

با اسمه تعالیٰ

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال هفتم، شماره بیست و ششم، پاییز ۱۳۹۴
شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی-پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سودبیور: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

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

دکتر اشرفی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر حسنی، عط‌الله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر زرگری نژاد، غلامحسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافی، دانشگاه تهران

دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار انگلیسی: بهناز کیاخی

صفحه آراء: حسین قویدل

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان: ۱۰۰۰

تومان ۲۰۰۰

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهروز شرقی - شماره ۹

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۱

web: www.pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخنگاری و تاریخنگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخیر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب القابی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداقل تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظرارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word با قلم 14 karim B و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده‌گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداقل در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورپوینت توضیح داده شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) عنوان اثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

- ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام دایرةالمعارف، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایاننامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایاننامه»، مقطع پایاننامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

شیوه ارائه فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) عنوان اثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- عنوان اثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

فاطمه جعفرنیا	
* بررسی ابعاد تأثیر فرهنگی یهود بر جامعه اسلامی بعد از پیامبر ^(ص)	۷
نیروه دلیر	
* بررسی سیر تطور کاربرد مفهوم «ظل الله» در دوره میانه تاریخ ایران بر اساس منابع تاریخ نویسی و اندرزنامه‌ای	۳۳
محسن رنجبر	
* پژوهشی در باره دو زیارت ناحیه و زیارت رجبیه	۵۳
بیزان فرخی، سمانه ناصری	
* پژوهشی درباره پیشه‌وران و تقلب‌های شغلی آن‌ها بر اساس معالم القریه فی احکام الحسنه	۷۳
مریم محمدی	
* تأثیر سیاست و رویکرد مذهبی ایلخانان بر اوضاع مسیحیان جنوب قفقاز	۱۰۷
جواد مرشدلو	
* استعمار روسی و اسلام شیعی: سیاست روسیه تزاری در قبال شیعیان در نخستین سال‌های اشغال قفقاز(۱۸۱۳-۱۸۵۰م.)	۱۲۷
مریم معزی	
* قاسمشاهیان در شعر محمود	۱۵۱

بررسی ابعاد تأثیر فرهنگی یهود بر جامعهٔ اسلامی بعد از پیامبر^(ص)

فاطمه جعفرنیا^۱

چکیده: سابقهٔ حضور یهود در جزیره‌العرب به دورهٔ پیش از اسلام بازمی‌گردد. ظاهراً یهودیان در ادوار مختلف به این منطقه مهاجرت کردند. عدم حضور جدی یهودیان این منطقه در میان مشاهیر فرهنگ و علم یهود، نشان از پایین بودن سطح دانش آنان در مقایسه با یهودیان سایر مناطق دارد. با این حا یهودیان بر جامعهٔ عرب تأثیرگذار بودند. در دورهٔ اسلامی علمای یهود به دلیل عدم برخورداری از دانش، نتوانستند تعامل سازنده‌ای با پیامبر^(ص) داشته باشند. بعد از رحلت پیامبر^(ص)، مسلمانان در تعامل با یهودیان به ویژه احجار نومسلمان، عناصری از فرهنگ یهود عمده‌تاً با ارزشی منفی وارد فرهنگ اسلامی کردند. اما با آغاز شکل‌گیری تمدن اسلامی، مسلمانان با ساکنان مناطق مفتوحه از جمله علمای یهود تعامل دو سویه برقرار کردند. نگارنده بر آن است که تفاوت سطح دانش یهودیان جزیره‌العرب با مناطق دیگر، تأثیرگذاری دوگانه یهود در فرهنگ اسلامی را به همراه داشته است. نتیجهٔ پژوهش حاضر میین آن است که تأثیرگذاری یهودیان جزیره‌العرب در سده‌های نخستین در جامعهٔ اسلامی سبب نفوذ آن دسته از عناصر فرهنگ یهود در جامعه اسلامی شد که واژگونه شدن بخشی از آموزه‌های اسلامی را به دنبال داشت؛ در حالی که با آغاز شکل‌گیری تمدن اسلامی تعامل دو سویه میان علمای مسلمان و یهود به وجود آمد.

واژه‌های کلیدی: یهود، عرب، جزیره‌العرب، اسرائیلیات

An investigation on Jews cultural influence on Islamic community after the holy prophet(pbh)

Fatemeh Jafarnia¹

Abstract: Jews presence in Arabian Peninsula dates back to the pre Islamic era. It seems that they had frequently been migrating to the region. Having no evidence of the existence of scholarly Jews among Arabs, which points to the illiteracy comparing to their counterparts in other regions, yet they greatly influenced on Arab society. In Islamic era, although Jewish scholars had no considerable interaction with the holy Prophet as for having lesser knowledge, after the demise of the prophet Muslims dealing with the new Jew converters (Ahbar) inject no good elements from Jewish culture to the Islamic body. In early stages of Islamic civilization, however, Muslims made mutual interaction with the conquered inhabitants including Jewish scholars. This research argues that the different degrees of knowledge existed among Arab and non- Arab Jews led to the bilateral effect on Islamic culture. The findings show the subversion of some Islamic teachings in early Islamic era. In early stages of Islamic civilization, however, there was a mutual interaction between Muslims and Jewish scholars.

Keywords: Jew, Arab, Arabian Peninsula, Israeliat

¹ Assistant Professor of History University of Payme Noor, Tehran,Iran sabajafarnia@yahoo.com

مقدمه

یهودیان سده‌ها پیش از اسلام و ظاهراً به صورت مستمر و در دوره‌های مختلف به منطقهٔ جزیره‌العرب مهاجرت کرده بودند. علی‌رغم آن که یهودیان این منطقه، نسبت به همسایگان عرب خود برتری خاصی برای خود قائل بودند؛ اما در گزارش‌های مورخان یهودی اشاره چندانی به یهودیان این منطقه نشده است. ظاهراً به دلیل پایین بودن سطح دانش یهودیان جزیره‌العرب در مقایسه با یهودیان بابل، فلسطین و مصر چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند، در حالی که یهودیان مناطق دیگر به تدوین مجموعه‌های میشنا و گمارا پرداخته‌اند. عدم حضور جدی یهودیان این منطقه در میان مشاهیر فرهنگ و علم یهود، نشان از پایین بودن سطح علمی آنان دارد. با ظهور اسلام و هجرت پیامبر^(ص) به مدینه، تعامل یهودیان با ساکنان منطقه وارد مرحلهٔ جدیدی شد. در این دوره، یهود که پیش از این به سبب آگاهی‌های دینی‌شان هم‌چون گروهی مرجع برای پاسخ‌گویی به عرب بودند خود به چالش کشیده شدند. البته علمای یهود به دلیل عدم برخورداری از دانش و با توجه به این که عمدۀ آگاهی آنان از تورات و دینشان آمیخته با خرافات و انحراف بود توانستند تعامل سازنده‌ای با پیامبر و مسلمانان داشته باشند. با آغاز فتوحات اسلامی، یهودیان سایر مناطق به عنوان یک اقلیت تحت حکومت اسلامی درآمدند. علمای یهود با بیان این که قانون دولت، همانند شریعت لازم‌الاجرا است، توانستند از راه انتطاب با شرایط موجود به حیات خود در جامعه اسلامی ادامه دهند. به نظر نگارنده، تاثیر عناصر فرهنگ یهود بر جامعه اسلامی از دو بعد قابل بررسی است. تفاوت سطح دانش یهودیان جزیره‌العرب در مقایسه با یهودیان مناطق دیگر دلیل تأثیرگذاری دوگانهٔ فرهنگ یهود است. در دورهٔ بعد از رحلت پیامبر^(ص) و با وجود نهی آشکار از مراجعة مسلمانان به اهل کتاب، به علل مختلف، مسلمانان جزیره‌العرب، به اقتباس عناصری از فرهنگ یهود علاقه نشان دادند. این عناصر عمدتاً با بار ارزشی منفی به عنوان سنت‌های اسلامی با ورود به مجموعه‌های روایی، سبب واژگونه شدن بخشی از آموزه‌های اسلامی شدند؛ اما در ادامه و با استقرار خلافت عباسی و با حمایت خلفاً از روند شکل‌گیری تمدن اسلامی و با تسامح مسلمانان، علمای یهود مناطق دیگر که در سطح بالاتری از دانش قرار داشتند به شکل سازنده‌ای در روند گسترش تمدن اسلامی ایفای نقش کردند. در این دوره شاهد تعامل دو سویهٔ فرهنگی یهود و جامعه اسلامی هستیم. در بررسی این موضوع، این سؤال مطرح است که: ابعاد تأثیرگذاری فرهنگ یهود بر جامعه اسلامی بعد از پیامبر^(ص) با توجه به تفاوت سطح دانش

يهودیان منطقه جزیرة‌العرب با یهودیان مناطق دیگر چگونه بوده است؟ تبیین تفاوت تأثیرگذاری فرهنگ یهود بر جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر^(ص) به دو شکل منفى و تعامل دو سویه از اهداف این پژوهش است.

پیشینه تحقیق

در این قسمت در راستای تبیین ضرورت پژوهش حاضر، به بررسی مقالاتی چند در این زمینه می‌پردازیم:

یهود در جزیرة‌العرب:^۱ مقاله اشاره‌ای کوتاه به تاریخ سکونت یهود در جزیرة‌العرب به ویژه شرب دارد. هم‌چنین با اشاره به مستندات متعدد از آگاهی یهود در باب ظهور پیامبر جدید در این منطقه به عنوان علت اصلی مهاجرت آنان بحث شده است.

دلایل کوچ یهودیان به جزیرة‌العرب:^۲ مقاله در پاسخ به این پرسش که چرا با وجود عدم ارتباط منطقه جزیرة‌العرب با ارض موعود، یهودیان به این منطقه مهاجرت کرده‌اند به تفصیل در قالب دلایل اقتصادی، نظامی و اعتقادی به بررسی موضوع پرداخته است. هم‌چنین نگارنده مقاله براین باور است که سیاست دولتهای آن زمان به ویژه روم در کوچاندن یهودیان به جزیرة‌العرب مؤثر بوده است.

اسلام و یهود شرب: از تعامل در تعالیم تا تقابل در مواضع:^۳ این مقاله به بررسی تعاملات اسلام و یهود و مواضع سیاسی-نظامی آنان در قبال یکدیگر در روزگار رسول خدا^(ص) می‌پردازد. پیامبر بعد از هجرت با قبایل یهودی شرب علاوه بر منشور حکومت مدینه، قرارداد حسن هم‌جواری بست؛ اما یهودیان برخلاف تعهدات سیاسی خویش خیانت ورزیدند و با اتخاذ مواضع خصمانه، پیامبر را برآن داشتند تا در مقابل آنان مواضع تندی در پیش گیرد. در ادامه به تفصیل به درگیری‌های پیامبر با سه قبیله یهود مدینه اشاره شده است.

تحلیل تاریخی عقاید و مناسبات یهود با اسلام:^۴ مقاله به تفصیل به تاریخ قوم یهود و پیامبران

۱ رسول جعفریان(۱۳۹۱)، «یهود در جزیرة‌العرب»، ماهنامه نسیم قدس، ش ۲۳ و ۲۲، ص ۴۰-۴۱.

۲ محمدحسین خوانین زاده(۱۳۸۹)، «دلایل کوچ یهودیان به جزیرة‌العرب»، فصلنامه آفاق دین، ش ۲، ۲۷-۲۹.

۳ محمد سپهری(۱۳۸۵)، «اسلام و یهود شرب: از تعامل در تعالیم تا تقابل در مواضع» دو فصلنامه مسکویه، پیش ش ۳، ۶۳-۸۲.

۴ سید عطاء الله سینائی(۱۳۸۶)، «تحلیل تاریخی عقاید و مناسبات یهود با اسلام»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۴ و ۵، ص ۹۹-۱۲۳.

این قوم پرداخته و در ادامه بخشی را به بررسی مهم‌ترین شاخص‌های شیوه‌های رفتاری آنان (اخلاق یهودی) اختصاص داده است. با مستندات فراوان این خصلت یهود که خود را برگزیده‌الهی می‌دانند بررسی کرده است. اشاره‌ای کوتاه به زمان مهاجرت یهودیان به جزیره‌العرب دارد. به فته انگیزی و پیمان شکنی یهود به عنوان خصایص یهود در طول تاریخ این قوم اشاره کرده است. در ادامه برای بازنمایی تصویری از عهده‌شکنی و فته انگیزی یهود در زمان پیامبر^(ص) به بررسی نقش یهودیان حجاز در جنگ احزاب پرداخته است.

یهود مدینه: موقعیت اقتصادی و تحولات آن در عصر نبوی:^۱ مقاله در آغاز با اشاره به فعالیت اقتصادی یهود در زمینه‌های زراعت، تجارت، صنعت و وضعیت مالی مطلوب یهود در آستانه ظهور اسلام، به اقدامات پیامبر^(ص) در جهت پایه‌ریزی نظام اقتصادی مستقل که موقعیت مالی یهود را دستخوش تحول ساخت، پرداخته است.

تأملی بر دلایل برخورد پیامبر با یهود مدینه:^۲ مقاله در آغاز به حضور پیامبر^(ص) در مدینه و عقد پیمان نامه عمومی که ضمن آن با قبول آزادی عمل یهود، آنان را ملزم به عدم همکاری با مشرکان قربش نمود، اشاره دارد. نگارنده مقاله براین باور است که برخورد پیامبر^(ص) با یهود، پیش‌تر نیازمند بازنگری رفتار و عملکرد یهود در مدینه براساس تعهدات خود آنان است. در ادامه با اشاره به مشاجرات لفظی و طعنه‌های یهود که منجر به تغییر قبله شد، به نقض تعهدات یهود که منجر به درگیری نظامی پیامبر^(ص) با یهود مدینه شد، پرداخته است.

تفسیری تاریخی از یهود براساس قرآن کریم:^۳ مقاله با بیان این مطلب که برخی خاورشناسان از بینش ناکافی قرآن از یهودیت سخن گفته و برخورد مخالفت‌آمیز با یهودیان را بعد از ایمان نیاوردن آن‌ها در مدینه دانسته‌اند؛ به دنبال آن است تا با ارائه تصویری روشن از تاریخ یهود از آغاز تا زمان اسلام و نیز سیر تاریخی عملکرد یهودیان در عصر نزول، زمینه‌ای جهت تبیین دیدگاه‌های قرآن و عملکرد پیامبر^(ص) فراهم سازد. در ادامه با بیان دیدگاه‌های قرآن در مورد تاریخچه و ویژگی‌های یهود با آوردن شواهدی از کتاب مقدس، نشان می‌دهد که نقد قرآن پیرامون یهود، نقد منصفانه‌ای است. هم‌چنین بررسی مواجهه یهود و مسلمانان در بخش دیگر این مقاله بیان گر آن

۱ سید احمد رضا خضری و فاطمه احمدوند(۱۳۸۶)، «یهود مدینه: موقعیت اقتصادی و تحولات آن در عصر نبوی»، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش. ۸۴، صص ۴۷-۶۶.

۲ امیر اکبری(۱۳۹۰)، «تأملی بر دلایل برخورد پیامبر با یهود مدینه»، پژوهشنامه تاریخ، ش. ۲۳، صص ۲-۱۶.

۳ محم کاظم شاکری(۱۳۹۱)، «تفسیری تاریخی از یهود براساس قرآن کریم»، فصلنامه کتاب قیمت، ش. ۶، صص ۷-۲۹.

است که برخوردهای پیامبر^(ص) و مسلمانان با یهود نه از سر کینه‌توزی بلکه متناسب با نوع عملکرد یهودیان بوده است.

شیوه‌های تعامل پیامبر اکرم^(ص) با یهود در مدینه^۱: در این مقاله با اشاره به این که قوم یهود در قرآن به عنوان دشمن سرسخت اسلام معرفی شده است؛ به بررسی شیوه‌های برخورد پیامبر^(ص) با این گروه پرداخته است. اقدام پیامبر^(ص) در انعقاد پیمان امنیتی-دفاعی با یهود علیه دشمنان مدینه، اتخاذ روش مسالمت‌آمیز و مدارا از سوی پیامبر^(ص) تا قبل از پیمان شکنی یهود، اتخاذ سیاست جدید در برخورد با یهودیان بعد از مواجهه با عناد و لجاجت آنان و در نهایت رویارویی و اعلان جنگ و مجازات یهودیان از شیوه‌های برخورد پیامبر^(ص) با یهود بود.

یهود مدینه: جایگاه فرهنگی و تعاملات فرهنگی با عرب جاهلی و مسلمانان^۲: در این مقاله زوایای تعاملات فرهنگی عرب و یهود به عنوان یکی از عناصر مهم در تبیین ساختار فرهنگی حجاز در عصر نبوی مورد بررسی قرار گرفته است. براین اساس، به تفصیل به جایگاه فرهنگی یهود پیرب، آداب، رسوم دینی اجتماعی و مناسک آنان اشاره شده است. سلطه فرهنگی یهود پیرب در حجاز نزد مشرکان و اعراب بدوى تا زمان نبرد احزاب ادامه داشت. از آن پس مسلمانان در قالب نظامی با هویت فرهنگی مستقل نمایان شدند. در ادامه زمینه‌های فرهنگی در گیری‌های طرفین در عصر نبوی مورد ارزیابی قرار گرفته است.

در مجموع عده مطالب مورد پژوهش در این مقاله‌ها به چند نکته اشاره دارد: دلایل مهاجرت یهود به جزیره‌العرب؛ تعاملات فرهنگی و اقتصادی یهود با عرب جاهلی؛ عناد و لجاجت یهود در برابر اسلام علی‌رغم آگاهی پیشین آن‌ها از ظهور پیامبر جدید؛ بینش قرآن در باب یهود؛ تعامل پیامبر^(ص) با یهود؛ مواجهه نظامی پیامبر^(ص) با یهود. در این مقالات مناسبات فرهنگی و اقتصادی یهود با عرب جاهلی و جامعه اسلامی عصر نبوی مورد بررسی قرار گرفته است. در پژوهش حاضر تأثیرات فرهنگی یهود بر جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر^(ص) مورد توجه خواهد بود. براین اساس جهت تبیین سابقه آشنایی ساکنان جزیره‌العرب با فرهنگ یهود و پاسخ به سوال پژوهش حاضر، نگاهی اجمالی به عملکرد فرهنگی یهود پیش از اسلام و نیز بینش

۱ سجاد چیت فروش(۱۳۹۱)، «شیوه‌های تعامل پیامبر اکرم^(ص) با یهود مدینه»، *فصلنامه ره آوردهای سیاسی*، صص ۲۱-۳۸.

۲ سید احمد رضا خضری و فاطمه احمدوند(۱۳۸۶)، «یهود مدینه: جایگاه فرهنگی و تعاملات فرهنگی با عرب جاهلی و مسلمانان»، *مجلة علوم انسانی دانشگاه الزهراء*^(۱)، ش ۶۶، صص ۶۱-۷۹.

قرآن در باب یهود و تعامل پیامبر^(ص) با این گروه ضروری خواهد بود. همچنین در پژوهش حاضر، عملکرد فرهنگی یهود جزیره‌العرب عمدتاً به لحاظ برخورداری از دانش و آگاهی آنان از تورات و احکام دین یهود در مقایسه با یهودیان سایر مناطق مورد توجه خواهد بود تا از این طریق بتوان تأثیرات فرهنگی متفاوت یهودیان این منطقه با منطقه دیگر بر جامعه اسلامی را مورد ارزیابی قرار داد.

يهود در جزیره‌العرب قبل از اسلام

ارتباط عرب‌ها با یهودیان بسیار پیش‌تر از ظهور اسلام برقرار بوده است و مردمان این منطقه با یهود و آین آن آشنا بوده‌اند. بررسی دقیق علل و نحوه مهاجرت یهودیان به جزیره‌العرب با توجه به کمبود مدارک و منابع، امکان پذیر نمی‌باشد. اطلاعات ما از یهودیان این منطقه عمدتاً با استناد به منابع اسلامی می‌باشد.^۱ تعیین زمان دقیق این مهاجرت میسر نیست و آن را از زمان خرابی معبد دوم اورشلیم در سال ۷۰ م؛^۲ حضور در سپاه نبوی‌پادشاه بابل-به هنگام عزیمت وی به تیما؛^۳ اسارت بابلی به دست بختنصر(نبوکد نصر)؛^۴ حکومت داود^(ع)^۵ و حتی زمان حیات موسی^(ع) ذکر کرده‌اند. این احتمال وجود دارد که با توجه به شرایط سیاسی قوم یهود و نیز اشتغال آنان به تجارت،^۶ مهاجرت آنان به این منطقه امری مستمر و در دوره‌های مختلف بوده است. یهودیان در مناطق متعددی از یثرب، تیما، فدک، خیر، وادی القری، یمن، یمامه، عروض، مکه و طائف^(عموماً) بازرگانان و تجار یهودی پراکنده بودند.^۷ در باب یهودیان این منطقه و این که آیا از نسل بنی اسرائیل هستند یا از اعراب بومی، اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که اهالی یثرب، عرب‌هایی بودند که دین یهود را پذیرفند.^۸ البته برخی از قبایل عرب و تعدادی از ساکنان عرب منطقه به آین یهود

۱ جواد علی (۱۴۱۳)، *المفصل فی تاریخ العرب*، ج ۶ بندداد: [آن]، ص ۵۱۲.

۲ عبدالرحمان بن خلدون (۱۳۶۳)، *العرب*، ترجمه عبدالمحسن آیتی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۹۴.

۳ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۱۳.

۴ احمدینی‌حسینی بلاذری (۱۴۲۰)، *فتح البلدان*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۲۲.

۵ تورات، سموئیل، ۱۸:۱۲؛ نیز نک: جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۱۷.

۶ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۱۶ در باب زمان و علل مهاجرت یهودیان به این منطقه: نک:

Charles Cutler Torrey (1967), *The Jewish foundation of Islam*, Newyork, pp.8-13

۷ نک: ۱۵. Torrey, Ibid, p.15.

۸ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۱۱.

۹ برای نمونه نک: شهاب‌الدین یاقوت حموی (۱۴۰۸)، *معجم البلدان*، ج ۳، بیروت: داربیروت، ص ۵۹۸.

گرویده بودند و در مناطق استقرار قبایل یهود، سکونت داشتند.^۱ یهودی شدن عرب‌های منطقه توسط گزارش‌هایی که در آن‌ها به حضور یهودیان در قبایلی همچون حمیر، بنی کنانه، بنی حارث بن کعب و کنده و غسان اشاره شده است، تأیید می‌شود.^۲ همچنین اقدام تبع یمن در یهود کردن ساکنان این منطقه، دلیلی است بر این که علاوه بر یهودیان، تعدادی از عرب‌ها نیز به دین یهود گرویده بودند.^۳ برخی محققان معتقدند که یهود جزیرة‌العرب بی ارتباط با یهودیان سایر مناطق بوده است. به این دلیل، در گزارش‌های مورخان یهودی اشاره‌های به یهودیان این منطقه نشده است. از نظر این مورخان، یهودیان این منطقه به لحاظ اعتقادی و پایبندی به احکام دین یهود همانند یهودیان سایر مناطق نبوده‌اند؛ لذا کمتر آنان را به عنوان یهودی به شمار آورده‌اند.^۴ در بررسی این مطلب، نخست باید توجه داشت که ادعای عدم ارتباط یهود این منطقه با مناطق دیگر نیاز به شواهد و مدارک دارد. دیگر آن‌که، با وجود اتصال حجاز و شام به یکدیگر و ارتباط دائم ساکنان این مناطق به واسطه تجارت، این فرضیه چندان منطقی به نظر نمی‌رسد.^۵ به ویژه آن‌که چون اخبار منطقه طبیعی به نزد یهود یمن می‌رفته‌اند، این احتمال وجود دارد که نزد یهود یترقب، خبر و تیماء نیز رفت و آمد داشته‌اند.^۶ اما به نظر می‌رسد که به لحاظ سطح دانش میان یهودیان جزیرة‌العرب با سایر مناطق تقاضات‌هایی وجود داشت و شاید این امر، علت عدم توجه مورخان یهودی به یهودیان این منطقه باشد؛^۷ چرا که فلسطین، عراق و مصر، کانون‌های علمی و مراکز مهم استقرار یهودیان بود. بدین‌هی است که حیات علمی یهودیان و فعالیت‌های علمی این مناطق مورد توجه مورخان یهودی بوده است و به دلیل عدم اهمیت یهودیان جزیرة‌العرب در مقایسه با کانون‌های اصلی توجهی به آنان

۱ برای نمونه تعدادی از قبایل یهودی شده نک: عزالدین ابن‌الحسن ابن‌اثیر(۱۹۹۴)،^۱ الکامل فی التاریخ، ج ۱، بیروت: دارایحیاء التراث العربي، ص ۴۰؛ علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی ابن‌آتا،^۲ الاغانی، ج ۱۹، بیروت: مؤسسه جمال للطباعة و النشر، ص ۹۵؛ نیز نک: جوادعلی، همان، ج ۶ ص ۵۱۹؛^۳ نیز نک: جبل‌بن جوال بن صفوان الشعلبی، احمدبن علی بن حجر ابن‌آتا،^۴ الاصابة فی تمییز الصحابة، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ص ۲۲۳؛^۵ نمونه عرب یهودی شده که با بنی قریظه زندگی می‌کرد و در زمان پیامبر^(ص) اسلام آورده‌است.

