با وجود روابط دوستانه دو دولت در آغاز، تداوم این رفتارهای خصمانه به ویژه غارت کاروان زیارتی- تجارتنی در حوالی کربلا و به قتل رسیدن چند ایرانی در سال ۱۲۲۱ق. باعث گردید میرزا شفیع صدر اعظم در نامه‌ای تند به رشدی پاشا قائم مقام دولت عثمانی وظیفه دولت عثمانی در حفظ و حراست از جان و مال ایرانیان عراق عرب را به رشدی پاشا یادآوری کند و فقط ملاحظه روابط دو دولت مسلمان را مانع اقدام تلافی جویانه ایران قلمداد کند (نامه میرزا شفیع به رشدی پاشا، نصیری، سند شماره ۳۲، ۱۳۶۶، ۱، ۷۱-۷۳).

در پی شکایات ایران و گزارش‌هایی که به دولت عثمانی می‌رسید، در سال ۱۲۲۴ ق. سلطان محمود دوم عثمانی، عبدالوهاب افندی را در رأس هیأتی به ایران فرستاد (دنبلی، همان، ۳۴۳). ظاهراً هدف اصلی این هیأت گفتگو درباره اتحاد دو دولت علیه روسیه بود (جودت، ۹، ۳۱۷) در حالی که مورخان ایرانی اشاره می‌کنند که در کنار موضوع اتحاد دو دولت، وظیفه اصلی این هیأت، گفتگو درباره دخالت‌های ایران در مسئله بابان و حمایت ایران از عبدالرحمن پاشا والی شهر زور بود. امنای دولت ایران البته راضی نبودند که از حمایت خود از عبدالرحمن پاشا حاکم بابان و شهر زور دست بردارند زیرا نفوذ خود را در ولایات شرقی عثمانی از دست می‌دادند. دولت ایران تأکید داشت پاشایان شهرزور به «رخصت وصوا بدید» ایران منصوب شوند و والی بغداد نیز فردی «بی غرض و سلیم النفس و مصلح» انتخاب گردد تا امنیت و رفاه زوار و تجار ایرانی و ساکنان اماکن متبرکه که اکثرآ ایرانی بودند تأمین شود (هدایت، همان، ۷۶۲۶-۷۶۲۷؛ خاوری، همان، ۳۲۴-۳۲۵). ظاهراً هیأت عثمانی این پیشنهادات را پذیرفت و دو دولت بر سر این شرایط به توافق رسیدند.

مسائل مرزی و وجود ایلات و عشایر که وضع تابعیت آنان نسبت به ایران یا عثمانی همواره در نوسان و گاهی همراه با غارت و چپاول و تعرض به کاروان‌های زوار ایرانی از ناحیه آنان بود (Nasiri, 1991, s. 4) و نیز اختلاف و درگیری پیوسته پاشایان شهر زور و بغداد، دولت ایران را مجبور به دخالت در قلمرو شرقی عثمانی می‌کرد که بعضاً این دخالت‌ها به حمله نظامی به بغداد و شهر زور و نواحی شرقی عثمانی نیز کشیده می‌شد. چنان‌که محمد علی میرزا دولتشاه حاکم کرمانشاه تا آستانه تصرف بغداد پیش رفت. همین مسئله اعتراض دولت عثمانی را برانگیخت و از سوی این دولت در سال ۱۲۲۸ ق. جلال الدین افندی برای مذاکره با دولت ایران درباره حکمرانی بابان و شهر زور و اعتراض به لشکرکشی محمد علی میرزا به بغداد به ایران آمد. در مقابل اعتراض دولت عثمانی، دولت ایران نیز مسئله غارت‌ها و سرقت‌های اعراب و اتباع عثمانی از زوار و بازرگانان ایرانی را پیش کشید (خاوری، همان، ۳۶۸، ۳۵۷؛ هدایت، همان، ۷۶۴۷).

استمرار اختلافات بر سر مسائل مرزی و مشکلاتی که ایلات و عشایر ساکن در مرزهای ایران و عثمانی مخصوصاً دو ایل حیدرانلو و سبکی به وجود می‌آوردند، همچنین ادامه غارت اموال و تعرض به جان زوار و تجار ایرانی در خاک عثمانی و شکایات پیوسته ایرانیان از رفتار خصمانه مأموران عثمانی در نهایت یک سلسله جنگ‌ها بین دو دولت را ناگزیر کرد. در سال

۱۲۳۶ق. خبر رسید که حافظ پاشا حکمران منطقه موش در مقام یک مفتی! خون شیعیان ایران و عراق عرب را که اصالتاً تبار ایرانی داشتند مباح شمرده (هدایت، همان، ۷۷۶۳) و ایلات و عشایر مرزی را برای تعرض به مرزهای ایران و زوار و تجار و شیعیان ایرانی مقیم عراق تحریک کرده است. این خبر سبب گردید تا سپاه ایران در دو جبهه دست به یک سلسله جنگ‌هایی علیه دولت عثمانی بزند. عباس میرزا توانست بایزید و بلتیس را تصرف کند و محمد علی پاشا تا تسخیر بغداد پیش رفت و سپاه ایران در دو جبهه شکست‌های سختی بر نیروهای عثمانی وارد ساخت. (Kalantari, 1976, s. 170) اما شفاعت شیخ موسی نجفی سبب شد که محمد علی میرزا از بغداد عقب‌نشینی کند و دو دولت به مذاکره و گفتگو بنشینند. این گفتگوها به صلح ارزروم اول انجامید. بنابراین می‌توان حملات نظامی ایران به شرق قلمرو عثمانی و عراق عرب را یک نوع اعمال فشار برای اصلاح رفتار عمال و مأموران دولت عثمانی با ایرانیان و زوار عتبات دانست.

در عهدنامه صلح ارزروم اول که در سال ۱۲۳۸ ق. بین دو دولت منعقد گردید یکی از مسائلی که دولت ایران بر روی آن تأکید داشت وضعیت زائران ایرانی عتبات بود. در ماده دوم مقرر گردید که حقوق زوار ایرانی و حجاج رعایت گردد و «حق توقف» از آنان گرفته نشود و احترام شاهزادگان و بزرگان دولت ایران در زیارت عتبات و رفت و آمد به مکه و مدینه رعایت گردد (دنبلی، همان، ۱۵۸-۴۹۴؛ سپهر، همان، ۳۴۴؛ خاوری، همان، ۵۸۶-۵۹۰؛ اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ۳، ۱۵۵۹-۱۵۶۵؛ هدایت، ۷۸۱۲-۷۸۱۵؛ پارسا دوست، ۱۳۶۴، ۲۱۳-۲۱۷). با وجود گفتگوها و مذاکرات و برخی توافقات، مأموران دولت عثمانی از رفتار خصمانه خود با ایرانیان ساکن عتبات و زوار و تجار دست برنداشتند به ویژه با اتصاب داود پاشا- با گرایش‌های ضد ایرانی- به حکومت بغداد خصومت‌ها شدت بیشتری یافت. رفتار داود پاشا و تصرف شهر مندلیج^۱ توسط او بر خشم شاه و عباس میرزا افزود و بلافاصله سپاه ایران توانست مندلیج را از دست او خارج سازد. داود پاشا با وساطت شیخ موسی نجفی اظهار پشیمانی نمود. دولت ایران با طرح شرایطی حاضر شد از سر تقصیرات داود پاشا بگذرد. شرایط دولت ایران عمدتاً ناظر بر تضمین امنیت مالی و جانی ایرانیان ساکن عراق عرب و زوار و تجار ایرانی عتبات بود. شرایط دولت ایران که داود پاشا مجبور به پذیرش آن شد این بود: ۱. عثمانی‌ها از

۱ مندلیج شهری است در ۱۱۵ کیلومتری شمال شرقی بغداد و ۷ کیلومتری مرز ایران.

خانقین تا بغداد از زوار ایرانی باج نگیرند. ۲. خزانه نجف اشرف که در فتنه وهابی‌ها به کاظمین منتقل شده بود با نظارت یک دبیر و ناظر از سوی دولت ایران، به نجف برگردانده شده و صورت آن اموال و اشیاء ثبت و به دولت ایران تحویل شود. ۳. حاکمان نجف و بغداد و کاظمین از میان افراد خوش رفتار و خالی از غرض انتخاب کردند که با زوار ایرانی به انصاف رفتار کنند و در ضمن در اراضی عراق عرب و عتبات، حرمت ایرانیان و علمای شیعه حفظ شود و رسیدگی به مسائل شرعی شیعیان به مجتهدین شیعه واگذار گردد (سپهر، همان، ۳۵۰-۳۵۱؛ خاوری، همان، ۵۷۶-۵۷۷؛ هدایت، همان، ۷۸۰۳-۷۸۰۴).

چون احتمال پیمان شکنی داود پاشا می‌رفت، عباس میرزا طی یک نامه تند او را تهدید کرد که در صورت تخلف از توافقات و قراردادهای منعقد، سپاه ایران به بغداد حمله خواهد کرد. (نامه عباس میرزا به داود پاشا، محرم ۱۲۳۹، بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، شماره P - ۳۷۱۱۳؛ نصیری، سند شماره ۱، ۱۳۶۸، ۲، ۲۹-۳۰). چنان‌که انتظار می‌رفت، داود پاشا اعتنایی به قرار و مدار با دولت ایران و تهدیدات دولت ایران نکرد و بر رفتارهای خصمانه خود با زوار و ایرانیان عتبات افزود. او در نامه‌ای به صدر اعظم عثمانی اقرار کرد که با وجود اقدام اهالی کربلا به محصور کردن شهر از ترس وهابی‌ها، توانسته است عصیان آنها را که به «تحریک ایرانیان» بوده سرکوب نماید (نامه داودپاشا والی بغداد به صدر اعظم عثمانی، بایگانی نخست‌وزیری استانبول، خط همایون، شماره سند A-۳۷۲۲۹). این موارد روابط ایران با عثمانی را تا حد تیرگی پیش برد. عباس میرزا که به شدت از رفتارهای دور از آداب داود پاشا خشمگین بود در نامه‌ای به محمد غالب پاشا والی ارزروم به شدت از رفتار داود پاشا نسبت به زوار و مجاورین ایرانی عتبات عالیات شکایت نمود و از والی ارزروم خواست مراتب شکایت و اعتراض دولت ایران را به دولت عثمانی اطلاع دهد (نامه عباس میرزا به محمد غالب پاشا، بایگانی نخست‌وزیری استانبول، خط همایون، شماره B-۳۶۲۱۶؛ نصیری، سند ۲۶، همان، ۷۳).

در پی این اعتراض‌ها و شکایتهای دولت ایران و مخصوصاً عباس میرزا و نیز شکایات ایرانیان ساکن عتبات و بازرگانان ایرانی به دولت عثمانی، اسعد افندی از سوی دولت عثمانی مأموریت یافت در این خصوص و سایر مسائل مورد اختلاف بررسی‌هایی را صورت داده و نتیجه را به باب عالی اطلاع دهد (گزارش اسعد افندی، در ریاحی، ۱۳۶۸، ۳۱۱-۳۵۸؛ جودت، ۱۳۰۹، ۹، ۲۴۲). گفتگوی اسعد افندی با دولت‌مردان ایرانی به نتیجه نرسید اما او در گزارشی که به باب

عالی ارائه کرد تلویحاً ضمن اقرار به حقانیت ایرانی‌ها، سوء رفتار داودپاشا با زوار و تجار ایرانی و اخذ باج و حقوق گمرکی اجباری از آنان را تأیید کرد (گزارش اسعد افندی، همان، ۳۴۲).
با این حال تغییری در سیاست‌ها و رفتار داود پاشا ایجاد نشد و کینه توزی‌ها و خصومت‌های او ادامه یافت. دولت ایران نیز با مکاتبات مکرر سعی داشت این موضوع را حل نماید. این بار قائم مقام در نامه‌ای به میرزا رضای وقایع نگار مصلحت‌گزار ایران در استانبول، به استمرار جسارت‌ها و «تصرفات و تعرضات و بدع خلاف شرع» داود پاشا و رفتار خصمانه او با ایرانیان اشاره نمود و از او خواست این موارد را به دولت عثمانی اطلاع دهد (میرزا ابوالقاسم قائم مقام به میرزا رضا مصلحت‌گزار دولت ایران، بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، سند B-۳۷۲۵۹؛ نصیری، همان، سند شماره ۲۸، ۷۶ - ۷۷).

بعد از شکست عثمانی‌ها از روسیه و انعقاد قرارداد ادرنه در سال ۱۸۲۹م. بین دو دولت، شاه قاجار زین‌العابدین خان را برای تبریک صلح به استانبول فرستاد. سفیر ایران با رئیس‌الکتاب دولت عثمانی به گفتگو نشست و مجدداً از رفتارهای خصومت‌بار داود پاشا و مأمورین و مرزداران عثمانی با تجار و زوار و ایرانیان شیعه شکایت نمود. این شکایت‌ها این بار مؤثر افتاد و دولت عثمانی به دلیل خیره‌سری‌ها و خصومت‌های داود پاشا او را از حکومت بغداد خلع نمود و یکی از عوامل اختلاف ایران و عثمانی برطرف گردید. تعدیات و خصومت‌های داود پاشا به حدی بود که از دوره‌ی والی‌گری او مدتها به عنوان دوره‌ی آزار و اذیت به زوار و بازرگانان ایرانی یاد می‌شد (محمد حسین خان به علیرضا پاشا والی بغداد، بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، ش ۳۶۸۲۵؛ نصیری، همان، سند شماره ۶۵، ۱۳۹).

۲. عتبات عالیات و حملات و تهدیدهای وهابیان

در کنار رفتارهای خصومت‌بار با زائران ایرانی، یکی دیگر از مسائل مربوط به عتبات عالیات که دولت ایران را سخت درگیر خود کرد، و به عنوان پاسدار مذهب شیعه با چالشی جدی مواجه ساخت مسئله وهابیان بود. ظهور وهابیان دولت عثمانی را نیز که درگیر جنگ با روسیه بود سخت نگران کرد. وهابیان بر حسب باورها و عقاید افراطی خود حمله به اماکن و مشاهد متبرکه شیعه را مجاز می‌شمردند.^۱ از سوی دیگر با تأسیس دولت وهابی نجد در کنار

۱ برای اطلاع از تاریخ و باورهای وهابیت رک.به:

İSLAM ANSİKLOPEDIŚİ, C. 13, s. 262-168 و نیز: الکثیری، ۱۹۹۷؛ فقیهی، ۱۳۶۴؛ حلبی، ۱۳۸۴؛ و نیز نویسندگان و مورخان عصر

قاجاری: دنبلی، ۱۴۷-۱۵۲؛ خاوری، ۱۶۸؛ اعتضادالسلطنه، ۱۰۰-۹۹؛ سپهر، ۱۱۷-۱۱۸؛ میرزا ابوطالب، ۴۰۸-۴۰۹؛ کرمانشاهی، ۱۵۸-۱۶۲.

انگیزه مذهبی که جان و مال شیعیان را مباح می‌شمرد می‌توان از انگیزه سیاسی و آرمان بنیانگذاری امپراتوری عرب یاد کرد (مدرسی طباطبائی، ۲۵۳۵، ۱۰۲-۱۰۳). به این‌ها می‌توان انگیزه اقتصادی را نیز اضافه کرد، زیرا برای دولت تازه تأسیس نجد ثروت زوار و تجار ایرانی و گنجینه مادی مشاهد و اماکن شیعی و سوسه‌انگیز می‌نمود. نخستین حرکت آنان در سال ۱۲۱۵ ق. در حمله به نجف اشرف روی داد. حمله وهابیان اما با مقاومت سرسختانه طایفه شیعه خزاعل (خزعل) روبرو شد و حدود ۳۰۰ نفر وهابی نیز کشته شدند (دنبلی، همان، ۱۴۹؛ هدایت، همان، ۷۵۱۹؛ جودت، همان، ۷، ۱۶۶؛ العزاوی، ۱۴۲۵، ۶، ۱۳۹). یک سال بعد وهابیان در روز عید غدیر به کربلا حمله نمودند و ضمن تعرض به مرقد امام حسین و شکستن ضریح بارگاه و غارت جواهرات و اشیاء ارزشمند و قیمتی و قندیل‌ها و خزانه آستانه، ۵ تا ۶ هزار نفر از شیعیان مقیم و زوار ایرانی را به قتل رساندند و اموال غارتی را به درعیه انتقال دادند (دنبلی، همان، ۱۴۹-۱۵۱؛ خاوری، همان، ۱۶۹-۱۷۰؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰، ۹۹-۱۰۰؛ هدایت، همان، ۷۵۱۹؛ جودت، ۶، ۱۶۷؛ العزاوی، همان، ۱۴۴-۱۴۵؛ شوشتری، ۱۳۶۳، ۴۷۷؛ میرزاابوطالب، همان، ۴۰۸-۴۰۹؛ کرمانشاهی، ۱۳۷۵، ۱۵۷-۱۵۸؛ مرعشی صفوی، ۱۳۶۲، ۱۵۱؛ الکنیری، ۱۹۹۷، ۳۲۷).

این حادثه، حادثه‌ای غیر قابل انتظار بود. کشته شدن بیش از ۵ هزار نفر از کودکان و پیران و زنان و هتک حرمت به اماکن شیعی اثری عمیق در ایران و سرزمینهای عربی و ترک برجای گذارد. براساس اسناد بمبئی همگان حکومت عثمانی را به سهل‌انگاری در حفظ و نگهداری حرم امام حسین متهم ساختند (مدرسی طباطبائی، همان، ۱۰۷-۱۰۸) این حادثه دولت ایران را با دشواری دو چندان روبرو و روابط دو دولت را تیره ساخت (Kalantari, *ibid*, s. 30-32) اکنون به خصوصت‌های عمال و مأموران عثمانی، حملات وهابی‌ها نیز افزوده شده بود. به نوشته مورخ ترک، فتحعلی شاه بعد از شنیدن این خبر به همراه ارکان دولت، لباس ماتم پوشیده و بلافاصله، «توییح‌نامه» برای سلیمان پاشا والی بغداد فرستاد و خواستار سرکوبی وهابیان و خون‌بهای شیعیان ایرانی گردید (جودت، همان، ۱۶۸). بر اساس گزارش مورخان قاجاری، فتحعلی شاه بعد از شنیدن این خبر، اسماعیل بیگ بیات را با نامه‌ای به نزد سلیمان پاشا والی بغداد فرستاد. فتحعلی شاه از دولت عثمانی خواست یا اجازه دهد دولت ایران رأساً وهابی‌ها را سرکوب و تنبیه نماید و یا خود به تنبیه آنان و استرداد اموال و اخذ خون‌بهای شیعیان اقدام نماید. سلیمان پاشا در جواب اعلام کرد که نیازی به «زحمت سپاه ایرانی» نخواهد

بود و دولت عثمانی خود نه تنها به تنبیه وهابی‌ها اقدام خواهد کرد که به تعمیر مرقد امام حسین و جبران خسارت‌ها نیز اهتمام خواهد ورزید (دنبلی، همان، ۱۵۱-۱۵۲؛ اعتضاد السلطنه، همان، ۱۰۰).

این حادثه برای سلیمان پاشا اخطاری جدی بود زیرا دولت عثمانی و ایران او را مسئول تأمین امنیت عراق عرب می‌دانستند، همین نگرانی‌هایی برای او ایجاد می‌کرد. به نوشته جونزیاب عالی این دولت آمادگی داشت او را برکنار سازد اما در آن هنگام توان کافی برای این کار نداشت، در ضمن موافقت ایران نیز لازم بود. سلیمان پاشا برای مقابله با هرگونه اقدامی در دربار عثمانی و ایران بلافاصله هدایایی به هر دو دولت فرستاد و از سوی نیز در صدد برهم زدن میانه آنها برآمد (فوردجونز، ۱۳۸۶، ۳۰۵). از سوی دیگر عمر آغا حاکم سنی کربلا را به قتل رساند (جودت، همان، ۱۹۸). عمر آغا در پنهان روابطی با وهابیان داشت و به احتمال زیاد از حمله وهابیان مطلع و یا در دفاع از شهر کوتاهی کرده بود (میرزا ابوطالب، همان، ۴۰۹؛ کرمانشاهی، همان، ۱۵۷).