۲ عبدالله‌بن مسلم بن قتبه(۱۴۱۵)،^۶ المعاشر، قم: منتشرات شریف رضی، ص ۶۲۱؛ مطهیر بن طاهر مقدسی(۱۳۷۴)،^۷ البدء و التاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۴، تهران: آگ، ص ۲۱.

۳ احمدبن ابی‌یعقوب(۱۳۷۱)،^۸ تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۲۶.

۴ اسرائیل ولفسون(۱۹۲۷)،^۹ تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الإسلام، مص: مطبعة الاعتماد، ص ۱۳؛ نیز نک:

Bernard Lewis(1984), *The Jews of Islam*, Princeton: p.68

۵ جواد علی، همان، ج ۶ ص ۵۲۸

۶ همان، ص ۵۵۹

۷ همان.

نشده است.^۱ عدم حضور جدی یهودیان جزیرةالعرب در میان مشاهیر فرهنگ و علم یهود، نشان از پایین بودن سطح علمی یهودیان این منطقه دارد. علمای یهودی این منطقه فاقد ارتباط مستمر با کانون‌های علمی یهود بودند.^۲ البته برخی استنادها نیز وجود دارد. از جمله اشاره به فردی به نام «شمعون التیمایی» در تلمود^۳ نشان می‌دهد که او به عنوان فردی یهودی از اهالی تیماء توانسته بود در داشت یهود به شهرت برسد. از سوی دیگر بیان گر آن است که یهودیان این منطقه به دلیل پایین بودن سطح دانش، ارتباط چندانی با سایر مناطق یهودی نشین نداشته‌اند؛ در غیر این صورت تعامل تجاری ساکنان این مناطق برقرار بوده است. این امر سبب شد که یهود جزیرةالعرب به لحاظ سطح دانش پایین‌تر از ساکنان یهودی مناطق دیگر باشد. این احتمال نیز وجود دارد که به علت اشتغال یهودیان جزیرةالعرب به امر تجارت، مجال چندانی برای پرداختن به امور دینی و علمی نداشته‌اند.^۴ با وجود وجود این، یهودیان نسبت به همسایگان عرب خود برتری خاصی برای خویش قائل بودند. یهودیان دارای مدارسی بودند^۵ که در آن‌ها اخبار و ربانیون، احکام شرعی، تاریخ قوم یهود، اخبار پیامبران و در مجموع مطالبی از تورات و میشنا را تعلیم می‌دادند. این مدارس غیر از اماکن عبادی ایشان بود و مردم عرب نیز به آن آگاه بودند و مکان عبادت ایشان را کنیسه می‌نامیدند. مدارس یهود البته به نوعی دارالندوه و محل اجتماع اخبار و بزرگان یهود بود و مردم عرب و بزرگان و اشراف آنان به هنگام بحث و گفت‌وگو و طرح سوال از یهودیان، به این مکان‌ها مراجعه می‌کردند.^۶ البته با توجه توجه به اختلاف سطح دانش یهودیان این منطقه با مناطق دیگر، این مدارس با مدارس مناطق دیگر متفاوت بوده است.

با توجه به وضعیت علمی یهودیان منطقه، برخی معتقدند که یهودیان جزیرةالعرب زندگی همسانی با همسایگان عرب خود داشتند. بهره آن‌ها از تمدن اندک بود و بیش تر آنان مانند اعراب بی‌سود بودند و جز علمای مذهبی آنان اکثریت مردم کمتر قادر به خواندن و نوشتن بودند. البته علمای مذهبی هم بهره چندانی از دانش نداشتند.^۷ فقدان اطلاعات مانع از بررسی دقیق فعالیت علمی

۱ همان، ج ۶، ص ۵۱۶

۲ همان، ج ۶، ص ۵۲۸

۳ برای نمونه نک: ۱۲:۳ و Talmud، Berachoth, 4:24؛ Yebamoth, 4:13؛ Sanhedrin

۴ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۵۹

۵ مدارس از لفظ عبرانی مدراس از اصل درش در مقابل درس در زبان عربی است.

۶ همان، ص ۵۵۰

۷ نک: طه حسین [ابی تا]، آئینه اسلام، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشار، ص ۷.

علمی یهودیان منطقه می‌شود. اما درباره یهودیان بنی‌نضیر و بنی قریظه گفته شده است که اینان به کاهنی معروف بودند. نسب اینان به کاهن هارو بن عمران می‌رسید.^۱ اینان از اصل و نسب بالایی برخوردار بودند^۲ که سبب جدایی آن‌ها از سایر طوایف یهود می‌شد. این امر باعث سیاست آنان بر سایر یهودیان بود. بسیاری از بزرگان یهود وابسته به این دو قیله بوده‌اند.^۳ هم‌چنین براساس گزارش‌ها، در دوره پیش از اسلام، بخش‌هایی از کتاب مقدس به عربی ترجمه شده بود و یهودیان در اجرای شعائر و نیز مقاصد تبلیغی از آن استفاده می‌کردند.^۴ با توجه به این که زبان عبری، زبان دینی دینی یهود بود، می‌توان گفت که علمای یهود منطقه به زبان عبری و آرامی آشنا بودند؛ اما به نظر می‌رسد که اکثریت یهودیان قادر به صحبت کردن به زبان عبری و آرامی نبودند و به زبان عربی صحبت می‌کردند.^۵ به ویژه آن که در میان ایشان عرب‌های یهودی شده نیز حضور داشتند.^۶

در مجموع، محققان در تحلیل ماهیت دینی-فرهنگی یهود حجاز، آگاهی آنان از دیانتشان را در مقایسه با یهود عراق، مصر و بابل اندک می‌دانند. این گروه، احکام دین یهود را از روحانیون حجاز و اخبار طبریه، کسب نموده و کورکورانه از آنان پیروی می‌کردند.^۷ شاید بتوان نقصان اطلاعات دینی یهود عرب زبان حجاز را به عدم دسترسی مستقیم عوام ایشان به متن عبری یا آرامی تورات نسبت داد. این امر قرائت تورات را منحصر به اخبار یهود ساخت و منجر به تعلیم تفاسیر شخصی ایشان، تحت عنوان مفاهیم تورات به یهود حجاز شد.^۸

مطلوب دیگر آن که یهودیان جزیره‌العرب تقید چندانی به حفظ هویت قومی نداشتند. استفاده از اسمی عربی برای نام‌گذاری قبایل و اشخاص، این مطلب را تأیید می‌کند. آن‌ها در حیات سیاسی و اجتماعی تقاؤت چندانی با عرب نداشتند و به جز دین در بیشتر موارد، شیوه همسایگان عرب خود بودند. شاید به این دلیل که یهودیان اصیل در اقلیت بودند، نمی‌توانستند مانند یهودیان سایر

۱ احمدبن عمرين رسته(۱۳۶۵)، *الاعلاق النفيسة*، ترجمة حسين قرچانلو، تهران: انتشارات اميرکبیر، ص ۷۴.

۲ زبیدی آیت‌آ، *تاج العروس*، تحقيق محمود محمد طماجي، ج ۵، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ص ۲۵۹؛ «وازه قرظ».

۳ برای نمونه نک: ابن‌هشام(۱۳۶۲)، *السيرة النبوية*، ترجمة رفيع الدين احسان‌الحسيني، تصحیح اصغر مهدوی، ج ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۵۴۸؛ محمدين جریر طبری(۱۹۶۷)، *تاریخ الرسل والملوک*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دار التراث، ص ۱۷۷؛ بلاذری، همان، ج ۱، ص ۳۲.

۴ Camilla Adang(1996), *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew*, Leiden: p.9.

۵ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۵۸.

۶ همان.

۷ ولفسون، همان، ص ۲.

۸ جواد علی، همان، ج ۶، ص ۵۵۴-۵۵۸؛ نیز نک: خضری و احمدوند، همان، ص ۶۵.

مناطق یک زندگی کاملاً شریعت محور داشته باشند.^۱ از سوی دیگر خود نیز تقیید چندانی به شاعیر دینی نشان نمی‌دادند. به همین دلیل، اقدام به ازدواج با زنان عرب می‌کردند و مخالفتی نیز با ازدواج عرب‌ها با زنان یهودی نشان نمی‌دادند.^۲ بدین ترتیب، یهودیان با داشتن دین خود با تأثیر-پذیری از محیط عربی بر زندگی و جامعه عرب نیز تأثیرگذار بوده‌اند.^۳

يهود در قرآن

عرب‌های جزیره‌العرب علاوه بر آشنایی و تعامل با یهودیان در دوره پیش از اسلام در دوره اسلامی نیز به واسطه کثرت اشاره‌های قرآن به این قوم به شناخت بیشتری از آن‌ها دست یافتدند. کثرت یادکرد بنی‌اسرائیل^۴ به عنوان قوم موسی^(ع) و اشاره فراوان به حوادث این قوم در قرآن، نشان دهنده جایگاه مهم این قوم نزد مسلمانان صدر اسلام است. از سوی دیگر پیامبر بر آن بود تا با تأکید بر فرو فرستادن کتاب بر موسی^(ع) ارتباط میان برتری فرهنگی بنی‌اسرائیل با نزول کتاب از جانب خدا بر عرب تبیین شود.^۵ علاوه بر ذکر این قوم با تعبیر بنی‌اسرائیل، تعبیر «اليهود» در دوران دوران مدنی (ونه مکّی)، به کار می‌رفت.^۶ زیرا برخلاف ایام مکه، تقابلی که در مدنیه میان پیروان پیامبر اکرم^(ص) و ایشان رخ داده بود، پیش از هر چیز تقابل دو هویت دینی بود. بنی‌اسرائیل که پیش از این به سبب آگاهی‌های دینی‌شان هم‌چون گروهی مرجع برای پاسخ گفتن به برخی تشکیک‌های مشرکان جلوه‌گر بودند هم اکنون در آیات مدنی به چالش کشیده شدند.^۷ حتی گاهی با تردید در برخی آگاهی‌های دینی آنان، پیامبر اکرم^(ص) با ایشان به تورات احتجاج می‌کرد.^۸ با گسترش مرزهای حکومت اسلامی، به تدریج تقابل میان یهود و عرب به صورت تقابل دو هویت دینی جلوه‌گر شد.

۱ همان.

۲ همان.

۳ برای نمونه‌هایی از تأثیر یهود در باورهای عرب پیش از اسلام و جایگاه برتر آنان نک: ولفنسون، همان، صص ۱۲۹-۱۲۰؛ البتہ برخی از محققان در باب تأثیرپذیری عرب از یهود دچار افراط شده‌اند. در پاسخ به اغراق این محققان نک: جواد علی، همان، ج ۶، صص ۵۶۴-۵۶۸.

۴ در آیات مکی: ۲۲ آیه؛ در آیات مدنی: ۱۹ آیه.

۵ ابی الفداء اسماعیل بن کثیر(۱۴۰۷)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱ و ج ۳، بیروت: دارالحياء التراث العربي، صص ۳۲۱، ۳۳۷.

۶ برای نمونه نک: سوره بقره، آیه ۱۱۳، ۱۲۰؛ سوره مائد، آیه ۵۱، ۱۸۷، ۶۴، ۵۱؛ سوره توبه، آیه ۶۰؛ سوره آل عمران، آیه ۶۷.

۷ سوره بقره، آیه ۷۸.

۸ سوره آل عمران، آیه ۹۳.

يهود در عصر پیامبر^(ص)

با هجرت پیامبر^(ص) به مدینه، علاوه بر تداوم یاد کرد یهود در قرآن، بخشی از حیات پیامبر^(ص) معطوف به اتخاذ سیاست‌های مناسب برای مقابله با عملکرد یهودیان بود. در ابتدا، پیامبر^(ص) برای تأمین امنیت مدینه در مبارزه با مشرکین مکه، اقدام به انعقاد پیمان نامه‌ای عمومی با ساکنان مدینه و از جمله با یهودیان نمود.^۱ اینان با وجود یاد کرد نشانه‌های پیامبر^(ص) در تورات و علی‌رغم تعهدشان به عدم دشمنی با پیامبر^(ص) از پیمان خود عدول کردند و به دشمنی با رسول خدا^(ص) برخاستند. کارشنکنی‌های یهود منحصر به یک زمینه نبود، بلکه آنان در زمینه‌های سیاسی، نظامی، فرهنگی، اعتقادی و اقتصادی اقدام به آشکار کردن دشمنی خود با پیامبر^(ص) و مسلمانان کردند.^۲ پیامبر^(ص) برای مقابله با کارشنکنی‌های یهود، علاوه بر انعقاد پیمان نامه، روش‌های دیگری نیز اتخاذ کردند.^۳ با تمام تلاش‌های پیامبر^(ص) جهت ایجاد رمینه مناسب برای تعامل مسلمانان با یهودیان، از آن‌جا که کارشنکنی‌های آنان، مصالح جامعه اسلامی را مورد تهدید قرار می‌داد، پیامبر^(ص) ناگزیر از برخورد نظامی با یهودیان شد. پیامد این غزوات، اخراج دسته‌ای از یهودیان از جامعه اسلامی و تسليم شدن دسته‌ای دیگر از آنان به شرایط حکومت اسلامی بود.^۴

۱ ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲ برای نمونه نک: به استناد قرآن، کارشنکنی‌های یهود در زمینه سیاسی-نظامی: ۱. جاسوسی علیه مسلمین (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸)، ۲. جلوگیری از اتحاد و همبستگی (سوره آل عمران، آیه ۱۰۰)، ۳. طرح تور پیامبر^(ص) (سوره حشر، آیه ۴۰)، ۴. کارشنکنی‌ها در زمینه فرهنگی: ۱. شیوه افکنی در مسائل اعتقادی مختلف (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸)، ۲. شیوه ارائه سورات در قرآن به گوشه‌ای تحریف یافته (سوره مائد، آیه ۱۹)، ۳. ترجیح بتپرستی بر خدایپرستی جهت ایجاد تردید در مشرکین (سوره نساء، آیه ۵۱)، ۴. به بازی گرفتن اصل دین (سوره آل عمران، آیه ۷۷)؛ کارشنکنی‌ها در زمینه اعتقادی: ۱. انحراف از اصل توحید (سوره انعام، آیه ۱۹)، ۲. انکار نبوت (سوره مائد، آیه ۱۵۹)، ۳. انکار قیامت (سوره ممتوجه، آیه ۱۳)، ۴. دشمنی با جبرئیل (سوره بقره، آیه ۹۷)، ۵. کارشنکنی‌ها در زمینه اقتصادی: ۱. بحران اقتصادی (سوره آل عمران، آیه ۱۸۱)، ۲. ترغیب مسلمین به بخل ورزی (سوره نساء، آیه ۳۷).

۳ برای نمونه نک: ابن هشام، همان، ج ۱، ۵۴۵؛ اتخاذ روش مسالمت‌آمیز و مدارا با یهود (همان)؛ تأکید بر وجود اشتراک جهت ایجاد همبستگی بیشتر میان ادیان آسمانی به توصیه قرآن (سوره آل عمران، آیه ۶۴)، پرهیز از وجود افتراق، بحث و مناظره؛ برای نمونه نک: ابن هشام، همان، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ دعوت اهل کتاب به تحدى (سوره بقره، آیه ۲۳-۲۴)؛ از جمله اقدامات پیامبر^(ص) برای مقابله با کارشنکنی‌های یهود بود.

۴ برخی از محققان، بدون توجه به واقعیت‌های تاریخی، دلیل برخورد نظامی پیامبر^(ص) با طوایف یهودی مدینه را عدم گرایش آنان به اسلام می‌دانند. اینان معتقدند، چون یهودیان مدینه به اسلام ایمان نیاوردن، مورد حشم پیامبر^(ص) قرار گرفتند و در نتیجه از جزیره العرب ببرون رانده شدند. ایزیدور اپستاین (۱۳۸۵)، یهودیت، ترجمة بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ص ۲۱۸؛ نیز نک: Lewis, p.70; Torrey, p.13

وضعیت یهودیان تحت حکومت اسلامی

با آغاز فتوحات اسلامی و فتح مناطق مختلف، یهودیان ساکن در این مناطق، تحت حکومت اسلامی درآمدند. براساس گزارش منابع، ساکنان بیت المقدس مشروط به عقد پیمان نامه با شخص خلیفه، حاضر به مصالحه و تسليم شهر به مسلمانان شدند.^۱ بعدها مفاد پیمان نامه عمر، مبنای سیاست خلفای عباسی در تعامل با یهودیان بود. نگاهی به تاریخ یهود بعد از آغاز فتوحات مسلمانان نشان می‌دهد با وجود برخوردي که میان پیامبر^(ص) و یهودیان رخ داد، کار یهودیان در جهان بینی اسلامی به پایان نرسید. با توجه به تأکید اسلام بر وحدت ادیان توحیدی،^۲ یهود به عنوان اهل کتاب در سرزمین‌های اسلامی باقی ماندند. توان سازش یهودیان با فتوحات اسلامی، سیار بیشتر از گروههای دیگر بود. آنان به عنوان یک اقلیت تحت حکومت اسلامی، از مهارت‌های گوناگون که لازمه یک زندگی اجتماعی بود، برخوردار بودند. فقهای یهودی توانستند با حاکم کردن قانون تلمودی در میان مردم خود، آنان را قادر سازند تا علی‌رغم فقدان یک مرکز دینی به سادگی با اکثریت، همزیستی داشته باشند. از سوی دیگر این فقهاء، یهودیان را مت怯اعد کردند که قانون دولت همانند شریعت لازم‌الاجرا است. یعنی خود را با شرایط موجود تطبیق دادند.^۳ به هنگام فتوحات اسلامی، یهودیان به لحاظ فرهنگی به دو دسته تقسیم می‌شدند: یهودیان آرامی زبان و یونانی زبان. به لحاظ سیاسی، یهودیان مناطق مختلف تابع یکی از دو امپراتوری ایران یا روم شرقی بودند. با آغاز فتوحات اسلامی و گسترش آن، اجتماعات یهودی ساکن در عراق، ایران، سوریه، فلسطین، مصر و آفریقای شمالی یکی شدند و اکثریت غالب را تشکیل دادند. در این مناطق یهودیان عمدتاً در شهرها سکونت داشتند.^۴ در دوران ثبات و اقتدار حکومت اسلامی، تسامح و عدالت از صفات بارز آن بود.^۵ در دوره اسلامی، یهودیان به لحاظ شرایط سیاسی و قانونی و

۱ مجیرالدین حنبلي(۱۳۶۸)، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ۱، قم: منشورات رضي، ص ۱۲۶؛ نيز درباره مفاد

پیمان نامه نك: Dan-Cohn-Sherbok Judaism(2003), *History,Belief and Practice*,London: p.140.

2 Dancohn – Sherbok , Ibid, p.138 .

۳ سوره آل عمران، آية ۶۴

۴ نك: عبدالوهاب محمدالمسيري(۱۳۸۳)، جهان اسلام از زمان گسترش اسلام تا هنگام سقوط بغداد، دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، ج ۴، تهران: کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ص ۲۶۴؛ امری که پیش از آن نيز یهودیان به هنگام اقامت در سرزمین‌های تحت نفوذ ساسانیان انجام داده بودند . Dancohn – Sherbok , p.138

5 Lewis, Ibid, p.67 .

۶ اما به هنگام ضعف حکومت، دیگر تسامح و عدالت، صفات دائمی حکومت نبود. بر اساس شواهد در برخی از این دوره‌ها،

برخوردار بودن از نهادهای دینی و اداری، وضعیتی شبیه به دوره تحت نفوذ امپراتوری ساسانی داشتند. در این دوره یهودیان نماینده‌ای به نام راس‌الجالوت (xilarch) در دربار خلیفه عباسی داشتند. بدین ترتیب، با تأیید نفوذ و اقتدارستی رأس‌الجالوت، او به عنوان نمایندهٔ یهودیان در دربار، مسئول تنظیم روابط یهودیان با حکومت، وصول مالیات سرانه و نظارت بر مؤسسات و نهادهای حقوقی و قضایی یهود بود.^۱ در بعد اقتصادی، اقلیت‌های یهودی در سرزمین‌های اسلامی، دچار تعیض و تقواوت چشمگیر شغلی نبودند. از نظر زمین‌داری، آنان زمین‌های بزرگی در مناطق مختلف داشتند و بدون هیچ مشکلی می‌توانستند از طریق وراشت یا خرید و فروش با هم کیشان خود یا با مسلمانان به نقل و انتقال املاک خود پردازنند.^۲ از مهم‌ترین مشاغلی که یهودیان به آن می‌پرداختند، تجارت و دیگری طبابت بود.^۳ در امر بازارگانی و تجارت، آنان از آزادی کامل برخوردار بودند.^۴ هم‌چنین یهودیان به برخی مشاغل ممتاز مانند نویسنده‌گی و ترجمه نیز می‌پرداختند.^۵ یهودیان می‌توانستند منصب بالای حکومتی را نیز در اختیار بگیرند. اما به دلایل امنیتی، آن مناصب باید کاملاً اجرایی و فاقد قدرت قانون‌گذاری یا سیاسی می‌بود از جمله این مناصب، منصب جهبد بود.^۶ از جمله مشهورترین یهودیان در این منصب، یوسف بن فحاس و هارون بن عمران بودند.^۷ مقتدر با استفاده از اعتبار جهبدان یهودی در موقع نیاز، به وساطت آنها از تجارت ثرومند وام می‌گرفت.^۸ با ضعف خلفای عباسی و مهاجرت یهودیان به غرب جهان اسلام، در سدهٔ سیزدهم میلادی برای نخستین بار در تاریخ، جمعیت یهودیان در اروپا به خصوص اسپانیا

→ حکومت درباره لباس و سایر امور امنیتی، قوانین ویژه تعییض‌آمیزی علیه ذمیان وضع می‌کرد. برای نمونه نک: سختگیری متکل بر ذمیان؛ ابن‌ثیر، همان، ج. ۷، ص. ۵۸؛ البته به نظر مرسد که وضع این قوانین عمده‌ای در ایامی بود که اختلاط و آمیزش مسلمانان با ذمیان زیاد می‌شد. از این رو، فقهاء که نگران هویت اسلامی بودند، خواستار وضع قوانین شدید علیه ذمیان می‌شدند و حکومت نیز آنان حمایت می‌کرد. المسیری، همان، ج. ۴، ص. ۲۶۵.

۱ Dancohn – Sherbok, Ibid, p.138.

۲ المسیری، همان، ج. ۴، ص. ۲۶۵.

۳ Lewis, Ibid, p. 78.

۴ Dancohn – Sherbok , Ibid, p.138; Lewis, Ibid, p.78.

۵ نک: المسیری، همان، ج. ۴، ص. ۲۶۶؛ نیز نک: Lewis, Ibid, p. 85؛ طبقات متوسط جامعه یهود به برخی صنایع و حرفه‌ها مشغول بودند.

۶ ابوعبدالله‌محمدبن عبدوس جهشیاری (۱۴۰۸)، «الوزراء والكتاب»، بیروت: دارالفکر، ص. ۱۱۴؛ جهبد از مأموران عالی رتبه بیت المال بوده و ظاهرًا اختیارات وسیعی داشت.

۷ ابوعلی مسکویه (۱۳۶۹)، «تجارب الامم»، ترجمه امامی و منزوی، ج. ۱، تهران: سروش، صص. ۷۹-۷۰، ۸۱-۱۲۸.

۸ برای اطلاع بیشتر نک: ولترجم فیشل (۲۰۰۵)، «يهود في الحياة الاقتصادية والسياسية للدول الإسلامية»، دمشق: التلوين للطباعة والنشر والتوزيع، صص. ۱۷-۵۹.

بیشتر از خاور نزدیک بود.^۱

مفهوم تأثیرپذیری اسلام از یهود

سابقه ادعای تأثیرپذیری اسلام از یهود به دوران پیامبر^(ص) برمی‌گردد. دشمنان و مخالفان پیامبر^(ص) برای تضعیف ایشان، اتهامات مختلفی را وارد کردند. از جمله پیامبر^(ص) را متهم کردند که تعالیم خود را تحت تأثیر آموزش علمای یهودی و مسیحی عرضه داشته است. قرآن به این تلاش مخالفان در قالب آیاتی پاسخ داده است.^۲ اماً اتهام به پیامبر^(ص) و دین او، محدود به عصر ایشان نبود. بسیاری از مستشرقین تلاش کردند تا اسلام را نه به عنوان یک دین جدید، بلکه آینینی متأثر از تعالیم یهودیت و مسیحیت نشان دهند.^۳ حتی برخی معتقدند که اسلام، انشعابی از دین یهود است.^۴ به نظر می‌رسد، وجود مشترک اسلام با این دو دین، علت طرح این مسئله باشد. امری که مورد اشاره قرآن و توجه پیامبر^(ص) بوده است. پیامبر^(ص) در معرفی دین خود به عنوان یک دین توحیدی به تأیید ادیان توحیدی و پیامبران الهی پیش از خود پرداخت.^۵ این بدان معناست که آبشور وحی در همه ادیان آسمانی یکی است و مشابهت این ادیان در احکام و مطابقت آنها در اصول اعتقادی دقیقاً ناشی از وحدت منبع آن‌هاست. در بررسی جایگاه اسلام در میان ادیان توحیدی دو حالت می‌توان در نظر گرفت: ۱. اسلام را به عنوان یک دین مستقل توحیدی در نظر بگیریم.^۶ اسلام را نه به عنوان دین جدید بلکه متأثر از ادیان پیشین بدانیم. گرایش به هر یک از این دو دیدگاه تبعات خاص خود را دارد. اگر اسلام را به عنوان یک دین توحیدی مستقل در کنار دین توحیدی یهود مورد مطالعه قرار دهیم، به نقاط مشترک بسیاری در این دو دین پی خواهیم برد.^۷

۱ Lewis,Ibid, p.67.

۲ سوره نحل، آیه ۱۳۰؛ سوره یونس، آیه ۳۷؛ لسان الذى يلحدون اليه اعجمى ... در رد ادعای نسخه‌برداری پیامبر^(ص) از تورات و تعلیم گرفتن ایشان از شخصیت‌های مسیحی، نک: بوکای آییتا، عهدین؛ قرآن و علم، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات سلمان، صص ۱-۲۰۲-۲۰۳؛ محمود رامیار(۱۳۶۲)، تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳۱.