چنان‌که اشاره شد فتحعلی شاه بلافاصله بعد از شنیدن این خبر اسماعیل بیگ را به بغداد فرستاد. سلیمان پاشا مجدداً گزارش حمله وهابیان و اعزام سفیر از سوی فتحعلی شاه و درخواست‌های ایران را به اطلاع باب عالی رساند. او در گزارش خود به باب عالی توضیح داد که حمله وهابیان برای شاه ایران بزرگ‌نمایی شده است. سلیمان پاشا در ادامه به باب عالی یادآور شد که کوتاهی نکردن دولت عثمانی و اهتمام باب عالی به تنبیه وهابی‌ها و تعمیر مشاهد و حصار کربلا را به اطلاع نماینده ایران رسانده است. (نامه سلیمان پاشا به باب عالی، بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، سند شماره f-۳۷۹۷)

دولت عثمانی پدیده وهابیت را فقط یک حرکت مذهبی نمی‌دانست بلکه از نظر این دولت، وهابیت یک جریان سیاسی ضد عثمانی بود که هم موقعیت این دولت را به عنوان امیر الحرمین به خطر می‌انداخت و هم از حیث سیاسی قدرت امپراتوری عثمانی را در جهان اسلام با گسست مواجه می‌ساخت. به دلیل اهمیت موضوع و اتهامی که متوجه کوتاهی عمال دولت عثمانی بود، مجلسی با حضور صدر اعظم یوسف پاشا و علما و شیخ الاسلام‌های عثمانی تشکیل گردید. در این جلسه ضمن تأکید بر حفظ و حراست از مشهد امام حسین، مقرر شد والی بغداد ضمن رفتارهای حساب شده و احتیاط آمیز، محافظت لازم از کربلا و دیگر اماکن شیعی به عمل آورد. (بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، سند شماره ۳۷۹۳)

سلیمان پاشا والی بغداد قبل از هرگونه اقدامی درگذشت و به جای او علی پاشا به والی گری بغداد رسید. اولین مأموریت او این بود که مسئله حمله وهابیان را حل و فصل نماید. او بلافاصله در نامه‌ای به باب عالی پیشنهاد کرد که جهت رفع کدورت، سفیری مخصوص به دربار ایران اعزام گردد. او ضمن این پیشنهاد دشواری‌های حفاظت از اماکن متبرکه شیعه را نیز یادآوری نمود. (نامه علی پاشا به باب عالی، بایگانی نخست وزیری استانبول، خط همایون، شماره ۳۸۲۳) و از سوی دیگر سفیری به نام آدم افندی به سوی وهابی‌ها فرستاد تا از قصد و هدف آنان آگاهی یابد (راسم، ۱۳۲۷-۱۳۲۹، ۳، ۱۳۸۲).

با وجود وحدت نظر دولت مردان عثمانی و ایران در خصوص مسئله حمله وهابیان و ضرورت تنبیه آنها، عملاً هیچ اقدامی از سوی دولت عثمانی صورت نگرفت. حتی انگلیسی‌ها ضمن ملاقات با رئیس افندی پیشنهاد کردند که دو دولت برای تنبیه وهابی‌ها به‌طور متحد اقدام کنند و قول همه‌گونه مساعدت در این زمینه را دادند. (جودت، همان، ۷، ۱۷۸) اما شاه قاجار جدا از فشار بر دولت عثمانی اقدامات دیگری نیز صورت داد. به نوشته سپهر نامه‌ای نیز به عبدالعزیز سعودی نوشت و تهدید کرد که اگر اموال غارت شده عودت داده نشود و خون‌بهای کشته شدگان پرداخت نگردد به خاک درعیه لشکرکشی خواهد کرد (سپهر، همان، ۱۱۸-۱۱۹). عبدالعزیز نیز در نامه‌ای خطاب به فتحعلی شاه قاجار اقدام وهابیان در حمله به کربلا را محض صلاح دین دانسته و تهدید کرد اگر «ملک عجم» نیز بر عقاید اهالی نجف و کربلا پافشاری کند، سرنوشت اهالی کربلا در انتظار او نیز خواهد بود^۱ (میرزا ابوطالب، همان، ۴۱۲).

نه ادعاهای دولت عثمانی و نه تهدید فتحعلی شاه برای حمله به درعیه، هیچ کدام عملاً اتفاق نیافتاد و به نوشته ابوطالب اصفهانی با وجود شکایات و گزارش‌های فراوان اهالی کربلا و شیعیان عراق عرب کسی به تدارک حمله و تنبیه وهابیان نپرداخت. حادثه کربلا به وهابی‌ها جرأت و جسارت بخشید و سرآغازی شد بر حملات مکرر به عراق عرب و شمال نجد.

با وجود اینکه دولت ایران به ملاحظات سیاسی نمی‌توانست در خاک کشوری دیگر رأساً به قلع و قمع وهابیان اقدام کند و تنها می‌توانست از راه‌های دیپلماتیک دولت عثمانی را برای مقابله با وهابی‌ها تحت فشار قرار دهد، اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد فتحعلی شاه فقط به فشار بر دولت عثمانی اکتفا نکرد و برخی اقدامات را در جهت مقابله با

۱ در میان منابع قاجاری تنها سپهر به نام فتحعلی شاه و ابوطالب اصفهانی و نشاط به نامه عبدالعزیز اشاره کرده اند و در دیگر منابع قاجاری اشاره ای به این نامه نگاریها نشده است.

وهابی‌ها صورت داد. به عنوان نمونه می‌توان به حمله سپاه ایران به قلمرو نجد در سال ۱۲۱۸ق. (مدرسی، همان، ۱۰۹) و تقویت امکانات دفاعی نجف و کربلا و تعمیر قلاع و محصور نمودن آنها (جهانگیرمیرزا، همان، ۲۲۰)؛ و مهم‌تر و جالب‌تر از همه، استقرار گروهی مسلح از طوایف بلوچ برای تأمین امنیت کاروان‌های ایرانی و مقابله با حملات وهابی‌ها در خاک عراق عرب اشاره کرد. ناصرالدین شاه در سفر سال ۱۲۸۷ق. خود به عتبات با این گروه برخورد نمود (ناصرالدین شاه، ۱۳۶۳، ۱۳۶). معلوم نیست که این کار با اجازه دولت عثمانی یا پنهانی صورت گرفته بود. علاوه بر این اقدامات، دولت ایران و شخص عباس میرزا در صدد تحریک محمد علی پاشای مصر برای حمله به نجد و تنبیه وهابی‌ها نیز برآمدند (سپهر، همان، ۳۱۹؛ خاوری، همان، ۵۲۴، هدایت، ۹، بخش دوم، ۷۷۶۶). در نهایت این لشکر مصر بود که به دستور سلطان محمود دوم به حجاز حمله کرد و وهابی‌ها را شکست داد و درعیه را با خاک یکسان نمود و عبدالله بن سعود را دستگیر و به اسلامبول فرستاد. جایی که مدتی بعد در آنجا به دستور سلطان محمود دوم اعدام گردید (صبری پاشا، ۱۳۷۷، ۵۰). این حرکت البته باعث خوشحالی و قدردانی هر دو دولت ایران و عثمانی از محمدعلی گردید.

نتیجه

مسئله عتبات عالیات در دوره قاجار به یکی از محورهای مهم در روابط ایران و عثمانی تبدیل گردید. عتبات عالیات که در قلمرو دولت عثمانی قرار داشت از جنبه‌های مختلف برای دولت ایران و ایرانیان اهمیت خاصی داشت. اماکن و مشاهد مقدس شیعی در شهرهای نجف، کربلا و کاظمین واقع بود، ایرانیان پرشماری از علمای برجسته و تجار و بازرگانان ایرانی در این شهرها مقیم بودند و همواره کاروان‌هایی از زوار و تجار در رفت و آمد به این شهرها بودند. به گونه‌ای که این شهرها رنگ و چهره‌ای ایرانی داشت. سیاست آزار و اذیت ایرانیان در عراق عرب و تعرض به جان و مال آنها و ایجاد فضایی نا امن که همواره از ناحیه مأموران و عمال دولت عثمانی دنبال می‌شد، نگرانی‌هایی برای دولت قاجار ایجاد می‌کرد. از سوی دیگر با ظهور وهابی‌ها و حملات آنها به شهرهای شیعی عراق عرب، دشواری ایرانیان و دولت ایران دوچندان گردید. دولت ایران نظر به مصالح مذهبی و سیاسی و مسئولیت مذهبی در قبال اتباع و اماکن مقدس خود واکنش‌های شدید به این رفتارها و سهل‌انگاری‌های دولت عثمانی در

تأمین امنیت ایرانیان نشان داد. دولت ایران خواستار اعمال نظر در تعیین والیان شهرهای شرقی عثمانی و والی بغداد که مسئولیت اصلی تأمین امنیت عراق عرب را برعهده داشت، بود. در واقع مسئله عتبات عالیات از قالب یک مسئله مذهبی خارج و به یک مسئله سیاسی تبدیل گردید. دولت عثمانی نیز مداخل و درآمدهای فراوانی از توجه ایرانیان به عتبات داشت از سوی دیگر این دولت ملاحظات مذهبی و سیاسی خاص خود را نیز در شرق امپراتوری و در عراق عرب داشت. با وجود آگاهی دولت عثمانی از خصومت‌ها و تعرض‌ها به ایرانیان در عراق عرب جز در مواردی چون عزل داود پاشا عملاً کاری صورت نداد. در جریان حمله وهابی‌ها که دولت عثمانی به سهل‌انگاری متهم شد، با وجود نگرانی شدیدی که موقعیت سیاسی و مذهبی برتر عثمانی در جهان اسلام را تهدید می‌کرد، به سبب درگیری با دول اروپایی و روسیه، عملاً جز صدور فرمانی به محمد علی پاشای مصر برای سرکوب وهابی‌ها اقدام مؤثری صورت نداد. دولت ایران ضمن اعمال فشار دیپلماتیک بر دولت عثمانی با وجود درگیری با روس‌ها اقداماتی در محافظت از شهرهای عتبات و کاروان‌های زیارتی و تجاری و ترمیم وضع دفاعی این شهرها صورت داد. مسئله عتبات در روابط ایران با عثمانی از یک موضوع مذهبی خارج شد و جنبه سیاسی نیز پیدا نمود و در دوره‌های دیگر نیز به عنوان یک عامل اختلاف در روابط ایران و عثمانی باقی ماند.

منابع

- اسناد بایگانی نخست وزیری استانبول (منتشر نشده)
- اعتضادالسلطنه، علی قلی میرزا، *آکسیرالتواریخ*، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران، ویسمن، ۱۳۷۰.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷.
- العزازی، عباس، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، قم، انتشارات المکتبه الحیدریه، ۱۴۲۵ق. ۱۳۸۳ش.
- الکتیری، السید محمد، *السلفیه بین اهل السنه و الامامیه*، بیروت، الغدیر، ۱۹۹۷م.
- الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۹ش.
- پارسادوست، منوچهر، *روابط تاریخی و حقوقی ایران، عثمانی و عراق (۱۹۸۰، ۱۵۱۴م)*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴ش.

- تنکابنی، محمدبن سلیمان، *قصص العلماء*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و غفت کرباسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- جودت، احمد، *تاریخ جودت*، مطبعه عثمانیه، اینکنجی طبعی، ۱۳۰۹ ق.
- جهانگیر میرزا، *تاریخ نو*، به اهتمام عباس اقبال، تهران، کتابخانه علمی و شرکاء، ۱۳۲۷ ش.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر*، تهران، زوار، ۱۳۸۴ ش.
- خاوری، میرزا فضل الله، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح ناصر افشارفر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- دنبلی، عبدالرزاق بیگ، *مآثر سلطانیه*، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد، تهران، موسسه انتشاراتی ایران، ۱۳۸۳ ش.
- راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، اوچنجی جلد، استانبول، اقبال کتبخانه سی، برنجی طبعی، ۱۳۲۷-۱۳۲۹.
- ریاحی، محمد امین، *سفارت نامه‌های ایرانی*، گزارش مسافرت و ماموریت سفیران عثمانی در ایران، تهران، توس، ۱۳۶۸ ش.
- سپهر، میرزا محمد تقی خان، *ناسخ التواریخ*، تاریخ قاجاریه، تصحیح جمشید کیانفر، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
- شوشتری، میرزا عبداللطیف خان، *تحفه العالم و ذیل تحفه*، به اهتمام و مقدمه صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- صبری پاشا، ایوب، *تاریخ وهابیان*، ترجمه علی اکبر مهدی پور، [بی جا]، توفان، ۱۳۷۷ ش.
- عبدالدوله، سلطان احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، با توضیحات و اضافات عبدالحسین نوایی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۶ ش.
- فقیهی، علی اصغر، وهابیان، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
- فوردجونز، سرهار، *روزنامه خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۶ ش.
- قائم مقام، میرزا ابوالقاسم، *منشآت*، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۷ ش.
- قمی، ابوالقاسم (میرزای قمی)، «*ارشاد نامه قمی*» (نامه میرزای قمی به فتحعلی شاه قاجار)، حسن قاضی طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۲۰، ش ۳، پائیز ۱۳۴۷، ۲۶۵-۳۸۳.
- کرمانشاهی (بهبهانی)، آقا احمد، *مرآت احوال جهان‌نما*، مقدمه و تصحیح علی دوانی، تهران، مرکز انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- مدرسی طباطبائی، *روابط ایران با حکومت مستقل نجد ۱۲۰۱-۱۲۳۳*، بررسی‌های تاریخی، سال ۱۱، ش ۴، مهر و آبان ۲۵۳۵، ص ۶۹-۱۲۶.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل، *مجمع التواریخ در تاریخ اقراض صفویه و وقایع بعد*، تصحیح عباس اقبال، تهران، سنایی و کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ ش.
- مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی دوره قاجاریه*، تهران، زوار، ۱۳۷۱ ش.

- میرزا ابوطالب خان، مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
- ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه عتبات، به کوشش ایرج افشار، تهران، فردوسی و عطار، ۱۳۶۳ ش.
- ناطق، هما، ایران در راهیابی فرهنگی، پاریس، خاوران، ۱۹۸۹ م.
- نصیری، محمد رضا، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، ۱۲۰۹-۱۳۳۸، تهران، کیهان، ۱۳۶۴ ش.
- -----، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، ج ۲، ۱۲۳۹-۱۲۶۳، تهران، کیهان، ۱۳۶۸ ش.
- İSLAM ANSİKLOPESİSİ, Cilt. 13 , İstanbul, 1986
- Kalantari, Yahya, Fath-Ali Sah zamanında Osmanlı-Iran Münasebetleri, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1976
- Nasiri, Mohamad Reza, Nasireddin sah zamanında Osmanlı-Iran Münasebetleri, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University, 1991

گفتمان مشروعیت در هشت بهشت ادریس بدلیسی

یاسر قزوینی حائری^۱

چکیده: مسئله مشروعیت‌سازی از رهگذر تاریخ‌نویسی، همواره مسئله‌ای مهم و جذاب بوده است. در این بین نوشتار حاضر بر آن است تا مسئله مشروعیت‌سازی را دست کم در بخش پایانی کتاب هشت بهشت یا تاریخ آل عثمان نوشته‌ی ادریس بدلیسی ردیابی کند. پرسش این است که آیا بدلیسی کتاب خود را تنها برای توصیف وقایع به نگارش درآورده و یا در پس روایت وقایع، به امری دیگر یعنی مشروعیت‌سازی برای عثمانیان نیز چشم داشته است؟ این نوشتار با توجه به رویکرد گفتمانی و با توجه به مفاهیمی که مطالعات گفتمانی برای رصد سازوکارهای گفتمانی از جمله غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی و سازوکارهای بینامتنیت به دست می‌دهد، به بررسی مشروعیت‌سازی در هشت بهشت بدلیسی می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که بدلیسی با در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد، تمام تلاش خود را از رهگذر دست‌مایه قرار دادن تاریخ حوادث دوره سلطان محمد فاتح جهت کسب مشروعیت برای مخدومان عثمانی خود مبذول می‌دارد و در این بین با برجسته‌سازی مفهوم جهاد، مفهوم قومیت و سرزمین و فره ایزدی را به حاشیه می‌راند و در این راستا از نظم‌های گفتمانی دینی و دانشی بهره می‌برد.

واژه‌های کلیدی: بدلیسی، سلطان محمد فاتح، گفتمان، غیریت‌سازی، بینامتنیت، مشروعیت، جهاد

مقدمه

این نوشتار قصد دارد با نگاهی به قسمت آخر کتاب هشت بهشت یا تاریخ آل عثمان، که روزگار

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران yasermosavi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۹/۸/۲۹

سلطنت سلطان محمد فاتح را دربر می‌گیرد، از رهگذر رویکرد تحلیل گفتمانی سازوکارهای گفتمانی مورد استفاده‌ی نویسنده‌ی آن، حکیم الدین ادریس بن حسام الدین علی بدلیسی حنفی، را در این کتاب، به‌منظور مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه، مورد بررسی قرار دهد. لازم به ذکر است که نسخه‌ی استفاده شده در این بررسی، نسخه‌ی هشت بهشت موجود در مدرسه‌ی سپهسالار است، که البته انتخاب این نسخه تنها به دلیل سهولت دسترسی بوده، و خصوصیت دیگری برای بحث نداشته است.

پرسش اصلی

آیا ادریس بدلیسی در بخش آخر کتاب خود، تحت عنوان هشت بهشت، تنها قصد داشته تا در مقام اخبار، گزارشی از حوادث و فتوحات روزگار سلطان عثمانی، محمد فاتح، ارائه دهد، و یا اینکه بجز گزارش محض، قصد دیگری داشته است؟ و اگر قصد دیگری نیز در کار بوده، این قصد، با توجه به سازوکار گفتمانی مورد استفاده‌ی بدلیسی، چه بوده است؟

فرضیه‌ی اصلی

فرضیه‌ی اصلی این بررسی در پاسخ به پرسش اصلی، به قرار زیر است:
بجز گزارش محض، بدلیسی در پس تاریخ‌نویسی خود مقاصد دیگری نیز دارد که به نظر می‌رسد یکی از آن مقاصد، مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه از رهگذر سازوکارهای گفتمانی باشد.

پرسش فرعی

حال که بدلیسی بجز گزارش محض، از تاریخ‌نویسی خود مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه را نیز اراده کرده است، این مشروعیت‌سازی با توجه به سه عنصر اساسی هویت امپراتوری عثمانی، که بعدها توسط روشن‌فکران عثمانی تدوین شد، یعنی هویت قومی (ترک‌گرایی)، هویت دینی (اسلام‌گرایی) و هویت سرزمینی (عثمانی‌گرایی)^۱ و با نگاهی به سازوکارهای گفتمانی چگونه بر ساخته می‌شود؟

۱ این سه عنصر هویت امپراتوری عثمانی، برای اولین بار در کتاب سه طرز سیاست یوسف آقچورا مطرح شد.

فرضیه‌ی فرعی

در پاسخ به این پرسش، به مثابه فرضیه‌ی فرعی نوشته‌ی مذکور، باید گفت که بدلیسی در بخش آخر هشت بهشت، که روزگار حاکمیت سلطان محمد فاتح را دربرمی‌گیرد، با به حاشیه راندن دو عنصر سرزمینی و قومیتی، با توجه به عنصر اسلامی و با مفصل‌بندی مفاهیم حول محور دال مرکزی غازی‌گری، گفتار مشروعیت‌ساز خود را سامان می‌دهد. در قسمت بعدی، با کمک از مفهوم بینامتنیت^۱، که از تحلیل گفتمانی فرکلاف وام گرفته شده است، به بررسی کاربرد وسیع آیات قرآنی در متن تاریخ‌نگاری هشت بهشت و تأثیر آن در فرایند مشروعیت‌سازی مورد نظر بدلیسی، می‌پردازیم.

تعاریف

مشروعیت:^۲ برای اصطلاح «مشروعیت» در فلسفه‌ی سیاسی معاصر، معانی بسیاری گفته‌اند. نگارنده در اینجا یکی از ساده‌ترین تعاریف را برگزیده است، که با معنای مراد شده از مشروعیت در نوشته نیز منطبق است: مشروعیت عبارت است از توجیه عقلایی «اعمال قدرت حاکم» و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی‌ای برای اطاعت از حاکم ارائه می‌کنند. مشروعیت متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقادات است که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمان‌برداری دارد (ونیسنت، ۱۳۷۱، ۶۸-۶۷۶). در واقع، نگارنده در اینجا قصد دارد بررسی کند که بدلیسی در نوشته‌ی خود، در راه مشروعیت‌سازی برای دودمان عثمانی گام برمی‌دارد یا خیر. به دیگر سخن، به عقلایی‌سازی اعمال قدرت دودمان عثمانی از یک سو، و فرمان‌برداری رعایا و دیگر امرا از این دودمان از سوی دیگر، می‌پردازد یا خیر. که اگر بدین راه قدم بگذارد، بی‌گمان در راه مشروعیت‌سازی گام برداشته است؛ و در مرحله‌ی بعد برآنیم تا ببینیم، اگر بدلیسی در راه مشروعیت‌سازی برای دودمان عثمانی گام بر می‌دارد، با توجه به سازوکارهای گفتمانی این مشروعیت‌سازی، چگونه صورت می‌گیرد.