۳ برای نمونه نک: Torrey , Ibid, p.3 .

۴ Abraham Geiger, Washat Mohammed aus dem Juden thume aufgenommen

را پذیرفته است؟ به نقل از: Lewis, Ibid, p.68 .

۵ سوره احقاف، آیه ۹؛ سوره بقره، آیه ۲۸۶

۶ هر دو دین توحیدی ادعا می‌کنند که تنها یک خدا، بر تمام مخلوقات حکم می‌کند. در هر دو، خداوند مطالب خود را از طریق وحی ابلاغ کرد. هر دو پیامبر صاحب کتاب هستند. یهودیت و اسلام، موافق آن فرهنگ اجتماعی هستند که با مذهب در ارتباط می‌باشد. هر دو بر اساس احکام الهی تشکیل شده‌اند. از منظر اسلام و یهودیت، زندگی روزمره و تمام

البته تفاوت‌هایی بین این دو دین توحیدی وجود دارد و نیز هر یک ویژگی‌هایی دارد. با عدم اعتقاد به منبع آسمانی دین اسلام در حالت دوم، اگر اسلام را انشعابی از دین یهود و یا تعالیم آن را برگرفته از ادیان پیشین بدانیم، در این صورت، اصول اعتقادی، احکام اسلام و آیین‌هایی مانند نماز و روزه متعلق به ادیان دیگر و متأثر از آن‌ها جلوه خواهد نمود.^۱ برخی نیز معتقدند که محمد^(ص) از طریق وحی، حقایقی را ابراز کرد. انجام اعمالی را توصیه نمود که طین و شکل یهودی داشت. از نظر آنان محتوای برخی از سنت‌های اسلامی از همین منبع (یهود) سرچشمه گرفته و ساختار دین اسلام حکایت از تأثیر بارز یهودیت در آن دارد.^۲ اما همان‌طور که اشاره شد، وجود اشتراک اسلام و یهود به عنوان ادیان توحیدی با توجه به ماهیت مستقل هر یک، ناشی از آن است که هر دو از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین آئین‌های عبادی که مسلمانان موظف به انجام آن‌ها بودند، نه آئین‌های برگرفته از یهود، بلکه به عنوان رکنی از ارکان یک دین توحیدی می‌باشد. از این‌رو بر خلاف نظر کسانی که معتقدند پیامبر^(ص) در آغاز برای جلب حمایت یهودیان از اسلام، بسیاری از باورهای دینی آنان را اقتباس کرد؛^۳ این عناصر از ضروریات یک دین توحیدی است و ارتباطی به تأثیرپذیری اسلام از ادیان دیگر ندارد. برخی بر این باورند که کیفیت اجرای مناسک اسلامی و سنت‌هایی نظری نماز، اذان، قبله، روزه، مراسم قربانی و زکات، متأثر از باورهای مسیحیت، عرب جاهلی و باورهای یهود است^۴ و یا این که این سنت‌ها در مکّه، شکل نیمه یهودی داشته‌اند و در مدینه شکل اسلامی یافتد.^۵ از نظر آنان، این

→ رفتارهای معمولی تحت قوانین الهی می‌باشد. آموزش تورات از نظر یهودیان و آموزش قرآن از نظر مسلمانان لازمه ایجاد حکومت الهی در زمین می‌باشد. در طول تاریخ، قوانین برگرفته از تورات برای یهودیان و نیز احکام و قوانین استخراج شده از قرآن (سنت) برای مسلمانان مورد اعتماد و اعتبار بوده است. هم‌چنین در یک زندگی مبتنی بر قوانین مذهبی، رابطه فرد با خدا و فرد با فرد، از مفاهیم بسیار مهم و اصلی می‌باشد. رابطه فرد با خدا در قالب عبادت مورد توجه قرار می‌گیرد. از این‌رو، سنت‌هایی مانند نماز، روزه و طهارت در هر دو مذهب مطرح است. Comparing Islam and Judaism in Particular: pp.1-17 نیز نک: رونالدل نتلر(۱۳۸۸)، «اسلام و یهودیت»، دایرةالمعارف جهان نوین اسلام، ترجمه حسن طارمی، ج ۱، تهران: نشر کتاب مرجع، ص ۴۳۶؛ در مقابل فرد با فرد، هر دو دین به قوانین الهی بین روابط دو جنس مخالف اشاره دارد (ازدواج، طلاق؛ تلقی گنایه آسود یومن روابط نامشروع زن و مرد). هم‌چنین درباره ارث، رفتار با فقراء و نیز انجام کارهایی که سبب خشنودی خداوند می‌شود، در هر دو دین مطرح است.

۱ Torrey, Ibid, p.4.

۲ نتلر، همان، ص ۴۳۶.
۳ اپستین، همان، ص .۲۱۷

۴ Wensink(1982), *Muhammad and the Jews Medin*, Berlin: p.72 Arnet.

۵ نتلر، همان، ص ۴۳۶

آینهای، به عنوان سنت‌های اسلامی توسط پیامبر^(ص) عرضه شده است؛ اما در چگونگی اجرای آنها متأثر از باورهای پیشین بوده است. این موضوع نیازمند تأمل و بررسی بیشتر است. البته پیامبر^(ص) در مورد نحوه اجرای سنت‌های اسلامی اقداماتی انجام دادند و با درک حساسیت این مطلب، تلاش کردند تا مرزهای اعتقادی خود را با اهل کتاب مشخص کنند.^۱ ولی این امکان وجود دارد که با توجه به سابقه طولانی یهودیان و مسیحیان در انجام مناسک و شعائر دینی، مسلمانان در ابتدا در انجام این قبیل سنت‌های اسلامی، از آنان الگوبرداری کرده باشند. اما در ادامه، پیامبر^(ص) برای تمایز مسلمانان از اهل کتاب، اقدام به مرزبندی اعتقادی مسلمانان با آنان کردند. بدین ترتیب، مسلمانان به شکلی متفاوت با اهل کتاب، آینهای مشترک خود با آنان را انجام می‌دادند.^۲

تأثیرپذیری پیامبر^(ص) و قرآن از ادیان دیگر در نگاه محققان مسلمان موضوع جدی و مورد توجه نبوده است؛ زیرا که از نظر مسلمانان، قرآن، کلام الهی می‌باشد و از هرگونه جعل و تحریف به دور است.

ابعاد تأثیر فرهنگی یهود بر جامعه اسلامی

در تبیین تأثیر فرهنگی یهود ضرورت دارد به تاریخ یهود و وضعیت آنان در منطقه جزیره‌العرب و یهودیان مناطق دیگر که بعد از آغاز فتوحات تحت حکومت اسلامی درآمدند، توجه کنیم. در بررسی وضعیت یهودیان جزیره‌العرب اشاره شد که یهودیان این مناطق به گونه‌ای بی‌ارتباط با یهودیان مناطق دیگر به سر می‌برند. علی‌رغم عدم وجود موانع طبیعی، ظاهراً تفاوت سطح داشت

۱ از موارد تمایز مسلمانان با اهل کتاب، انتخاب «اذان» به عنوان وسیله‌ای برای آگاه کردن مسلمانان از اوقات نماز و یا تعیین روز «جمعة» به عنوان روز تطهیل مسلمانان می‌باشد. یا تغییر قبله از بیت‌المقدس به کعبه در بعد از هجرت به مدینه بیان گر تلاش پیامبر^(ص) برای تحدید کامل پیوندهای مسلمین حول محورهای معین می‌باشد. ابن‌هشام، همان، ج.۲، ص.۴۵۷؛ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۴۰۷)، صحیح، ج.۲، بیروت: دارالعلم، ص ۲۱۱.

۲ برخی ملتند ونسینک معتقدند، که نحوه اجرای آینهای مناسک اسلامی علی‌رغم تمایز ساختن آنها از نحوه اجرای این مناسک در ادیان دیگر، این امر هم‌چنان بیان گر تأثیرپذیری مسلمانان از این ادیان است. برای مثال، بعد از هجرت پیامبر^(ص) به مدینه و مشاهده روزه روزه دهم ماه تشریی توسط یهود، دستور روزه گرفتن به مسلمانان دادند. هم‌چنین به تقليد از یهودیان روزهای روزهای دوشنبه و پنج‌شنبه را مقرر کردند و بعد پیامبر^(ص) روزه ماه رمضان را مقرر کرد. نیز برای اطلاع از همانندی اولیه اجرای برخی مناسک اسلامی و در ادامه تمایز شدن آن‌ها؛ نک: Wensinck, Ibid, pp.72-103

يهودیان این منطقه با یهودیان بابل و فلسطین و نیز عدم تقيید شدید یهودیان این مناطق در اجرای شاعیر دینی علت این جدایی بود. به همین دلیل نقش چندانی در حیات علمی یهود و از جمله در پیداگوژی و تدوین مجموعه‌های میشنا و گمار (التامود) نداشتند. وجود دو مجموعه تلمود بابلی و تلمود فلسطینی، نشان‌گر فعالیت علمی گسترده علمای یهودی در مدارس این دو منطقه می‌باشد. علمای این مناطق در حفظ هویت دینی یهود و پویایی آن نقش به سزاگی داشتند. تفاوت سطح دانش یهودیان دو منطقه و فقدان مدارس علمی در بین یهودیان جزیره العرب، دو تأثیر متفاوت در فرهنگ اسلامی به دنبال داشت.

در حالت نخست: یهودیان جزیره العرب علی‌رغم ادعای برتری خود نسبت به ساکنان عرب منطقه، بهره چندانی از تمدن نداشتند و حتی زعمای دینی آنان کمتر قادر به خواندن و نوشتن بودند. از مجموع اقدامات یهودیان در زمان پیامبر^(ص) که عمدتاً به لجاجت و عناد در برابر اسلام محدود می‌شود، می‌توان دریافت که علمای یهود به دلیل عدم برخورداری از دانش و با توجه به این که عمده آگاهی آنان از تورات و دینشان آمیخته با خرافات و انحرافات بود، نتوانستند تعامل سازنده‌ای با پیامبر^(ص) و مسلمانان داشته باشند. با رحلت پیامبر^(ص) مسلمانان در تعامل با یهودیان به ویژه اخبار نو مسلمان، تحت تأثیر عناصری از فرهنگ یهود قرار گرفتند. این دسته از باورهای یهود که در اصطلاح اسرائیلیات نامیده می‌شود، عمدتاً بار ارزشی منفی دارند.^۱ این عناصر در زمینه‌های مختلف به عنوان سنت‌های اسلامی وارد مجموعه‌های حدیث، تفسیر و تاریخ شدند و به نسل‌های بعد انتقال یافتدند و با توجه به درون مایه‌های منفی این عناصر، سبب واژگونه شدن بخشی از مفاهیم و آموزه‌های اسلامی شدند. اسرائیلیات عمدتاً در سده‌های نخست هجری توسط اخبار نو مسلمان وارد فرهنگ اسلامی شد.^۲ در واقع اسرائیلیات آن دسته از روایت‌هایی است که نه در قرآن و احادیث نبوی بلکه در تعالیم اهل کتاب به ویژه بنی اسرائیل ریشه دارد.^۳ با توجه به

۱ Lewis, Ibid, p.70 .

۲ محمد حسین ذهبی (۱۴۰۵)، «اسرائیلیات فی التفسیر والحدیث»، دمشق: دارالایمان، صص ۲۱-۱۹

* علمای مسلمان، گاه اصطلاح اسرائیلیات را به «صرانیات» و نیز گاهی در مفهومی گسترده‌تر، به هر نوع روایت و حکایتی که از منابع غیر اسلامی وارد قلمرو فرهنگ اسلامی گردیده است، تعمیم می‌دهند. نک: فان فلوتون (۱۹۶۵)، «السيادة العربية والشيعة والأسرائیلیات فی عهد بنی امية، ترجمه و تعلیق حسن ابراهیم و محمد زکی ابراهیم، قاهره: النہضة المصریة، ص ۱۰۹ .

۳ ابی الفداء اسماعیل بن کثیر (۱۴۱۳)، «البداية والنهاية»، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربي، صص ۷-۶؛ روایت‌های منقول از منابع یهودی بر سه دسته است: دسته نخست، آن بخش از روایت‌های منقول از منابع یهود است که صحّت آن به وسیله

نهی آشکار پیامبر^(ص) از مراجعه به اهل کتاب و عنایت صحابه به سخن ایشان، آغاز ورود اسرائیلیات به فرهنگ اسلامی را باید بعد از رحلت پیامبر^(ص) دانست.^۱

به نظر می‌رسد، در ابتدا صحابه برای آگاهی بیشتر از جزئیات داستان‌های قرآن به کتب پیشین مراجعه کردند و این امر در ادامه به سایر زمینه‌ها نیز تسربی یافت.^۲ به زعم این دسته از مسلمانان، تنها مرجع عرب‌ها برای شناخت سرگذشت امم سالقه و پیامران الهی، سورات و اهل کتاب بوده‌اند. اینان عمدتاً از نظر علمی دارای بضاعت اندکی بودند و از این رو فریفته سخنان آنان می‌شدند.^۳ با توجه به ساخته ذهنی و آشنایی تفصیلی یهودیان با بسیاری از قصص قرآن کریم و نیز ارتباط نزدیک یهودیان ساکن در جزیره‌العرب با عرب‌های مسلمان شده، تأثیرپذیری از یهود در مقایسه با سایر اهل کتاب بیشتر بوده است. ضمن آن‌که با مهاجرت مسلمانان به مدینه، ارتباط مسلمانان با یهودیان اسلام آورده و نیاورده افزون‌تر گشت.^۴ بدین ترتیب عوامل متعدد در پیدایش و گسترش اسرائیلیات نقش دارند؛ اماً منوعیت نقل و نگارش حدیث و میدان دادن خلفاً به ویژه خلیفة دوم و معاویه به نو مسلمانان یهودی از عوامل مهم رواج اسرائیلیات در فرهنگ اسلامی است. از مهم‌ترین علمای یهودی نو مسلمان می‌توان به کعب الاخبار،^۵ وهب بن منبه^۶ و

→ منابع اسلامی مانند کتاب و سنت‌های نبوی تأیید می‌گردد. دسته دیگر، آن‌هایی است که اساساً با منابع اسلامی مغایرت دارد و دسته آخر، یعنی آن‌چه که در منابع اصیل اسلامی از آن سخنی نیامده است؛ نه می‌توان به درستی و نه به نادرستی آن حکم کرد.

۱ برای نمونه نک: بخاری، همان، ۹، ص ۷۷۳؛ ابن کثیر(۱۴۱۳)، همان، ج ۲، ص ۳۳؛ در باب برحدز داشتن پیامبر^(ص)، عمر راز قرائت و مراجعه به تورات؛ نک: یوسف بن عبدالله بن عبدالبر(۱۴۱۲)، الاستیعاب فی معرفة الصحابة، ج ۱، بیروت: دارالجبل، ص ۴۲.

۲ محمد حسین ذهبي(۱۳۸۱ق)، *التفسیر والمفسرون*، ج ۱، قاهره: دارالكتب الحديثة، ص ۱۶۹.

۳ برای اطلاع بیشتر نک: مرتضی عسکری(۱۳۵۷)، *نقش آنمه در احیای دین*، ج ۶، تهران: نشر مجمع علمی اسلامی، ص ۹۸؛ نک: ابوهریره، عبدالله بن عمر، عبدالله بن عمروبن عاص.

۴ منابع قطاع(۱۴۰۳)، مباحثت فی علوم القرآن، بیروت: [ابن آن]، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ علاوه بر موارد ذکر شده، از عوامل دیگر در این زمینه می‌توان به این موارد اشاره کرد: بی‌سوادی و ناآگاهی جامعه عرب و خود باختگی عرب‌ها در برابر دانش یهود؛ گرایش عوام به امور شگفت‌انگیز و حریت‌آور و کنجکاوی آنان در یافتن جزئیات داستان‌ها؛ حذف اسناد روایتها و خوش‌بینی به علمای نو آیین اهل کتاب، تظاهر به اسلام برخی از راویان و مقاصد شیطنت آییز آن‌ها؛ انحراف ادھان جامعه با داستان‌های اسرائیلی برای دور ماندن از مسائل مهم سیاسی-اجتماعی به ویژه در عصر بنی امیه: ذهبي(۱۴۰۵)، همان، ص ۴۴؛ ابن کثیر(۱۴۰۷)، همان، ج ۱۴، ص ۱۸، ج ۴، ص ۲۳۱؛ نیز نک: سیدمحمد رضا حسین جلالی(۱۳۷۱)، *تذویین السنت الشرفية*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۴۸۸.

۵ برای شرح حال نک: احمد بن علی بن حجر عسقلانی(۱۴۰۴)، *تهذیب التهذیب*، ج ۸، دمشق: دارالفکر، ص ۲۹۳؛ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبي(آی تا)، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۳، بیروت: مؤسسه الرسالة، ص ۴۸۹.

۶ برای نمونه نک: ذهبي[آی تا]، همان، ج ۴، ص ۵۴۵.

عبدالله بن سلام^۱ اشاره کرد. هم‌چنین برخی از شاگردان^۲ آنان از میان صحابه و تابعین و نیز سایر شخصیت‌های مسلمان در رواج اسرائیلیات نقش داشتند. گفته‌های نو مسلمانان یهودی، از طریق شاگردان آنان از صحابه و تابعین به تدریج در میان مردم شایع گردید و بعداً به دست افراد بی‌احتیاط در کتاب‌های حدیثی و تفسیری وارد شد.^۳ با گذشت زمان، کار تشخیص و جداسازی احادیث صحیح از سقیم مشکل تر شد.^۴ در دوره خلفای اموی به ویژه معاویه، راویان اسرائیلیات ارتباط بسیار نزدیکی با حکومت شام داشتند. از یک‌سو، حکومت شام آن‌ها را در افکار عمومی بزرگ می‌کرد و روایت‌های آنان را رواج می‌داد و از سوی دیگر راویان اسرائیلیات با جعل احادیث و روایتها به حکومت آن‌ها مشروعیت می‌بخشیدند.^۵ در نیمة دوم سده سوم و اوایل سده چهارم، جوامع حدیثی اهل سنت شکل گرفت. همزمان با روی آوردن علمای مسلمان به تدوین نخستین آثار مدون^۶ در حدیث، تفسیر و سایر زمینه‌ها، به طور طبیعی، برخی از روایت‌های جعلی و متأثر از اسرائیلیات در زمینه‌های مختلف به این آثار راه یافتد.^۷

حالت دوم؛ با فتح سرزمین‌های یهودی‌نشین تحت نفوذ امپراتوری ایران و روم ساکنان یهودی این مناطق و از جمله بابل، فلسطین و مصر تحت سلطه اسلام درآمدند. تامود به عنوان مجموعه‌ای عظیم از مطالب گوناگون محصول فعالیت‌های علمی علمای یهودی بابل و فلسطین در طی چندین سده می‌باشد.

۱ برای نمونه نک: ذہبی [ابی تا]، همان، ج. ۲، ص. ۴۱۶؛ ابوالقاسم علی بن حسن بن عساکر (۱۹۸۲)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق سکینه شهابی، ج. ۱۲، دمشق: [ابی نا]، ص. ۲۵۰.

۲ برخی از آنان عبارت‌اند از: عبدالله بن عمر بن خطاب؛ عبدالله بن عمرو بن العاص؛ ابوجریره؛ مجاهد بن جبرمکی؛ محمدبن کعب قرقظی؛ مقاتل بن سليمان؛ عبدالله بن زبیر و معاویه؛ شاگردان کعب الاحرار از میان صحابه بودند.

۳ محمود ابوریه [ابی تا]، اضواء على السنّة المحمدية، بیروت: مؤسسة منشورات الاعلمي، صص ۴۳، ۱۵۰؛ ابن کثیر (۱۴۱۳)، همان، ج. ۲، ص. ۱۳۴؛ جلالی، همان، ص. ۴۳۷؛ شمس الدین محمدبن احمدبن عثمان ذہبی (۱۴۱۹)، تذكرة الحفاظ، ج. ۱ و ۲، بیروت: دارالكتب العلمیه، صص ۴۲، ۷، ۳.

۴ محمد تقی دیاری (۱۳۷۹)، پژوهشی در باب اسرائیلیات، تهران: دفتر پژوهش و نشر شهروردي، ص. ۱۲۹.

۵ ابن حجر ای تا، همان، ج. ۳، ص. ۳۱۶؛ نک: مهدی پیشوای (۱۳۶۷)، «راهنی نفوذ اسرائیلیات در تاریخ اسلام»، پیام حوزه، ش. ۱۳، ص. ۳۶؛ نیز نک: مسلمین حاج قشیری نیشابوری (۱۹۷۲)، «راهنی نفوذ اسرائیلیات در تاریخ اسلام»، پیام حوزه، ش. ۷۱۸؛ ذہبی (۱۴۱۹)، همان، ج. ۱، ص. ۷۰؛ صبحی صالح (۱۳۶۳)، علوم الحدیث ومصطلحه، قم: منشورات رضی، ص. ۲۸۶.

۶ شاهد این مطلب، تلاش پدیدآورندگان مجموعه‌های حدیثی اهل حدیث سنت (صحاح سنت) برای پالایش روایت‌های منتخب آثار خود از میان انبوه عظیمی از احادیث بود. بخاری در تأییف صحیح خود از میان ششصد هزار حدیث که در اختیار داشت، تنها دو هزار و ششصد روایت را انتخاب کرد. مسلم در کتاب خود صحیح از میان سیصد هزار حدیث، نهایتاً چهار هزار و پانصد روایت، ابوداود، در کتاب خود سشن از میان پانصد هزار حدیث، چهار هزار و هشتصد روایت، نسایی و ترمذی از میان انبوهی از روایت‌ها به ترتیب شش هزار و پنج هزار حدیث را انتخاب کردند.

خلافت عباسیان آغاز نهضت علمی مسلمانان را به دنبال داشت. سیاست خلفای عباسی در حمایت از علماء و دانشمندان و سرلوحه قرار دادن تسامح و تساهل دینی، تکاپوی عظیمی را در جامعه اسلامی برای گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی به وجود آورد. روحیهٔ تسامح و تساهل، تبادل فرهنگی و علمی مسلمانان با غیر مسلمانان و اقوام و ملل مختلف را به همراه داشت. در این میان یهودیان نیز به طرق مختلف با مسلمانان تعامل داشتند.^۱ در این دوره در جریان تعامل مسلمانان با یهودیان، حضور علماء و اندیشمندان مسلمان مناطق مختلف، یک تعامل علمی دو سویه را به وجود آورد. این تعامل پیامد مثبت و سازنده برای هر دو طرف به همراه داشت. سازگاری یهود با فرهنگ اسلامی از این مسئله استنباط می‌شود که اینان خواه در گفت‌وگوی روزانه و خواه در ادبیات دینی از زبان عربی استفاده می‌کردند. ادبیات عربی در بخش شعر از زبان عربی متاثر شد و وزن و قافیه را از شعر عربی اقتباس کرد.^۲ تأثیر میراث دینی اسلامی بر میراث دینی یهودی بیشتر و زرفتر از هلنیسم بر آن بود. در این دوره در ک میراث دینی یهود بدون مراجعه به میراث فلسفی و دینی اسلامی ممکن نیست.^۳ یهودیان و مسلمانان در زمینه‌های الاهیات، تفسیر، فلسفه، فقه و تصوف با یکدیگر تبادل علمی عمیقی داشتند.^۴ فلسفهٔ اسلامی به یهودیان برای تأسیس مکتب فلسفی خود کمک کرد. برای نمونه فیلسوف بزرگ یهودی، ابن‌میمون، در این زمینه بسیار و امدادار و مدیون فلسفه و الاهیون مسلمان است. در زمینهٔ ادبیات و هنر، تأثیر مسلمانان بر یهودیت چشم‌گیر است و تقریباً یک سویه می‌باشد. در زمینهٔ فقه با توجه به پیشینهٔ یهود، فقه اسلامی و امدادار سابقهٔ خاخامی است؛ اما در این زمینه تأثیرات متقابل وجود دارد؛ زیرا که توسعهٔ متعاقب و بحث قانون خاخامی نیز بسیار به طبقه‌بندی‌ها، تنظیمات و حتی اصطلاحات فقهای مسلمان مدیون است.^۵

در سدهٔ پنجم هجری قمری، قاضی ساعد اندلسی در کتاب خود در باب طبقه‌بندی ملت‌ها، در میان ملت‌هایی که در رشد علم و دانش بشری سهیم بوده‌اند، یهودیان را نیز جزو ملت‌هایی می‌داند

۱ نک: نتلر، همان، ج ۱، ص ۴۳۷.