گفتمان:^۳ گفتمان دارای مفهومی بسیار گسترده و تعاریف بسیاری است، تا جایی که برخی

1 Intertextuality

2 Legitimacy

3 Discourse

استادان تحلیل گفتمانی این مفهوم را اساساً مبهم دانسته‌اند و به قول یکی از استادان تحلیل انتقادی گفتمان، ون دایت، ای کاش می‌شد آنچه درباره‌ی گفتمان وجود دارد، در تعریف ساده‌ای گنجانده (ون دایک، ۱۳۸۲، ۱۵). اما به طور کلی، می‌توان گفت، نظریه‌ی گفتمان به ارزیابی نظام‌های معنایی و «گفتارهایی» می‌پردازد که فهم انسان را از نقش ویژه‌ی خود در جامعه و سیاست در یک مقطع تاریخی شکل می‌دهند. بنابراین مفهوم گفتمان قلمرو وسیعی دارد و به ناگزیر سازوکارهایی که هر تحلیلی به کار می‌گیرد، به اعتبار طبیعت «گفتمان» موضوع تحقیق، ویژگی‌های خاصی دارد که موجب گزینش شیوه‌ای خاص از بین شیوه‌های متعدد «تحلیل گفتمان» می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۸، ۵۳). ما نیز در اینجا تنها از چند مفهوم مورد بحث در تحلیل گفتمانی و گفتمان‌شناسی، در میان دریایی از مفاهیم موجود در این عرصه، بهره می‌جویم. در ابتدا برآنیم که با توجه به مفهوم مفصل‌بندی^۱ برگرفته شده از نظریه‌ی معنایی گفتمان نزد لاکلا و موف، و پی‌آمدهای آن، شامل برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و در نهایت غیریت‌سازی^۲، نشان دهیم که بدلیسی چگونه با محور قرار دادن مفهوم غزا، به مثابه دال مرکزی گفتمان سیاسی عثمانی، به غیریت‌سازی و دشمن‌سازی مورد نیاز خود، برای برساختن هویتی مستحکم، می‌پردازد، و چگونه با برجسته‌سازی عنصر اسلامیت، عناصر سرزمینی و قومی هویت عثمانی را به حاشیه می‌راند.

غیریت‌سازی: غیریت‌سازی مفهومی مهم در مباحث گفتمانی و مباحث مربوط به هویت است. در این بین، برخی فیلسوفان، از جمله ژاک دریدا، از این مفهوم در مقابل مفهوم این همانی بهره برد، و دیگر بودگی و مغایرت را در حوزه‌ی زبان به کار گرفت و گفت: «معانی واژگان بر حسب دیگر بودگی و مباینیت، در یک نظام مشخص می‌گردد» (ضمیران، ۱۳۷۹، ۱۰۴). لاکلا و موف، مفهوم غیریت‌سازی دریدا را در مباحث گفتمانی وارد کردند، و مفهومی فراگیر از آن برساختند. غیریت‌سازی در اینجا همبسته‌ی مفصل‌بندی است. ما برای مفصل‌بندی یک مفهوم، باید ابتدا بگوییم که آن مفهوم چه چیزی نیست، تا از این رهگذر بتوانیم مفهوم خود را تعریف و مفصل‌بندی کنیم. این مفهوم در منطق سنتی در مباحث تعریف مطرح می‌شود، و مفهوم فصل در تعریف منطقی نزدیک به مفهوم غیریت‌سازی است (المظفر، ۱۹۸۰، ۹۸). از منظر هویتی، امروزه غیریت‌سازی امری بس مهم تلقی می‌شود، و در هر نظام اجتماعی

1 Articulation

2 Antagonism

که غیریت‌سازی به خوبی صورت پذیرد، آن نظام از استحکام بیشتری برخوردار خواهد بود؛ تا جایی که برخی غیریت‌سازی را هم‌طراز و چه‌بسا مهم‌تر از تعریف «خود» در گفتمان هویتی تلقی می‌کنند، زیرا تا «دیگری» ای نباشد، «من» یا «ما» بی فراجنگ تعریف نخواهد آمد. **مفصل‌بندی:** مفهوم مفصل‌بندی نقش مهمی در نظریه‌ی گفتمان دارد؛ عناصر متفاوتی، که جدا از هم شاید بی‌مفهوم باشند، وقتی در کنار هم در قالب یک گفتمان گرد می‌آیند، هویت جدیدی کسب می‌کنند. لا‌کلا و موف، برای پیوند دادن و جوش دادن این عناصر به همدیگر، از مفهوم مفصل‌بندی سود می‌جویند. به عبارت دیگر، «مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو» می‌پردازد (سلطانی، ۱۳۸۷، ۷۳). در این بین، محوری‌ترین مفهومی را که سایر مفاهیم به آن مفصل‌بندی می‌شوند، دال مرکزی می‌گویند.

بینامتنیت: نورمن فرکلاف، در تحلیل گفتمانی خود از سه حوزه‌ی متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی، سخن می‌گوید که هریک دیگری را در برمی‌گیرند که به کار بررسی ما نمی‌آید؛ اما بینامتنیت مفهومی است که نشان دهنده‌ی استفاده‌ی مفاهیم کردار گفتمانی^۱ در متن به شمار می‌آید. بینامتنیت در واقع نشان دهنده‌ی تاریخ‌مندی متون است. هیچ متنی را نمی‌توان به تنهایی و بدون اتکا به متون دیگر فهمید، زیرا نمی‌توان از استفاده کردن از لغات و عباراتی که دیگران قبلاً از آنها استفاده کرده‌اند، اجتناب ورزید. بنابراین، بینامتنیت نشان دهنده‌ی آن است که همه‌ی رویدادهای ارتباطی به نوعی به رویدادهای پیشین مربوط‌اند و از آنها بهره می‌گیرند (همان، ۶۷). فرکلاف، دو نوع بینامتنیت را از هم متمایز می‌کند: بینامتنیت صریح، و بینامتنیت سازنده. بینامتنیت صریح، دلالت دارد بر به‌کارگیری متون دیگر به صورت مستقیم؛ اما بینامتنیت سازنده با به‌کارگیری عناصری از یک نظم گفتمانی دیگر در یک متن مربوط است. به این نوع بینامتنیت بیناگفتمانگی^۲ گفته می‌شود. استفاده از اصطلاحات دینی در گفتمان سیاسی، که در متن مورد بررسی ما به وفور یافت می‌شود، نمونه‌ای از فرآیند بیناگفتمانگی است. در بررسی ما، قسمتی که به کاربرد آیات قرآن کریم در متن قسمت آخر هشت بهشت باز می‌گردد، در واقع به عرصه‌ی بینامتنیت صریح باز می‌گردد.

نظم گفتمانی: فرکلاف، اصطلاح نظم گفتمان را از فوکو وام گرفته است و از آن برای

۱ از منظر تحلیل گفتمان فرکلاف، کردار گفتمانی حد واسط میان متن و کردار اجتماعی است و با استفاده از آن مردم از زبان برای تولید و مصرف متن بهره می‌گیرند (سلطانی، ۶۶).

اشاره به «مجموعه‌ی منظم کردارهای گفتمانی مرتبط با یک حوزه‌ی اجتماعی خاص و مرزها و روابط میان آنها» استفاده کرده است (همان، ۶۶). نظم گفتمانی سیاسی، نظم گفتمانی دینی، نظم گفتمانی پزشکی، نظم گفتمانی دانشگاهی و امثال آن، نمونه‌هایی از نظم‌های گفتمانی هستند (همان، ۶۷).

غیریت‌سازی بدلیسی و مشروعیت نظام عثمانی در هشت بهشت

مسئله‌ی مشروعیت، چه امروزه و چه در دوران پیشا مدرن، همواره یکی از مهم‌ترین مسائل حکومت‌ها بوده است که حاکمیت‌ها و نظام مشروعیت‌ساز ایشان به منظور عقلایی و یا موجه جلوه دادن حاکمیت خود، به آن می‌پردازند. در دوران پیشا مدرن، نظام مشروعیت‌ساز حاکمیت‌ها، بیش از هر چیز، با پیوسته دانستن حاکمیت خود با آموزه‌های دینی، حاکمیت خود را موجه جلوه می‌دادند.

در این میان، خصلت منحصر به فرد حاکمیت عثمانی و وضعیت ویژه‌ی دوره‌ی سلطان محمد فاتح، و همچنین نگرش بدلیسی به عنوان یک ققیه شریعت مدار، باعث شده تا سازوکار مشروعیت‌سازی مبتنی بر گفتمان شریعت اسلامی و مفصل‌بندی مفاهیم، حول مفهوم غزا و جهاد و غیریت‌سازی بر این مبنا، هرچه بیشتر در هشت بهشت نمایان شود.

شاید بتوان بحث‌های غیریت‌سازانه‌ی بدلیسی در این اثر را به دو قسمت کرد: غیریت‌سازی‌ای که در مقابل کفار صورت می‌گیرد، و اغلب با لشکرکشی‌های سلطان به سمت غرب همبسته است، و ما اینجا از آن با عنوان غیریت‌سازی با جهت غربی نام می‌بریم و در واقع اساس مشروعیت نظام عثمانی را به عنوان مجاهد و غازی در برمی‌گیرد، و دیگری، غیریت‌سازی در برابر سلسله‌ها و یا حاکمیت‌های مسلمان و محلی، که اغلب با لشکرکشی‌های شرقی سلطان همبسته است، و ما با عنوان غیریت‌سازی با جهت شرقی از آن یاد می‌کنیم. مشروعیت‌سازی مبتنی بر غیریت‌سازی در این قسمت دیر هضم‌تر و به نظریه‌پردازی بیشتر و استدلال‌ات بیشتری نیازمند است.

غیریت‌سازی با جهت غربی، یکی از مهم‌ترین وجوه موجودیت نظام عثمانی، غازی‌گری آن است. امری که وجوه مشروعیت‌ساز آن در عرصه‌ی جهان اسلام بسیار نیرومند است و کم‌تر حاکمیت دیگری را در جهان اسلام می‌توان سراغ گرفت که از این عنصر قدرتمند مشروعیت‌ساز به اندازه‌ی عثمانی‌ها برخوردار باشد. این عنصر را می‌توان در هشت بهشت محور بحث‌های

بدلیسی دانست. بدلیسی در جای جای نوشته‌ی خود به این امر اشاره دارد، و به جرئت می‌توان گفت که غزا و جهاد به عنوان دال مرکزی مباحث بدلیسی به شمار می‌رود، که شبکه‌ی دیگر مفاهیم حول محور آن مفصل‌بندی می‌شوند. این مفهوم به شدت نیز غیرت‌ساز است و در برابر خود یک دشمن مستقیم می‌سازد که به فرایند مشروعیت‌سازی کمک شایانی می‌کند. یکی از القاب معمول برای سلاطین عثمانی به لحاظ حوزه‌ی جغرافیایی‌ای که بر آن حکومت داشتند، قیصر یا قیصر روم بود، که از سوی دوست و دشمن برای سلاطین عثمانی به کار می‌رفت. تاریخ‌النهی، که نگارش آن در سال ۹۹۳ ه‍.ق به فرمان جلال‌الدین محمد اکبر شاه و در هند آغاز شد (تتوی و قزوینی، ۱۳۷۸، ۱۴) از سلطان عثمانی با نام قیصر روم نام می‌برد (همان، ۷۹). خلد برین، از تاریخ‌نگاری‌های عصر صفوی (تألیف در ۱۰۷۸ ه‍.ق) نیز سلطان محمد را قیصر روم می‌خواند (واله اصفهانی قزوینی، ۱۳۷۹، ۷۲۰). حسن روملو نیز در کتاب خود، احسن التواریخ، سلاطین عثمانی را پادشاهان روم می‌نامد (روملو، ۵۷۳ و بعد)، ابوبکر طهرانی، نویسنده‌ی کتاب دیاربکریه از نوشته‌های دربار آق‌قویونلو، نیز، سلطان محمد فاتح را سلطان محمد روم می‌خواند (طهرانی، ۱۹۶۲ م، ۵۵۳)، اما بدلیسی در هشت بهشت از این تعبیری که بسیاری از مورخان دوست و دشمن بعدی به کار برده‌اند، به گونه‌ای دیگر استفاده می‌کند. وی کم‌تر این سلاطین را قیصر می‌خواند، و در یکی دو جایی هم که اصطلاح قیصر را برای ایشان به کار برده است، ایشان را قیصره‌ی اسلام می‌خواند. در ابتدای بخش آخر هشت بهشت، از حاکمیت عثمانی‌ها به خلافت قیصره‌ی اسلام تعبیر شده است (بدلیسی، همان، برگ ۴، ص ۱) که بسیار پر معناست. از این رو، مفهوم خلافت، که حاکمیت دینی در مذهب سنت است، مطرح، و با تعبیر قیصره، به حاکمیت اروپایی ایشان صحنه گذاشته شده، و بر ماهیت اصلی حکومت عثمانی، که همانا فتوح اسلامی در اروپا بود، اشاره گشته و خلافت ایشان، از آن حیث که قیصره‌ی اسلام‌اند مشروعیت یافته است.

بدلیسی: به جای تعبیر قیصر روم یا قیصر اسلام، برای سلطان محمد فاتح بیشتر از تعبیر سلطان ملت محمدی یا خسرو مجاهدان (همان، برگ ۵ ب) و یا سلطان مجاهدان و از این گونه تعبیرات، بهره می‌برد. این امر، از یک نظر، نشان از به حاشیه راندن عنصر جغرافیایی و سرزمینی هویت امپراتوری عثمانی، و از لحاظ دیگر، نشان از تأکید بدلیسی بر عنصر اسلامیت هویت عثمانی دارد. جهاد در این شبکه‌ی مفهومی، محور اصلی است؛ عنصری که بی‌گمان بیش از عناصر جغرافیایی، ظرفیت غیرت‌سازی دارد؛ زیرا تا «دیگری» یا «غیر» کافری

نباشد، جهاد اساساً مفهوم پیدا نمی‌کند؛ پس شاید بتوان گفت بدلیسی با محور قرار دادن مفهوم جهاد، که عنصری ذاتاً نیازمند «دیگری» و دشمن عقیدتی و اساساً مفهومی غیریت‌ساز است، بهترین راه را برای غیریت‌سازی برگزیده است.

طرح مشروعیت‌سازی بدلیسی برای عثمانیان به‌ویژه در راستای غربی‌اش با فتح قسطنطنیه به اوج خود می‌رسد.

بدلیسی، در قسمتی که به طور مفصل به فتح قسطنطنیه اشاره می‌کند، در ابتدا به یک پیش‌گویی مشروعیت‌ساز از پیامبر اکرم اشاره می‌کند و حدیثی از آن حضرت، که این واقعه را پیش‌گویی کرده‌اند نقل می‌کند. "فتح قسطنطنیه المدمه العظمی" (همان، برگ ۹الف) (فتح قسطنطنیه بزرگترین آوردگاه است)، حدیثی است نقل شده از پیامبر اکرم، که بدلیسی به وسیله‌ی آن برای فتح قسطنطنیه مشروعیت‌سازی می‌کند. از این طریق، فتح قسطنطنیه آن وظیفه‌ی دینی و مذهبی‌ای جلوه داده می‌شود که تقدیر تاریخی بر آن قرار گرفته است که توسط محمد دوم انجام گیرد، و به بهترین وجه از سازوکار بینامتنیت صریح برای فرایند مشروعیت‌سازی خود بهره می‌جوید. بدلیسی، در واقع، فصلی کامل را به اثبات پیش‌گویی فتح قسطنطنیه در احادیث اختصاص می‌دهد (همان، برگ ۲۱الف). وی همچنین لشکر عثمانی را، که برای تصرف قسطنطنیه حرکت کرده بود، به لشکر فرشتگان تشبیه می‌کند (همان، برگ ۱۵ب). همچنین، سپاه محمد فاتح را به مهاجر و انصار تشبیه می‌کند (همان، برگ ۱۶، ۲، برگ ۱۰۷ب)؛ که البته این تشبیه نشان از دو بخشی بودن سپاه عثمانی، که یکی لشکر آناتولی بود و دیگری لشکر روم ایلی، نیز دارد.

در واقع، سخن از سپاه فرشتگان و مهاجر و انصار، از یک سو بهره‌مندی از گفتار نظم‌گفتمانی دینی در گفتمان سیاسی، و از سوی دیگر از بینامتنیتی سازنده خبر می‌دهد، که با توجه به دال مرکزی، یعنی جهاد در گفتمان بدلیسی، مفصل‌بندی می‌شوند. بدلیسی همچنین در فتح قسطنطنیه و البته در تمام اقدامات سلطان، به‌ویژه اقدامات نظامی وی، قائل به الهام سلطان از سوی خداست (همان، برگ ۱۸الف). وی همچنین یورش سلطان به سرزمین‌های کفر را با آیات قرآنی به عذاب دنیوی و اخروی خداوند (همان، برگ ۱۷الف) و جشن و پای‌کوبی مجاهدان با کنیزکان به غنیمت گرفته شده‌ی پس از پیروزی بر کافران را، به بهشت برین الهی و حوریان بهشتی (همان، برگ ۸۰الف) تشبیه می‌کند. در واقع، این مفاهیم جملگی در مفصل‌بندی با مفهوم جهاد معنی می‌یابند، زیرا، به عنوان نمونه، پای‌کوبی با دخترکان و به غنیمت بردن

ایشان وسخن از جمال و زیبایی آنها، تنها در صورت همبسته شدن با مفهوم جهاد با کفار، نه تنها مشروعیت، بلکه یک افتخار نیز محسوب می‌شود.

در این فرایند مشروعیت‌سازی، آنچه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد، همان گونه که در تشبیه سپاه محمد فاتح به مهاجر و انصار هم دیده شد، تشبیه سلطان محمد و اقداماتش به پیامبر اسلام است. به عنوان نمونه، تبدیل کلیسای ایاصوفیه به مسجد، به بت‌شکنی ابراهیم و پیامبر در فتح مکه تشبیه شده و الهام الهی تلقی گشته است (همان، برگ ۳۵). بدلیسی، در سخن از شکستی که در بلغراد نصیب سپاه عثمانی شده بود، علاوه بر انتقاد از لشکر عثمانی (همان، برگ ۶۵الف) حمله به بلغراد را نیز با جنگ حنین و خود بزرگ بینی صحابه‌ی پیامبر در آن جنگ، مقایسه می‌کند (همان، برگ ۶۳ب).

این تشبیه سلطان به پیامبر و اقدامات وی، در کنار اینکه آشکارا از بینامتنیتی نیرومند در دو قسم صریح و سازنده‌ی آن خبر می‌دهد، شاید از دو چیز دیگر نیز خبر دهد. نخست باید گفت حجم این تشبیهات به حدی است که وقتی آن را در کنار نشانه‌های دیگری، همچون مقایسه‌ی کشورگشایی محمود پاشا، وزیر مورد علاقه‌ی بدلیسی در دربار محمد فاتح، با لشکرکشی‌های محمود غزنوی به هند (همان، برگ ۷۱، ص ۲ و ۱) قرار می‌دهیم، چه بسا بتوان گفت که بدلیسی برای فرایند مشروع‌سازی خود دست به دامان دانشی شده است که در آن زمان به علم اسماء موسوم بود و به طور جدی و فراتر از تشبیهات ساده معتقد بود که صاحبان اسامی همانند، از بسیاری جهات به یکدیگر شبیه‌اند، و این، از وجود گونه‌ای دیگر از بینامتنیت به موازات بینامتنیت پیش گفته خبر می‌دهد.

درواقع، در این بینامتنیت دوم بدلیسی، به‌طور سازنده و نه صریح، از نظم گفتمانی دانش نام‌ها یا علم الاسماء در گفتمان سیاسی خود و در راستای کمک به برنامه‌ی مشروعیت‌سازی خود بهره جسته است. بدلیسی در جای دیگری، در حکایت زندانی شدن یوسف بیک پسر حسن بیک آق‌قویونلو، با او همدردی می‌کند و می‌نویسد: (سلطان محمد) "حب یوسف بیک را، که دشمن سلطان بود، به حکم لا تقتلوا یوسف والقوه فی غیابة الجب، در دل داشت و فقط به زندان افکند" (همان، برگ ۱۵۰الف). وی در ادامه، حسن بیک را نیز به یعقوب تشبیه می‌کند و عبارت "ایضت عیناه من الحزن" (همان، برگ ۱۵۰ب) را که نشانگر سفید شدن چشمان یعقوب در فراق یوسف است، برای غم حسن بیک نسبت به یوسف بیک به کار می‌برد. از سوی دیگر، این تشبیه، یعنی تشبیه پیکارهای سلطان محمد به غزوات پیامبر اکرم، با

وجود ملهم بودن سلطان از جانب خداوند و حکم قضای آسمانی (همان، برگ ۱۲۹، ص ۱) و ترجمان قضا و قدر الهی دانستن حکم او (همان، برگ ۱۱۰ ب)، به گونه‌ای دیگر حاکمیت دینی سلطان را توجیه می‌کند، که چه بسا با سلاطین دیگر متفاوت باشد. بدلیسی آشکارا دل در گرو دین و مذهب دارد و سلطان را، نه دارای فرهی ایزدی، بلکه سلطان مجاهدان می‌داند و مشروعیت او را گویی که تنها در گرو همین جهاد او می‌بیند، که به نظر نویسنده، ما را به یاد جهاد پیامبر می‌اندازد. توگویی نوستالژی‌ای جهاد پیامبر را در یک سازوکار بینامتنی در جهاد محمد فاتح می‌جوید. او آشکارا وظیفه‌ی سلطان را رفع فساد از عامه و تجدید سنت جهاد تلقی می‌کند (همان، برگ ۱۵۱ الف). وی در جای دیگری می‌نویسد: "مقصود اصلی سلطان مقصور بر تأیید دین هدی است، نه مجرد تحصیل ملک دنیا یا اتباع مشتبهی نفس و هوا" (همان، برگ ۱۶۷ الف). همین تعیین تکلیف برای سلطان، راه مشروعیت‌سازی او برای سلطان را از راه بسیاری نویسندگان دیگر جدا می‌سازد.