۲ Lewis, Ibid, p.91 ؛ نیز نک: G.Vajda, "Judaeo-Arabic Literatire", *Ency clopedie of Islam*, 303 ؛ رواج زبان

عربی در بین یهودیان به خصوص از سدهٔ چهارم هجری به بعد اهمیت یافت.

۳ المسیری، همان، ص ۴۳۶.

۴ نتلر، همان، ص ۴۳۷.

۵ Lewis, Ibid, p.94 .

که در گسترش دانش نقش دارند و آنان را از منابع دانش مسلمانان معرفی می‌کند.^۱ در اندلس نیز یهودیان نقش علمی و فرهنگی برجسته‌ای داشتند. مجموعه آثاری که با عنوان یهودی-عربی شناخته می‌شود، حکایت از این فعالیت علمی دارد.^۲ در چنین شرایطی، مدارس علمی یهود نیز فعال بودند. رؤسای خاخامی مدارس عالی یهود در بابل معروف به گائون (Gaon) از نفوذ و اعتبار و اهمیتی همسان با رأس الجالوت برخوردار بودند. در طول سده چهارم هجری قمری مدارس عالی یهود به بغداد انتقال یافت. در طول سده بعد و به تدریج، مدارس عالی بغداد اهمیت بیشتری نسبت به مدارس بابل یافت.^۳ آکادمی‌های بابل به قدری رونق یافته بود که بسیاری از دانش آموختگان از آکادمی‌های اسپانیا، ایتالیا، شمال افریقا و امپراتوری روم شرقی به آنجا مهاجرت کردند.^۴

حضور علمی و فرهنگی یهودیان در سرزمین‌های اسلامی و حسن تعامل آن‌ها با دانشمندان مسلمان، به این امر انجامید که متون مقدس خود را به عربی ترجمه کنند. هر چند برخی از علمای مسلمان با تسلط بر زبان عبری از تورات عبری استفاده می‌کردند.^۵ از ترجمه‌های مهم، ترجمۀ بخش‌هایی از تلمود به عربی است که «سیم بن یعقوب قیروانی» در اواسط سده پنجم به انجام رسانده است.^۶ ترجمۀ متون مقدس یهودی دسترسی کثیری از علمای مسلمان به این منابع و استفاده آنان را امکان‌پذیر ساخت.^۷

نتیجه‌گیری

یهودیان که در ادوار مختلف پیش از اسلام به جزیرۀ العرب مهاجرت کرده و در نقاط مختلف آن ساکن شده بودند، بر محیط و زندگی عرب تأثیر گذار بودند. علی‌رغم پایین بودن سطح دانش یهودیان جزیرۀ العرب در مقایسه با یهودیان سایر مناطق، اینان نسبت به همسایگان عرب خود

۱ قاضی ساعد اندلسی (۱۳۷۶)، *التعریف بطبقات الامم*، تهران: مؤسسه انتشارات هجرت، صص ۲۷۴-۲۸۰؛ نیز نک: Lewis, Ibid, p.96.

2 G.Vajda, Ibid, V.4, pp.299-307 .

3 Dancohn – Sherbok, Ibid, p.136 .

4 Albert Hourani(2002), *A history of the Arab Peoples*, London: p.186.

۵ برای نمونه نک: آشنایی مقدسی با زبان عبری: مقدسی، همان، ج ۵، صص ۳۰-۳۲؛ محمدبن احمد ابویحان بیرونی (۱۳۷۷)، آثار الساقیه، ترجمۀ اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۵. ساقیه ترجمۀ کتاب مقدس به دوره پیش از اسلام می‌رسد، از جمله این مترجمان، سعدی بن یوسف (۸۹۲-۹۴۲م) معروف به سعدیا گائون، رهبر یهودیان بابل بود که عهد عتیق را به عربی ترجمۀ کرد. ترجمۀ وی کلاسیک و تأثیرگذار بوده است. اپستاین، همان، صص ۱۹۰-۱۹۱.

6 G.Vajda, Ibid, V.4 , p.306.

۷ برای نمونه نک: یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۶۷؛ مقدسی، همان، ج ۴، صص ۳۴-۴۱.

برتری خاصی برای خود قائل بودند. با ظهور اسلام و به دلیل کثرت یادکرد قرآن از این قوم، مسلمانان به شناخت بیشتری از این قوم دست یافتند. البته پایین بودن سطح دانش یهودیان و آمیخته بودن دین آن‌ها به خرافات، باعث شد تا آنان توانند تعامل سازنده‌ای با پیامبر^(ص) داشته باشند. پایین بودن سطح دانش آنان دوگونه تأثیر بر فرهنگ اسلامی به دنبال داشت. با رحلت پیامبر و علی‌رغم نهی آشکار پیامبر از مراجعة مسلمانان به اهل کتاب، می‌توان گفت که: عرب‌های مسلمان منطقه در سده‌های نخستین تحت تأثیر یهودیان به ویژه اخبار نو مسلمان، عناصری از فرهنگ یهود را وارد فرهنگ اسلامی کردند که دارای بار ارزشی منفی و در تعارض با سنت‌های اسلامی بود، لذا واژگونه شدن بخشی از آموزه‌های اسلامی را به دنبال داشت. اما با استقرار خلافت عباسی و آغاز روند شکل‌گیری تمدن اسلامی و با توجه به تسامح و تساهل مسلمانان در اخذ عناصر فرهنگی اقوام و ملل مختلف؛ این بار مسلمانان توانستند در تعامل فرهنگی دو سویه با یهودیان مناطق بابل، فلسطین و مصر، عناصر سازنده و مثبت فرهنگ یهود را در زمینه‌های مختلف وارد فرهنگ اسلامی کنند.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزّالدین ابی الحسن علی(۱۹۹۴)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق مکتب التراث، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی[بی‌تا]، *فتح الباری* بشرح صحيح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
- -----[بی‌تا]، *الإصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت: دار الفکر.
- -----[۱۴۰۴]، *تهذیب التهذیب*، دمشق: دار الفکر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن(۱۳۶۳)، *العبر*[تاریخ ابن خلدون]، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن رسته، احمد بن عمر(۱۳۶۵)، *الاعلاق النفیسہ*، ترجمة حسین قرجانلو، تهران: انتشارات امیر کیر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله(۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، بیروت: دار الجبل.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن(۱۹۸۲)، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق سکینه شهابی، دمشق: [بی‌نا].
- ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل(۱۴۱۳)، *البداية و النهاية*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- -----[۱۴۰۷]، *تفسیر القرآن العظیم* (تفسیر ابن کثیر)، بیروت: دار المعرفة.
- ابن قبیله، عبدالله بن مسلم(۱۴۱۵)، *المعارف*، قم: منشورات شریف رضی.
- ابن هشام(۱۳۶۲)، سیرت رسول الله، ترجمه رفعی الدین اسحاق بن محمد همدانی، تصحیح دکتر اصغر

- مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ابن مسکویه (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، ترجمه ابو القاسم امامی و علینقی متزوی، تهران: سروش.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۷۷)، آثار الباقیه عن القرون الخالية، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابوریه، محمود [بی‌تا]، اضواء على السنة المحمدية، بیروت: مؤسسة منشورات الاعلمي.
- ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین [بی‌تا]، الاغانی، به کوشش عبدالکریم ابراهیم العرباوی، بیروت: مؤسسه جمال للطباعة والنشر.
- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵)، *یهودیت*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷)، صحیح، بیروت: دارالعلم.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۲۰)، فتوح البلدان، بیروت: دارالكتب العلمیة.
- بوکای، عهدهن [بی‌تا]، قرآن و علم، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات سلمان.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۶۷)، «راههای نفوذ اسرائیلیات در تاریخ اسلام»، قم: پیام حوزه، ش. ۱۳.
- جواد علی (۱۴۱۳)، المفصل فی التاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد: [بی‌نا].
- جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس (۱۴۰۸)، الوزراء و الكتاب، بیروت: دارالفکر.
- حسین، طه، [بی‌تا]، آئینه اسلام، ترجمه محمد ابراهیم آینی، تهران: شرکت انتشار.
- حسینی جلالی، سید محمد رضا (۱۳۷۱)، تدوین السنة الشرفیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت (۱۴۰۸)، معجم البلدان، بیروت: داربیروت.
- دیاری، محمد تقی (۱۳۷۹)، پژوهشی در باب اسرائیلیات، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان [بی‌تا]، سیر اعلام النبلا، بیروت: مؤسسه الرسالة
- ——— (۱۴۱۹)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دارالكتب العلمیة.
- ذہبی، سید محمد حسین (۱۴۰۵)، الاسرائیلیات فی کتب التفسیر و الحدیث، دمشق: دارالایمان.
- ——— (۱۳۸۱)، التفسیر و المفسرون، قاهره: دارالكتب الحدیث.
- الزبیدی [بی‌تا]، تاج العروس، تحقیق محمود محمد طماجی، مطبعة حکومة الكويت.
- رامیار، محمود (۱۳۶۲)، تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- صبحی صالح (۱۳۶۳)، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: منشورات رضی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷)، تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۵۷)، نقش ائمه در احیاء دین، تهران: نشر مجتمع علمی اسلامی.
- فلoton، فان (۱۹۶۵)، *السیادة العربية و الشيعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیة*، با ترجمه و تعلیق دکتر حسن ابراهیم و محمد زکی ابراهیم، القاهره: الهضبة المصریة.
- قاضی ساعداندلسی (۱۳۷۶)، *التعریف بطبقات الامم*، تهران: مؤسسه انتشارات هجرت.
- قطاع، مناع (۱۴۰۳)، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت: [بی‌نا].
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۹۷۲)، صحیح، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

- کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و عهد جدید) (۹۴۰م)، ترجمه از عبرانی و کلدانی و یونانی، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
- مجیر الدین حنبلي (۱۳۶۸)، الانس الجليل تاریخ القدس و الخیل، قم: منشورات رضی.
- المسیری، عبدالوهاب محمد (۱۳۸۳)، «جهان اسلام از زمان گسترش اسلام تا هنگام سقوط بغداد به دست مغول»، دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران: کفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضة فلسطین.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- نتلر، رونالدل (۱۳۸۸)، «اسلام و یهودیت»، دایرة المعارف جهان نوین اسلام، ترجمه حسن طارمی و دیگران، تهران: نشر کتاب مرجع.
- ولترج. فیشل (۲۰۰۵)، یهود فی الحیاة الاقتصادیة و السیاسیة للدول الاسلامیة، دمشق: التلوین للطباعة و النشر والتوزیع.
- ولفنسون، اسرائیل (۱۹۲۷)، تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر اسلام، مصر: مطبعة الاعتماد.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- Adang , Camilla(1996), *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm* , Leiden .
- Dan-Cohn Sherbo(2003), Judaism (*History , Belief and Practice*), London.
- G.Vajda(2002),” Judaeo-Arabic “ III : “Judaeo-Arabic literature”, *Encyclopedia of Islam*
- Hourani, Albert A history of the Arab Peoples, London.
- Lewis , Bernard(1984), The Jews of Islam, Princeton.
- Torrey, Charles cutler (1967), *The Jewish foundation of Islam* , Newyork.
- Wensinck, Arnet jan(1982), *Muhammad and the Jews of Medina*, tr. and ed . Wolfgang H.Behn, 2nd ed. Berlin .
- *Talmud*,(English).

بررسی سیر تطور کاربرد مفهوم «ظل الله» در دوره میانه تاریخ ایران بر اساس منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای

نیزه دلیر^۱

چکیده: هدف پژوهش حاضر بررسی سیر تطور کاربرد «ظل الله» برای سلاطین ایران دوره میانه و تبیین کاربرست آن در منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای است؛ و در آن تلاش می‌شود به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که سیر تاریخی کاربرد مفهوم «ظل الله» در منابع تاریخی و اندرزنامه‌ای چگونه بود؟ و از چه دوره‌ای به عنوان لقب سلاطین به کار رفته است؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که «ظل الله» تختست در منابع تاریخی در وصف خلفاً و از سده پنجم به بعد به طور محدود، در توصیف برخی سلاطین و نه به عنوان لقب، به کار رفته است. اطلاق آن در اوایل دوره میانه به رعایت شرایطی از جمله عدالت و اقتدار مشروط بوده و به تدریج، شرایط اطلاق حنف شده است و حاکمان، اعم از عادل و ظالم، با توجیهاتی بدیع به این عنوان ملقب شدند. یافته‌های دیگر پژوهش نشان می‌دهد سیر انتقال این لقب از خلفاً به سلاطین، در منابع تاریخ‌نویسی، پیش از اندرزنامه‌ها آغاز شده است؛ اما پس از نصیحته الملوک غزالی، برخی اندرزنامه‌ها نیز با توجیهات گوناگون، در محکم کردن پایه‌های نظام «ظل الله» سلطانی نقش مهمی ایفا کردند.

واژه‌های کلیدی: ایران دوره میانه، ظل الله، تطور تاریخی، لقب سلاطین، منابع اندرزنامه‌ای و تاریخ‌نویسی

Evolutionary Trend of the Title “Zill-ullah” Throughout the Medieval Period of Iran History According to Historical sources and Andarz Nameh

Nayereh Dalir¹

Abstract: This research seeks to review evolutionary trend of the title “Zill-ullah” (the shadow of God) applying for the Iranian kings (Sultans) in medieval period as well as to describe its usage as cited in historical sources and mirrors for princes (Andarz Nameh). Therefore, this research endeavors to answer these questions: What was the historical trend of using Zill- ullah in historical sources and the mirrors for princes and since when and why it had been used and applied as the title of kings? The findings which is based on historical explanation, demonstrates that Zill- ullah had basically used in historical sources to describe the Caliphs. Since the 5th century (AH) onward, it had limitedly been used only to tribute some sultans but not as a title. In early medieval it used to refer to a legitimate just king but gradually it was routinized so then referred to the governors, either being righteous or oppressor. This research also proves that the trend of transferring this title from the Caliphs to Sultans at first had started in historical sources and then in mirrors for princes. However, after Ghazali’s Nasihat al muluk, some of the mirrors for princes also played an important role to support the Sultanate concept of Zill-ullahi through using various justifications.

Keywords: medieval Iran, Zill-ullah, historical evolution, Sultan, Titles, Historical sources and Andarz Nameh

1 Assistant Professor, Department of History of Institute of Humanities and cultural studies
dalirnh@yahoo.com

مقدمه

با ظهور حکومت‌های استیلایی در دوره میانه تاریخ ایران، القابی برای سلاطین به کار رفت که مهم‌ترین آن‌ها «ظل‌الله» بود. این لقب؛ حامل معنای مشروعتی بخشی از جانب خداوند بود و برگرفته از حدیث «السَّاطِنُ ظَلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ» است که علاماً و نظریه‌پردازان مسلمان در منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای، خطاب به بسیاری از حاکمان این دوره آن را بارها به کار برده‌اند. در واقع، این حاکمان، فاقد بسیاری از شرایط و صفات مورد نظر برای حکومت در جامعه اسلامی بودند؛ اما با استفاده از نظرها و استنادهای شرعی برخی اندیشمندان و علمای مسلمان، توансند ضمن دستیابی به مشروعيت، به چنین لقبی نیز دست یابند. با بررسی سیر تاریخی اطلاق این عبارت یا اصطلاح، مشخص می‌شود که کاربرد آن در سده‌های میانه، شکل یکسانی نداشته و روند اطلاق آن در سده‌های متأخرتر میانه، متفاوت با اوایل آن بوده است. این امر در بررسی تطبیقی منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای بهتر مشخص می‌شود. با بررسی متون و آثار این دوره می‌توان گفت این واژه در سه حالت به کار رفته است: قالب روایی؛ به شکل کامل یا بخشی از حدیث، قالب وصفی؛ توصیف برگرفته از حدیث خطاب به خلیفه یا سلطان، و در نهایت به عنوان «لقب» که به طور خاص از دوره‌ای به بعد در مورد سلاطین به کار رفته است. سیر تطوری که از قالب روایی و وصفی به اطلاق لقبی رسیده مسئله پژوهش حاضر است. از این‌رو برآنیم به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که سیر تطور کاربرد «ظل‌الله» در دوره میانه در منابع تاریخی و اندرزنامه‌ای چگونه بوده؛ چه تغییرات و تحولاتی در کاربست آن حاصل شده؛ و از چه دوره‌ای به عنوان لقب رواج یافته است؟ با بررسی و مشاهده سیر انتقال این لقب از خلفاً به سلاطین در منابع تاریخی، این مدعا مطرح می‌شود که این عبارت، ابتدا با شرایطی خاص، به سلاطین مقتدر و به زعم آنان عادل، اطلاق می‌شده و استعمال آن در موارد نادر و با اختیاط صورت می‌گرفته، اما به تدریج با حذف شرایط اطلاق، «ظل‌الله» به لقب، تبدیل شده و به طور عام در مورد هر نوع قدرت سلطی بسط پیدا کرده است. بنابراین، از این دوره می‌توان با عنوان دوران نظام «ظل‌اللهی» یاد کرد. البته کاربست این عبارت توسط مورخان و اندرزنامه‌نویسان در اوایل سده‌های میانه یکسان نبوده و مقاله حاضر در صدد بررسی و تبیین روند کاربست آن در منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای نیز است.

هر چند در مورد نظام سلطنت و سلطان ظل‌الله، آثار متعددی به چاپ رسیده است؛ اما اثری پژوهشی با رویکرد مقاله حاضر در مطالعات و تحقیقات معاصر مشاهده نشده است. کروننه؛

اشاره‌ای بسیار کوتاه در اندیشه سیاسی اسلام آورده؛ مبنی بر این که این واژه از سده پنجم به بعد در اندرزنامه‌ها و نصیحه‌الملوک‌ها به عنوان تعارف و تکریم برای شاهان به کار می‌رفته است. به جز این مورد، توجه به سیر اطلاق ظل الله و دگرگونی‌های آن به تفکیک منابع؛ در مطالعات و تحقیقات نوین به دست نیامد. از این‌رو می‌توان گفت مسئله این مقاله بدیع محسوب شده و تاکنون بدین شکل، بدان پرداخته نشده است.

در پژوهش حاضر، ناظر بر موضوع مقاله، منابع این دوره با توجه به محتوای آن‌ها به دو دسته تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای تفکیک شده است. در این مقاله، اندرزنامه‌ها جزء طبقه بندی آثاری که به عنوان تاریخ بماهو تاریخ نگاشته می‌شوند قرار نمی‌گیرند، زیرا هدف از نگارش آن‌ها پند و اندرز به حاکمان برای بهبود اوضاع و اصلاح امور و رفاه حال رعایا است، و به قصد نوشتن داده‌ها و وقایع تاریخی به رشتہ تحریر در نمی‌آیند و مؤلفانشان نیز قصد تاریخ‌گویی ندارند، تنها از برخی حکایات و روایات، بدون پایبندی به صحت و سقم آن‌ها یا رعایت ترتیب زمانی و توالی رخدادها، در راستای هدف اصلی کتاب استفاده می‌نمایند. از این‌رو، در این پژوهش، منابعی که به قصد تاریخ‌نویسی نوشته شده‌اند از این دسته از آثار تفکیک شده و دسته نخست تحت عنوان اندرزنامه‌ها مورد بررسی قرار گرفته و دسته دوم به عنوان منابع تاریخ‌نویسی در نظر گرفته شده‌اند که دسته اخیر با هدف ثبت و ضبط رخدادها و وقایع تاریخی با چیش منظم و مورد نظر مولف در یک حوزه زمانی خاص به نگارش درآمده‌اند.

۱. اصطلاح «ظل الله» در اندرزنامه‌ها

در این بخش تلاش می‌شود کاربرد و سیر تطور این واژه در منابع اندرزنامه‌ای دوره میانه مشخص شود. این دسته از منابع که با نیت اصلاح امور و اداره بهتر حکومت، خطاب به حاکمان وقت، در تداوم سنت اندرزنامه‌ای باستانی-اسلامی نوشته می‌شدند، از سویی مبین و برآمده از فرهنگ سیاسی دوره خود بوده و از سوی دیگر بر فرهنگ سیاسی زمانه خود تأثیر گذارده و از عوامل اثرگذار در جریان‌سازی و تولید مفاهیم سیاسی بوده‌اند. از این‌رو پرداختن به محتوای آن‌ها در دسته‌بندی جداگانه‌ای ضروری بوده و از اهمیت برخوردار است. از جمله مشهورترین آثار اندرزنامه‌ای این دوره؛ قابوس‌نامه است که از سوی امیر عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر خطاب به پرش گیلانشاه به رشتہ تحریر درآمده است. این اثر از جمله آثار اندرزنامه‌ای است که

توسط حاکمی در مسند قدرت، خطاب به جانشینش نوشته شده است. در این اثر، عبارت «ظل الله» در هیچ شکلی نه به عنوان توصیف و خصایص، نه در قالب روایت و حدیث و نه اطلاق لقب به کار نرفته است.^۱ به همین ترتیب در سیرالملوک، مشهور به سیاستنامه خواجه نظام الملک که مهم‌ترین اثر در تبیین مشروعتی یا بی سلطان و سلطنت بر اساس برگزیدگی الهی محسوب می‌شود، عبارت مذکور نه در لقب، نه در توصیف سلاطین و نه به شکل حدیث به کار نرفته است.^۲ از این‌رو، می‌توان گفت، معروف‌ترین مؤلفان متون اندرونامه‌ای اوایل دوره میانه که یا حاکم بوده‌اند یا در رده بالاترین مقام اجرایی حکومتی قرار داشته‌اند، عبارت یا اصطلاح «ظل الله» را در هیچ شکلی از آن به کار نبرده‌اند. این امر با توجه به کاربست این عبارت در آثار تاریخی این دوره و حتی پیشتر از آن قابل تأمل است، البته چراً و دلایل آن را در پژوهشی مجزا خواهیم پرداخت و در این مقاله صرف کاربست و تطور آن مورد بررسی قرار گرفته است.

برخلاف سیرالملوک و قابوسنامه که اشاره‌ای به «ظل الله» نداشته‌اند، غزالی در نصیحه‌الملوک این اصطلاح را نخست در قالب روایی آن آورده است: «چنانکه در اخبار میشنوی که السلطان ظل الله فی الارض.^۳ سلطان سایه هیبت خدایست بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدایست بر خلق خویش». در ادامه جمله مشخص می‌شود غزالی ظل الله را علاوه بر قالب روایی، در وصف کلی سلاطین نیز به کار برد، اما آن را به عنوان لقب، و با مصداق مشخصی استفاده نکرده است. وی هم‌چنین در صدد برآمده گفتمان «ظل الله» را با فرایزدی پیوند زده و آن را در

۱ عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر(۱۳۷۵)، قابوسنامه، تهران: علمی و فرهنگی.

۲ نظام‌الملوک(۱۴۴۰)، سیرالملوک(سیاستنامه)، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.

۳ حدیث مشهور «السلطان ظل الله فی الارض، یاوى اليه مظلوم». ابن‌ایمی جمهور(۱۴۰۵ق)، عوالي اللالى العزيزية فی الاحدیث الدینیة، تصحیح مجتبی عراقی، ج، ۱، قم: دارسید الشهداء للنشر، ص ۹۳؛ النضاعی(۱۴۰۷ق)، مسند الشهاب، تحقیق حمدی بن عبدالجید السلفی، ج، ۱، بیروت: موسسه لرسل الله، ص ۲۰؛ السیھقی(۱۴۱۴ق)، شعب الایمان، تحقیق محمدالسعید بیسونی زغلول، ج ۶ بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۵؛ عبدالجود(۱۴۱۴ق)، جامع الاحدیث، ترتیب عباس احمد‌قصیر، ج ۱۳، بیروت: دارالفکر، ص ۳۸۴، المیاز(۱۴۰۹ق)، مسند بیزان، تحقیق محفوظ الرحمن زین‌الله، ج ۲، بیروت: موسسه علوم القرآن، ص ۲۲؛ به تواتر در منابع روایی، آمده است و از جمله پرکاربردترین روایاتی است که در این دوره برای مشروعيت بخشی سلاطین به کار رفته است. از نظر نباید دور داشت در صحت اصالت این گونه روایات تردیدهای اسلامی وجود دارد و نمی‌توان سرمنشاء اصلی آن‌ها را پیامبر در نظر گرفت، بخصوص با توجه به فقدان سیستمی حکومتی مبتنی بر سلطان در زمان پیامبر که اصالت چنین گفته‌ای از ایشان را قطعاً با شایه رو به رو خواهد کرد. شایان ذکر است؛ رسالت این پژوهش بررسی صحت و سقم روایات منسوب به پیامبر نیست، بلکه فضای سیاسی - فرهنگی جامعه اسلامی که این گونه احادیث در آن جعل و به کار رفته است، از اهمیت تحقیقی برای مقاله حاضر برخوردار بوده است.