به نظر می‌رسد که تلقی نویسنده از دولت عثمانی، دولت مجاهدان است بر نبط صدر اسلام، نه کم و نه بیش. این درحالی است که بیشترین عبارتی که برای سلطان به کار می‌رود نیز، نه قیصر روم یا شاه جهان، بلکه سلطان مجاهدان و همچنین سلطان ملت محمدی است. نویسنده، همچنین، در جایی تلویحاً از عشرت چند روزه‌ی سلطان انتقاد، و روزهای نبرد او را تحسین می‌کند و می‌نویسد که از این عشرت‌ها روزی از او سؤال خواهد شد (همان، برگ ۱۳۴ الف). در اینجا، بدلیسی که جهاد را دال مرکزی گفتمان خود قرار داده است، به سود گفتمان برساخته‌ی خود از سلطان انتقاد می‌کند، و این نشان از آن دارد که در گفتمان جهاد محور بدلیسی، محمد فاتح نیز به نوبه‌ی خود دالی است که به دال مرکزی، یعنی جهاد، پیوند می‌خورد، و در اینجا است که مشروعیت الهی سلطان، که مبتنی بر دال مرکزی فرهی ایزدی سامان می‌یابد و در روزگار بدلیسی از سوی بسیاری تاریخ‌نویسان مورد استفاده بود، به حاشیه رانده می‌شود. وی در جای دیگر، سلطان را متصف به اخلاق خلفای راشدین و اجداد مجاهدش می‌داند (همان، برگ ۱۴۲ ب). در اینجا، به نظر می‌رسد که نویسنده، شرع و شریعت را به هر صورت بالاتر از سلطان می‌داند، به خلاف نگرشی که مثلاً در باب سلاطین صفوی به‌ویژه در ابتدای کار ایشان، وجود داشت.

درواقع، به نظر می‌رسد که بدلیسی میان طریقت و شریعت، دومی را برمی‌گزیند، همچنان که در فرازهایی از کتاب، همچون جایی که از ینی‌چری‌ها انتقاد می‌کند (همان، برگ

۷ الف)، یا در جایی که از برتری شیخ آق شمس الدین، که یک فقیه بود، بر خلیل پاشا، رئیس بنی چری‌ها، در انگیختن سلطان به غزای قسطنطنیه سخن می‌گوید (همان، برگ ۲۳ الف)، یا در جایی که سپاهیان قرامان را که در ابتدای کار سلطان محمد فاتح با او ستیز کردند، ارباب اباحت و الحاد می‌نامد (همان، برگ ۴ ب)، خود نیز به این امر اشاره دارد.

اما به عنوان نمونه، بهتر است طرح مشروعیت‌سازی بدلیسی را با همتای اصفهانی در دربار آق‌قویونلوها مقایسه کنیم. خنجی در *عالم آرای امینی* مخدومان خود را برتر از دیگر سلاطین می‌داند؛ به دلایلی، مانند نسب، همیشه در پی دیانت بودن، عدم طمع به مال و ناموس دیگران، زیر دست نبودن، در شهرها تربیت نشدن، اینکه پدرانشان همه از سلاطین بودند و به مذاهب باطل نمی‌گرویدند (خنجی، ۱۳۷۹، ۲۳-۲۷)، و یا ابوبکر طهرانی نیز در کتاب *دیار بکریه*، با توسل به آیاتی چون «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، روایت «من مات و لم یعرف امام زمانه»، و همچون خنجی با استفاده از آیهی «الم تر الی ربک کیف مد الظل»، به ترکمانان مشروعیت داده است (طهرانی، ۱۹۶۲م، جزء ۱، ص ۱). این درحالی است که بدلیسی، دست کم در این بخش از هشت بهشت که به سلطان محمد تعلق دارد، تنها یک بار به نسب مخدومان خود اشاره می‌کند و ایشان را از آل اسحاق تلقی می‌کند (بدلیسی، همان، برگ ۲۲ الف)، و درواقع، با به حاشیه راندن قومیت به مثابه یک دال مرکزی، این امر را یکی از ارکان مشروعیت مخدومان خود تلقی نمی‌کند. از طرفی، خنجی روی مذهب و عدم انحراف مذهبی، به‌ویژه به تشیع در مخدومان خود، به عنوان یکی از عناصر مشروعیت می‌نگرد؛ اما بدلیسی نه.

شاید این‌گونه بتوان گفت که بدلیسی، با توجه به مسائل عثمانی در آن روزگار، در طرح مشروعیت‌سازی خود به نوستالژیای صدر اسلام و دوران پیامبر توجه دارد؛ اما خنجی که یک سنی متعصب است (خنجی، همان، ت مقدمه، به نقل از خواندمیر، ۱۳۵۳، ۶۰۷) و مسائلس نیز به کلی با عثمانی متفاوت است، در ارجاع مشروعیت‌ساز خود به تاریخ، به دوران پس از صدر اسلام برمی‌گردد و دولت آق‌قویونلو را بهترین دولتی تلقی می‌کند که به لحاظ مذهبی پس از صدر اسلام روی کار آمده است. خنجی در این باره می‌نویسد: "... آن که تعصب مذهبی از مذاهب فاسده و ترویج نحله‌ای از نحل کاسده در میان ایشان متواتر نبوده باشد، همچو زندقه‌ی اکثر در بنی مروان، و اعتزال در بعض خلفای عباسی و تشیع در آل بویه و بنی صفار..." (خنجی، همان، ۲۲).

شاید بتوان گفت از آن رو که مخدومان خنجی، با توجه به شرایط سیاسی شان به غیریت‌سازی درون دینی، مثلاً میان سنی و شیعه، نیازمند بودند، این غیریت‌سازی مبتنی بر بینامتنیتی مربوط به برهه‌ی پس از صدر اسلام، یعنی نزاع‌های مذهبی پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، صورت می‌گیرد؛ اما در بررسی تاریخ عثمانی دوره‌ی محمد فاتح، چون هنوز درگیری با صفویان و نزاع‌های مذهبی صورت نپذیرفته بود، غیریت‌سازی بر مبنای بینامتنیت مرتبط با تاریخ صدر اسلام کاملاً پاسخ‌گو است. در اینجا گویی خنجی طرحی واگرا از مشروعیت برای مخدومان خود می‌ریزد که دایره‌ی مشروعیت را در طول تاریخ تنها به آق‌قویونلوها محدود می‌سازد؛ حال آنکه، همان‌طور که در سطور بعدی خواهیم دید، بدلیسی در مشروعیت‌سازی خود برای دودمان عثمانی، به‌ویژه در مباحث مربوط به فتح قسطنطنیه و امور مربوط به ساخت کلیسا و بعد مسجد ایاصوفیه، طرحی همگرا از مشروعیت ارائه می‌دهد که دوران مسیحی را نیز از رهگذر یک اندیشه‌ی فلسفه‌ی تاریخی به دوران اسلامی استانبول پیوند می‌زند.

همچنین، به نظر می‌رسد خنجی بر خلاف بدلیسی که مشروعیت‌سازی خود برای آل عثمان را با صبغهای بیرونی و مبتنی بر غیریت‌سازی یعنی با توجه به روابط عثمانی‌ها با محیط پیرامونی خود پی می‌گیرد، بیشتر به جنبه‌های درونی مشروعیت‌ساز برای آق‌قویونلوها، مانند ایجاد امنیت و عدالت گسترده (همان، ۳۸) و حفاظت از شریعت اسلام، اهمیت می‌دهد. خنجی در جایی از کتابش می‌نویسد: "در طریق اعتقاد، متابعت سنت اهل جماعت را فریضه شمرده و باعتزال از بدع مذمومه و رفض عقاید ملومه، رقم اعتزال و رفض را از صفحه‌ی ارض سترده، در عهد او اهل توحید در مهاده امان آسوده، و ارباب الحاد در لحد خذلان فرسوده‌اند ... همت عالیش در تقویت ساعد شرع ید بیضا نموده و به پشتی دین متین بازوی مردی گشوده است، ارباب حسبه را در رفع منکرات از خدشه‌ی خشیت مخلوق باکی نیست و در زلال شرعی شریعت از فحش ... شرابخانه‌ها که در زمان قراقویونلو لیام چون بیت‌الحرام حاشا در عین اکرام بود، اکنون چون دیر مینا در بیت المقدس ... امروز از تندباد قهر پادشاهی قدح‌ها که مالمال از می لاله‌گون بود، چون کاسه‌های گردون سرنگون و دراهم مردم ..." (همان، ۴۰ و ۴۱).

اما پرسش اینجا است که چه چیز باعث شده تا بدلیسی از هیچ‌یک از عناصر مشروعیت‌ساز مورد استفاده‌ی خنجی، مانند تبار و مذهب و مانند اینها، به‌ویژه در این بخش از هشت بهشت، بهره‌ای نبرد. پاسخ شاید همان باشد که پیش از این هم بدان اشاره شد. در واقع، مشروعیتی که عثمانی‌ها از غازی‌گری خود کسب می‌کردند، آن‌قدر بود، که نبود عناصر دیگر را پوشش دهد؛

از همین روست که بدلیسی داهیانۀ تنها و تنها بر جهاد و غزای سلطان محمد تأکید می‌کند؛ عنصری که همواره یکی از عناصر ماهوی سازندۀ نظام عثمانی تلقی می‌شده است. به همین دلیل است که در هشت بهشت از توصیفات چند خطی معمول برای دیگر سلاطین و پادشاهان، مثلاً در *عالم ارای امینی* (همان، ۲۷) خبری نیست؛ و از همین روست که بدلیسی، وقتی به لشکرکشی‌های شرقی سلطان محمد می‌رسد، چون دیگر جنگ با کافر و غزا در کار نیست، با کار سخت‌تری در غیریت‌سازی و مشروعیت‌سازی رو به‌رو می‌شود.

غیریت‌سازی با جهت شرقی، بدلیسی، که فردی شریعت مدار است، نمی‌تواند به سادگی از درگیری دو گروه مسلمان با یکدیگر بگذرد؛ از همین‌رو، برای مشروعیت بخشیدن به درگیری شدن سلطان محمد با همسایگان شرقی‌اش و غیریت‌سازی در این عرصه، تلاش بیشتری می‌کند. نویسنده، دشمنان سلطان دین محمدی را اهل بغی و طغیان می‌نامد و به‌گونه‌ای بر حقانیت دینی و خلافت عثمانی‌ها صحه می‌گذارد، و سرکشان بر این حکومت مشروع را، طبق گفتمان اسلامی و قرآنی، اهل بغی می‌نامد (بدلیسی، همان، برگ ۱ب). وی، بیشتر اوقات، در سخن گفتن از درگیری‌هایی که با حکام مسلمان محلی رخ می‌نمود نیز، به مسئله‌ی اصلی خود، یعنی غزا با کفار، باز می‌گردد، و این درگیری‌ها با (مفسدان و منافقان) را زمینه‌ساز غزا با کفار تلقی می‌کند (همان، برگ ۵ الف). در اینجا نیز می‌بینیم که غیریت‌سازی با جهت شرقی در برنامه‌ی مشروعیت‌سازی بدلیسی، با محوریت جهاد با کفار، صورت می‌گیرد.

حاشیه‌رانی گفتمان قومی و سرزمینی در هشت بهشت بدلیسی

بدلیسی، که طرح مشروعیت‌ساز خود را کاملاً از نگاه شریعت و جهاد بی می‌گیرد، سعی می‌کند گفتمان قومیتی و سرزمینی را به حاشیه براند. حتی چنان‌که دیدیم، وی از نام قیصر نیز بسیار کم استفاده می‌کند و هر جا هم استفاده می‌کند بدون پسوند روم، یعنی نه قیصر روم، بلکه از قیصر اسلام نام می‌برد، و این نشانگر به حاشیه راندن پیوندهای سرزمینی است. از سویی، دست کم در این بخش از هشت بهشت که به تاریخ سلطان محمد فاتح اختصاص دارد، هیچ ذکری از قومیت سلطان نمی‌شود و هیچ‌گاه چنان‌که قبلاً هم گفتیم، برای مشروعیت‌سازی دست به دامان قومیت نمی‌زند، و این آشکارا به حاشیه‌ای شدن مسئله‌ی قومیت کمک می‌کند. با وجود این، بدلیسی رد پاهایی از اصطلاحات قومیتی را در کار خود می‌آورد، که شیوه‌ی کاربرد آن جالب توجه است. می‌دانیم که یکی از درگیری‌های اصلی سلطان محمد

فاتح در منطقه، با ترکمانان آق‌قویونلو و در رأس ایشان حسن بیگ آق‌قویونلو و تا حدی هم قرامان‌ها بود. در این میان، نزاع منابع تاریخی این دوره در زدن برجسب ترک به جریان‌ها یا سلسله‌های مختلف جالب توجه است.

بدلیسی در هشت بهشت احترام خاصی برای ایرانی‌ها قائل است و معتقد است که سلطان مدافع ایرانی‌ها (عجم) در برابر ترکان (آق‌قویونلوها) قرار دارد (همان، برگ ۱۴۷ ب). در اینجا، جدای از احترامی که بدلیسی برای ایران قائل می‌شود، و در واقع سلطان محمد را مدافع ایرانیان تلقی می‌کند، جالب آن است که آق‌قویونلوها را ترک می‌خواند، و آل عثمان را مجاهد. وی در جای دیگری نیز از ایرانی‌ها تمجید می‌کند و افسوس می‌خورد از اینکه ترکان آق‌قویونلو ایران را زیر سم خود گرفته‌اند (همان، برگ ۱۶۷ الف). بدلیسی حتی جمله‌ای با این مضمون، که ترک‌ها را تا وقتی کاری به شما ندارند وانهدید، "اترکوا التترک ما ترکوکم"، در مذمت آق‌قویونلوها به کار می‌گیرد (همان، برگ ۱۴۷ ب). این امر نشان می‌دهد که بدلیسی کاملاً سلطان را از دایره‌ی ترکان بیرون می‌داند، و در مقابل، آق‌قویونلوهای ترکمان را ترک می‌داند و مورد مذمت قرار می‌دهد.

اما وقتی به منابع دیگر سری می‌زنیم، موضوع جالب می‌شود. به عنوان نمونه، وقتی به سفرنامه‌ی ونیزیانی که در همین ایام برای مساعدت به حسن بیگ در برابر سلطان عثمانی به دربار آق‌قویونلو می‌آیند، نظری بیفکنیم، می‌بینیم که این سفرای ونیزی که در واقع حامی حسن بیگ و دشمن سلطان عثمانی‌اند، به هیچ وجه حسن بیگ را ترک نمی‌خوانند، بلکه بر عکس، جوزفا باربارو، یکی از این ونیزیان، اوزون حسن را شاه ایران می‌خواند (باربارو، ۱۳۴۹، ۲۱۵)، و سلاطین عثمانی را ترک خطاب می‌کند (همان، ۴۱ و ۱۰۲). کاترینوزنو، یکی دیگر از این سفرای ونیزی، نیز از محمد دوم با عنوان «ترک بزرگ» نام می‌برد (همان، ۲۰۹)، و از عثمانی‌ها با نام ترکان یاد می‌کند (همان، ۲۱۲). این، در حالی است که مثلاً روملو در وصف پیکار حسن بیگ با سلطان محمد، از ترکمانان و لشکر روم سخن به میان می‌آورد (روملو، ۵۷۳).

با این تفصیل، به نظر می‌رسد که واژه‌ی ترک در این دوره مفهومی فراتر از یک مفهوم قومی پیدا کرده بود، مفهومی با بار منفی، که چه بسا به غارتگران اطلاق می‌شد.

در هر صورت، در اینجا شاهد هستیم که بدلیسی، نه تنها ترک بودن را در نظام گفتمانی خود به حاشیه می‌برد، بلکه از این مفهوم برای غیریت‌سازی و دشمن‌سازی در نظام گفتمانی خود بهره می‌جوید.

بینامتنیت سازنده و صریح با استفاده از آیات قرآنی در هشت بهشت بدلیسی

در بخش قبلی، به ناچار و به فراخور حال، به چند نمونه بینامتنیت در متن هشت بهشت اشاره کردیم، اما در این بخش از تحقیق، بیشتر به مصادیق بینامتنیت در متن هشت بهشت و استفاده از آیات قرآن کریم در آن، می‌پردازیم.

اوج درگیری‌های شرقی سلطان محمد فاتح، به سلسله جنگ‌های او با حسن بیک آق‌قویونلو باز می‌گردد، که هریک از منابع عثمانی و ترکمانی به شکلی از آن یاد می‌کنند. اما یکی از جالب‌ترین بخش‌های طرح مشروعیت‌سازی برای این درگیری از دو جانب عثمانی و آق‌قویونلو، متوسل شدن به آیات قرآنی، به‌ویژه آیات ابتدایی سوره‌ی روم، و تفسیر این آیات به نفع مخدومان هر دو سو، از سوی دو تاریخ‌نویس و فقیه، یعنی بدلیسی و خنجی، است. بدین صورت که خنجی در *عالم‌آرای امینی* با توسل به آیات ابتدایی سوره‌ی روم و تفسیر جفری آن در ستیز اوزون حسن علیه سلطان محمد، حسن بیک را بر حق می‌شمرد؛ و بدلیسی نیز به نظر می‌رسد با قصد پاسخ گفتن به همین ادعاها، همین آیات را به نفع سلطان محمد فاتح تفسیر می‌کند. در واقع، هر دو مورخ از استفاده از نظم گفتمانی دینی در متن تاریخ‌نویسی خود به استفاده از نظم گفتمانی دانش جفر گذر می‌کنند، و میان گفتمان سیاسی خود و نظم گفتمانی دانش جفر رابطه‌ی بینامتنیت صریح برقرار می‌سازند.

خنجی در ابتدا با آیه‌ی "وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم امنای یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون"، برآمدن حسن بیک را تحقق وعده‌ی الهی می‌داند، که در طی آن، کار به دست کسانی می‌رسد که نماز می‌گذارند. خنجی در ادامه اظهار می‌دارد که با علم جفر دریافته است که این وعده‌ی الهی با آغاز کار اوزون حسن است (خنجی، همان، ۲۷). در ادامه، خنجی با استفاده از آیات نخستین سوره‌ی روم، طرح مشروعیت‌سازی بایندر را کلید می‌زند و می‌نویسد: "به مقتضای" و هم من بعد غلبهم سیغلبون"، غلبه و نصر فرقه‌ی روم را در "ادنی الارض"، بعد الکسر موعود موجب به "بضع سنین" شده، که از روی حساب جمل عدد آن ۸۷۲ است و آن سال قدم دولت بایندری است از صوب روم و غلبه و استیلای آق‌قویونلو، که حوالی ادنی الارض مستقر رایت ایشان است و در قول مفسران ادنی الارض جزیره است..." (همان‌جا).

خنجی در اینجا با استفاده از علم اعداد، نشان می‌دهد که عبارت "بضع سنین"، به معنای

چند سال که در آیه آمده، مطابق با عدد سال بر آمدن آق قویونلوهاست؛ و وعده‌ی شکست رومی‌ها در "ادنی الارض"، همانا شکست قراقویونلوها از آق قویونلوها شمرده می‌شود. و بدین‌سان، حاکمیت آق قویونلوها را، با توجه به پیش‌گویی آیات قرآن، مشروعیت می‌بخشد. در این زمینه، بدلیسی آرام نمی‌نشیند و گویی بر آن می‌شود که ادعای خنجی را پاسخ گوید؛ از همین رو، فصلی را به بحث در باب دلالات آیات نخستین سوره‌ی روم اختصاص می‌دهد. او نیز به دلایل حرفی و شواهد جفری از اشارات عالم معانی اسرار نهانی (بدلیسی، همان، ۱۷۳ب) می‌پذیرد که "غلبت الروم" بر غلبه‌ی آق قویونلوها بر قراقویونلوها در دیاربکر "فی ادنی الارض" دلالت دارد؛ اما "و هم من بعد غلبهم سیغلبون" را دلیلی می‌داند بر پیش‌گویی قرآن، نسبت به شکست اوزون حسن از سلطان (همان، برگ ۱۷۱الف).

به نظر وی، ادنی الارض محل پیروزی سلطان بر حسن بیک است، بعد از هفت روز، که نهایت عدد بضع است؛ و شکست اولیه همانا شکست مراد خاصه و عمر بیک (از سرداران سلطان محمد) است از لشکر بلاد فارس (لشکر آق قویونلو) (همان، برگ ۱۷۴الف). البته، وی می‌پذیرد که عدد بضع نشانگر سال استیلاي حسن بیک است؛ اما ادنی الارض ظرف زمان است، هم برای مغلوبیت و هم غلبه؛ لذا، بضع سنین نیز ظرف زمان است برای هر دو قضیه، یعنی هم شکست اولیه‌ی سرداران سلطان از بایندر، و هم پیروزی بعدی ایشان بر وی (همان، ب).

بدلیسی پس از بیان اینکه رومیان، برخلاف فارس [ایرانیان]، در تاریخ صدر اسلام برادر مسلمانان محسوب می‌شدند، اشاره می‌کند که ابتدای این بضع را می‌توان سال غلبه‌ی حسن بیک بر جهان‌شاه دانست؛ و در اثنای این بضع است که روم بر فارس غلبه می‌کند، و طبق آیه‌ی "یفرح المؤمنون ..."، مؤمنان خوشحال می‌شوند (همان، برگ ۱۷۵الف). بجز این مورد، بدلیسی در جای جای نوشته‌اش به آیات قرآنی استشهاد می‌کند، و به زبان تحلیل‌گفتمانی، با استفاده از نظم‌گفتمانی قرآنی، در گفتمان سیاسی خود بینامتنیتی صریح را سامان می‌دهد. اما پرسش اینجاست که این بینامتنیت چقدر به برنامه‌ی مشروعیت‌سازی بدلیسی کمک می‌کند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، می‌بایست آیات قرآنی مورد استفاده‌ی بدلیسی را هرچه بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. در ذیل، به برخی موارد استفاده از آیات قرآن توسط بدلیسی اشاره می‌شود:

بدلیسی در جایی رفتار سپاهیان سلطان را با اسراء بر اساس آیه‌ی قرآنی سه بخش می‌کند: "انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ان یقتلوا او یصلبوا او ینفوا من الارض" (کیفر کسانی که با خدا و پیامبرش به ستیز برمی‌خیزند، آن است که کشته شوند یا به صلیب کشیده شوند

و یا تبعید شوند؛ و در ادامه برای هر کدام مصادیقی ذکر می‌کند؛ و بدین ترتیب، رفتار سپاه سلطان با اسیران را موجه می‌سازد (همان، برگ ۱۰۱الف). و یا در جایی دیگر دوستی حسن بیک با طرابوزانیان را با استشهاد به آیهی "لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین"، نا مشروع تلقی می‌کند (همان، برگ ۸۸الف).

وی همچنین، از سنت‌های قرآنی در تحولات نیز استفاده می‌کند؛ مثلاً در جایی از تسلط دادن برخی ظالمان بر دیگر ظالمان، بر مبنای آیهی "کذلک نولی بعض الظالمین بعضاً" سخن می‌گوید (همان، برگ ۹۲ب)؛ یا در جایی دیگر با استشهاد به آیات قرآن می‌گوید که خداوند زمین را برای سلطان مسخر کرده است (همان، برگ ۸۷ب). یا در توجیه حملهی سلطان به قسطنطنیه، به علت سرپیچی اسماعیل بیک صاحب آنجا، از این آیه بهره می‌گیرد: "و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدمیراً" (همان، برگ ۸۴الف)؛ یا در جایی دیگر، فراوانی ثروت سلطان در نتیجهی فتوح را، با آیهی "الله یبسط الرزق لمن یشاء" مدلل می‌سازد و کشور گشایی‌ها را به "ان الارض لله یورثها من یشاء" (همان، برگ ۶۱الف). نمونه‌های فراوانی از این دست می‌توان آورد، اما در این میان برخی نمونه‌ها هستند که تا حدی ما را به فکر وا می‌دارند.

به عنوان نمونه، بدلیسی در جایی، مثله کردن کافرانی را که سرزمین‌شان به عنوه گرفته شده، با استفاده از تعبیر قرآنی، و یا به تعبیر خود بدلیسی به حکم قاطع "لاقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف"، توجیه می‌کند (همان، برگ ۷۰، ص ۲۱). حال آنکه این تعبیر قرآنی در داستان ایمان آوردن ساحران بنی‌اسرائیل به موسی و حکمی که از زبان فرعون در باب ایشان داده شد و از زبان فرعون گفته شده است، و در واقع حکم فرعون است برای ساحران مومن؛ و بی‌گمان نمی‌توان از آن برای توجیه عمل یک مسلمان بهره برد. پرسش اینجاست که با وجود این می‌توان گفت که بدلیسی آیات قرآنی را صرفاً برای زیباتر کردن متن خود آورده است، و هدفی گفتمانی از آن نداشته است؟

در پاسخ، باید گفت، با وجود توجیهاات قرآنی فراوانی که در جای جای کتاب آمده، و با توجه به اینکه بدلیسی خود یک فقیه بوده، و از سویی، با توجه به کتاب *قانون شاهنشاهی* در اخلاق سیاسی و شیوهی مملکت داری و جهان‌بانی از زاویهی شریعت، که به تازگی از وی به طبع رسیده است، نمی‌توان به این سادگی پذیرفت که وی تنها برای زیباتر شدن کارش به آیات و روایات متوسل شده باشد؛ بلکه در این مورد، و چه بسا موارد معدود دیگری از این دست،

بتوان اشتباه بدلیسی را دلیل قرار داد؛ و یا شاید بتوان گفت در این محدود مواضع که مشروعیت‌سازی مبتنی بر بینامتنیت اشتباه عمل کرده است، بدلیسی می‌خواسته برخلاف قاعده‌ی خودش، آرایه‌ای عمل کند. اما شاید تحلیل مصحح نسخه‌ی قانون شاهنشاهی نیز در اینجا تا حدی درست باشد. وی در تحلیل نوشته‌های بدلیسی در کتاب *قانون شاهنشاهی*، می‌نویسد: "به‌نظر می‌رسد مؤلف، آنها را از حافظه‌ی خود نقل نموده، و یا هنگام نوشتن به متن اصلی دسترسی نداشته و یا فراموش کرده است. گاهی نیز به عمد و از روی قصد، کلمات بیتی را در راستای القای اندیشه و مقصود و متناسب با آن تغییر داده و شرط امانت را وانهاده است" (آرانی، آینه پژوهش، ش ۷۶).

در هر صورت، باید گفت نفس بهره‌مندی پر دامنه‌ی بدلیسی از آیات قرآنی در متن خود، نشان از برجسته‌سازی گفتمان دینی در متن هشت بهشت دارد.

فلسفه‌ی تاریخ بدلیسی

بدلیسی، پس از سخن گفتن از فتح قسطنطنیه، در فصلی جداگانه به تفصیل از تاریخ بنا و حوادث کلیسای ایاصوفیه سخن به میان می‌آورد (بدلیسی، همان، برگ ۳۵ ب). وی، ارزش بسیاری برای ساختمان کلیسای ایاصوفیه قائل است و آن را به خلقت الهی تشبیه می‌کند (همان، برگ ۳۳ ب)؛ و در ادامه به‌طور ظریف، و چه بسا ناخودآگاه، قائل به فلسفه‌ی تاریخی می‌شود که بی‌گمان مشروعیت بیشتری را برای مخدومان عثمانی خود به ارمغان می‌آورد.

در این بخش، بدلیسی با توجه به تغییر شرایط، از شرایط جنگی به شرایط استقرار در سازوکار مشروعیت‌سازی خود نیز تغییر ایجاد می‌کند و دست از غیریت‌سازی می‌کشد، و به نظم گفتمانی همگرا روی می‌آورد. در این نظم گفتمانی جدید، دیگر از جهاد کم‌تر صحبت می‌شود، بلکه در مرکز این نظم گفتمانی جدید، قسطنطنیه و کلیسای مشهور آن ایاصوفیه قرار دارد، که برخلاف مفهوم به شدت غیریت‌ساز جهاد، در چارچوب جغرافیایی، قسطنطنیه به مثابه یک شهر متکثر و بین‌المللی، خصلتی همگرا و تکثرگرا دارد.

از نظر بینامتنیت نیز، بدلیسی نظم گفتمانی تاریخ شهر قسطنطنیه را در نظم گفتمانی سیاسی خود دخیل می‌کند. بدلیسی روایتی شورانگیز از ساخت اولیه‌ی کلیسای ایاصوفیه به دست می‌دهد و ساخت آن را در زمان کنستانتین (یعنی زمانی که همه آتش پرست بودند) کاری به حق و بزرگ تلقی می‌کند (همان، برگ ۳۷ ب). بدلیسی در ادامه تلویحاً کار محمد فاتح (یعنی

فتح قسطنطنیه و احیا و پاک‌سازی ایاصوفیه و تبدیل آن از یک کلیسا به مسجدی بزرگ) را، در ادامه‌ی کار کنستانتین و اعقابش در جانشین کردن مسیحیت به جای مجوسیت تلقی می‌کند (همان، برگ ۳۸ ب). گویی تاریخ شهر قسطنطنیه از یک خط تاریخی پیروی می‌کند که طی آن ابتدا به مذهب حق مسیح و بعد به اسلام، گروید؛ و در این میان ایاصوفیه یک نماد است؛ نماد فلسفه‌ی تاریخی که سلطان محمد فاتح یکی از نقاط عطف آن را رقم می‌زند.

بدلیسی، در فصلی که به تاریخ ساخت ایاصوفیه می‌پردازد، با اینکه در دوره‌ی مسیحی قرار دارد، باز هم از آیات قرآنی استفاده می‌کند، و مثلاً برای قبولی ساخت این کلیسا توسط استون بانو، جانشین کنستانتین، از سوی خداوند، از این سخن قرآنی "فتقبلها ربها بقبول حسن" استفاده می‌کند (همان، برگ ۴۱ ب)، که چه بسا از پیوستگی دو دوره در ذهن بدلیسی نشان داشته باشد؛ همان فلسفه‌ی تاریخ خطی. به‌دیگر سخن، استفاده از آیات قرآنی برای دوره‌ای که به "ما" یعنی مسلمانان تعلق ندارد، جای پرسش دارد. و چه بسا یکی از پاسخ‌ها این باشد که بدلیسی از رهگذر تلقی‌ای که از دوره‌ی تاریخی شهر قسطنطنیه و کلیسای ایاصوفیه به‌دست می‌دهد، تمام این تاریخ را جزو تاریخ "ما" به حساب می‌آورد؛ و البته، این امر به وضعیت "ما" در قسطنطنیه نیز، به عنوان دارالخلافة باز می‌گردد؛ که چه بسا هر کسی را ناچار از این می‌ساخت که شهری را که در آن زیست می‌کند، همواره از ازل تا ابد متعلق به "ما" بداند. مکاشفه‌ی استون بانو و دیدن نقشه‌ی ایاصوفیه و حتی نام آن در رؤیا (همان، برگ ۴۲ ب)، داستان تمام شدن پول استون بانو برای ساختن ایاصوفیه و دیدن خضر به خواب و نشان دادن جای گنجی در محل کلیسا به استون بانو برای ادامه‌ی کار (همان، برگ ۴۴ الف)، همه و همه، نشانه‌هایی است از مشروعیت‌سازی برای قسطنطنیه به عنوان دارالخلافة عثمانیان و ارتباط دادن فتح سلطان محمد با یک خط سیر فلسفه‌ی تاریخی سترگ که کار سلطان در آن یک شاه‌کار به حساب می‌آید.

بیان این نکته که در بنای ایاصوفیه در هر آجر بخشی از استخوان یکی از اولیای الهی و برخی از انبیا به‌کار رفته (همان، برگ ۴۵ الف)، و اینکه تخته‌ای از کشتی نوح در ساختن آن مورد استفاده قرار گرفته است (همان، برگ ۴۷ الف)، فلسفه‌ی تاریخ برساخته‌ی بدلیسی را رنگ و بوی دیگری می‌دهد، و سیر تاریخی‌ای را که سلطان محمد در قلب آن قرار دارد و قسطنطنیه مرکز آن است، با فلسفه‌ی تاریخ ادیان توحیدی یا فلسفه‌ی بعثت پیامبران، از ابتدا تا انتها پیوند می‌زند. به‌ویژه با اشاره به این نکته که ایاصوفیه به همراه مسجدالاقصی و مسجدالحرام، تنها معبدی است که در طول زمان بر حق بوده و در زمان اسلام نیز به‌حق شد (همان، برگ

۵۳ الف). از منظر تحلیل گفتمانی، می‌توان گفت بینامتنیتی دیگر در اینجا شکل می‌گیرد، و بدلیسی از استفاده از گفتار تاریخی مربوط به تاریخ شهر قسطنطنیه عموماً، و تاریخ کلیسای ایاصوفیه خصوصاً، به استفاده از گفتار تاریخ ادیان و پیامبران منتقل می‌شود. اما یک پرسش در اذهان باقی می‌ماند و آن اینکه، اگر ایاصوفیه همواره به حق بوده است، پس چرا سلطان محمد به آن یورش برد و در آن تغییراتی به وجود آورد؟ بدلیسی به طور تلویحی به این پرسش نیز پاسخ می‌دهد و در طول داستان ایاصوفیه این امر را به ذهن القا می‌کند که کلیسای ایاصوفیه، پس از دوره‌ی رونقش، متروک شده بود، و این سلطان بود که آن را احیا کرد (همان، برگ ۵۴ الف).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت که بدلیسی، دست کم در بخش آخر کتاب هشت بهشت، تنها راوی گزارش‌های خام تاریخی نیست، بلکه با توجه به سازوکارهای گفتمانی، سعی می‌کند برای مخدومان عثمانی خود مشروعیت کسب نماید.

آنچنانکه دیدیم مفهوم جهاد به ویژه در شرایط جنگی در مرکز نظم گفتمانی مشروعیت‌ساز بدلیسی قرار داشت. بدلیسی در واقع، با در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد و برجسته کردن نظم گفتمانی دینی نظم‌های گفتمانی مشروعیت‌ساز دیگر را، همچون نظم گفتمانی قومی و نظم گفتمانی سرزمینی و همچنین نظم گفتمانی مبتنی بر فره‌ی ایزدی سلطان، به حاشیه می‌راند، و داهیان به در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد، بالاترین مشروعیت را برای عثمانیان کسب می‌کند. در این بین، بدلیسی نظم‌های گفتمانی متعددی را از منظر بینامتنیت به کمک می‌گیرد، نظم گفتمانی دینی، نظم گفتمانی دانش‌نامه‌ها، نظم گفتمانی دانش جفر، نظم گفتمانی تاریخ شهر قسطنطنیه، و نظم گفتمانی تاریخ ادیان و انبیاء، نظم‌های گفتمانی‌ای‌اند که از سوی بدلیسی در راستای پیشبرد هدف مشروعیت‌سازشان به کار رفته‌اند. اما همان‌گونه که دیدیم، گفتمان‌سازی بدلیسی، بسیار منعطف بود، و به محض تغییر شرایط، از جنگی به استقرار، و از ناآرامی به آرامش، تغییراتی نیز در نظم گفتمانی بدلیسی مشاهده شد، و تاریخ قسطنطنیه و تاریخ انبیاء، جای جهاد و غزا را در مرکز نظم گفتمانی بدلیسی گرفت.

منابع

- بدلیسی، ادريس، هشت بهشت، نسخه‌ی خطی مدرسه‌ی سپهسالار، شماره‌ی ثبت ۱۶۳۶، شماره‌ی ردیف ۹۷۰
- تتوی، قاضی احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سید علی آل داود، چ ۱، تهران، انتشارات کلبه و فکر روز، ۱۳۷۸ش.
- الخنجی الاصفهانی، فضل الله روزبهان بن فضل الله، *عالم آرای امینی*، به کوشش مسعود شرقی، چ ۱، تهران، انتشارات خانواده، ۱۳۷۹ش.
- خواند میر، حبیب السیر، به تصحیح دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش.
- روملو، حسن، *احسن التواریخ*، تهران، کتابخانه‌ی شمس.
- *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)*، ترجمه‌ی منوچهر امیری، چ ۱، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش.
- سلطانی، سید علی اصغر، *قدرت گفتمان و زبان*، چ ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ش.
- ضیمران، محمد، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، هرمس، ۱۳۷۰ش.
- طهرانی، ابوبکر، *کتاب دیاربکره*، نجاتی لوغال و فاروق سومر، جزء ثانی، آنقره، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۶۲م.
- فیرحی، داود، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام*، چ ۸، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ش.
- مسعودی آرانی، عبدالله حکیم الدین ادريس بدلیسی و کتاب «*قانون شاهنشاهی*»، آینه‌ی پژوهش، ش ۷۶.
- المظفر، محمدرضا، *المنطق ۱-۳*، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۸۰م.
- ون دایک، تئونای، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه‌ی گروه مترجمان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه، ۱۳۸۲ش.
- واله اصفهانی قزوینی، محمد یوسف، *روضه‌های ششم و هفتم از خلد برین*، به کوشش میر هاشم محدث، چ ۱، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- ونیسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، چ ۱، تهران، نشر نی.

بررسی شهادت قاسم بن حسن (ع) در منابع تاریخی و متون تعزیه

علی محمد ولوی^۱

محترم و کیلی سحر^۲

چکیده: یکی از مهم‌ترین و ملموس‌ترین ابعاد واقعه عاشورا بعد سوگواران این حادثه از جمله، تکیه بر حضور و نقش برخی نوجوانان حاضر در کربلا مانند قاسم بن حسن (ع) است. حضور پررنگ عنصر عاطفه در گزارش واقعه کربلا مخصوصاً در بخشی که مربوط به کودکان و نوجوانان است، جلوه‌های متفاوتی از این رویداد را باعث شده است. این تفاوت در مواردی به حدی است که گاه شکاف عمیقی میان واقعیت تاریخی و فهم مردمی ایجاد می‌کند. در این مقاله، ضمن تحلیل متون تعزیه و با رویکردی تطبیقی، شهادت قاسم بن حسن (ع) در منابع تاریخی تا (قرن پنجم) با متون تعزیه پس از انقلاب اسلامی، مطابقت داده شده است. نتایج این مطالعه مشخص کرد که میان گزارش تاریخی و متون تعزیه تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد که می‌تواند بر شناخت و درک عمومی نسبت به وقایع، اثری در خور تأمل داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: عاشورا، کربلا، قاسم بن حسن (ع)، تعزیه

مقدمه

حضور و نقش گروه‌های مختلف سنی در واقعه کربلا جلوه‌ای ویژه به این واقعه بخشیده است و برخی از افراد به دلیل شرایط خاص سنی و نحوه شهادت، مورد توجه منابع قرار گرفته‌اند. از جمله این افراد، قاسم بن حسن (ع) است که واقعه شهادت ایشان در منابع متأخر با بار عاطفی به مراتب پررنگ‌تر از منابع تاریخی متقدم گزارش شده است. چنین تحولی سرآغازی برای

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) amv144@yahoo.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ اسلام mohtaram_60_2009@yahoo.com

بروز آسیب‌هایی در گزارش واقعه شهادت حضرت قاسم است به طوری که مولفان این آثار با نگاهی عاطفی و بیشتر با بیان داستان‌ها و افسانه‌ها، اخباری را به واقعه شهادت قاسم بن حسن (ع) افزوده‌اند که بسیاری از آنها مبنای تاریخی ندارد. بر اساس بسیاری از این آثار، سروده‌ها و نمایش‌هایی ساخته شد و دفاتر تعزیه نیز بدون تحریف‌زدایی به وجود آمد.