۴ غزالی(۱۳۶۱)، نصیحه‌الملوک، چاپ جلال‌الدین همامی، تهران: بابک، ص ۸۱

ادامهٔ فرآیزدی برشمارد. از این‌رو می‌نویسد: «پس بباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرآیزدی داد، دوست باید داشتن، و پادشاهان را متابع باید بودن، و با ملوک منازعت نشاید کردن، و دشمن نباید داشتن». ^۱ هر چند این تغییر وی، متمایز از نمونه اصلی آن در اندیشه ایرانشهری است؛ ^۲ اما کاربرد هم‌تراز این دو مفهوم در اینجا، نشان از ذهنیت این همانی مؤلف دارد، که این رویکرد از فرّ و ظلّ، در گسترهٔ تاریخی آن تاکنون، تداوم یافته است و در پاره‌ایم غالب همسان‌انگاری این دو مفهوم در دوره اسلامی، بسیاری از شاخصه‌های متمایز و بعضًا متفاوض این دو الگوی مشروعیت بخش باستانی و اسلامی نادیده انگاشته شده است. غزالی در ادامه، به منظور توجیه دینی حکومت سلطان، امیران را در شمار «اولی الامر» آورده و اطاعت از آن‌ها را در امتداد اطاعت از خدا و پیامبر بر می‌شمارد و دوستی و اطاعت از پادشاهان را بر هر دین‌داری لازم می‌داند. ^۳ سپس با استناد به آیه «تعز من تشاء و تذل من تشاء» ^۴ حکم می‌کند که خداوند پادشاهی را به هر که خواهد دهد. ^۵ بر اساس این حدیث؛ غزالی الگویی از مشروعیت‌یابی در آثار اندرزنانه‌ای ارائه می‌دهد که کمتر از دو سده پس از وی، با تغییرات و جابه‌جایی کانون قدرت، مقوم نظریه‌پردازی‌های مشروعیت در آثاری از این سنت محسوب می‌شود.

در تداوم روند کاربرد این واژه به مقدمهٔ کلیله و دمنه می‌رسیم که در سدهٔ ششم به نثر و قلم نصرالله منشی نوشته شده و از این‌رو در حوزهٔ زمانی این دوره و متأخر از نصیحة‌الملوک قرار می‌گیرد، این عبارت در مقدمهٔ کلیله و دمنه با معادل فارسی «سایه آفریدگار» ^۶ خطاب به پادشاهان، بدون مصدق خاصی و به شکل توصیف به کار رفته است. مؤلف با تغییر «پادشاهان اسلام» ^۷ پیوندی میان پادشاه - به عنوان لقب باستانی فرمانروایان ایران - و دین اسلام برقرار کرده و تغییر

۱ همان، صص ۸۱-۸۲

۲ برای مطالعه بیش‌تر دربارهٔ تمایز و تفاوت ظل‌الله و فرآیزدی نک: نیره دلیر، «مبانی نظری و فرهنگ سیاسی پادشاهی و سلطنت: بررسی تطبیقی فرآیزدی و ظل‌الله»؛ مجلهٔ مطالعات تاریخ فرهنگی، س. ۵، ش. ۲۰، صص ۳۹-۶۰.

۳ به استناد آیه «إِنَّ أَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطْعَمُوا اللَّهَ وَأَطْعَمُوا الرَّسُولَ وَأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» سوره نساء، آیه ۵۹.

۴ سوره آل عمران، آیه ۲۶.

۵ همان، ص ۸۲

۶ شایان ذکر است در ترجمه و مقدمه این مقطع در سده دوم هجری این اصطلاح به کار نرفته است و اساساً این دو مقدمه متفاوت از یکدیگر نوشته شده است: کلیله و دمنه (۱۹۶۶)، ترجمه و مقدمه عبدالله این‌مقطع، مصر: مکتبه و مطبعة الحاج عبدالسلام بن محمد بن شقرون، صص ۳۷-۴۷.

۷ «پادشاهان اسلام سایه آفریدگارند عزاسم که روی زمین بنور عدل ایشان جمال گیرد...» کلیله و دمنه (۱۳۴۷)، تصحیح عبدالعظیم قریب، تهران: فرخی، ص ۸؛ عبارت «پادشاهان اسلام» در تصحیح همین اثر از مجتبی مینوی «ملوک اسلام» ثبت شده است؛ کلیله و دمنه (۱۳۶۲)، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴.

«سایه آفریدگار» را بجای عبارت «ظل الله» ذکر کرده است. منشی با عنایت به این مطلب که «سایه آفریدگار» از ذات خود یعنی خداوند جدا نیست جلوه آن را نور ترسیم کرده که نمود آن در دنیا با عدل امکان پذیر می باشد.^۱ از دیگر اندرزنامه های پیشامغولی می توان به تحفه الملوک اثر علی این ابی حفص اصفهانی اشاره کرد که احتمالاً نیمة دوم سده ششم و اوایل سده هفتم به رشته تحریر درآمده است. این اثر از این رو مورد توجه قرار گرفته است که آن را گردآورنده و تنظیم کننده موضوعات کلی اندرزنامه های متقدم می توان دانست. در این اندرزنامه که به نوعی جمع بندی مفاهیم، اصطلاحات و فضای فکری و گفتمانی آثار اندرزی پیشین است؛ واژه «ظل الله» در هیچ حالتی از انواع آن به کار نرفته است.^۲ این امر می تواند نمایانگر عدم کاربست این نوع از استدلال مشروعیت یابی مبتنی بر ظل الله در متون اندرزی این دوره باشد که تحفه الملوک نیز متأثر از آن بوده است. در نهایت می توان گفت به رغم آن که در آثار روای، فقهی و همچنین منابع تاریخ نویسی، اصطلاح ظل الله با کارکردهای مختلف آن وجود داشته، اما در اندرزنامه های دوره میانه پیشامغولی به کاربرد آن توجیه نشده است و اگر نصیحته الملوک غزالی و اشاره بسیار کوتاه مقدمه نصر الله منشی بر کلیله و دمنه را مستثنی نماییم، می توان نقطه چرخش این رویکرد را در اندرزنامه های پسا مغولی دانست که کاربرد ظل الله در آنها با استقبال رو به رو شده است.

برخی اندرزنامه های پسا مغولی به تبعیت از نصیحته الملوک غزالی، در مستدل سازی تقب «ظل الله» فارغ از هر نوع شروط، با منابع تاریخ نویسی که پیشتر این تحول هستند، همگام بوده و این روند در آثاری مانند برباد السعاده،^۳ مرصاد العباد،^۴ سلوک الملوک^۵ و مهمان نامه بخارا^۶ به بوضوح قابل مشاهده است. مورد اخیر نمونه بارزی از کاربست استنادات شرعی در اطلاق بدون قید و شرط «ظل الله» به مقام سلطانی حتی در صورت ظلم است.^۷ شایان ذکر است برخی

۱ همان.

۲ علی بن ابی حفص محمود اصفهانی (۱۳۸۲)، تحفه الملوک، تصحیح علی اکبر احمدی دارانی، تهران: میراث مکتب.

۳ ملطبوی (۱۳۵۱)، برباد السعاده، کوشش محمد شیروانی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۸۸.

۴ نجم رازی (۱۳۵۲)، مرصاد العباد، اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۴۲۹-۴۳۱.

۵ در وصف سلطان می نویسد: «مردمان را قهر کند بشوک و لشکر، اهل مت او منعقد می گردد یعنی خواه قرشی باشد خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل. و چون بولسطه سطوت واستیلاه جای امام گرفته، او را سلطان گویند، امام و خلیفه برو اطلاق توان کرد. علماء گفتند واجبست طاعت امام و سلطان... ملام که مخالف شع نیشده، خواه عامل باشد خواه جایر.» خنجی (۱۹۶۶)، سلوک الملوک، حیدر آباد دکن: حی ام پرنیگ پریس، صص ۴۷-۴۸.

۶ خنجی (۱۳۸۴)، مهمان نامه بخارا، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۱۷-۱۸.

۷ همان.

اندرزنامه‌های این دوره مانند روضة الانوار عباسی^۱ و قواعد السلاطین؛ به رغم آن که تقریباً در همین فضای فکری قلم زده‌اند، عبارت «ظل الله» را در اثر خود استفاده نکرده‌اند و قابل تأمل است که هر دوی این آثار به رعایت عدالت توسط سلطان، توجه و تأکید بسیار داشته‌اند، البته بدون آن که آن را پیش شرط کسوت سلطانی قلمداد نمایند.^۲ در واقع اندرزنامه‌های پیش از نگارش نصیحت‌الملوک غزالی از «ظل الله» در هیچ شکل آن؛ اعم از روایت، لقب، و یا حتی وصف استفاده نکرده‌اند، اما با ورود مغولان، روش غزالی در نصیحت‌الملوک و استفاده از «روایت ظل الله» برای تبیین مشروعیت حاکمان، بارها در اندرزنامه‌ها به صور گوناگون، بازتولید گردیده است.

۲. سیر کاربرد اصطلاح «ظل الله» در منابع تاریخ‌نویسی

در این بخش کاربرد ظل الله در منابع تاریخ‌نویسی بررسی می‌گردد. برخلاف آثار اندرزنامه‌ای که با تأخیر، «ظل الله» را استفاده کرده‌اند، استفاده از این واژه در منابع تاریخ‌نویسی زودتر آغاز شده و نخستین اشارات آن به سده چهارم هجری باز می‌گردد. مسعودی در نیمة نخست سده چهارم، ظل الله را در وصف خلافاً به کار برده است. به گفته‌وی: «...خلیفه سایه خداست که دین خود را به وسیله او عزت داده و سنت و شریعت خویش را به وجود او زنده کرده و استواری بخشیده است»^۳ در این اثر از زیان محمد بن مغیث خطاب به متوكل آمده است: «...یا امیر المؤمنین، و أنت ظل الله الممدود بینه و بین خلقه»؛^۴ اما در سده پنجم؛ نخستین بار بیهقی آن را در وصف سلاطین و و به طور مشخص سلطان محمود و مسعود به کار برده است: «آن گاه سایه خدا شخص دیگر بود (مراد محمود) و امروز شخص دیگر (مراد سلطان مسعود)»^۵ با این اثر، نخستین بار اصطلاح «ظل الله»، به جز خلیفه، برای سلاطین نیز استفاده شده است. البته چنان‌که از عبارت مذکور بر می‌آید نوع کاربرد آن به عنوان لقب و به گونه خطاب مستقیم، نیست، بلکه به صورت تعییری کلی در وصف سلاطین به کار رفته است. به هر حال این توصیف کلی و موارد هم عرض آن در

۱ محقق سبزواری (۱۳۸۱)، روضة الانوار عباسی؛ مبانی اندیشه سیاسی و آیین مملکتداری، به کوشش نجف لکزایی، قم: بوستان کتاب قم، صص ۱۵۳-۲۱۲.

۲ سیدمحمد علی عاملی (۱۳۸۴)، قواعد سلاطین، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مجلس شورای اسلامی، صص ۴۳-۶۹.

۳ «...هو ظل الله الممدود على بلاده، و خليفة المؤمن على عباده، أعز به دينه، وأحيا به سنته، و ثبت به شريعته...» مسعودی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب، ج ۴، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالپجر، ج ۲، ص ۱۵۲.

۴ همان، ص ۴۱.

۵ بیهقی (۱۳۷۴)، تاریخ بیهقی، ج ۲، تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب، ص ۵۳۶.

آثار تاریخنويسي دیگر این دوره، مانند اثر عتبی نیز به همین گونه به کار رفته است.^۱ به تدریج با قدرت گرفتن سلاطین در دوره میانه تاریخ ایران اسلامی، آنان لقب ظل الله یافتند و در مکاتبات، عملاً از همین عنوان استفاده می‌شد،^۲ اما کاربرد آن از لقب صرف خارج شده و حدود و دامنه اختیارات سلطان را نیز در بر گرفت؛ به گونه‌ای که برخی مورخان به استناد قولی از عمر بن الخطاب، حدود اختیار و قدرت بازدارنده‌گی سلطان را از قرآن بالاتر دانسته و سلطان را «ظل الله» و پاسدار دین خواندند.^۳ راوندی، سلطان را سایه خدا و حاکم در دین،^۴ و متنجب الدین؛ او را سایه یزدان و رکن دنیا و دین^۵ نماید. البته در اوایل دوره میانه، با وجود افزایش قدرت و اختیارات سلطان؛ عدالت، همچنان، شرط اطلاق لقب «ظل الله» بر سلطان به شمار می‌رفت که در بخش شرایط اطلاق ظل الله در باره آن بحث خواهد شد.

در مورد اطلاق این لقب، دقیقاً نمی‌توان به درستی حکم کرد که کدام سلطان، نخستین بار این لقب را کسب کرده و در مهر خود افزوده است. به روایت مؤلف ریاض الفردوس خانی، «پیش از سلطان محمد خوارزمشاه، لفظ ظل الله» را در القاب سلاطین استعمال نکرده بودند^۶ تا این که به

۱ طبق این حدیث «ما یزع السلطان، أكثر مما یزع القرآن» عتی(۱۴۲۴)، الیمنی، تصحیح احسان ذنوون الشامری، بیروت: دارالطایعه، ص ۶؛ «فَإِنَّ الْمُلْكَ وَالدِّينَ تَوَاهُنٌ، فَالَّذِينَ أُسْأَلُونَ أَسْأَلُوهُنَّ، وَالْمَلِكُ حَارِسٌ، وَمَا لَا حَارِسٌ لَهُ فَمَهْدوٌ، وَالسُّلْطَانُ ظَلُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ وَخَلِيقَتِهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَأَمْيَنَهُ عَلَى رِعَايَةِ حَقِّهِ؛ هَمَانِ؛ چنین است که در بیتی سلطان محمود را چنین می‌سراید: «ما الذي غركم بمحمود محمود/ أنحاواه بكل لسان / بأيى القاسم المعظم ظل الله / في الأرض صفة الممتاز»، همان، ص ۲۹۴.

۲ هندوشاہ تجویانی(۱۹۶۴)، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، ج ۱، مسکو: دانش، صص ۱۲۰-۱۲۴.

۳ خواجه کریم الدین محمود بن محمد آقسرایی(۱۳۶۲)، تاریخ سلاجقه یا مسامره الاخبار و مسایر الاخیار، تصحیح عثمان توران، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۳۲۶ واصفی(۱۳۴۹)، بداعی الواقعی، ج ۱، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳۰۷؛ همان، ج ۲، صص ۳، ۹، ۱۷۵.

۴ راوندی اعتقاد دارد: «سلطان سایه خداست و حاکم در دین مصطفی به احسان حق اختصاص دارد و برگزیده حق عزوعلا بشد از پادشاهی و رعایت حقوق خلق و خوانده با نصرت حق، اگر در اولم و نواهی منقاد فرمان الهی باشد حق، تکفل نصرتش کند و اگر خلاف امر و نهی خدا کند با نفس خودش گذارد تا فساد و مناهی و فسق و تباہی آرد و به دوزخش سپارد»؛ محمدین علی بن سلیمان راوندی(۱۳۶۴)، راجحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوق، تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۲۵؛ همچنین مؤلف عقدالعلی می‌نویسد: «اما فضیلت پادشاهی آنست که حق تعالی نام خویش ملک کرده است و نام بنده که او را برگزیده است و زمام حل و عقد و عنان قبض و بسط جهان در دست تصرف او نهاده ملک، قال التسیی-صلی الله علیه: السلطان ظل الله فی ارضه یعنی پادشاه سایه حقست...»، افضل الدین کرمانی(۲۵۳۶)، عقدالعلی الموقف الاعلی، تصحیح علی محمد عامری نائینی، تهران: روزبهان، ص ۱۰۸.

۵ متنجب الدین(۱۳۲۹)، عتبة الکتبة، مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: شرکت سهامی چاپ، ص ۲۸.

۶ مروی است که قبل از سلطان لفظ «ظل الله» را در القاب سلاطین استعمال نکرده بودند، حسب الفرمان لفظ «ظل الله

فرمان وی لفظ «ظل الله في الأرض» را نیز در القاب افزودند.^۱ در آغاز، سلطان محمد خوارزمشاه، از عظمت و هیبت این لقب و به احترام پدر، راضی به ثبت «السلطان ظل الله في الأرض» در طغرای خود نشد،^۲ و گفت: «هر وقت که بمنابع یکی از غلامان بزرگ پدرم برسم، و خزانه و اسباب و لشکر من به اندازه یکی ازیشان شود، ترا اجازت دهم که طغرای توقيع مرا چون طغرای پدر کنی»^۳ در هر حال این روایت از سویی نشان از احتیاط سلطان محمد در مورد ملقب شدن به ظل الله در مقطعی از حکومتش دارد، و از سوی دیگر در فحوای آن اشاره به استفاده از آن برای نخستین بار توسط پدر وی دارد، اما به گفته جوینی: پس از فتح و افزایش قدرت و نفوذ سلطان محمد در میان ملوک اطراف، «در طغرای مبارک، او را ظل الله في الأرض نوشند». با پذیرفتن روایت مؤلف ریاض الفردوس خانی، سلطان محمد خوارزمشاه نخستین سلطانی است که «ظل الله» را به عنوان لقب در طغرای خود آورده است و در صورت پذیرش روایت نسوی و جوینی، به طور ضمنی مشخص می‌شود پیش از وی پدرش نیز این لقب را در طغرای خود ثبت کرده است. در هر صورت به نظر می‌رسد خوارزمشاهیان نخستین سلاطینی هستند که از این عبارت به عنوان لقب استفاده کرده و آن را در طغرای خود آورده‌اند و اقتدار و هیبت را یکی از شروط آن می‌دانسته‌اند که هم از سوی سلاطین و هم از جانب تابعانشان پذیرفته شده به نظر می‌آید. پس از دوره خوارزمشاهیان، استفاده از این لقب، رو به افزایش گذارده و بر طبق استنادات منابع، ایلخانان مغول،^۴ از آن به عنوان یک لقب رایج و متداول استفاده کرده‌اند.

به تدریج سلطان، علاوه بر «ظل الله»^۵ ملقب به خلیفه الله نیز شد.^۶ از آنان به عنوان «خلیفة

→ فی الأرض» را نیز در القاب افزودند؛ محمد میرک حسینی منشی (۱۳۸۵)، ریاض الفردوس خانی، تصحیح ایرج افسار و فرشته صرافان، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افسار، ص ۲۰۳.
۱ همان، ص ۲۰۳.

۲ شهاب الدین محمدنسوی (۱۳۸۴)، سیرت جلال الدین منکری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۱۶.
۳ همان، ص ۲۱۶.

۴ عطاملک جوینی (۱۳۸۵)، تاریخ چهانگشاپی جوینی، تصحیح محمد قزوینی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب، ص ۸۱.
۵ عبدالمحمد آیتی (۱۳۸۳)، تحریر تاریخ وصف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۱۲.

۶ عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۸۳)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تصحیح عبدالحسین نوابی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۹۴۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۰؛ خواندمیر (۱۳۷۲)، آثار الملوك، تصحیح میرهاشم محمدث، تهران: رساه، ص ۲۷۲؛ عبدالحسین نوابی (گرداورنده)، (۱۳۶۰)، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۰۲۱ تا ۱۱۰۵ تا ۱۱۰۵ ق، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۱؛ هندوشاه استرآبادی (۱۳۸۷)، تاریخ فرشته از آغاز تا بابر، تصحیح محمدرضا نصیری، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۲.

۷ محمدجواد مشکور(به کوشش) (۱۳۵۰)، خبرار سلاجقه روم، به انضمام مختصر سلجوقدنمه ابن بی بی، تهران: کتابخواهی ←

الله فی العالمین»، یاد شده^۱ و به «شہاب سماء خلافت»^۲ تشبیه گردیدند، و از نظر رتبه نزد پروردگار پس از انبیاء قرار گرفتند.^۳ شاهنشاه و پادشاه اسلام پناه^۴ محور ممالک دنیا، مظہر کلمة العلیا، وارت ملک سلیمان و شهریار کیهانی^۵ شد. بدین ترتیب، نظم سلطانی با نظم کیهانی معادل قرار گرفت^۶ تا «عموم خلائق به مقتضای السلطان ظل‌الله یأوی إلیه کل مظلوم در سایه عنایت و عاطفت بی غایت...[سلطان] مرفه الحال و فارغ البال باشند».^۷ مخاصم کلام آن که با بررسی سیر اطلاق ظل‌الله در منابع تاریخ‌نویسی چنان که ملاحظه می‌شود نخستین بار، خلفاً بودند که به مقام «ظل‌اللهی» رسیده، سپس با دگرگونگی قدرت و روی کار آمدن سلاطین، آنان مقام «ظل‌اللهی» را نخست در وصف، سپس به عنوان لقب؛ تحت شرایط خاصی که در ادامه ذکر آن خواهد رفت، به دست آوردند. در ادامه این روند، شرایط اطلاق نیز حذف گردیده و فرمانروایان، به طور کل؛ مصدق آن قرار گرفته و ملقب به آن، خطاب گردیدند. این رویه تا آن جا پیش رفت که حاکمان ظلم و جور نیز حائز مقام ظل‌اللهی گردیدند.

۳. شرایط اطلاق «ظل‌الله» بر سلطان

همچنان که اشاره رفت با توجه به شواهد به دست آمده از منابع می‌توان گفت این عنوان، در ابتدا، لقب عام سلاطین نبوده^۸ و شروعی برای اطلاق «ظل‌الله» بر سلاطین وجود داشته که دامنه اختیارات و قدرت سلطان را در بر می‌گرفته است. از جمله، رعایت عدالت که مهم‌ترین شرط اطلاق این لقب بر سلطان بوده است.^۹ نجم رازی تأکید دارد که شرط اطلاق «ظل‌الله» بر سلطان،

→ تهران، ص ۵۲۳،^{۱۰} خدایی که دارند ازو انبیا / به منشور دین عرصه کبریا / جهان‌پروران را به شاهی ستود/ به القاب ظل‌اللهی ستود/ هان را شاهنشاه زیب و فر است/ که بی‌شاھ عالم تن بی‌سر است؛ هندوشاه استرآبادی، همان، ج ۱، ص ۲.

^{۱۱} نوایی(گردآورنده)، همان، ص ۳۱.

^{۱۲} منهاج‌الدین سراج جوزجانی(۱۳۶۳)، طبقات‌ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۳۷.

^{۱۳} هندوشاه استرآبادی، همان، ج ۱، ص ۲.

^{۱۴} عبدالحسین نوایی(گردآورنده)، (۱۳۶۳)، استاد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ همراه با یادداشت‌های تفصیلی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۸۳.

^{۱۵} جوزجانی، همان، ج ۱، ص ۴۰۴.

^{۱۶} «با عمد إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ، تا محدب فلك الافلاك برافراشت»، اسپنافچی پاشازاده(۱۳۷۹)، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، تصحیح رسول جعفریان، قم: دلیل، ص ۷۹.

^{۱۷} «سلطان السلاطین ظل‌الله فی الارضین خلیفة الله فی العالمین»، زین‌الدین واصفی(۱۳۴۹)، بداعی الواقعی، تصحیح الکساندر بلدروف، ج ۲، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۹.

^{۱۸} «سلاطین عادل جم‌جاه نیز که ما صدق «السلطان العادل ظل‌الله‌اند»، محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری(۱۳۷۳).

عدالت و اطاعت از خدا است.^۱ علاوه بر رعایت عدالت، سلطان باید درباره ترتیب معاش و معاد مسلمانان بیاندیشد و مصالح جهانیان و به خصوص اهل اسلام را در نظر گیرد.^۲ تاشایسته عنوان ظل‌اللهی گردد. در برخی متون نیز تصویر شده چنان که پادشاهی طریق ظلم و تعدی در پیش گرفت بر امثال او واجب است که ابتدا با نصیحت، مانع تعدی او شوند و در صورتی که متنبه نشد با شمشیر جواب وی گویند.^۳ گاهی نیز از سلاطین غرق در نفسانیات، خواسته شده به خاطر عنوان «ظل‌اللهی» بیدار شده و بر راه عدل و امامت قدم گذارند.^۴ در روایتی نیز که پیشتر از سلطان محمد خوارزمشاه و قدرت پدرش اشاره رفت مشخص می‌شود حدودی از قدرت و هیبت برای کسب این عنوان لازم بوده است.^۵

در حالی که به مرور زمان، تمام سلاطین بدون هیچ شرطی مصدق عام این لقب قرار گرفته و استفاده از این لقب رو به تزايد گذاشته و حتی ایلخانان مغول نیز به این عنوان ملقب گشتند.^۶ شارحان و مؤلفان، با استناد به حدیث «الَّذِينَ وَالْمُلْكُ تَوَامَانُ»^۷ اعطای چنین لقب والایی به سلاطین ظالم را از نظر شرعی توجیه کرده چنان که مؤلف مهمان نامه بخارا این لقب را برای سلطان ازبک توجیه نموده است.^۸ به روایت خنجی علاماً برای «ظل‌الله» دو معنی ذکر کرده‌اند: یکی آنکه شوکت و اقتدار پادشاه از شوکت و اقتدار الهی نشات گرفته است در نتیجه هر کاری او انجام دهد کسی نمی‌تواند چون و چرا کند.^۹ دیگر آن است که پادشاه دفع کننده‌ایذا و رحمت از مردم است آنچنان که سایه، گرما و سرما را از خلق می‌زداید.^{۱۰} هر یک از علماء

→

۱ دستور شهریاران، تصحیح محمد بنادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۲۹۷.

۲ نجم رازی (دایه) (۱۳۵۲)، مرصد العیاب، به کوشش محمد بن مامین ریاضی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۲۱، ۴۲۹.

۳ هندوشاه نخجوانی (۱۹۶۴)، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، ج ۱، مسکو: دانش، ص ۳۷۸ - ۳۷۹.

۴ محمد میر حسینی منشی (۱۳۸۵)، ریاض الفردوس خانی، تصحیح ایرج افشار و فرشته صرافان، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۲۹۹؛ نجم رازی، همان، ص ۴۲۹، ۴۲۱.

۵ به کوشش محمد جواد مشکور (۱۳۵۰)، اخبار سلاجقه روم، به انسام مختصر سلجوقدانمه ابن‌بی‌سی، تهران: کتابفروشی تهران، ص ۴۱۶.

۶ نسوی، همان، ص ۲۱۶؛ جوینی، همان، ج ۲، ص ۸۱.

۷ عبدالمحمد آیتی (۱۳۸۳)، تحریر تاریخ وصف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۱۲.

۸ ابوالقاسم القاشانی (۱۳۸۴)، تاریخ اولجایتو، تصحیح مهین همبلی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲.

۹ خنجی (۱۳۸۴)، مهمان نامه بخارا، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۷.

۱۰ همان، ص ۱۷.

کوشیدند با ذکر ادله به توجیه اطلاق این لفظ بر سلطان پردازند؛ چنان که با استناد به حدیثی از پیامبر، رویه وی را با قهر و غصب الهی مدلل نمودند: «حضرت عزّت، رسول را صلی الله علیه و سلم می فرماید ... بندگان را خبر د که عذاب من سخت است و کینه و انتقام من درشت و چون حضرت امیر صاحب قران سایه حضرت عزّت است السلطان ظل الله لا جرم اگر افعال او برین منوال واقع گردد غریب و عجیب نباشد». مؤلفان این آثار با استناد به نام پروردگار (ملک)، اطاعت از ملک را در طول اطاعت خدا قرار داده و واجب دانستند.^۱ همچنان که استناد به احادیث برای توجیه ظلم سلطان در آثار تاریخ‌نویسی نیز به فراوانی دیده می‌شود.^۲ با این تعبیر و تفاسیر، سلاطین بدون آن که عادل باشند، مظہر سایه الهی قرار گرفتند.^۳

دلایل اطلاق «ظل الله»

در شرایط هجوم نظام قیله‌ای بر نظم شهری در جامعه اسلامی، الزامات خاصی پدیدار گشت که اندیشمندان مسلمان برای تأمین امنیت در پی نظریه پردازی حداکثر اقتدار در قدرت مسلط موجود برآمدند. از این‌رو، با ورود سلاطین به عرصه حکومت، این اندیشمندان، برای مهار نیروهای گریز از مرکزی که به طور فزاینده بر توان و تعداد آن‌ها روز به روز افزوده می‌شد به احادیث و روایاتی که ناظر بر هدف مذکور بوده و در دوره‌های مختلف، جعل گشته بودند و همچنین آیاتی که می‌توانستند در این زمینه تفسیر نمایند استناد کردند تا با توجیه شرعی قدرت‌های مسلط، از نفوذ نیروهای معارض بر هم زننده نظم موجود، جلوگیری نمایند. از دید نظریه پردازان این دوره، «عرصه ربع مسکون در خور آن نیست که آن را دو پادشاه باشد».^۴ پادشاه مانند خداوند واحد

۱ نظام الدین شامي (۱۳۶۳)، *خلفرname تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی*، تصحیح محمد احمد پناهی سمنانی، تهران: پامداد، ص ۲۶۶؛ کمال الدین عبدالرازق سمرقدی (۱۳۸۳)، *مطلع سعین و مجمع بحرین*، تصحیح عبدالحسین نوابی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۹۴۳.

۲ افضل الدین کرمانی، همان، ص ۱۰۸.

۳ از جمله ابن اثیر اورده است: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «السلطان ظل الله في أرضه، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر وإذا جاز كان عليه الإصر، وعلى الرعية الصبر؛ ابن اثیر (۱۴۰۹) /سد العادة في معرفة الصحابة، ج ۴، بيروت: دار الفكرة، ص ۱۶۱. چنانچه پیشتر ذکر شد اینگونه روایات که اصالات و صحت انتساب آنان به پیامبر مورد تردید جدی است تنها به دلیل کاربرد در فضای فکری - سیاسی جامعه اسلامی در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۴ حافظ ابرو (۱۳۷۰)، *زينة التواریخ*، تصحیح سید کمال حاج سیدجوادی، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۹۷۵.

۵ نظام الدین شامي، همان، ج ۱، ص ۴۸۸، ۳۸۴.

است و از هرگونه مشارکت مبراست؛ چرا که بطبق آیه کریمه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَاهَا، وجود دو پادشاه موجب اختلاف و فساد و فتنه می‌گردد.^۱ بنابراین لقب «ظل‌الله» نیز تنها بر یک فرد اطلاق می‌گردد.

یکی از تعاریف واضح و روشن از کیفیت ظل^۲ یا سایه در منابع اسلامی، توسط نجم‌الدین دایه بیان شده است. وی پس از ذکر حديث پیامبر «السلطان ظل‌الله فی الارض یأوی اليه کل مظلوم» به طور مشخص، منظور از سایه در بیان پیامبر را تشریح و چنین تعییر می‌نماید: «بدانک سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین، و خواجه علیه السلام [حضرت محمد] سلطان را سایه خدا خواند... زیرا که در عالم صورت چون شخصی بر باش و سایه او به زمین افتاد، آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین و آن سایه را بدان شخص باز خواند، گویند سایه فلان است. و چون حق تعالی در همای که مرغی است، سری از اسرار لطف خویش و دیعت نهاد. بنگر چه اثر ظاهر شد، و چه خاصیت پدید آمد تا اگر سایه همای بر سر شخصی می‌افتد آن شخص عزت، سلطنت و دولت مملکت می‌یابد...»^۳ حمایت و تأیید خداوند از سلطان، به شکل سایه ظهور پیدا می‌کند. از این‌رو وی را «ظل‌الله» می‌خواند. سلطان از آن‌رو که جانشین خداوند محسوب می‌شود؛ سایه وی نیز به شمار می‌آید. سایه نیز از ذات اصلی خود جدا ناشدنی است. در نتیجه «سلطان که سایه حق است باید که به صفات حق موصوف باشد و به اخلاق الهی متخلق». ^۴

همچنین می‌توان به توجیهاتی که نجم رازی از لقب «ظل‌الله» در وصف سلطان آورده است، اشاره کرد که سلطنت، خلافت حق است، و سلطان «ظل‌الله» باشد، زیرا که سایه هر چیز خلیفه آن چیز باشد.^۵ در نظر اندیشمندانی چون وی پادشاهی و مملکت وسیلتی بزرگ است در تقرب به حضرت حق و سلطنت؛ خلافت حق است.^۶ او با استفاده از مفاهیم ایران باستان، سلطنت را به مرغ سعادت تشبیه می‌کند که بر سر هر کس بنشیند، به تخت خواهد نشست.^۷ غازی ملطیوی

۱ عطاملک‌جوینی (۱۳۸۵)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب، ص ۸۲؛ خواندمیر (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر، ج ۳، تهران: خیام، ج ۲، ص ۶۵۳ مسٹوفی (۱۳۶۴) تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۴۹۲.

۲ نجم رازی، همان، ص ۴۱؛ ملطیوی، همان، ص ۲۰۸.

۳ مؤلف ناشناس (۱۳۵۵)، تاریخ شاهی قرختاییان، تصحیح محمد ابراهیم بلستی پاریزی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۷.

۴ نجم رازی، همان، صص ۴۲۹-۴۳۱.

۵ همان.

۶ نجم رازی، همان، ص ۴۱؛ ملطیوی، همان، ص ۲۰۸.

علت کاربرد واژه «سایه/ظل» را عدالت پیشگی سلطان برشمرده و آن را چنین تفسیر می‌کند؛ چنان‌که عرب از شدت گرمای هوا به خنکی سایه پناه می‌برد، مظلوم نیز از گرمای ظلم دشمنان به سایه عدل سلطان التجا می‌آورد.^۱ معنی ظل این جایگاه کمال علا و بسط و شمول سنا و قدرت است و سایه قدرت خدای عزوجل از آن تشییه فرمود چنانک برای آسایش عرب در وقت قیظ[شدت گرما] تابستان از شدت گرمای هوا جز خنکی سایه التجا آرد مظلوم نیز چون در گرمای ضیم ظالمی ماخوذ شود جهت دفع گرمای عدوان او در سایه عدل سلطان التجا آرد تا باطاف انصاف شاه بیاساید دست تعذی ظلمه ازو قاصر گردد.^۲ تعبیر «نور» در اندیشه ایران باستان و تبدیل آن به «سایه» در اندیشه سیاسی اسلامی به وضوح بازتاب تغییرات قدرت و اندیشه سیاسی، در استعمال القاب برای پادشاهان ایرانی، خلفای عرب و سلاطین دوره میانه را نشان می‌دهد.^۳ گاهی نیز از آن به نور و ضوء دوم تعبیر شده است.^۴ در نهایت، مهم‌ترین عامل چنین اطلاقی را می‌توان در نامنی و هرج و مرجی دانست که تاریخ ایران را بخصوص از دوره میانه به بعد تحت الشعاع خود قرار داده، در نتیجه برای تمرکز قدرت در یک فرد، وی را به خداوند بی‌شریک و صفات وی تشبیه نموده^۵ تا از این رهگذر هر گونه شورش و ادعای استقلال طلبی را را خاموش نمایند، چرا که «عرصه مسکون آن مقدار وسیع نیست که در وی دو پادشاه باشند».^۶ این نظریات و باورها که به نفع حفظ وضع موجود انتشار می‌یافتدند، در گریز از نیروهای مهاجم پیش‌روندۀ که دائمًا فضای سیاسی - اجتماعی داخلی را مورد تهدید قرار می‌دادند، تدوین می‌شدند.

نتیجه گیری

بررسی سیر تطور تاریخی کاربست «ظل الله»؛ از زمان پیدایش آن در سده‌های نخست اسلامی تا

۱ ملطبوی، همان، ص ۸۸.
۲ همان.

۳ نولای (گردآورنده) (۲۵۳۶)، *اسناد و مکاتبات تاریخی از تیمور تا شاه اسماعیل*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۱۳.
۴ پیکرش کان سربه‌سر نور و صفات/ سایه خورشید انوار باقاست/ ظاهر اگر سایه عین نور نیست/ اکج مبین کز نور چندان دور نیست/ سایه را ضوء دوم گوید حکیم از دوی بگذر که گردی مستقیم؛ ایرج افشار (گردآورنده) (۱۳۸۰)، *دفتر تاریخ*

مجموعه اسناد و منابع تاریخی، تصحیح ایرج افشار، ج ۳، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۸۶.
۵ یزدی (۱۳۸۷)، *ظفرنامه*، تصحیح سیدسعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: مجلس شورای اسلامی، ص ۳۸۴.

۶ خواندمیر، همان، ص ۴۲۹-۴۳۰؛ همان، ج ۲، ص ۶۵۳؛ نظام الدین شامی، همان، ج ۱، ص ۳۸۴؛ عطاملک جوینی، همان، ص ۸۲؛ مستوفی، همان، ص ۴۹۲.

رواج آن به عنوان لقب در سده‌های متأخر تاریخ ایران میانه، نشان می‌دهد «ظل‌الله» در سه قالب و شکل؛ روایت، توصیف و لقب به کار رفته است. نخستین بار خطاب به خلفاً نه به عنوان لقب، بلکه در توصیف کلی آنان به کار رفته و مین‌خواهیں آنان بوده است. با افول قدرت خلفاً و ظهور حکومت‌های استیلایی، روند انتقال کاربست آن از خلفاً به سلاطین آغاز شده و ابتدا به عنوان توصیفی عام و کلی خطاب به برخی سلاطین قدرتمند بدون آن که لقب آن‌ها باشد با احتیاط و ملحوظ نمودن برخی شرایط، در منابع تاریخ‌نویسی به طور محدود به کار رفته است. از مهم‌ترین شرایط اطلاق آن به سلاطین سده‌های میانه: عدالت، اطاعت از خدا، رعایت رفاه رعایا و مصالح جهانیان، تامین دنیا و آخرت مسلمانان، ظلم سیزی، قدرت، هیبت و شکوه بسیار بوده است. در اواخر سدهٔ ششم، هم‌زمان با عصر خوارزمشاهیان با ثبت رسمی «ظل‌الله» در طغرا به عنوان لقب در نظر گرفته شده و به رغم شروط و احتیاط اولیه در کاربرد آن، از دوره مغول به بعد، از نظر مصاديق اطلاق، گسترش و بسط یافته و به تدریج تمام شروط اطلاق آن، حذف، و در دوره‌های متأخرتر سده‌های میانه با مستندات شرعی، این لقب برای هر قدرت مسلطی، توجیه و تشریح شد. در واقع عملاً از این دوره به «لقب» و «عنوان» تبدیل شده و گزارش‌های متعددی در منابع دوره مغول وجود دارد که حاکمی از کاربرد این لقب در نامه‌ها، مهرها، طغراها و خطاب‌ها بوده است.

در حالی که در منابع تاریخ‌نویسی؛ کاربرد این عبارت به صورت وصف از سدهٔ چهارم هجری آغاز شده و از این نظر این دسته از منابع پیشتر محسوب می‌شوند، در منابع اندرزnamه‌ای، این عبارت در هیچ حالتی مشاهده نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت استفاده از این عبارت در منابع اندرزnamه‌ای، با تأخیر نسبت به منابع تاریخ‌نویسی آغاز شده و مؤلفان مهم‌ترین اندرزnamه‌های این دوره -*قابوستنامه* و *سیرالملوک*- که خود در عرصه حکومتی قرار داشته‌اند، این اصطلاح را اساساً به کار نبرده‌اند که این امر به نوبه خود قابل تأمیل و بررسی است. این موضوع نشانگر تمایز مهم این دسته از آثار با منابع تاریخ‌نویسی هم‌عصرشان است. اندکی پس از *سیرالملوک*، غزالی در *نصیحتالملوک*، نه تنها این لقب را به کار برده، بلکه آن را تبیین و توصیف نیز کرده است. از این‌رو، می‌توان گفت در حالی که خواجه نظام‌الملک چنین تبیین را برای سلطان سلجوقی به کار نمی‌برد و در واقع تمایلی به اعطای نمایندگی دائمی الهی و قداست الهی به سلاطین ندارد، غزالی سعی در تبیین مبانی مشروعيت قدرت سلطان بر پایه نظام «ظل‌اللهی» داشته است. این ویژگی،

تمایز اساسی نگرش اندرزنامه‌های پس از نصیحه الملوك نسبت به آثار پیش از آن محسوب می‌گردد. تأخیر اندرزنامه‌نویسان در به کار گیری عبارت ظل الله را نصیحه الملوك غزالی تا حد زیادی جبران می‌کند، و مشی وی توسط بسیاری از اندرزنامه‌نویسان متأخر تداوم می‌یابد و آنان خود از شارحان این مفهوم به حساب می‌آیند. راهی که غزالی در اثر خود پایه گذاری کرد توسط برخی اخلاف وی با تأکید و پردازش مستدلتری تداوم یافته به نحوی که بارزترین تبلور این روند را در مهمان‌نامه بخارا و سلوک الملوك خنجی می‌توان مشاهده کرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن‌الجهم، محمد بن زین الدین (۱۴۰ق)، عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية، تصحیح مجتبی عراقی، ج ۱، قم: دارسیدالشهداء للنشر.
- ابن‌الجهم، محمود اصفهانی، علی (۱۳۸۲ق)، تحفة الملوك، تصحیح علی اکبر احمدی دارانی، تهران: میراث مکتوب.
- ابن‌اثیر (۱۴۰۹ق)، اسد الغایة فی معرقة الصحابة، ج ۴، بیروت: دار الفکر.
- اسپناقچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹ق)، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، تصحیح رسول جعفریان، قم: دلیل.
- استرآبادی، محمدقاسم هندوشاہ (۱۳۸۷ق)، تاریخ فرشته از آغاز تا بایر، تصحیح محمدرضا نصیری، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- افشار، ایرج (گردآورنده) (۱۳۸۰ق)، دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی، تصحیح ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- آقرسایی، محمود بن محمد (۱۳۶۲ق)، تاریخ سلاجقه یا مسامرة الاخبار و مسایر الاخیارات، تصحیح عثمان توران، تهران: اساطیر.
- آیینی، عبدالمحمد (۱۳۸۳ق)، تحریر تاریخ وصف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
- البزار، ابوبکر احمد بن عمرو (۱۴۰۹ق)، مسنن بزار، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، ج ۲، بیروت: مؤسسه علوم القرآن.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۴۱ق)، تاریخ بلعمی؛ تکمله و ترجمه تاریخ طبری، تصحیح محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گتابادی، تهران: وزارت فرهنگ.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۷۴ق)، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، ج ۲، تهران: مهتاب.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۱۴ق)، شعب‌الایمان، تحقیق محمد السعید بسیونی زغالو، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- جوزجانی، منهاج الدین سراج (۱۳۶۳)، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- جوینی، علاء الدین عطاملک (۱۳۸۵)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۸۰)، زبدۃ التواریخ، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی منشی، محمد میر کبن مسعود (۱۳۸۵)، ریاض الفردوس خانی، تصحیح ایرج افشار و فرشته صرافان، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- خنجی، فضل اللہ بن روزبهان (۱۹۶۶)، سلوک الملوك، حیدرآباد دکن: جی ام پرننگ پریس.
- ----- (۱۳۸۲)، تاریخ عالم رای امینی، تصحیح محمد اکبر عشقیق، تهران: میراث مکتب.
- ----- (۱۳۸۴)، مهمان نامه بخارا، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر، تهران: خیام.
- ----- (۱۳۷۲)، مآثر الملوك، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: رسا.
- راووندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴)، راحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوقد، تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سمر قدی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، مطلع سعدیین و مجمع بحرین، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شامی، نظام الدین (۱۳۶۳)، ظرف‌نامه تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی، تصحیح محمد احمد پناهی سمنانی، تهران: بامداد.
- عبدالجواد، احمد (۱۴۱۴ق)، جامع الاحادیث، ترتیب عباس احمد صقر، ج ۱۳، بیروت: دار الفکر.
- عتبی، ابی نصر محمد بن عبدالجبار (۱۴۲۴ق)، البیهی، تصحیح احسان ذنون الثامری، بیروت: دار الطالیعه.
- علوی عاملی، سید محمد عبدالحیب (۱۳۸۴)، قواعد السلاطین، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مجلس شورای اسلامی.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۵)، قابوسنامه، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی (۱۳۶۱)، نصیحة الملوك، چاپ جلال الدین همایی، تهران: بابک.
- القاشانی، ابوالقاسم عبد الله بن محمد (۱۳۸۴)، تاریخ اولجاپتو، تصحیح مهین همیلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- القضاچی، محمد بن سلامه (۱۴۰۷ق)، مسندا الشهاب، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- کرمانی، افضل الدین ابو حامد (۲۵۳۶)، عقداً على الموقف الاعلى، تصحیح علی محمد عامری نائینی، تهران: روزبهان.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- کلیله و دمنه (۱۳۴۷)، انشای ابوالمعالی نصر اللہ منشی، تصحیح عبدالعظیم قریب، تهران: فرخی.
- ----- (۱۳۶۲)، انشای ابوالمعالی نصر اللہ منشی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ----- (۱۹۶۶)، ترجمة عبداللہ ابن مقفع، مکتبة و مطبعة الحاج عبدالسلام بن محمد بن شقرور.
- گردیزی، ابوسعید (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی (زین الاخبار)، تصحیح عبدالحی جلیلی، تهران: دنیای کتاب.

- محقق سیزوواری (۱۳۸۱)، *روضۃ الانوار عباسی*، مبانی اندیشه سیاسی و آینین مملکتداری، به کوشش نجف لکزابی، قم: بوستان کتاب قم.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴)، *تاریخ گریده*، تصحیح عبدالحسین نوابی، چ ۳، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹)، *مرrog النہب*، تحقیق اسد الداغر، ج ۴، قم: دارالهجرة، چ ۲.
- ———— (۱۳۶۵)، *مرrog النہب*، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد (به کوشش) (۱۳۵۰)، *أخبار سلاجقه روم*، به انصمام مختصر سلحوقدامه ابن بی بی، تهران: کتابفروشی تهران.
- ملطبوی، محمدبن غازی (۱۳۵۱)، *برید السعاده*، کوشش محمد شیروانی، تهران: دانشگاه تهران.
- متبحج الدین (۱۳۲۹)، *عتبة الکتبة*، مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: شرکت سهامی چاپ.
- مؤلف ناشناس (۱۳۵۵)، *تاریخ شاهی قراختاییان*، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مینورسکی، ولادیمیر فیودوروویچ (۱۳۸۷)، *ایران در زمان نادرشاه*، ترجمه رشید یاسmi، تصحیح علی اصغر عبداللهی، تهران: دنیای کتاب.
- نجم رازی (دایه) (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نجوانی، هندوشاه (۱۹۶۴)، *دستورالکاتب فی تعیین المراتب*، تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، ج ۱، مسکو: دانش.
- نسوی، شهاب الدین محمد (۱۳۸۴)، *سیرت جلال الدین منکبیری*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین العابدین (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران*، تصحیح محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۴۰)، *سیرالملوک (سیاستنامه)*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- نوابی، عبدالحسین (گردآورنده) (۱۳۶۳)، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۲۵ هجری* با یادداشت‌های تفصیلی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ———— (گردآورنده) (۱۳۶۰)، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران*، از سال ۱۰۳۱ تا ۱۱۰۵ ق. هجری با یادداشت‌های تفصیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ———— (گردآورنده) (۲۵۲۶)، *اسناد و مکاتبات تاریخی از تیمور تا شاه اسماعیل*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- واصفی، زین الدین محمود (۱۳۴۹)، *بایع الواقعی*، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- یزدی، شرف الدین علی (۱۳۸۷)، *ظفرنامه*، تصحیح سیدسعید میرمحمد صادق و عبدالحسین نوابی، تهران: مجلس شورای اسلامی.

پژوهشی در باره دو زیارت ناحیه و زیارت رجیه

محسن رنجبر^۱

چکیده: پژوهش حاضر به بررسی سندی و محتوایی سه زیارات مربوط به امام حسین^(۴) یعنی دو زیارت ناحیه و زیارت رجیه می‌پردازد و پس از معرفی اجمالی کهن‌ترین مصادر گزارش کننده آن زیارت، ابتدا به نقد و بررسی سندی هر یک و سپس در ادامه به بررسی محتوایی آن‌ها می‌پردازد و در پایان به این نتیجه رهنمون می‌سازد که اگرچه زیارات یاد شده از اعتبار سندی و محتوایی لازم جهت اثبات صدور آن‌ها از معصوم بخوردار نیست، اما به عنوان متونی که از سده ششم و هفتم بر جای مانده است، قابل اعتماد و توجه است.

واژه‌های کلیدی: زیارت ناحیه، زیارت رجیه، مزار کیمی، ابن مشهدی، امام حسین^(۴)، عاشورا

A Study on Nahiya and Rajabiya Ziyarats

Mohsen Ranjbar¹

Abstract: This study examines the authenticity and content of two Ziyarats related to Imam Hussein (AS), i.e. Nahiya and Rajabiya Ziyarats. After a brief introduction of the oldest sources of the Ziyarats, the paper initially deals with reviewing each Ziarat in terms of authenticity and then goes on studying their contents. In the end, the study comes to the conclusion that although the mentioned Ziyarats do not have the necessary authenticity regarding being narrated by the infallible Imams, they are worth considering as the extant texts from the sixth and seventh centuries.

Keywords: Nahiya Ziyarat, Rajabiya Ziyarat, Al-mazar al-Kabir, Ibn-e- Mashhadi, Imam Hussein, Ashura

¹ Assistant Professor Of History Department, Iki Ranjbar@qabas.net

مقدمه

چنانکه می‌دانیم زیارات بسیاری در باره معمصومان^(۱) به ویژه امام حسین^(۲) در مصادر زیارتی و منابع حدیثی شیعه وجود دارد که در این میان چون برخی از این زیارات همانند دو زیارت ناحیه و زیارت رجبیه، مشتمل بر بیان چگونگی به میدان رفتن و نبرد و کیفیت شهادت امام حسین^(۳) و یارانش و نیز نامها و آمار آنان و مصائب اهل بیت^(۴) در روز عاشورا و برخی از نکات تاریخی دیگر است، به نظر رسید که در پژوهشی، اعتبار سندی و محتوا و مباحث تاریخی این زیارات گیرد تا به این پرسش پاسخ داده شود که چه میزان می‌توان به محتوا و مباحث تاریخی این زیارات به عنوان منابع مؤثر و صادره از معمصوم، اعتماد و استناد و استشهاد کرد؟ بنابراین پژوهش حاضر به بررسی میزان اعتبار سه زیارت یاد شده در قالب نقد و بررسی سندی و دلالتی (محتوا) می‌پردازد و به پرسش یاد شده، پاسخ مستدل می‌دهد.