بن‌مایه‌های وقایع تاریخی در مجالس تعزیه، چنان با قصه‌ها و اسطوره‌ها در می‌آمیزد که اگر کسی از چگونگی شهادت قاسم آگاهی نداشته باشد، تمایز میان تاریخ و افسانه یا اسطوره برای او دشوار خواهد شد. در واقع، تعزیه‌نویسان با بهره‌گیری از انباشته‌های فرهنگ مذهبی و ملی و برداشت خود، داستان وقایع مجلس تعزیه را چنان هیجان‌انگیز بیان می‌کنند که در روح و احساس مخاطبین تأثیر بگذارند. از این‌رو بسیاری از وقایع تعزیه حضرت قاسم متفاوت با روایات تاریخی بیان می‌شود. در این مقاله سعی شده، اخبار و گزارش‌های مربوط به شهادت حضرت قاسم در منابع تاریخی تا قرن پنجم هجری مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا با مقایسه و تطبیق تصویر تاریخی ایشان با تصویری که در تعزیه‌ها ارائه شده، تمایز و تشابه گزارش‌های تاریخی با گزارش تعزیه‌ای مشخص شود. این مسأله البته ویژه شخصیت حضرت قاسم نیست. برای برخی دیگر از شخصیت‌های حاضر در کربلا نیز که به دلایل مختلف سنی، موقعیت خاندانی، نحوه شهادت و یا شاخصه‌های دیگر مورد توجه ویژه مخاطبان گزارش‌های تاریخی قرار گرفته‌اند، نیز می‌توان بررسی‌های مشابهی انجام داد و نتایج را مقایسه نمود. قبل از پرداختن به بحث اصلی، تعریف و تحدید یکی از مفاهیم اصلی این پژوهش یعنی تعزیه ضروری به نظر می‌رسد.

تعزیه از ریشه "عزا" به معنی صبر بر آن چیزی است که از دست رفته است. (ابن منظور،

(۱۴۰۸، ۹، ۱۹۵)

در فرهنگ‌های لغت فارسی، تعزیه هم به معنای سوگواری، عزاداری و تسلیت گفتن به عزادار آمده (دهخدا، ۱۳۲۵، ۹، ۱۹۷؛ معین، ۱۳۷۱، ۱، ۱۱۰۰؛ انوری، ۱۳۸۲، ۶۵) و هم به معنی نوعی نمایش مذهبی (شبه خوانی) است که به یاد حادثه عاشورا و زندگی سایر ائمه اجرا می‌شود. (معین، همان؛ انوری، همان) در دایره‌المعارف اسلام نیز تعزیه به معنی عزاداری، بیان همدردی و دلداری در نمایش‌های احساسی شیعه، تنها فرم نمایش جدی در جهان اسلام خوانده شده که گسترش یافته است. (Chelkowski, 1986, 10, 406)

بنابراین، معنی لغوی تعزیه با معنی اصطلاحی آن تفاوت دارد. تعزیه در لغت به معنی

سوگواری و عزاداری و به پا داشتن یادبود عزیزان در گذشته، است. در اصطلاح هم به نوعی نمایش مذهبی با آداب و رسوم و سنت‌هایی خاص اطلاق می‌شود که برخلاف معنی لغوی آن غم‌انگیزی شرط حتمی آن نیست و ممکن است گاهی خنده‌آور و شادی بخش نیز باشد که در نتیجه تکامل این هنر، به آن اضافه شده است (موسوی گرمارودی و دیگران، ۱۳۸۴، ۳۴۳). تعزیه سنتی دیرینه در فرهنگ ایران است، اما محقق در بررسی خود به طور ویژه بر محتوای تعزیه‌های سه دهه اخیر یعنی سال‌های پس از انقلاب اسلامی متمرکز بوده است. ملاحظه قرب زمانی به فضای فکری و اجتماعی جامعه مورد بررسی و نیز در دسترس بودن متون تعزیه این دوره، از جمله دلایل این گزینش شمرده می‌شود.

قاسم بن حسن (ع) در منابع تاریخی

اکثر منابع اشاره‌ای به نام مادر قاسم نکرده‌اند و هنگام ذکر نام قاسم و عبدا... گفته‌اند، مادرشان کنیزی بود که نامش معلوم نیست. (طبری، بی تا، ۵، ۴۶۸؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹، ۷۸) ابوالفرج اصفهانی، قاسم و ابوبکر بن حسن را از یک مادر دانسته است. (ابوالفرج اصفهانی، همان) سبط بن جوزی نیز به نقل از ابن سعد نوشته که مادر قاسم، ابوبکر و عبدا... کنیزی به نام نُفیلَه بوده است. (سبط بن جوزی، ۱۴۰۱، ۱۴) برخی از متأخرین نیز مادرش را کنیزی به نام رمله معرفی کرده‌اند. (مقرم، ۱۳۸۶، ۲۳۶) اطلاع دقیقی از تاریخ ولادت و سن قاسم در دست نیست و مراجعه به منابع، مطلبی در این باره به دست نمی‌دهد. منابع متقدم، بدون تعیین سن، از او به عنوان "غلام" یاد کرده‌اند. (ابومخنف، ۱۴۱۷، ۲۴۳؛ ابن سعد، ۱۳۷۵، ۵، ۴۴۷؛ طبری، همان، ۴۷۷؛ ابوالفرج اصفهانی، همان، ۸۷؛ مفید، همان، ۲۳۹) بعضی منابع نیز سن قاسم را شانزده سال دانسته‌اند. (ابن فندق بیهقی، ۱۴۱۰، ۱، ۴۰۱)

هرچند اظهارنظر قطعی و دقیق درباره سن قاسم امکان‌پذیر نیست، ولی با توجه به توضیحات فوق و این که یکی از معانی واژه غلام، "نوجوان" است؛ (ابن منظور، ۱۰، ۱۱؛ صفی‌پور، بی تا، ۴، ۹۸) احتمالاً قاسم در واقعه کربلا، نوجوان بوده است. تاریخ زندگی این نوجوان جز دقایقی از آن، که مربوط به روز عاشورا می‌شود، روشن نیست. در آثار و منابع تاریخی متقدم، داستان شهادت قاسم تقریباً به طور یکسان گزارش شده، ولی در کتب تاریخی دیگر و منقولات کتب مقاتل در مواردی روایت شهادت عبدا... اکبر برادر قاسم با روایت شهادت قاسم خلط گردیده است. هر چه از زمان وقوع حادثه دورتر می‌شویم، این داستان

بلندتر می‌شود و حوادث حاشیه‌ای دیگر، بر این داستان افزوده می‌گردد و تصویری متفاوت ارائه می‌شود. غالب منابع بررسی شده در این پژوهش، متفق‌القول، کیفیت شهادت قاسم را از زبان حمید بن مسلم که خود در سپاه عمر بن سعد حضور داشته، چنین گزارش کرده‌اند: در روز عاشورا نوجوانی از سوی خیمه‌ها به طرف ما بیرون آمد که گویی صورتش پاره ماه بود. در دستش شمشیری بود و در برش، پیراهنی و ازاری. در پایش نعلینی بود که بند یک تایی آن گسیخته بود. فراموش نمی‌کنم که [بند گسیخته]، بند نعلین پای چپ بود. در این موقع عمرو بن سعد از دی به من گفت: به خدا سوگند بر او می‌تازم و او را به قتل می‌رسانم. گفتم: سبحان الله! این چه کاری است که می‌خواهی بکنی؟ این گروهی که دور او را گرفته‌اند، او را کافی است. گفت به خدا سوگند به او حمله می‌کنم. پس بر او تاخت و رو برنگردانید تا شمشیر بر فرق آن نوجوان فرود آورد که به صورت بر زمین افتاد و فریاد زد: "ای عمو به فریادم برس" در این هنگام حسین شتابان مانند عقاب که از پی شکار رود، خود را به میدان رساند و مانند شیر خشمگین به لشکر حمله برد و شمشیری حواله عمرو نمود. عمرو، دست خود را سپر کرد و دستش از فرق [بازو] جدا گردید، فریادی کشید. تنی چند از سواران کوفه آمدند تا او را از دست حسین (ع) نجات دهند، ولی عمرو زیر پای اسبان کشته شد. حسین (ع) به بالین آن نوجوان آمد. پسر پاهایش را روی زمین می‌سایید. حسین فرمود: دور باشند از رحمت خدا آنان که تو را کشتند. در قیامت کسی جز جدّ تو خصم آنان نخواهد بود. آنگاه حسین (ع) او را در بغل گرفته و از خاک برداشت در حالی که پاهایش روی زمین کشیده می‌شد. سپس او را آورد و نزد فرزندش علی اکبر و دیگر کشته‌هایی گذاشت که از اهل بیتش در آنجا بودند. پرسیدم: این نوجوان که بود؟ گفتند: قاسم بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع). (ابومخنف، همان، ۲۴۳ و ۲۴۴؛ همو، ۱۴۱۹، ۱، ۴۸۵ و ۴۸۶؛ طبری، همان، ۴۷۷؛ قاضی نعمان، ۱۷۹، ۳، ۱۴۱۲ و ۱۸۰؛ ابوالفرج اصفهانی، همان، ۸۷ و ۸۵؛ مفید، همان، ۲۴۰، ۲۳۹؛ ابن مسکویه رازی، ۱۳۷۶، ۲، ۷۷)

تواتر نقل حمید بن مسلم از شهادت قاسم، توجیه اعتماد بر این نقل را موجب می‌شود. همچنین گزارش منابع مذکور از شهادت قاسم، بیانگر تصویر نوجوانی شجاع است که با ظاهری ساده و عزمی راسخ در میدان نبرد به محاصره چند نفر در آمده و احتمالاً به دلیل کم‌تجربگی و آگاه نبودن از حمله ناگهانی مرسوم در میان اعراب، به شهادت رسیده است. در کنار منابع فوق، ابن سعد واقعه شهادت قاسم را چنین نقل کرده: "قاسم بن حسن که نوجوانی بود و پیراهن به تن داشت و کفش معمولی بر پا و بند کفش چپ او پاره شده بود، به

میدان رفت. عمرو بن سعید از دی بر او حمله کرد و شمشیری بر او زد که بر زمین افتاد و بانگ برداشت: ای عمو جان. حسین بر آن مرد حمله کرد و شمشیر بر او زد. عمرو بن سعید دست خود را سپر قرار داد و ضربت حسین (ع) دست او را از آرنج جدا کرد و آن مرد بر زمین افتاد. گروهی از سوارکاران کوفه برای بردن عمرو آمدند که حسین (ع) بر آنان حمله کرد و آنان به جست و خیز پرداختند و پیکر قاسم را چندان کوفتند که در گذشت. حسین بر بالین قاسم ایستاد و فرمود: بسیار بر عمویت گران است که او را فرا خوانی و نتواند اجابت کند یا اجابت کند و سودی نداشته باشد، آن هم به گاهی که خونخواهان او بسیار و یارانش اندکند. آنان که تو را کشتند از رحمت خدا بدورند. آن گاه فرمود پیکر قاسم را برداشتند - در حالی که پاهایش بر زمین کشیده می‌شد - و در کنار علی اکبر نهادند. "ابن سعد، همان، ۴۴۷) روایت ابن سعد در کلیات واقعه با روایات قبلی هماهنگی دارد، اما برخلاف منابع دیگر نوشته است که پیکر قاسم زیر بدن اسبان لگدمال شده است.

به نقل از بلاذری، عمرو بن سعید بن نفیل از دی، قاسم را کُشت، [قبل از شهادت] قاسم فریاد زد ای عمو، حسین شجاعانه پیش رفت، پس ضربه‌ای بر عمرو زد و دستش را قطع کرد، یارانش آمدند تا او را نجات دهند، پس زیر سم اسبان افتاد، او را لگدکوب کردند تا این که مرد. (بلاذری، بی تا، ۲، ۴۹۷؛ همو، ۱۴۱۷، ۳، ۴۰۶)

گرچه بلاذری در صدد نقل دقیق حادثه است، اما در واقع نحوه کشته شدن عمرو را نقل کرده است و بر خلاف روایات قبل هیچ اشاره‌ای به کیفیت شهادت قاسم ندارد. بر اساس نقل صدوق، پس از شهادت علی اکبر، قاسم بن حسن به میدان رفت در حالی که می‌گفت:

لا تجزعی نفسی فکل فان الیوم تلقین ذوی الجنان

ای جان بی تاب مشو که هر زنده‌ای فانی می‌شود، امروز بهشت ارزانی تو باد.

سه کس را کشت، پس او را از اسب در انداختند. بعد از شهادت قاسم، حسین (ع) تنها ماند و سر به آسمان برداشت و فرمود: خدایا می‌بینی با پیغمبرزاده‌ات چه می‌کنند؟ (صدوق، ۱۴۰۰، ۱۳۸). چنان که ملاحظه می‌شود روایت صدوق درباره واقعه شهادت قاسم با روایت مورخان و

مقتل نویسان متقدم و معتبر متفاوت است و در آن نقاط تردید و ابهام تاریخی وجود دارد.^۱

قاسم بن حسن (ع) در متون تعزیه

تعزیه به عنوان "نمایش منظوم واقعه کربلا" که ریشه در حوادث تاریخی دارد، می‌بایست بتواند در قالب قابل فهم برای عوام، وقایع تاریخی را بیان کند و مولفه‌های مندرج در متون تعزیه نیز باید با متن و منبع تاریخی مطابقت داشته باشد. بر همین اساس در ادامه به بررسی شهادت قاسم در متون تعزیه می‌پردازیم تا معلوم شود کیفیت حضور و شهادت ایشان در روز عاشورا تا چه حد با متون تاریخی مطابقت دارد. برای پی بردن به میزان این انطباق، جداولی تنظیم شده که از مقایسه آنها می‌توان فهمید، این انطباق کامل یا نسبی است و یا اساساً انطباقی وجود ندارد.

لازم به ذکر است که بنای محقق در این پژوهش، بررسی نسخه‌های چاپ شده تعزیه بوده است گرچه در مواردی برای بررسی گسترده‌تر، متون تعزیه دیگری نیز ملاحظه گردید که حاصل مصاحبه با تعزیه‌خوان‌ها، مطالعه نسخ اخذ شده از آنها و مشاهده تعزیه‌ها به صورت زنده و یا مشاهده فیلم آنها بوده است. با استناد به مطالب فوق‌الذکر می‌توان گفت مجالس تعزیه زیادی در مورد حضرت قاسم وجود دارد که محتوای آنها تقریباً یکسان است، ولی از نظر کوتاه یا بلند بودن مجلس با هم متفاوتند.

۱ کتاب امالی مجموعه مجلس‌های شیخ صدوق است که احادیث را برای مردم املاء کرده است. در مجلس سی‌ام این کتاب، شرحی از قیام حسین بن علی (ع) و واقعه عاشورا در قالب روایت با سند موجود است که سلسله سند آن را به امام صادق (ع) می‌رساند، اما به دلایل فراوان استناد این نقل به امام صادق (ع) محل تردید است. یعنی مطالب به گونه‌ای است که تصور آن را از امام نمی‌توان داشت. از جمله نوع گزارش به داستان شباهت دارد و با رویکردی غالباً عاطفی نحوه شهادت و ماجرای اسارت برخی کودکان و نوجوانان کربلا نقل شده است. داستان شهادت طفلان مسلم نمونه بارز آن است.

همچنین تعداد افراد کشته به دست جوانان یا نوجوانان اهل بیت با اغراق فراوان نقل شده است که گواه داستانی بودن این گزارش‌هاست. مثلاً این‌که علی‌اکبر ۵۴ نفر را در دو مرحله کشت. به علاوه با استناد به منابع، در سفر حسین بن علی (ع) به کوفه همه خانواده او و دست‌کم چهار یا پنج نفر از فرزندان امام حسن (ع) ایشان را همراهی می‌کردند، اما در این گزارش فقط از دختر امام و پسر برادرش، قاسم یاد شده است. احتمال دارد این قسمت منشاء داستان عروسی قاسم باشد. روایت صدوق به احتمال زیاد از صورت شفاهی و داستانی واقعه عاشورا که بین مردم رواج داشته و به مرور زمان و در اثر اشتباه روایان، دچار حذف و اضافه شده، متأثر شده است.

این روایت اخیراً به طور مستقل، به همراه ترجمه فارسی آن چاپ شده است؛ اما شگفت آن که مترجم، متوجه این ابهام نشده است. جالب‌تر آن که نوشته به نام "امام حسین (ع) و عاشورا از زبان معصومین" چاپ شده است.

جدول ۱

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (۱۳۸۰، ۱، ۴۳۸)	مادر قاسم	(۱) از چه ای قاسم مشوش باشی و خون در جگر؟	-	-	x	
	قاسم	مشورت با خویش دارم، از من ای مادر گذر	-	-	x	
	مادر قاسم	مشورت بر گو چه چه باشد ای مرا نور دو عین؟	-	-	x	
	قاسم	خواهم ای مادر کنم جان را به قربان حسین	-	-	x	
	مادر قاسم	وای می خواهی دهی تو حاصل عمرم بر باد	-	-	x	
		جانا دمی به حالت مادر نظاره کن	-	-	x	
		پیشم نشین و دانه اشکم شماره کن	-	-	x	
		پیری مرا رسیده اسیری از آن بتر (بدتر)	-	-	x	
		این هر دو هیچ، داغ پسر را تو چاره کن	-	-	x	
	قاسم	(۲) مادر دمی به عم غریب نظاره کن	-	-	x	
		تنها میان لشکر کفار چاره کن	-	-	x	
		گاهی نظر کند به یمین و گهی یسار	-	-	x	
		از بهر جنگ قاسم خود را اشاره کن	-	-	x	
	مادر قاسم	(۳) برو ولی همه ما شویم دل نگران	-	-	x	
		به پشت خیمه نشینیم خسته و گریان	-	-	x	
		خدا نکرده اگر اذن داد شاه غیور	-	-	x	
		تو ما ستمزدگان را سپار زنده به گور	-	-	x	

جدول ۲

توضیحات	عدم انطباق	انطباق نسبی	انطباق کامل	گزاره	فهرست افراد تعزیه	منبع تعزیه
	x	-	-	(۱) بیا با هم رویم نزد عمو جان	عبدالله و	صالحی
	x	-	-	مگر رخصت دهد آیم به میدان	قاسم	(همان، ۴۳۸ و ۴۳۹)
	x	-	-	(۲) ای عمو جان آدمم نزد شما با التماس	قاسم به	واقفی
	x	-	-	این یتیم بی پدر از لطفتان دارد سپاس	امام می گوید	(نسخه تعزیه شهادت قاسم بن حسن)
	-	-	-	دارم امید که در کوی تو قربان شوم	قاسم	
	-	-	-	زندگی کردن من بعد تو هیهات		
	x	-	-	بده اجازه عمو جان و سرافرازم کن	قاسم	
	x	-	-	عمو یتیمم و از بس دلم تنگ است		
	x	-	-	مگر هر که یتیم است خوار خواهد شد		
	x	-	-	مزن تو دست رد اکنون عمو به سینه من		
	x	-	-	(۳) ای نو گلان خوب و وفادار عمو	امام	صالحی
	x	-	-	زین عرض حال شد دلم از کار ای عمو		(همان جا)
	x	-	-	رخصت مگیر اذن منخواه و سخن مگو		
	x	-	-	کافی است مرگ اکبر دلدار، ای عمو		

	x	-	-	(۴) گشتی کنون تو بی کس و بی یار ای عمو	قاسم	واقفی (همان جا)
	x	-	-	گر می کنی یتیم نوازی رسیده وقت		
	x	-	-	اذنم بده روم سوی پیکار ای عمو		
	-	x	-	(۵) چون دهم اذن که تو نوگل باغ حسنی	امام	واقفی (همان جا)
	-	x	-	یادگاری ز بردار، به خدا جان منی		
	-	x	-	بہتر آن است روی خیمه و راضی نشوی		
	-	x	-	که به جان و دل من داغ غم خود فکنی		
	x	x	x	تو یتیمی و تو را نیست بسر چون پدری		
	x	x	-	رو به خیمه که بود اذن جهادت همیہات		
	x	-	-	(۶) خدا باز سر شد عقل و هوشم	مادر قاسم	صالحی (همان، ۴۴۰)
	x	-	-	صدایی قاسم آید به گوشم		

جدول ۳

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
واقفی (همان)	مادر قاسم	(۱) چرا قاسم کنی فریاد زاری	-	-	x	
		چرا قاسم نمایی بی قراری	-	-	x	
صالحی (همان، ۴۲۰)	قاسم	(۲) به حال خود اکنون مرا واگذار	-	-	x	
		یتیمم، یتیمم من دل نگار	-	-	x	
		عمومیم نموده مرا خوار و زار	-	-	x	
		به سوی نجف می روم اشکبار	-	-	x	
			-	-	x	
	مادر قاسم	(۳) مریز از دو چشمان تو این سان گهر	-	-	x	
		مکن ناله آرام شو ای پسر	-	-	x	
		مکن گریه اکنون ایا نوجوان *	-	-	x	* در آغاز
		فراموشت مگر گردیده جانا	-	-	x	همین مجلس
		که بابایت حسن در شهر بطحا	-	-	x	مادر قاسم در
		تو را تعویذ داد از مهربانی	-	-	x	اعتراض به
		که در هنگام دلگیری بخوانی	-	-	x	فلک می گوید:
		ضمانت نامه که ایزد نوشته	-	-	x	سپهر سقله
			-	-	x	پرور خوار
			-	-	x	کردی آل طه را به ظلم