پیش از پرداختن به اصل موضوع، تذکر این نکته در باره دو زیارت ناحیه لازم است که در کهن‌ترین منبع بر جای مانده این دو زیارت، یعنی کتاب مزار‌کبیر ابن‌مشهدی، در ادامه زیارت نخست ناحیه، زیارت دیگری به همین نام اما مرسل، نقل شده است که در آن به بیان مصائب اهل بیت^(۵) در روز عاشورا و کیفیت شهادت امام حسین^(۶) پرداخته شده و به شیوه توصیف گونه، سلام بر آن حضرت و یارانش فرستاده شده است. بنابراین زیارت نخست ناحیه، به «زیارت شهداء» مشهور است و زیارت دوم همان زیارتی است که در ادامه و پس از زیارت اول، آمده است. از این رو جهت سهولت تعییر، از دو زیارت یاد شده به ترتیب، به زیارت نخست ناحیه یا «زيارة الشهداء» و زیارت دوم ناحیه، یاد می‌شود.

۱. زیارت نخست ناحیه (مشهور به: «زيارة الشهداء يوم عاشوراء»)

کهن‌ترین منبع به جای مانده که این زیارت را گزارش کرده است، کتاب المزار الکبیر^۱ نگاشته

^۱ محمدبن جعفر مشهدی (۱۴۱۹ق)، المزار الکبیر، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: نشر القیوم، صص ۴۸۵ - ۴۹۵. در این که مؤلف کتاب المزار الکبیر ابن‌مشهدی است یا کس دیگر، علامه مجلسی در چند جا از کتاب بحث‌الاسوار، از وی تنها به «مؤلف المزار الکبیر» یاد کرده است، برای نمونه، ج ۵۲ ص ۵۲، ج ۳۸۱ ص ۳۸۱، ج ۵۳ ص ۵۳، ج ۹۷ ص ۹۷، ج ۱۷۳ ص ۱۷۳. اما در جای دیگر، با تردید نوشته است: المزار الکبیر، تألیف محمدبن المشهدی او السید فخار او بعض معاصریه‌ها من الانفصال الکبار، ج ۹۷، صص ۱۰۲ - ۱۰۱؛ و یاد جای دیگر نوشته است: المزار الکبیر المظنون آنه من مؤلفات محمدبن مشهدی (محمدباقر مجسی) (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعۃ لائزر أخبار الانماء الاطهار، ج ۹۷، بیروت: مؤسسه الوفاء، ص ۳۵۴. اما وی در چند جای دیگر، تصریح کرده است که مزار کبیر تألیف

محمد بن جعفر مشهدی (زنده تا ۹۵۹ق.)^۱ است. سپس سید ابن طاووس (م ۶۴۶ق.) آن را با تفاوت‌ها و اضافاتی^۲ در دو کتاب خود *إقبال الأعمال*^۳ و *مصالح الزائر*^۴ آورده است. مجلسی (م ۱۱۱۱ق.) نیز این زیارت را در *بخار الانوار* در دو جا به نقل از *إقبال الأعمال*^۵ آورده است. وی افزوده است که شیخ مفید و سید مرتضی این زیارت را در دو کتاب مزارشان و غیر آن دو بدون ذکر اسناد آن، جزء زیارات روز عاشورا آورده‌اند، اما ما در بخش زیارات مطلقه امام حسین^۶ آورده‌یم، چون اخبار بر اختصاص این زیارت به زمان خاصی، دلالت ندارد.^۷

اما این که مجلسی ناقل زیارت را شیخ مفید نیز دانسته است،^۸ نگارنده با مراجعه و بررسی چاپ محقق^۹ کتاب مزار شیخ مفید، چنین زیارتی را نیافت.^{۱۰}

در بررسی و نقد این زیارت، به نقد سندی و محتوایی (دلالی) آن پرداخته می‌شود تا میزان اعتبار آن دانسته شود و شهرت صدور این زیارت از سوی حضرت حجت^{۱۱} در میان شیعه، مورد بررسی نقادانه قرار گیرد.

→ این مشهدی است (همان، ج ۴۷، ص ۲۹۳ و ج ۹۷، ص ۹۹، ۱۰۴ و ۱۱۰، صص ۲۹۳ و ۲۹۲)، همچنین محمد بن نوری این کتاب را از تألیفات ابن مشهدی دانسته است (میرزا حسین نوری ۱۴۱۵ق.)، خاتمه مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت^{۱۲} لایحاء التراث، ج ۱ (جلد مسلسل: ۱۹)، قم؛ مؤسسه آل البيت^{۱۳} لایحاء التراث، ج ۳، ص ۳۶۰ به بعد.

۱ محسن بن علی (مشهور به «اقا بزرگ تهرانی») *النرية إلى تصانيف الشيعة*، ج ۳، بیروت: دللاضوا، ج ۲۵۳.

۲ برای نمونه، مقایسه شود نک: سید رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر ابن طاووس (م ۱۴۱۴ق.)، *الاقبال بالاعمال الحسنة فيما يعمل مرأة في السنّة*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم؛ مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱، ص ۷۶؛ با المزار کبیر (ص ۴۹۱) در باره عبدالله بن مسلمین عقیل. همچنین در *إقبال الأعمال* (ص ۷۶) از شهیدی به نام «عبدالله بن مسلمین عقیل» یاد شده است که نامی از او در المزار کبیر نیست.

۳ سید ابن طاووس، *الاقبال بالاعمال*، ج ۳، صص ۷۳ - ۸۰.

۴ ابن طاووس (۱۴۱۷ق.)، *مصالح الزائر*، قم، مؤسسه آل البيت^{۱۴} لایحاء التراث، ج ۱، صص ۲۷۸ - ۲۸۶، بدون ذکر سنده.

۵ مجلسی، *بخار الانوار*، ج ۴۵، صص ۶۴ - ۶۷؛ ج ۹۸، صص ۲۶۹ - ۲۷۴.

۶ همان، ج ۹۸، ص ۲۷۴.

۷ مجلسی، *بخار الانوار*، ج ۹۸، ص ۳۱۷. چنانکه گفته است: قال الشيخ مفید - قدس الله روحه - زيارة اخرى في يوم عاشوراء برواية اخرى، اذا اردت زيارة بها في هذا اليوم فقف عليه و قل: السلام على آدم صفوه الله ...

۸ البته در نسخه‌ای مخطوط از مزار منسوب به شیخ مفید که در کتابخانه آستان قدس رضوی (به شماره ۳۲۸۹) نگهداری می‌شود، این زیارت آمده است (চস ۲۰۵ - ۲۱۵). نگارنده با مطالعه و بررسی رونوشت این نسخه و مقایسه آن با مزار موجود شیخ مفید، به این نتیجه رسید که این نسخه از قدمت و اصالت لازم برخوردار نیست، و به این نکته توجه شود که حجم و کمیت زیارات گردآوری شده در مزار شیخ مفید برخلاف متن دو زیارت ناحیه، کوتاه و مختصر است، بنابراین نمی‌توان شیخ مفید را گردآورنده این کتاب مزار دانست. افزون بر این، در آغاز زیارت نسخه یاد شده، هیچ گونه اشاره‌ای به صدور آن از سوی ناحیه مقدسه نشده است. آغاز زیارت این گونه است: «زيارة أخرى للشهداء برواية أخرى في يوم عاشوراء، اذا اردت زيارة الشهداء على التفصيل في يوم عاشوراء، فقف عند رجلی الحسين ...».

الف. بررسی سندی

محمدبن جعفر مشهدی، سلسله سند این زیارت را به دو طریق از حسن بن محمدطوسی (فرزنده شیخ طوسی) نقل کرده است. نخست: ابوالفتح محمدبن محمدجعفریه از عمادالدین محمدبن ابوالقاسم طبری و او از ابوعلی حسن بن محمد طوسی. دوم که کوتاهتر است: ابوعبدالله حسین بن هبةالله بن رطبه از حسن بن محمد طوسی. اما حسن بن محمدطوسی؛ از پدرش ابو جعفر محمد[بن حسن] طوسی^۱ و او از ابو عبد الله محمدبن احمدبن عیاش^۲ (م ۴۰۱ق). و او از ابو منصور (ابو منصور) بن عبدالمنعم بن نعمان معاذی نقل می کند که او گفت: در سال ۲۵۲ق. هنگام وفات پدرم که من نوجوان بودم، نامه‌ای نوشتم و از حضرت ولی عصر^۳ اجازه زیارت مولایم ابا عبدالله^۴ و زیارت شهدا را گرفتم. پس از سوی ناحیه مقدسه توسط شیخ محمدبن غالب اصفهانی، چنین زیارتی صادر شد.^۵

در باره اعتبار سند این زیارت باید گفت که سه نفر در سلسله سند این زیارت قرار گرفته‌اند که نمی‌توان وثاقت آنان را تأیید کرد:

۱. محمدبن احمدبن عیاش؛ ۲. ابو منصور بن عبدالمنعم بن نعمان بغدادی؛ ۳. محمدبن غالب اصفهانی اما در باره محمدبن احمدبن عیاش باید گفت که نجاشی او را در ک کرده است و او از دوستان وی و پدرش بوده است و از او اخبار زیادی را شنیده است، اما چون استادان نجاشی او را تضعیف کرده‌اند، نجاشی نیز از او دوری جسته و چیزی از او روایت نکرده است.^۶ نکته دیگر آن که - چنانکه محقق کتاب گفته است^۷ - با توجه به آن که تولد شیخ طوسی سال ۳۸۵ق. بوده است و در گذشت احمدبن محمدبن عیاش سال ۴۰۱ق.، بعيد به نظر می‌رسد که شیخ طوسی از او بدون واسطه روایت کرده باشد، چنانکه او خود به این امر چنین اشاره کرده است: «خبرنا عنہ جماعتہ من اصحابنا».^۸

۱ سید ابن طاووس سند این زیارت را مرسل و از شیخ طوسی به بعد نقل کرده است.

۲ علمای رجال نام صحیح او را چنین ضبط کرده‌اند: ابو عبدالله احمدبن محمدبن عبیدالله بن حسن بن عیاش بن ابراهیم بن ایوب جوهری (ابوالباس احمدبن علی نجاشی ۴۱۶ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعة، المشتهر بـ«رجال النجاشی»، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۵، ص ۸۵ شماره ۴۰۷، ابو جعفر محمدبن حسن شیخ طوسی (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ج ۱، ص ۷۹، شماره ۹۹.

۳ ابن مشهدی، المزار الكبير، صص ۴۸۵ - ۴۸۶.

۴ نجاشی، همان، ص ۸۶ ش ۲۰۷. البته نجاشی از روی غفلت، به این امر پاینده نبوده است و برای نمونه، در ترجمه «حسین بن سسطام» (ص ۳۹، شماره ۷۹ و «محمدبن سنان» (ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) از ابن عیاش روایت کرده است.

۵ ابن مشهدی، همان، پاورقی ص ۴۸۶.

۶ شیخ طوسی (۱۴۱۵ق)، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، ص ۴۱۳، شماره ۵۹۸۳

اما دو نفر دیگر یعنی ابومیسور(ابومنصور)بن عبدالمنعم بن نعمان بغدادی و محمدبن غالب اصفهانی مجھول هستند و با بررسی هایی که صورت گرفت، تنها در سلسله نقل این زیارت، از آن دو یاد شده است و محتمل است اساساً وجود تاریخی نداشته باشند.

افزون بر این، از زمان صدور روایت (۲۵۲ق.) تا درگذشت شیخ طوسی (۴۶۰ق.) یعنی بیش از دویست سال، تنها دو واسطه (یعنی محمدبن احمدبن عیاش و ابومیسور بن عبدالمنعم بغدادی) آن را نقل کرده‌اند که به طور طبیعی و عادی، ممکن نیست. از این‌رو برخی از محققان معاصر، سند این زیارت را ضعیف دانسته‌اند.^۱

همچنین با توجه به آن که شیخ طوسی در سلسله سند این زیارت قرار دارد، جای این پرسش وجود دارد که چرا او این زیارت را در آثار خود به ویژه در کتاب مصباح المتهجّد نیاورده است؟ بنابراین به احتمال قوی این زیارت از غیرمعصوم باشد و به نظر می‌رسد سخن یکی از محققان معاصر صائب باشد که گفته است: سازندگان این زیارت، آن را به امام^(۲) نسبت داده‌اند تا صفت قداست و اعتماد را در جان‌های مؤمنان به دست آورند. چنین نسبتی شیوه جاعلان حدیث در تمامی زمان‌هاست تا از این طریق، فرستی برای انتشار نگاشته‌های خود و پذیرش آن برای عموم فرام آورده و بتوانند نظر دیگران را به نوشته‌های خویش جلب کنند.

افزون بر این، بر اساس سند زیارت، موضوع درخواست ابن عبدالمنعم، زیارت امام حسین^(۳) و یاران شهید آن حضرت می‌باشد.^۴ در حالی که این زیارت تنها مربوط به شهدا است. البته ممکن است گفته شود که زیارت دوم ناحیه، همان زیارت امام حسین^(۴) است که محتمل است از آغاز زیارت نخست، حذف شده است و به صورت مستقل، آورده شده است. در پاسخ باید گفت که این احتمال بعيد به نظر می‌رسد، چرا که زیارت نخست توسط محمدبن غالب از ناحیه مقدسه بیرون آمده است، اما زیارت دوم، سندی مستقل اما مرسل دارد و این چنین است: «مما خرج من

→ و قریب به این عبارت: شیخ طوسی، الفهرست، ص ۸۰، شماره ۹۹.

۱ سید ابوالقاسم موسوی خوئی(۱۴۱۳ق.)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرؤوه، تحقیق لجنة التحقیق، ج ۴، ابی‌جا: ابی‌نا: ج ۵، ص ۳۵۵ (ذیل نام «جلة بن علی») و ج ۹، ص ۳۴ (ذیل نام: «سالم») و ص ۷۷ (ذیل نام «سعده بن عبد الله»).

۲ محمدمهدی شمس الدین (۱۴۰۱ق.)، انصار الحسین^(۵)، [ابی‌جا]: الدار الاسلامية، ج ۳، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳ حدثی الشیخ الصالح أبومیسور ابن عبد المنعم بن العuman المعادی قال: خرج من الناحیة سنة اثنین و خمسین و مائین إلى علی ید الشیخ محمدبن غالب الأصفهانی حین وفاة ابی، وکنت حدث السن، فکنت استأذن فی زیارة مولای ابی عبد الله وزیارة الشهداء - رضوان الله علیهم - فخرج إلى منه...

الناحیة الى احد الابواب»^۱ و روشن است که مقصود از «احد الابواب» در عرف متداول شیعه، چهار نایب خاص است که محمدبن غالب از آنان به حساب نمی‌آید.

مشکل زمان صدور این زیارت، یکی دیگر از مشکلات این زیارت است. تاریخ صدور آن در سال ۲۵۲ق. در عصر امامت امام هادی^(۲) است، در حالی که تولد امام دوازدهم^(بعضی) سال ۲۵۵ق. یعنی سه سال پس از صدور زیارت است. این اشکال سبب شده است که اندیشمندی همانند علامه مجلسی برای رفع آن، دست به توجیهاتی بزنند و احتمال دهد که تاریخ صدور زیارت، سال ۲۶۲ق. (به جای ۲۵۲ق.) بوده است و یا مقصود از «ناحیه»، ناحیه امام عسکری^(۳) پدر امام عصر^(۴) بوده است.^۵

اما احتمال نخست، ادعایی بی دلیل است، چرا که هیچ دلیلی برای اثبات صدور زیارت در سال ۲۶۲ق. وجود ندارد.

احتمال دوم نیز قابل پذیرش نیست، چرا که اولاً: تاریخ یاد شده مصادف با عصر امامت امام هادی^(۵) است و با توجه به آن که تاریخ وفات آن حضرت، سال ۲۵۴ق. بوده است،^۶ زیارت یاد شده باید از وی صادر شده باشد و مقصود از ناحیه، وی نیز باشد، در حالی که اطلاق ناحیه بر امام دهم^(۷) هیچ مستند روایی و یا تاریخی ندارد.

ثانیاً: اصطلاح «ناحیه» از مصطلحات خاص فرهنگ شیعه و تعبیر تقیه‌ای است که در باره امام عصر^(بعضی) استفاده می‌شده است، و گزارش نشده که این تعبیر در باره امام عسکری^(۸) استفاده می‌شده است، تا چه برسد در باره امام هادی^(۹)؟ چرا که در زیارت جامعه‌کیره^(۱۰) که تعبیر خلاف تقیه‌ای در آن بسیار است^(۱۱) و از امام هادی^(۱۲) صادر شده، تعبیر «ناحیه» در باره آن

۱ ابن مشهدی، همان، ص ۴۹۶.

۲ محمدبن محمدبن نعمان(شیخ مفید)(۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آل البيت^(۱۳)، ج ۲، ق: مؤسسة آل البيت^(۱۴) لإنماء التراث، ص ۳۴۵.

۳ مجلس، بحر الانوار، ج ۹۸ ص ۲۷۴ محقق شوشتری نیز این احتمال را نقل کرده است (محمد تقی تستری(۱۴۲۸ق)، قلموس الرجال، تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱۱، ق: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۲، ص ۵۲۳).

۴ شیخ مفید، همان، ج ۲، ص ۳۱۱.

۵ شیخ صدوق(۱۴۰۴ق)، من لا يحضره الفقيه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعت المدرسین، ج ۲، ص ۶۰۹ - ۶۱۸، شیخ صدوق(۱۴۰۴ق)، عيون أخبار الرضا^(۱۵)، صحنه و قدم له و علق علیه حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۲، ص ۲۷۸ - ۲۷۲؛ شیخ طوسی(۱۳۶۴ش)، تهذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی خرسان، ج ۱۰ - ۱۱، ابن مشهدی، المزار الكبير، ص ۵۲۳ - ۵۲۶.

۶ برای نمونه، در این تعبیر دقت شود: «إِنَّ الْحَقْلَ إِلَيْكُمْ وَ جَسَابَهُمْ عَلَيْكُمْ وَ قُبْلَ الْحِطَابِ عِنْدَكُمْ وَ آيَاتُ اللَّهِ لَدِنْدِكُمْ وَ عَرَائِمُهُ فِي كُمْ وَ نُورَةٌ وَ بُرْهَانٌ عِنْدَكُمْ وَ أُمْرَةٌ إِلَيْكُمْ، مَنْ وَالْأَكْمَ فَقَدَ الْأَلَّهُ وَ مَنْ عَادَكُمْ فَقَدَ عَادَى اللَّهَ» و یا «مَنْ أَنَاكُمْ فَقَدْ تَجَأَ وَ مَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ فَقَدْ هَلَكَ، إِلَى اللَّهِ تَدْعُونَ وَ عَلَيْهِ تَدْعُونَ وَ بِهِ تُؤْمِنُونَ وَ لَهُ تَسْلَمُونَ وَ بِأَمْرِهِ تَعْمَلُونَ وَ إِلَيْهِ سَبِيلُه»

حضرت استفاده نشده است.

ب. بررسی متنی و محتوایی

اما در باره محتوا و متن این زیارت، تأملها و اشکالها ذیل را می‌توان بیان کرد:

۱. عمدۀ مطالب توضیحی که در باره شهدا در این زیارت آمده است، همانند سخنان برخی از بنی‌هاشم و اصحاب امام حسین^(۲) و چگونگی به میدان رفتن و شهادت آنان، شباهت بسیاری با منقولات منابع معتبر و کهن تاریخی دارد که این امر حاکی از آن است که بعيد است این سخنان از معصوم^(۳) صادر شده باشد، چنانکه بیان رجز حضرت علی اکبر^(۴) و سخنان امام حسین^(۵) هنگام شهادت وی، گزارش لحظات پیانی زندگی حضرت قاسم و شیوه حضور امام حسین^(۶) بر بالین وی و سخنان آن حضرت،^(۷) یا سخنان مسلم بن عوسجه،^(۸) سعید بن عبدالله حنفی^(۹) و بشیر بن عمرو حضرمی^(۱۰) همان منقولات منابع معتبر کهن است که به نظر می‌رسد سازنده این

ترشیون و بقوله تحقیکون، سعد و اللہ من والاکم و هلک من جحدکم و ذل من فارقکم و فار من تمسک بکم
و امن من لجأ إلیکم و سلم من صنکم و هدی من اغتصبم یکم، من اتباعکم فالجنة مأواه و من خالقکم فالنار مثواه و من جحدکم
کافر و من خارتکم مشترک و من رأیکم فی اسفی ذرک بین الجھیم» (شيخ صدوق، من لا يحضره الفقيه)، ج ۲ صص ۶۱۲ - ۶۱۳
شیخ صدوق، عيون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۷۴ - ۲۷۵ - شیخ طوسی، تهدیب الأحكام، ج ۶ ص ۹۷ - ۹۸ - ابن مشهدی،
همان، صص ۵۲۷ - ۵۲۹.

* چرا که با توجه به آن که معصومان استاد سخن و فن بیان بوده‌اند و سخنان آنان از بالاترین مراتب و درجات فصاحت و بلاغت، برخوردار بوده است، اساساً آنان نیازی به وام گیری از شیوه بیان دیگران نداشتند. با توجه به آن که این شیوه وام گیری، آنان را متنهم به بهره‌گیری از سخنان و نگاشته‌های دیگران می‌کرده است.

۱ ابن مشهدی، المزار الكبير، ص ۴۸۷؛ سیدابن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنّة، ج ۳، ص ۷۳.
مقایسه شود با گزارش ابو جعفر محمدبن جریر طبری (۱۳۸۷ق)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، ج ۵
پیروت: دارالتراث، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ابوالفرح اصفهانی (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبین، تقدیم کاظم مظفر، قم: مؤسسه دارالكتاب، ص ۷۶.

۲ ابن مشهدی، همان، ص ۴۸۷؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۳. مقایسه شود با گزارش طبری، همان، ج ۵، ص ۴۴۶؛
ابوالفرح اصفهانی، همان، ص ۷۶.

۳ ابن مشهدی، همان، ص ۴۹۰؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۵. مقایسه شود با گزارش طبری، همان، ج ۵ ص ۴۴۷.
۴ ابن مشهدی، همان، صص ۴۹۱ - ۴۹۲؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۶. مقایسه شود با گزارش طبری، همان، ج ۵،
ص ۴۱۹.

۵ ابن مشهدی، همان، ص ۴۹۲؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۷ مقایسه شود با گزارش طبری، همان، ج ۵، ص ۴۱۹.

۶ همان، ص ۴۹۳؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۷. مقایسه شود با گزارش محمدبن سعد (۱۳۷۳ش)، ترجمة الامام الحسين^(۱۱) و مقتله (من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير)، تحقیق سیدعبدالعزیز طباطبائی، قم: مؤسسه آل‌البیت^(۱۲) لإحياء التراث، ص ۷۱) و به پیروی از او، ابن عساکر دمشقی (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق

زیارت نامه، با مطالعه و بررسی گزارش‌های منابع یاد شده و گزینش برخی از مطالب آن‌ها، متن این زیارت نامه را سامان داده است.

۲. براساس این زیارت، نخستین شهید از اصحاب امام حسین^(۴)، مسلم بن عوسجه دانسته شده است،^۱ در حالی که بر اساس گزارش معتبر طبری از ابومخنف، نخستین شهید، بُرْيَنْ خُضِيرَ بوده است.^۲

۳. نام بردن و سلام فرستادن بر قیس بن مُسْهِر که جزء شهدای کربلا و روز عاشورا به حساب نمی‌آید و در کربلا دفن نشده است، شاهد دیگری بر عدم صدور این زیارت از معصوم^(۵) است؛ با توجه به آن که در آغاز زیارت آمده است که هر زمان زیارت شهدا را اراده کرده این چنین کن و این چنین بگو.^۳

۴. نام برخی از شهدا همانند بُرْيَنْ خُضِيرَ، یکی از اصحاب مشهور سیدالشهداء^(۶)، در این زیارت نامه نیامده است.

۵. در این زیارت نامه، یک بار بر «جون» و بار دیگر بر «جوین» سلام فرستاده شده است، در حالی که بر اساس منابع معتبر تاریخی این دو نام متعلق به یک نفر یعنی غلام ابوذر غفاری است.^۴
۶. ضبط غیردقیق و یا نادرست نام برخی از اسمی همانند بشیر (یا بشر) بن عمر حضرمی به جای

↑ علی شیری، ج ۱۴، بیروت: دارالفکر، ص ۱۸۲؛ نجم الدین محمدبن جعفر ابن نمای حلی(۱۳۶۹ق)، مثیر الاحزان، نجف: مطبعة الحيدرية، ص ۴۹ سیدابن طاووس(۱۳۸۳ش)، الملهوف على قنلي الطفو، تحقيق و تقديم فارس تبریزیان (الحسون)، ابی جا: دارالاسوة، ص ۵۷). البته بر اساس گزارش‌های یاد شده، گوینده این سخن، «محمدبن بشیر حضرمی» بوده است، که در این صورت این اشکال می‌شود که چگونه ممکن است معصوم سخنی را به کس دیگری نسبت داده باشد؟!

۱ ابن مشهدی، همان، ص ۴۹۲؛ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۷۶.