افکنده‌ای دست	x	-	-	(۴) قربان خط و مهر تو ای باب اطهرم	قاسم	صالحی
و زیا افکنده‌ای	x	-	-	کافی خواستم به جهان شد میسرم		(همان،
ما را به پیری	x	-	-	جان عمو بیا که تو را می‌دهم نوید		همان جا)
آمدم تا شد	x	-	-	از باب نامه‌ای ز ره مرحمت رسید		
جوانم سیزده						
ساله مکن						
خاموش یا رب	x	-	-	(۵) به قربان خط شریف حسن	امام	
چراغ آل طه را	x	-	-	مرا در کجایی نگر حال من		
	x	-	-	برادر کجایی به کرب و بلا		
	x	-	-	بین مرا بی کس و اقربا		
	x	-	-	نوشته تو را دیده بوسی کنم		
	x	-	-	برای تو قاسم عروسی کنم		

جدول ۴

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، ۲۰۴۴-۴۴۲)	امام پس از خواندن نامه حسن(ع) می گوید:	(۱)دوستان پیوند مه با مهر خاور می دهم	-	-	x	
		پاک گوهر را به مهر پاک اختر می دهم	-	-	x	
		شاهد حال حسین باشید با حال غمین	-	-	x	
		دختر خود را به فرزند برادر می دهم	-	-	x	
		بکش تو زحمت آن، ای حمیده خواهر من	-	-	x	
		بگو به فاطمه که عمویت حسن ز راه وفا	-	-	x	
		نموده است وصیت به خاک کرب و بلا	-	-	x	
		بده اجازه عروسی تو به پا سازم	-	-	x	
		در این زمین بلا کام تو روا سازم	-	-	x	
		فاطمه در جواب زینب(س) می گوید	فاطمه در جواب زینب(س) می گوید	(۲)عمه مفرما این سخن، بهر خدا در نزد من	-	-
جسم جوانان بی کفن، ای عمه جان شرمندهم	-			-	x	
ای عمه برو ز راه یاری	-			-	x	
برگو به پدر ز سوگواری	-			-	x	
گو فاطمه حزینت گفت	-			-	x	
گر سوزی ام اختیار داری	-			-	x	
امام به مادر قاسم می گوید:	امام به مادر قاسم می گوید:			(۳)مادر قاسم وصیت از حسن	-	-
		در وصیت نامه بنوشته به من	-	-	x	
		مادر قاسم دعوت نما اهل حرم	-	-	x	

	x	-	-	تا که بنشینند بهر عشرت آنجا دور هم		
	x	-	-	(۴)بزیر طاق تو ای آسمان کج بنیاد	مادر قاسم	
	x	-	-	چنین عروسی و عشرت کسی ندارد یاد		
	x	-	-	یکی به داغ برادر سرود می گوید		
	x	-	-	یکی ز داغ پسر رود رود گوید		
	x	-	-	ای فلک چه عروسی بود چه دامادی		
	x	-	-	کجا رواست در این دشت عشرت و شادی		

جدول ۵

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، ۴۴۲ و ۴۴۳)	مادر قاسم	(۱) سلام ای بانوی خرگاه عصمت	-	-	x	
	خطاب به	مرا عرضی است اذنم ده بگویم	-	-	x	
	ام لیلا	نمی‌خواهم که باشی دل خرده	-	-	x	
		بیا در خیمه تو ای گل غذارم	-	-	x	
		حسین بر قاسم عروسی دارد	-	-	x	
		چه سازم بینوا و داغدارم	-	-	x	
		چه سازد مادر فرزند مرده	-	-	x	
	ام لیلا	(۲) شوم فدای تو ای پادشاه حسن و بشر	-	-	x	
	خطاب به	بده اجازه بگیرم عروسی اکبر	-	-	x	
	امام					
	امام	(۳) خطاب من به شما اهل بیت پیغمبر	-	-	x	
		مرا برید به جای خالی علی اکبر	-	-	x	
		تن تپیده به خون یا علی سلام علیک	-	-	x	
		جوان غرقه به خون یا علی سلام علیک	-	-	x	
	چرا جواب سلام مرا نمی‌گویی؟	-	-	x		
	چرا تسلی قلب مرا نمی‌جویی؟	-	-	x		
	سنان و نیزه به پهلوی نازکت خورده	-	-	x		
	که زخم بر بدنت زد؟ مگر حسین مرده	-	-	x		

	x	-	-	خطاب من به تو ای قاسم رسیده مراد	
	x	-	-	پسر عموی تو گوید به تو مبارک باد	
	x	-	-	(۴) برو تو مادر قاسم کنون به مهر و صفا	امام
	x	-	-	به نزد من تو بیاور عروس قاسم را	خطاب به
	x	-	-	عقد بستم به صف کرب و بلا بر قاسم	مادر قاسم
	x	-	-	فاطمه دختر ما را هم شاهد باشید	

جدول ۶

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، ۴۴۴)	شمر با دیدن مراسم عروسی، خطاب به قاسم می گوید	(۱) اگر در خیمه قاسم شاد گشتی	-	-	x	
		به قول خویشان داماد گشتی	-	-	x	
		بکن رو سوی میدان ای دل افکار	-	-	x	
		ز خونت من کنم این دشت گلنار	-	-	x	
واقفی (همان)	قاسم به هنگام رفتن به میدان می گوید	(۲) بیا مادر حلالم کن حلال	-	-	x	
		بیا مادر که شد وقت جدایی	-	-	x	
		بین مادر حسین یاور ندارد	-	-	x	
		بین اکبر شده صد پاره پاره	-	-	x	
		به دل یک آرزویی با تو دارم	-	-	x	
		دلم خواهد سر نعشم بیایی	-	-	x	
		به غیر از تو کس دیگر ندارم	-	-	x	
		خدا حافظ که من رفتم به میدان	-	-	x	
		امام به قاسم می گوید	امام به قاسم می گوید	(۳) چو میروی به سوی جنگ قاسم بن حسن	-	-
بیا ز مهر بیوشم تو را کفن بر تن	-			-	x	
پوشم کفن و بوسه زنم آن رخ ماه	-			-	x	
لا حول ولا قوه الا بالله	-			-	x	
کسی ز باغ تفرح گلی نجیده هنوز	-			-	x	
کفن به گردن داماد کس ندیده هنوز	-			-	x	

				قاسم به فاطمه	
x	-	-	(۴) عروس بهر ندیده خدا نگهدارت		
x	-	-	بکام دل نرسیده خدا نگهدارت	نو عروس	
x	-	-	رسیده وقت شهادت نمی توانم زیست	می گوید	
x	-	-	بگو وصیت خود را از دیده خونبارم		
x	-	-	ز مهر مادر من هست یار و غم خوارت		
x	-	-	وصیتی به تو دارم اگر مجالت باد		
x	-	-	به روی کشته قاسم بکن عزاداری		
x	-	-	بیا با هم وداع بگوئیم		
x	-	-	بیا تسکین یکدیگر بجوئیم		
x	-	-	(۵) ای پسر عم بی قرار یک نظر کن ای دلدار	فاطمه	صالحی
x	-	-	سوی نو عروس دل فکار سوی حوریان تو مرو		(همان، همان جا)

جدول ۷

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، ۲، ۴۴۴)	فاطمه	(۱) از فراقت ای دلبر می‌کنم سیاه به سر سوی من دمی بنگر سوی حوریان تو مرو	-	-	x	
		(۲) ای عروس خوش منظر تو مکن سیاه به سر سوی من دمی بنگر، می روم سوی میدان	-	-	x	
واقفی (همان)	قاسم	(۳) ان تنکرونی فانا ابنه الحسن سبط النبی و المصطفی و المومنین	-	x	-	در این تعزیه
	دشمن	منم قاسم آن نوجوان دلیر که ترسد ز شمشیر من نعره شیر دهید آبی ای ناکسان شیر به آل محمد صغیر و کبیر بیعت ما بود به هر حال محال تیغ بستان ز دست من الحال	-	x	-	قاسم با هر چهار پسر ازرق می‌جنگد و هر چهار تایی آنها را می‌کشد.
صالحی (همان، ۴۴۵)	ابن سعد	(۴) عجب این قاسم نالان مسخر کرده میدان را عجب این کودک گریان دهد بر اسب جولان را رو به میدان تو ایا ازرق شوم عذار	-	-	x	
			-	-	x	

				سر این تازه جوان را به برم زود بیار		
x	-	-		میر این چه حرفی است گویی عیان؟	ازرق شامی	
x	-	-		مرا خوار سازی چرا این زمان!		
x	-	-		من و جنگ این کودک شیرخوار		
x	-	-		من و جنگ این کودک نی سوار		
x	-	-		تو چون نمی گذری زین جدال در هر حال		
x	-	-		مراسم چهار پسر هر یکی چو رستم زال		
x	-	-		یک از چهار فرستم به جنگ این مضطر		
x	-	-		بیاورد سر این نوجوان خوش منظر		

جدول ۸

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، ۴۴۶)	ازرق پس از کشته شدن پسرانش به قاسم می گوید	(۱) کشتی پسر اول من کردم صبر	-	-	x	
		کشتی پسر دوم من را چون ببر	-	-	x	
		سوم پسر من چون شیر ژیان	-	-	x	
		کشتی و نهادی تو مرا داغ به جان	-	-	x	
		برگیر کنون تو گرز من، دارم دین	-	-	x	
		داغت بگذارم به دل زار حسین	-	-	x	
	قاسم	(۲) ایا ازرق از چیست می کن بیان	-	-	x	
		به من راست گویی، اگر پهلوان	-	-	x	
		تو به آن دلیری از چه به جنگ	-	-	x	
		نبستی برای چه تنگ	-	-	x	
واقفی (همان)	بعد از ضربت زدن بر ازرق و کشتن او به طرف خیمه	(۳) مدد خواهم از خسرو داد و دین تو چون مرحمی من چون جدم علی	-	-	x	
		دو نیمت نمایم من از پر دلی	-	-	x	
		(۴) سر ازرق فکندم من به میدان	-	-	x	
		بده انعام بر قاسم عمو جان	-	-	x	
		به من خلعت عطا کن بی بهانه	-	-	x	
		عمو جان خلعتم یک قطره آب است	-	-	x	

				می‌رود و به امام می‌گوید	
	x	-	-	(۵) بیا نزدیک ای آرام جانم	امام
	x	-	-	گذارم در دهان تو زبانم	
	x	-	-	(۶) فلک چه فتنه پنهان تو را به زیر سرست	قاسم
	x	-	-	لب عمو از لب من هنوز خشکتر است	
	x	-	-	بکش زحمت ای مادر با وفا	
	x	-	-	تو با عروسم به نزدم بیا	

صالحی
(همان، ۴۴۸)

جدول ۹

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
صالحی (همان، همان جا)	قاسم پس از یک مرحله جنگیدن نزد مادر می‌آید و می‌گوید	(۱) نشینیم هر سه بر یکدیگر	-	-	x	
		که حسرت نماند بر دلها دگر	-	-	x	
		وصیت به تو دارم ای مادرم	-	-	x	
		بیا نو عروسم به تو بسپرم	-	-	x	
		به میدان چو اتم من از صدر زین	-	-	x	
		عمو نعشم آور[د] به جان غمین	-	-	x	
		تو مگذار او شور و افغان کند	-	-	x	
		به سر گیسوان را پریشان کند	-	-	x	
		عروس سیه بخت مهر انورم	-	-	x	
		بیا مادرم را به تو بسپرم	-	-	x	
		شما را سپردم به یکتا اله	-	-	x	
		روم حالیا جانب قتلگاه	-	-	x	
		شمر		(۲) قاسم از خیمه گاه نگردی عیان چرا؟	-	-
مردانه جنگ کردی کشتی نهان چرا؟	-			-	x	
قاسم		(۳) شما را سپردم به قیوم منان	-	-	x	
		روم من ز نزد شما سوی میدان	-	-	x	

	x	-	-	(۴)کنید این لحظه آخر ثوابی	واقفی(همان)
	x	-	-	دهیدم از وفا یک قطره آبی	
	x	-	-	ز بس خون رفته از جسم من زار	قاسم
	x	-	-	دیگر طاقت ندارم حی غفار	درحالی که
	x	-	-	گذار ای اسب اقم بر سر خاک	زخمی شده،
	x	-	-	که گشته پیکرم از کینه صد چاک	می گوید
	x	-	-	یکی جسمم برد در خیمه از مهر	
	x	-	-	دلم خواهد بینم من حسینم	

جدول ۱۰

منبع تعزیه	فهرست افراد تعزیه	گزاره	انطباق کامل	انطباق نسبی	عدم انطباق	توضیحات
واقفی (همان)	قاسم	(۱) چرا عمو بسر و قتم نیایی	x	-	-	
		عمو در زیر سم مرکبانم	x	-	-	
		بین عمو شدم در خاک غلطان	x	-	-	
		عمو دیگران مران از سر مرکب	x	-	-	
		که جسمم پاره شد از سم مرکب	x	-	-	
		تمام استخوان های تنم را	x	-	-	
		نمودند خورد من رفتن ز دنیا	x	-	-	
صالحی (همان، ۴۴۹)	قاسم	عموی بی کس من دیگر نباشد تاب	x	-	-	
		بیا تو قاسم در خون تپیده را دریاب	x	-	-	
		با جسم پاره پاره گرفتار لشکر	x	-	-	
امام	قاسم	(۲) دریغا نوجوان رفتی عمو جان	x	-	-	
		ندیدی خیر از عمرت به دوران	x	-	-	
		آیا زنان بنمائید جمله امدادم	-	x	-	
		که آمده است ز حمام تازه دامادم	-	x	-	
		قاسم گل پیرهن آن یتیم حسن	-	x	-	
		کشته خونین کفن آه یتیم حسن	-	x	-	

بررسی و تحلیل

تعزیه قاسم از تعزیه‌های نسبتاً قدیمی است و نسخه‌های متعددی دارد. در برخی از نسخه‌ها، قاسم با ازرق شامی و پسرانش می‌جنگد. در بعضی از نسخه‌های دیگر این واقعه و قهره نیامده است. از طرفی چون موضوع عروسی قاسم از نظر علمای مذهبی مورد تردید و ایراد بوده است، این قسمت را در بعضی از نسخه‌ها حذف کرده‌اند. به همین دلیل برای تهیه تعزیه قاسم چند نسخه تعزیه بررسی و سپس بر اساس گزاره‌های آنها شرح شهادت و عروسی قاسم تنظیم شده است. از بررسی گزاره‌های جدول چنین استنباط می‌شود که واقعه شهادت قاسم، انطباق چندانی با گزارش تاریخی ندارد. بر اساس گزارش تاریخی، قاسم نوجوان در روز عاشورا شمشیر به دست و در حالی که بند کفش پای چپش پاره بود به میدان نبرد رفت، ولی بلافاصله مورد حمله عمرو بن سعد از دی قرار گرفت و چنان بر فرقه زد که با صورت بر زمین افتاد و از شدت ضرب شمشیر، عمویش را صدا زد. امام حسین (ع) نیز برای حمایت از قاسم به میدان رفت و قاتل را کشت. آنگاه به بالین قاسم آمد و او را در بغل گرفته، از زمین برداشت.

منابع، گزارشی مبنی بر اجازه خواستن قاسم از امام حسین (ع) برای نبرد و کیفیت مبارزه او در میدان جنگ نقل نکرده‌اند، اما در تعزیه چنین است که در بحبویه جنگ و پس از شهادت علی‌اکبر، قاسم از امام حسین (ع) اجازه می‌خواهد که به میدان جنگ برود آن حضرت با خواسته او موافقت نمی‌کند و به خاطر نوجوان بودن قاسم به او اجازه نبرد نمی‌دهد. (جدول ۲- گزاره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵) شاید بتوان میان این تصویر سازی با نمونه‌ای از اساطیر ایران شباهت‌هایی یافت. در "یادگار زریران" وقتی بستور از کشته شدن پدرش زریر آگاه می‌شود، می‌خواهد به میدان جنگ برود، اما "گشتاسب گوید که تو مرو، چه تو نابرنایی و دفاع رزم‌ها ندانی و تو را انگشت بر تیر استوار نیست. (ماهیار نوایی، ۱۳۷۴، ۶۷).

شباهت دیگر میان بستور و شیبه قاسم نسبت برادرزادگی آنها با "شهریار" است. البته با این تفاوت که پدر شیبه قاسم (امام حسن (ع)) پیش از واقعه عاشورا از دنیا رفته است، ولی پدر بستور یعنی زریر در حین نبرد با تورانیان کشته می‌شود و همین رویداد انگیزه بستور برای ورود به میدان جنگ می‌شود. (ناصر بخت، ۱۳۸۵، ۱۵۸) پس بستور اسپ فراز هلد دشمن زند (=کشد) تا به پیش گشتاسب شاه رسد، گوید که: من شدم اُ رزم ایرا[نی]ا در ست دیدم. اُ واسپور گشتاسپان [را] مرده دیدم، آن تهم سپاهبد نیو، زریر پدر من. بیک (ولی) اگر شما بغان

سهید (= پسندید، موافقت کنید) مرا هلید، تا من شوم اُ کین پدر خواهم." سرانجام با میانجی‌گری جاماسب حکیم که می‌گوید: "هل این ریدک [را] چو او بر بخت است. دشمن اوژند. اُپس گشتاسب شاه اسب زین فرماید کردن اُستورش برنشیند. (ماهیار نوایی، همان، ۷۰) به بستور اجازه نبرد داده می‌شود. در تعزیه نیز تنها با تدبیر مادر قاسم است که قهرمان نوجوان اذن نبرد می‌گیرد. (جدول ۳ - گزاره ۳)

کیفیت نقل داستان نبرد قاسم با ازرق شامی نیز در متون تعزیه به همان اندازه که با متن منابع تاریخی بیگانه است با نبرد بستور با بیدرفش جادو شباهت دارد؛ زیرا هر دو برای پیروزی بر پهلوانان زورمند دشمن، او را فریب می‌دهند، چنان‌که بستور هنگامی که بیدرفش جادو را می‌بیند با پنهان نمودن خود سعی دارد تا همان‌گونه که بیدرفش، پدرش را کشت او نیز از پشت سر به وی حمله کند لذا فریاد سر می‌دهد (ناصر بخت، همان، ۱۵۹ و ۱۶۰) که: "دروند جادو! فراز به پیش آور، چه من دارم باره زیران بیک (=ولی) تاختن ندانم اُ من دارم تیرانداز کتتیر (تیردان) بیک انداختن ندانم، فراز به پیش آور اُ این خوش جانم برگیر، چنان‌که [با] آن تهم سپاهدنیو، زیر پدر من کردی. بیدرفش جادو گستاخ شود، فراز به پیش شو اُ آن سپاه آهنین سُمب زیر، باره چون بانگ بستور شنود، چهار پای بر زمین ایستد، ۹۹۹ بانگ بکند. بیدرفش ژوین انداز (پرت کند) بستور بدست فراز پذیرد. پس روان زیر بانگ کند که این ژوین از دست بیفکن اُ از کتتیر (= تیردان) خویش تیری ستان، این دروند [را] پاسخ کن. بستور ژوین از دست بیفکند اُ از کتتیر خویش تیری ستاند اُ بیدرفش [را] به دل زند، به پشت گذارد، اُ به زمین افکند." (ماهیار نوایی، همان، ۷۳ و ۷۴)

قاسم نیز پس از کشتن فرزندان ازرق شامی چون با او که پهلوان نامدار است روبرو می‌شود ندا سر می‌دهد: (جدول ۸ - گزاره ۲) ازرق خم می‌شود تا تنگ اسب خود را واری می‌کند، ولی شبیه قاسم از فرصت استفاده کرده و به او حمله می‌کند. (جدول ۸ - گزاره ۳، ناصر بخت، همان، ۱۶۰)

به علاوه اگر واقعه عزیمت قاسم به میدان نبرد را با آنچه در تعزیه‌های مربوطه آمده، مقایسه کنیم؛ در می‌یابیم که تعزیه‌نویسان با ساختن داستان عروسی قاسم در صحرای کربلا و بنا به ذوق خویش، تلاش کرده‌اند ابعاد عاطفی و غمناک موضوع را پررنگ و تقویت کنند. در بحبویه جنگ که قاسم می‌خواهد به میدان برود و بجنگد بنا به وصیت پدر تن به عروسی می‌دهد. (جدول ۴ - گزاره ۱) وی در این مورد هیچ‌گونه عکس‌العملی نشان نمی‌دهد و تسلیم

دیگران است. حتی کلمه‌ای در موافقت یا مخالفت با ازدواجش نمی‌گوید. برخلاف او فاطمه دختر امام حسین(ع) از این که در این سرزمین و در این وضعیت می‌خواهد عروسی کند، ناراضی است و با کراهت تن به ازدواج می‌دهد. (جدول ۴ - گزاره ۲)

قصه عروسی قاسم و گفتگوهای او با مادرش و فاطمه نوعروس که در مضامین تعزیه مطرح شده، هیچ‌گونه بنیان تاریخی ندارد و در منابع تاریخی، مورد اشاره قرار نگرفته است. بیشتر تحلیل‌گران واقعه عاشورا نیز داستان عروسی قاسم را نادرست می‌دانند. محدث نوری در این باره نوشته است: "ملاحسین کاشفی اولین کسی است که این مطلب را در کتابی به نام روضه‌الشهداء نوشته و اصل قضیه صد در صد دروغ است." (نوری، ۱۳۶۸، ۹)

^۱ فاطمه‌ای که در این ماجرا به عقد قاسم در کربلا در می‌آید در شبیه‌نامه‌های دیگر، به نام "فاطمه صغری" در مدینه به سر می‌برد و چشم انتظار علی‌اکبر است. هیچ کدام از منابع تاریخی معتبر و نیز کتب روایی، گزارشی مبنی بر اقامت دختر امام حسین (ع) در مدینه ارائه نداده‌اند و اصولاً آن حضرت، تنها یک دختر با نام فاطمه داشته که به عقد ازدواج حسن مثنی فرزند حسن بن علی(ع) در آمده و به همراه شوهرش در کربلا حضور داشته است ولی همان طور که ذکر شد تعزیه‌نویسان این دختر را همسر قاسم بن حسن تلقی کرده، مجلس عروسی مفصلی ترتیب داده‌اند. به نظر می‌رسد تعزیه‌نویسان نام حسن مثنی را با نام قاسم اشتباه کرده‌اند، زیرا بر اساس گزارش منابع در راه مدینه به کربلا بنا به درخواست حسن مثنی، امام حسین (ع) دخترش فاطمه را به ازدواج او در آورد. (ابونصر بخاری، ۱۳۸۱، ۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۲۱، ۱۶، ۱۴۱۲، ۱۲۶، ۲۱؛ مفید، همان، ۲، ص ۱۹۷).

بنابراین وجود فاطمه نو عروس [البته نه به ترتیبی که در تعزیه آمده] در کربلا امری مسلم است.

در تعزیه قاسم، مکرر موارد اشتباه به حسین بن علی (ع) نسبت داده می‌شود تا آنجا که

۱ ملاحسین کاشفی درباره فاطمه دختر امام حسین (ع) چنین نوشته است: "در اخبار آمده که چون امام حسین (ع) از مدینه بیرون آمد و عزیمت کوفه نمود او را دختری بود هفت ساله و به جهت رنجوری که او را عارض شده بود، نتوانست با خود همراه ببرد پس در خانه ام‌سلمه بگذاشت و آن دختر در آن خانه می‌بود و دائم تفحص حال پدر می‌نمود تا در آن ساعت که امام را شهید کردند کلاغی بیامد و پر و بال خود را در خون حسین مالیده پرواز کنان می‌رفت تا به مدینه رسید و بر دیوار ام‌سلمه نشست. قضا را دختر حسین (ع) از خانه به باغچه در آمد و نظرش بر آن کلاغ خون‌آلود افتاد. دست کرد و مقنعه عصمت از فرق در کشید و فریاد برآورد که وا ابتاه واحسیناه وامعیناه، مخدرات حجات رسالت همه جمع شدند و گفتند تو را چه اتفاق افتاده و سبب این خروش چیست و دختر حسین اشارت بر آن دیوار کرد ... " (واعظ کاشفی، ۱۳۶، ۲۵)

حتی مادر قاسم، موضوع عروسی را بهتر از ایشان درک می‌کند و بر حضرت نهیب می‌زند. (جدول ۴ - گزاره ۴) وقت شناسی، عطف توجه به عروسی در بحبوحه جنگ، پیروی از تمنیات و تمایلات عوامانه مثل آرزوی دیدن ازدواج فرزند، از جمله این موارد است. شبیه امام حسین(ع) در تعزیه حتی در مقابل نعش خونین علی‌اکبر هم به فکر عروسی قاسم است. (جدول ۵ - گزاره ۳) همه این تصویرسازی‌ها به دلیل آن است که به نحوی به حاضران ثابت شود علی‌اکبر و قاسم ناکام گردیده‌اند و همه تلاش‌های امام در گیر و دار جنگ برای دامادی آنان نتیجه نداشته است. طرح چنین مطالب و موضوعات مخدوش و آمیخته به وهن، نه با فرهنگ اهل بیت سازگاری دارد و نه منابع تاریخی آن را تأیید می‌کند.

در این تعزیه مادر علی‌اکبر نیز شدیداً مکدر بوده و از تصمیم امام حسین(ع) شگفت‌زده و ناراضی است. (جدول ۵ - گزاره ۲) این در حالی است که اکثر تواریخ و مقاتل نوشته‌اند در عزم جهاد و شهادت علی‌اکبر، حضرت زینب(س) بی‌تابی می‌کرده‌اند و نامی از لیلا نبرده‌اند که در کربلا حاضر بوده باشد و در برابر عروسی چنین، عکس‌العملی نشان دهد. (ساختمانیان، ۱۳۷۱، ۱۱۵ و ۱۱۶)

این تعزیه مطابقت چندانی با روایات تاریخی ندارد و اطلاعات تاریخی موجود هم غالباً مواردی است که تعزیه‌نویسان بدون توجه به صحت و سقم آنها و ارزیابی مجموع روایات تاریخی، آنها را عرضه نموده‌اند، از جمله بر خلاف گزاره ۱، جدول ۱۰ که بر اساس آن بدن حضرت قاسم زیر سم اسبان لگدمال شده، منابع تاریخی (غیر از طبقات ابن سعد) متفق‌القولند که بدن قاتل قاسم یعنی عمرو بن سعد بن فضل ازدی زیر سم اسبان لگدمال شد.

نتیجه

به طور طبیعی، کارکرد عاطفی تعزیه موجب شده است که در تصویرسازی از واقعه شهادت قاسم نیز جنبه عاطفی این واقعه برجسته شود تا جایی که روایت تاریخی شهادت وی از اصالت و واقعیت تاریخی فاصله گرفته و به تلاش برای القاء یک نقل غمناک عوام‌پسند تبدیل شود. الفاظی که بیش از همه در زبان تعزیه خوان‌ها و مردم شنیده می‌شود، واژه‌های غریب، مظلوم، تشنه، یتیم، بی‌کس، تازه داماد و مانند آن است که بسامد بالایی در تعزیه دارد. البته قطعاً صرف‌نظر از ابعاد واقعی فاجعه یا کاستن از همنوایی عاطفی با حادثه منظور نیست که این

خود بعدی از ابعاد عاشورا است، بلکه منظور، توجه به مخاطره غلبه این نوع نگرش بر ذهنیت توده مردم است که کمتر از این سطح فراتر می‌رود. بیان داستان عروسی حضرت قاسم در روز عاشورا نیز باید در همین راستا ارزیابی شود چه آن که طبعاً داستان عروسی داماد سیزده ساله‌ای که پس از عروسی هدف شمشیرها قرار می‌گیرد و کشته می‌شود، بسیار جانسوز تلقی خواهد شد. اگرچه اثبات قطعی اثرپذیری مستقیم محتوای تعزیه از اساطیر کهن ایرانی نیازمند دلایل محکمتری است، اما به هر حال احتمال تأثیر این اساطیر بر نمایش "تعزیه" که ساخته و پرداخته ذوق ایرانی است نیز، قابل بررسی است. مجموعه عوامل مذکور باعث شده که تصویر شهادت قاسم در تعزیه از واقعیت تاریخی خود فاصله بگیرد. اهتمام به مواجهه عقلانی و نگاه نقادانه به محتوای ارائه شده به افکار عمومی در خصوص شهادت حضرت قاسم و سایر بخش‌های حادثه کربلا و التزام به نقل متون منقح تاریخی انتظار گزاف و غیر قابل حصولی نیست.

منابع

- ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین [صدوق]، *امالی الصدوق*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
- ابن فندق بیهقی، علی، *لباب الانساب و الاعقاب*، قم، مکتبه آیت‌العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۰ق.
- ابومخنف الازدی الکوفی، لوط بن یحیی بن سعید، *وقعه الطف*، تحقیق سید محمد هادی الیوسفی الغروی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
-، *نصوص من تاریخ ابی مخنف*، بیروت، دارالمحججه البیضاء، ۱۴۱۹ق.
- ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، داربیروت، ۱۴۰۵ق.
- ابن مسکویه رازی، ابوعلی، *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، دارسروش للطباعه و النشر، ۱۳۷۶ش.
- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، مکتب تحقیق التراث، ۱۴۰۸ق.
- امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
- انوری، حسن، *فرهنگ فشرده سخن*، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۸۲ش.
- اصفهانی، ابوالفرج، *مقاتل الطالبین*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
-، *الآغانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- بخاری، ابونصر سهل بن عبدا...، *سرسلسله العلویه*، تعلیق سیدمحمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الشریف

- الرضی، ۱۳۷۱ ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی، کتاب *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
 -، *انساب الاشراف*، تحقیق محمود فردوس العظم، دمشق، دار الیقظه العربیه، بی تا.
 - دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، [بی تا]، ۱۳۲۵ ش.
 - ساختمانیان، حسین، *تطبیق تاریخ و تعزیه*، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
 - سیط بن جوزی بغدادی، یوسف بن قزغلی بغدادی، *تذکره الخواص*، بیروت، موسسه اهل البیت، ۱۴۰۱ ق.
 - سنگری، محمدرضا، *آینه داران آفتاب*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸ ش.
 - صالحی راد، حسن، *مجالس تعزیه*، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
 - صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم، *منتهی الارب فی لغه العرب*، [بی جا]، کتابخانه سنایی، [بی تا].
 - طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، [بی تا].
 - قاضی نعمان مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد، *شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاخیار*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
 - ماهیارنوابی، یحیی، *یادگار زریران*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴ ش.
 - مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
 - معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
 - موسوی مفرم، سید عبدالرزاق، *مقتل مفرم*، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۶ ش.
 - ناصر بخت، محمد حسین، *تأثیر ادبیات مکتوب ایرانی بر تعزیه*، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۵ ش.
 - نوری، میرزا حسین، *لؤلؤ و مرجان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.
 - واعظ کاشفی، ملاحسین، *روضه الشهداء*، تصحیح حاجی محمدرضا رضائی، تهران، چاپخانه خاور تهران، ۱۳۶۰ ش.
 - وافقی، سید داود، *نسخه های مختلف تعزیه شهادت قاسم بن حسن*.

The Rhetorical Representation of Qasim b. Hasan's Martyrdom in Historical Sources and Texts of *ta'ziyah*: a Comparative Survey

Ali Muhammad Valavi¹

Mohtaram Vakili²

Abstract

There is a particular accent on the role of youngsters - such as Qasim b. Hasan- as an important and perceptible dramatic aspect of 'Ashūra. This dramatic character of narrations of the event is mostly transparent in those parts which appropriated to the kids and adolescents' presence in this catastrophe. But, in some cases it resulted in a thorough gap between the historical reality and people's comprehension of its narration. This paper aims to advance an analytical survey of the reflection of Qāsim b. Hasan's martyrdom in Persian *Ta'ziyah* texts down to 5th century. The author following a comparative approach selects a bunch of post-revolution *Ta'ziyah* texts as his source base for this study. The results show that in this case, historical texts differ clearly with those of *Ta'ziyah* and these distinctions are pivotal to our understanding of the course of events.

Keywords: 'Ashūra, Karbala, Qasim b. Hasan, *Ta'ziyah*

1 Associate Professor of Islam History, Al-Zahra University

2 Graduate Student of History, Al-Zahra University

Legitimacy Discourse as Reflected in Historical Texts: The Case of Badlīsī's *Hasht Behesht*

Yaser Ghazvini Haeri¹

Abstract

One of the most attractive themes in historiographical studies has always been the historical narrative's legitimizing function. Here, the present paper purports to examine this subject as reflected in a historical text belonging to 15/9th century, i.e. the *Hasht Behesht* of Sharaf ad-Din Edrīs Badlīsī. The last part of the text is selected to be analyzed for this purpose. The study's main concern is Badlīsī's primary purpose of writing this text, if it has been merely narrating historical events or there also might trace a legitimizing plot? The study's approach is discursive analyze and it aims to apply the appropriate methodology efficiently. Moreover, some relevant concepts for discursive analyze and contextual studies such as "otherness", "marginalization" and "intertextuality" are called for. As the results of the study show, Badlīsī through giving a central status to *Jihād*, consciously did his best to legitimize his Ottoman masters' new shaped government. The chronological base of his narrative is the political events under sultan Mohammed the conqueror. His narrative, by centralizing the religious concept of *Jihād*, treat some secular concepts as ethnicity, native country, and the *Farrah –e Izadī* (divine favor) as marginal and so, his text might be recognized as an efficient tool for legitimizing the new-shaped Ottoman government.

Keywords: Badlīsī, sultan Mohammed the Conqueror, Discourse, Otherness, Intertextuality, Legitimacy, Jihad

1. Ph.D Student in History, Tehran University

Fath Alī Shāh Qājār and the Problem of Shi'ite Holy Places (A'tabat) in Ottomanid Iraq: A Study on Qajar's Religious orientations and Foreign Policy

Abbas Ghadimi Gheydary¹

Abstract

The shi'ite holy places of ottoman Iraq ('Atabat-e 'Aliat) had a prominent relevancy to Qajar's religious policy as well as its foreign one. Fath Alī Shāh, the second shah of Qajar dynasty, attentive to the importance of this factor, consciously pursued an observant policy to satisfy his influential supporters among shi'ite *Ulema*. But some different factors make the problem a rather political one. The heavy traffic of Iranian pilgrims to Iraq, their residing there, either permanent or provisional and Ottoman Pashas' unwarranted treatment with them, beside some other catastrophic accidents in the holy places such as Vahābīte assaults, were the main causes that compelled the Qajar state to think of it as a serious problem. Hence, the Qajar state as the single shi'ite power of that time felt responsible not only toward Iranian migrants but also toward the holy places of shi'ite people. It made the Qājār state to devise some occasional martial reactions. But unfortunately these provisional devises, despite some passing successes, didn't lead to a solid and persistent policy which would be capable of solving this political/religious problem in an efficient way. The present paper, pursuing an analytical approach, aims to examine the role of these holy places in Qajar's religious as well as foreign policy. Central to this study is Fath Alī Shāh's response to the problem and its various consequences.

Keywords: Fath Alī Shāh Qajar, Atabāt 'Aliyāt, Ottoman Empire, religious policy, foreign policy, Vahābīs,

1. Assistant Professor of History, Tabriz University

The Situation of Rational Sciences in Sicilia (Islamic *Saqliyah*) during Kalbīd Rule (336-435 A.H.)

Ramazan Seyghal¹

Abstract

In 336 A.H., the Fatimid government of Egypt nominated the Kalbid family to Sicilian Islamic government. Sicilia (Islamic *Saqliyah*) was the largest islands of Mediterranean Sea which captured by Muslims in 8th/2nd century. The Aghlabids of North Africa took its Islamic Imarate for the first time. Kalbīds government over it continued for almost a century. Their court was a favorite destination for Muslim *Ulema* and philosophers and Palermo (Islamic *Blarm*) enjoyed a brilliant economic and commercial growth among western Islamic centers. A look on Islamic sources which survived those days shows that, beside the current attention to some knowledge like Islamic jurisprudences, traditions and philology, there has been a noticeable accent on rational sciences too. Among these, medicine, philosophy, theology, geometry, astronomy and mathematics are the most favorite ones. No doubt, this excellent growth of rational sciences had its proportionate reasons which tolerant nature of Kalbīd religious policy as well as their special favor to Muslim *Ulema* was the most important ones. There were also some Muslim *Ulema* and philosophers who conveyed the legacy of Sicilian school of Islamic sciences to other parts of muslim world through migration and traveling.

Keywords: Sicilia (*Saqliyah*), *Kalbīds*, rational sciences, Islamic sciences

1 Ph.D student of Islamic Nation History and Civilization in Islamic Azad University, Mashhad liasion

The Approach and Method of Abū Rayhān –e Birūnī in Historiography: The Case of *Al-Athar ul-Baqiyah*

Majid hajibabae¹

Abstract

In recent centuries, the methodological problems of historiography absorbed a considerable degree of scholarly attention in academic circle. Modern historiography and its methodological principals could be considered as crucial to modern developments in humanities and so, is worth of a thorough examination. The present paper beginning with a concise introduction of modern historiography purported to further a brief survey of Birūnī's historiography in comparison to modern historiography. Most of previous studies on this Iranian scientist draw a picture of him as a prominent figure in natural sciences, either astrology, mathematics, or medicine. From a rather anthropological point of view, many scholars accentuate his invaluable anthropologic data about India. But in rare cases, his historical works and the method he pursued has been received a scholarly attention well enough to give a good evaluation of his method and style in history writing. To fill this gap the present author, thinking of a distinct and a pioneer role in historiography for Birūnī, aims to give a more precise depiction of his status in this field.

Keywords: Abū Rayhān Birūnī, historiography, holism, professionalism, impartiality, comparative approach

1. Assistant Professor History, Arak University

Mughīra Ibn. Saʿīd and the Genesis of Horūfī Thought during Umayyad Rule in Iraq

RoohAllah Bahrami¹

Abstract

The Umayyad Iraq was a fertile milieu for rising and growth of various opinions and doctrines which in most cases had a heterodox orientation. Cultural background of Iraq, its social composition, political importance and economic efflorescence, all conditioned this environment to give birth to a variety of doctrines and social/religious orientations. Among these, Extremism and Hurūfism might be recognized as distinct ones. This article purposed to examine the formative process of Hurūfism in Iraq and its particular set of symbols through a contextual analyzing. Central to this survey, is Mughirat b. Saʿīd's role in this process and the formation of *Mughiriah* sect in Umayyad Iraq. The author following an analytical approach, attempts to trace the genealogical background of this social/intellectual orientation. He assumes a relationship between Greek Gnosticism, ancient Persian mysticism and the eclectic doctrines surviving in Mesopotamia, and shows that Mughirat b. Saʿīd for the first time reconcile these various doctrines in Umayyad Iraq and found a new sectarian orientation, i.e. *Mughiriah*.

Keywords: Umayyads, Iraq, Mughirat b. Saʿīd, Mughiriah, Shʿīsm, extremism, Hurūfism

1 Assiatat Professor of Hisstory. Lorestan university

The Status and Influence of Ghias al-Din Jamshid Kashani (A.D1388-1421/A.H 790-824) in Samarqand Scientific School

Ali Bahranipour¹

Abstract

Samarqand scientific School which flourished under Olugh Beig's reign (Timurid prince from A.D1409 to 1450), was the evolutional result of Baghdad, Marageh and Tabriz schools. Ghias al-Din Jamshid Kashani was one of the scientists who had been invited to establish and work in Samarqand Observatory. Some studies have considered his role just to this degree; but revising his works and his researches indicates that he had more influence on Samarqand School and also gained more scientific achievements. By the historical analytic method and by using the primary historic sources and archaeological reports, this article is devoted to answer the following: what was Kashani's role specially in astronomy and mathematics fields in Samarqand Scientific School? Hypothesis indicates that through his scientific innovations in arithmetic (decimal fraction), mechanics, and geometry, he was the chief designer of Samarqand Observatory and the main accountant of Olugh-Beig Astronomical tables. Furthermore, he was the scientific manager and policy-maker of Samarqand Scientific School and its observatory.

Keywords: Ghias al-Din Jamshid Kashani, Astronomy, Arithmetic, The history of science in Islam, Samarqand, Olugh Beig, Samarqand Observatory.

¹ Assistant Professor of History University of Shahid Chamran

Contents

The Status and Influence of Ghias al-Din Jamshid Kashani in Samarqand Scientific School (A.D1388-1421/A.H 790-824)	Ali Bahranipour	1
Mughīra Ibn. Saʿīd and the Genesis of Horūfī Thought during Umayyad Rule in Iraq	Rooh Allah Bahrami	2
The Approach and Method of Abū Rayhān-e Birūnī in Historiography: The Case of <i>Al-Āthār ul-Bāqiyah</i> ..	Majid Hajibabae	3
The Situation of Rational Sciences in Islamic Sicilia (<i>Saqliyah</i>) during Kalbīd Rule (336-435 A.H.)	Ramazan Seyghal	4
Fath Alī Shāh Qājār and the Problem of Shīʿite Holy Places (Aʿtabat) in Ottomanid Iraq: A Study on Qajar’s Religious orientations and Foreign Policy.	Abbas Ghadimi Gheydary	5
Legitimacy Discourse as Reflected in Historical Texts: The Case of Badlīsī’s <i>Hasht Behesht</i>	Yaser Ghazvini Haeri	6
The Rhetorical Representation of Qāsīm b. Hasan’s Martyrdom in Historical Sources and Texts of <i>Ta’ziyah</i> : a Comparative Survey	Ali Muhammad Valavi Mohtaram Vakili	7

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

Beizoon.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 & Mahbobeh Karami

English Translation and Editor: Javad Morshedloo

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

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pajta.ir

Web: 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:	