۲ طبری، همان، ج ۵ ص ۴۳۲.

۳ اذا اردت زيارة الشهداء (رضوان الله عليهم) فقف عند رجلی الحسين ... فالستقبل القبلة بوجهك فان هناك حومة الشهداء و اوم و اشر الى على بن الحسين و قل ...

۴ البته فضیل ابن زبیر اسدی رستان کوفی(۱۴۰۶ق)، تسمیة من قتل مع الحسين^(۷) من ولده و إخوته و أهل بيته و شیعته، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، فصلنامه تراشنا، س ۱، ش ۲، ص ۱۵۳؛ شیخ طوسی، رجال الطوسي، همان، ص ۹۹؛ ابن مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۹۴) جوین را غیر از حوى یا جون دانسته و او را فردی دیگری غیر غلام ابوذر به حساب آورده‌اند که نادرست به نظر می‌رسد، چون به احتمال قوی، برخی از نسخه هنگام نسخه برداری، این نام را به دقت، ثبت و ضبط نکرده و دو نام به حساب آورده‌اند و به مرور زمان، این تفاوت ضبط به کتاب‌های بعدی سراست کرده و گمان شده است که این نام‌ها، نام دو کس بوده است، در حالی که مقصود از جون، جوین و یا حوى یک نفر، یعنی غلام ابوذر است.

بشیر بن عمر و حضرمی،^۱ عمار بن شریح طائی به جای عامر (عمار) بن حسّان بن شریح،^۲ زید بن حُصین همدانی مشرقی به جای یزید بن عبد الله مشرقی،^۳ حجاج بن زید سعدی به جای حجاج بن بدر،^۴ حیان بن حارث سلمانی به جای جابر^۵ و یا جناده^۶ از موارد دیگر ضعف این زیارت می‌باشد.

۷. برخی از اسامی که در این زیارت از آن‌ها به نام شهدا یاد شده است، بر اساس برخی از نقل‌ها همانند زیارت منقول از سید ابن طاووس، نمی‌تواند تعییر معصوم باشد، چنانکه بر اساس نقل یاد شده، تعییر «و قیل: اسدبن‌مالک»^۷ در بارهٔ کشته‌عبدالله بن مسلم بن عقیل معمول نیست از معصوم^(۸) صادر شده باشد.

۲. زیارت دوم ناحیه (زیارت ناحیه مشهور)

چنانکه نگاشته شد، ابن مشهدی این زیارت را پس از زیارت نخست آورده است^۹ و بدون ارائه هیچ سندی، تنها اشاره به صدور آن از ناحیه مقدسه کرده است.^{۱۰} سپس سیدابن‌طاووس آن را در مصباح الزائر نقل کرده^{۱۱} و گفته است که این زیارتی است که [سید] مرتضی علم‌الهی امام حسین^(۱۲) را با آن، زیارت کرده است.^{۱۳} اما مجلسی این زیارت را در دو جا آورده است: در یک جا آن را به نقل از مصباح الزائر سیدابن‌طاووس آورده است.^{۱۴} او پیش از نقل زیارت، گفته است که زیارت یاد شده ظاهراً تأییف سید مرتضی است.^{۱۵} اما پس از نقل آن، آن را از تأییفات شیخ

۱ فضیل بن زبیر، تسمیة من قتل مع الحسين^(۱۶) من ولده وإخوته وأهل بيته وشيعته، ص ۱۵۶؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌حابل‌بلذری (۱۴۱۷ق)، کتاب جمل من انساب الانساب، ج ۳، بیروت: دارالفنون، چ ۱، ص ۴۰۴-۳۳۹.

۲ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۴؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۰۰، شماره ۲۵۰؛ ابن شهرآشوب، همان، ج ۴، ص ۱۲۲؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۳، ص ۷۹.

۳ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۶.

۴ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۳.

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۴۶.

۶ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۴.

۷ سیدابن‌طاووس، الاقبال بالاعمال، ج ۳، ص ۷۶.

۸ ابن مشهدی، المزار الكبير، صص ۴۹۶-۵۱۳.

۹ همان، ص ۴۹۶.

۱۰ ابن طاووس، مصباح الزائر، صص ۲۲۴-۲۴۴.

۱۱ همان، ص ۲۲۱.

۱۲ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۸، صص ۲۳۱-۲۴۹.

۱۳ همان، ج ۹۸، ص ۲۳۱.

مفید نیز دانسته است.^۱

وی در جای دیگر، این زیارت را از کتاب مزار شیخ مفید نقل کرده است^۲ که در نسخه‌های چاپی موجود، کتاب مزار شیخ مفید وجود ندارد^۳ و سپس اشاره به زیارت منقول در کتاب ابن مشهدی کرده است که همان متن زیارت مزار شیخ مفید است.^۴ مجلسی سپس اشاره به اختلاف بین این دو زیارت منقول از سید این طاووس و شیخ مفید کرده و ابتدا علت آن را اختلاف روایان دانسته است، اما در ادامه می‌گوید: «اظهر آن است که سید مرتضی این زیارت را گرفته و آنچه را خود خواسته، به آن افزوده است».^۵

این دو زیارت در اصل یکی است، چون همه زیارت نامه مزار شیخ مفید، در زیارت‌نامه مفصل مصباح الزائر با همان الفاظ و تعابیر آمده است. بنابراین چنانکه مجلسی گفت: متن مصباح الزائر سیدابن طاووس، توسعه یافته متن مزار منسوب به شیخ مفید است.

الف. بررسی سندی

چنان که گفته شد، این زیارت با تفاوت‌ها، کاستی‌ها و افزوده‌هایی که دارد، دو گونه روایت شده است: یکی زیارت منقول از مزارکبیر ابن مشهدی که احتمالاً همان زیارتی باشد که در مزار منسوب به شیخ مفید، آمده است و دیگری متنی که سیدابن طاووس آورده است و تفاوت‌ها و اضافاتی دارد و حتی - چنان که خواهیم گفت - در برخی موارد، دارای مطالب سنتی است.

اما از نظر اعتبار، این دو زیارت با آن که تفاوت‌هایی در نقل دارند، هر دو مشتمل بر بخشی^۶ هستند که به سبب تحریک احساسات عزاداران، معمولاً وعاظ و اهل منبر بر سر منابر به عنوان ذکر مصیبت می‌خوانند و به اعتبار این که آن را از امام عصر^(۷) می‌دانند، به عنوان یکی از

۱ همان، ج ۹۸، ص ۲۵۱.

۲ همان، ج ۹۸، ص ۳۱۷.

۳ البته در نسخه‌ای مخلوط منسوب به مزار شیخ مفید موجود در کتابخانه آستان قنس رضوی (به شماره ۳۲۸۹) این زیارت وجود دارد (صص ۱۸۴-۲۰۵) که - چنانکه نگاشته شد - با مشاهده رونوشت آن نسخه، قدمت نسخه و صحت انتساب آن به شیخ مفید احراز نشد. افزون بر این، در آغاز شروع زیارت، هیچ گونه اشاره‌ای به صدور آن از سوی ناحیه مقدسه نشده است. آغاز زیارت این گونه است: «زيارة أخرى في يوم عاشوراء بربوة أخرى، اذا اردت ذلك زيارته بها في هذا اليوم ففف...». ظاهراً مقصود مجلسی از مزار شیخ مفید همین اثر باشد که نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته است.

۴ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۳۲۸.

۵ همان، ج ۹۸، ص ۳۲۸.

۶ ابن مشهدی، المزار الكبير، صص ۱-۵۰۵؛ مجلسی، همان، ج ۹۸، صص ۲۳۰-۲۴۱؛ همان، ج ۹۸، ص ۳۲۳-۳۲۸.

گزارش‌های معتبر در باره چگونگی شهادت امام حسین^(۱) و مصائب پس از آن، تلقی کرده و به آن استشهاد می‌کنند.

اما در باره سند این زیارت، شایان توجه است که این زیارت سند متفق ندارد و حتی بر اساس کهن‌ترین منبع بر جای مانده نقل آن که مزارکبیر ابن‌مشهدی باشد، درباره سند آن تنها به این نکته اشاره شده است که زیارتی است که از سوی ناحیه مقدسه توسط یکی از باب‌ها، صادر شده است.^(۲)

البته ممکن است گفته شود که هرچند این زیارت مرسل است، اما بر اساس گفتۀ ابن‌مشهدی در مقدمۀ کتابش که گفتۀ: «آنچه را (از ادعیه، آداب، مناجات و زیارات) آوردم از راویان موثق است که در نهایت به بزرگان [امت] متصل می‌شود»،^(۳) این زیارت نیز معتبر باشد.

در پاسخ - چنانکه برخی از محققان گفته‌اند - باید گفت که ابن‌مشهدی از علمای متاخر است که نه اعتبار کتابش ثابت شده است و نه شخصیت و حال او روشن است. بنابراین توثیق‌های وی که براساس حدس و گمان است^(۴) برای غیرمعاصرانش معتبر نمی‌باشد.

ب. بررسی متنی و محتوایی

اما در باره متن و محتوای این زیارت، تأمل‌ها و اشکال‌های ذیل را می‌توان بیان کرد:

۱. تعییر «واسع فرسک شارداً و ...» که حاکی از زنده و سالم بودن اسب آن حضرت حتی پس از شهادت وی است، با گزارش معتبر و کهن تاریخی ابومخنف سازگاری ندارد. بر اساس گزارش وی، در همان ساعات نخستین نبرد روز عاشورا هنگام به میدان رفن حرّبِن‌بزید، همه اسب‌های سپاه امام^(۵) (به جز اسب ضحاک بن قیس که در خیمه‌ای نگه‌داری می‌شد).^(۶) بر اثر اصابت تیرهای گروه پانصد نفری از تیراندازان سپاه عمر سعد، بی‌شدن و امام^(۷) و سپاهش بی‌اسباب شدند.^(۸) بنابراین هر چند برخی گزارش‌ها حاکی از زنده و سالم بودن اسب امام^(۹) تا آخرین ساعت

۱ ابن‌مشهدی، همان، ص ۴۹۶.

۲ همان، ص ۲۷.

۳ سید ابوالقاسم موسوی خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج ۱، صص ۵۱-۵۲.

۴ طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۵، ص ۴۴۵.

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۳۷؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الاشراف، ج ۳، صص ۴۰۱-۴۰۲.

نبرد روز عاشورا و حتی پس از شهادت آن حضرت است^۱، اما این گزارش‌های بدون سند، در برابر گزارش کهن، مسنند و معتبر و مورد اعتماد ابو مخفف توان تعارض و مقاومت ندارند.

۲. برخی از تعابیر در این زیارت، با صدور آن از جانب امام معصوم همخوانی ندارد. برای نمونه، وقتی چگونگی آگاهی اهل بیت امام حسین^۲ از شهادت حضرت بیان می‌شود، این تعابیر وجود دارد که زنان اهل بیت^۳ در حالی که موی‌های شان را پریشان کرده بودند (ناشرات الشعور) و لطمہ بر صورت خود می‌زدند (علی الخدوذ لاطمات) از خیمه‌گاه بیرون آمدند!^۴ در حالی که اولاً جنین سخن ناصوابی را به امام معصوم^۵ نمی‌توان نسبت داد. ثانیاً، این سخن با اعتقاد والا و ایمان و تقوی بالای زنان اهل بیت^۶ به خدا که از ارتکاب چنین کار ناصوابی میرآ هستند، و نیز با مقام صبر و رضای آنان نسبت به امتحان و ابتلاء‌الله، ناسازگار است،^۷ به ویژه آنکه در رأس آنان، بانویی همانند حضرت زینب^۸ باشد.^۹ ثالثاً این کارها (پریشان کردن موی سر و لطمہ

۱ احمدبن ابی یعقوب بن جعفر (مشهور به یعقوبی)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارصادر، ص ۲۴۵؛ ابن اعثم، *کتاب الفتوح*، ج ۵، ص ۱۱۵ – ۱۱۶ و ص ۱۱۸ – ۱۱۹؛ محمدبن علی بن الحسین (مشهور به صدقو) (۱۴۱۷ق)، *الاما*، تهران: مؤسسه البعثة، مجلس سی‌ام، ص ۲۲۶؛ خوارزمی، *مقتل الحسین*، ج ۲، ص ۳۷ – ۳۸ و ص ۴۰ – ۴۲؛ سیدابن طاووس، *الملهوف على قتلى الطفوف*، ص ۱۲۴.

۲ ابن مشهدی، همان، ص ۵۰؛ مجلسی، همان، ج ۹۸، ص ۲۴۰ و ۲۲۰. در نقل *مصطفی‌الزائر*، تعابیر للشعر نشرات و للخدود لاطمات» آمده است (*موسوعة زیارات المقصومین*، ج ۳، ص ۳۴۹).

۳ بر این اساس، امام حسین^{۱۰} از اظهار بی‌تایی حضرت زینب در شب عاشورا به سبب آن که شنید که آن حضرت فردا شهید خواهد شد، نهی کرد (طبری، همان، ج ۵، ص ۴۲۰ – ۴۲۱).

۴ البته ممکن است گفته شود که تعابیر «ناشرات الشعور» و امثال آن دلالت بر پریشان کردن موها در مرئی و منظر عمومی ندارد و امثال این تعابیر را باید حمل بر پریشان کردن مو در زیر مقنעה و امثال آن کرد. در پاسخ به چنین توجیهی باید گفت: در برخی از حوادث تاریخی که سوگواری و عزاداری بانوان گزارش شده است، تعابیر «نشرات الشعور» (عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکرم ابن اثیر [ابی تا]، *الکامل فی التاریخ*، ج ۸، بیروت: دارالكتاب العربي، ص ۵۴۹ «ذیل حوادث سال ۲۵۲ هجری»)، «ناشرات الشعور» (أبوالفاء اسماعیل ابن کثیر دمشقی (۱۴۰۸ق)، *البداية والنهاية*، تحقیق و تعلیق علی شیری، ج ۱۱، بیروت: داراحیاء التراث العربي، ج ۱، ص ۲۴۳ «ذیل حوادث سال ۲۵۲ هجری») و «مسیلات الشعور» (ابن خلدون [ابی تا]، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربي، ص ۴۲۵ «ذیل حوادث سال ۳۵۱ هجری») آمده است که بعيد به نظر می‌رسد مقصود گزارش‌گر از این تعابیر، آن باشد که بانوان هنگام سوگواری و نوحه سرایی در بازار و کوچه‌ها و خیابان‌ها، موها خود را زیر مقنעה و امثال آن، پریشان کرده باشند. مؤید این سخن، خبری از ابن عباس در باره زنی است که نذر کرده بود سربرهنه حج به جا بیاورد. در خبر یاد شده، تعابیر «ناشرة شعرها»، آمده است که پیامبر اکرم^{۱۱} امر فرمود: سرش را بیوشاند: «مر النبی^{۱۲} بامرأة ناشرة شعرها، حافیة، فأمرها النبی^{۱۳} أن تختمر، وتتنعل، ثم سئل ما شأنها؟ فقالوا : نذر ظن تمشی حافیة ناشرة شعرها، فنهاما». عبدالرزاق بن همام صنعتانی [ابی تا]، *الصنف*، تخریج و تعلیق حبیبالرحمن الاعظمی، ج ۸ [ابی جا]: *منشورات المجلس العلمی*، ص ۴۴۹؛ احمدبن محمدبن سلمه (۱۴۱۶ق)، *شرح معانی الاخبار*، تصحیح و تحقیق محمد زهری النجاشی، ج ۳ [ابی جا]: دارالكتب العلمیة، ص ۱۳۱؛ سلیمان بن احمدطیرانی (۱۴۰۵ق)، *المعجم الكبير*، تحقیق حمید عبدالمجيد

زدن به صورت) و امثال آن، در ظاهر یک سنت و رسم جاهلی در میان زنان عرب بوده است که هنگام مرگ همسر و دیگر خویشان نزدیک، برای اظهار اندوه بسیار، انجام می‌دادند، از این‌رو این رفتار، دور از شأن اهل بیت^(۱) است که خود پیشوای مبارزه با سنت‌ها و رسوم جاهلی بودند. چنانکه در روایتی، حضرت زهراء^(۲) پریشان کردن موی سر را گناه دانسته است^(۳) و براساس سخنی از پیامبر اکرم^(۴): از ما نیست کسی که لطمه به صورت زند و گریبان چاک زند.^(۵) همچنین بر اساس خبر دیگری از رسول خدا^(۶) این کارها حرام دانسته شده است.^(۷)

افزون بر این، تعابیر دیگری همانند «السلام على النسوة البارزات»،^(۸) «السلام على غريب الغرباء»،^(۹) «السلام على ساكن كربلا»،^(۱۰) «السلام على الانئمة السادات»^(۱۱) و «السلام على على الكبير»^(۱۲) و یا تعابیری همانند «فانی قصدتُ اليک و رجوتُ الفوز لدیک»،^(۱۳) «السلام عليك، سلام العارف بحرمتک، المخلص فی ولایتك»،^(۱۴) «اللهُمَّ اكْتُبْنِي فی الْمُسْلِمِينَ وَ احْقُنْنِي بِالصَّالِحِينَ»،^(۱۵) «اللهُمَّ اغْنِنِنِی مِنَ الزَّلَلِ»،^(۱۶) «... وَ اقْبِلْ توبتی ... وَ أَقْلَنِی عَذْرَتِی ... وَ اغْفِرْ لِي خَطَّیَّسِی»،^(۱۷) «اللهُمَّ أَغْنِنِنِی

→ السلفی، ج ۱۱، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۲، ص ۲۵۴؛ احمدین حسین بیهقی [آی تا]، السنن الکبیری، ج ۱۰، بیروت: دارالفکر، ص ۸۰). بدیهی است اگر آن زن موهایش را زیر مقنعته و امثال آن، پریشان کرده بود، دیگر نهی پیامبر^(۱۸) معنا نداشت.

۱ ابوغفر محمدبن یعقوب کلینی(۱۳۸۹ق)، الروضۃ من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ج ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۲، ص ۲۳۸.

۲ سلیمان بن داوود طیالسی، المستند، بیروت: دارالمعرفة، ص ۳۸؛ ابن ابی شیبہ کوفی(۱۴۰۹ق)، المصنف، ضبطه و علق علیه سعید اللحام، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ص ۱۷۴؛ احمدین حنبل، المستند، ج ۱بیروت: دارصادر، ص ۳۸۶؛ محمدبن اسماعیل بخاری(۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ج ۲، ص ۸۳ و ج ۴، ص ۱۶۰؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ص ۷۰؛ محمدبن جمال الدین مکی عاملی جزینی (۱۴۱۹ق)، ذکری الشیعة فی أحكام الشیعة، تحقیق مؤسسه آل الیت لاحیاء التراث، ج ۲، قم؛ مؤسسه آل الیت لاحیاء التراث، ص ۵۹.

۳ سلیمان بن اشعث سجستانی(۱۴۱۰ق)، سنن ابی داود، تحقیق و تعلیق سعید محمد لحام، ج ۲، بیروت: دارالفکر، ج ۱، ص ۶۵۲؛ یحییی بن شرف نووی(۱۴۱۴ق)، الادکار النبویة، بیروت: دارالفکر، ص ۱۴۷، ۶۵۲.

۴ ابن مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۹۸.

۵ همان، ص ۴۹۷.

۶ همان، ص ۴۹۸.

۷ همان، ص ۴۹۸.

۸ همان، ص ۴۹۸.

۹ همان، ص ۵۰۰.

۱۰ همان، ص ۵۰۰.

۱۱ همان، ص ۵۰۷.

۱۲ همان، ص ۵۰۸.

۱۳ همان، ص ۵۰۸.

بحلالک عن الحرام»^۱، «طهّرنی من الذنوب والأوزار»^۲ و «واغفر لنا ولوالدينا»^۳ بعيد به نظر می‌رسد که از امام معصوم^(۴) صادر شده باشد. همچنین برخی از تعبیر همانند «غريب الغرباء»، «ساكن كربلاء» و «الانمة السادات» با ادبیات و زبان مرسوم عصر معصوم چندان سنتی ندارد.

۳. برخی از تعبیر و مضامین به گونه‌ای در زیارت نامه تکرار شده است. چنانکه در یک جا تعبیر «السلام على الاجساد العاريات»^۵ در جای دیگر «السلام على الابدان السليبة»^۶ و در جای سوم، عبارت «السلام على الاجسام العارية في الفلووات»^۷ آمده است که چندان نمی‌توان توجیه درست و منطقی برای این گونه تکرار ارائه کرد، به ویژه آنکه با ویژگی فصاحت و بلاغت سخن صادر از معصوم، ناسازگار می‌باشد.

۴. با توجه به عدم تصريح منابع کهن معتبر در باره شیوه بریدن سر امام^(۸)، تعبیر «والشمر جالس على صدرك، مولعُ سيفه على نحرك» افزون بر آن که متفرد است، با برخی از نقل‌هایی که از امام سجاد^(۹) و حضرت زینب^{۱۰} گزارش شده و نیز با گزارش برخی از منابع متاخر،^{۱۱} که حاکی از بریدن سر از قفاست، ناسازگار است.

۳. زیارت رجبیه

نخستین منبع موجود این زیارت، دو کتاب اقبال الاعمال^{۱۲} و مصباح الزائر^{۱۳} سید ابن طاووس است.

۱ همان، ص ۵۰۸.

۲ همان، ص ۵۰۹.

۳ همان، ص ۵۱۳.

۴ همان، ص ۴۹۸.

۵ همان، ص ۴۹۹.

۶ همان، ص ۵۰۰.

۷ امام سجاد^(۱۴) نیز در این باره، فرموده است: ... انا ابن المقتول ظلماً انا ابن المجزور الرأس من القفا ... (ابو جعفر محمد بن علی ابن شهرآشوب ۱۳۷۹ش)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق یوسف البقاعی، ج ۴، آبی‌جا: انتشارات ذوی‌القریبی «افتت دارالاضواء»، ص ۱۸۲؛ مجلسی، همان، ج ۴۵، ص ۱۷۴.

۸ و صاحت زینب یا محمدا، صلی علیک ملیک السماء ... هندا اینک مجرزور الرأس من القفا ... (خوارزمی ۱۴۱۸ق)، مقتل الحسين^(۱۵)، تحقیق محمد سماوی، ج ۲، ق ۳؛ دل انوار الهدی، ص ۳۹؛ ابن شهرآشوب، همان، ج ۴، ص ۱۲۲؛ سید ابن طاووس، الملهوف علی قتلی الطفووف، ص ۱۸۱). افزون بر این در باره نقد و بررسی سند و متن این زیارت، ر. ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (۱۳۷۹ش)، تگمی به حماسه حسینی استاد مظہری، تهران: انتشارات کویر، ج ۲، ص ۳۸۸ - ۳۹۷.

۹ ... جاء الي شمرین ذي الجوشن و سنان بن انس - ثم قال لستان بن انس: احترأسه من القفا (خوارزمی، همان، ج ۲، ص ۳۶).

۱۰ ابن طاووس، اقبال بالاعمال، ج ۳، ص ۳۴۱ - ۳۴۷.

۱۱ ابن طاووس، مصباح الزائر، ص ۴۴۵.

همچنین در سده‌های بعدی برخی از اندیشمندان همانند محمدبن مکی عاملی جزینی، معروف به شهید اول (م ۷۸۶ق.) در کتاب *المزار*^۱ خود و نیز مجلسی آن را گزارش کرده‌اند.^۲

الف. بررسی سندی

سید ابن طاووس این زیارت را مرسله و بدون ارائه هیچ سندی نقل کرده است. بر این اساس برخی از رجال شناسان معاصر، سند این زیارت را ضعیف و غیرمعتبر دانسته‌اند.^۳ بنابراین، این زیارت از اعتبار چندانی برخوردار نیست و نمی‌توان به اسمی یاد شده در آن استشهاد کرد، البته اگر برخی از نامهایی که در این زیارت آمده است، در منابع متقدم نیز موجود باشد، می‌توان به عنوان مؤید به آن‌ها استشهاد کرد، اما آن دسته از نامهایی که این زیارت در نقل آن‌ها متفرد است، از اعتبار لازم برخوردار نیستند.

ب. بررسی متنی و محتوایی

اما در باره متن و محتوای این زیارت باید گفت که در ضبط و درج برخی از اسمی در این زیارت، تصحیفات و اشتباهاتی رخ داده است که به هیچ‌رو نمی‌توان این زیارت را از امام معصوم دانست. در مجموع در باره این زیارت نیز اشکال‌ها و تأمل‌های ذیل را می‌توان بیان کرد:

۱. احتساب «عقبة بن سمعان» غلام رباب از جمله شهداً، با مسلمات تاریخی منافات دارد.^۴ چنانکه احتساب «سلیمان بن عوف حضرمی» و «جلبک بن عبدالله» از شهداً، از اشتباهات فاحش سازنده و تدوین کننده این متن است. چرا که براساس منابع معتبر کهن، سلیمان بن عوف از سپاه دشمن و قاتل سلیمان، غلام امام حسین^۵ بوده است^۶ و جبله در جریان قیام توایین، فرماندهی جناح

۱ محمدبن مکی عاملی جزینی (معروف به شهید اول) (۱۴۱۰ق.)، *المزار*، تحقیق مدرسه الامام المهدی^(۶)، قم؛ مؤسسه الامام المهدی، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۵۴.

۲ مجلسی، *الاخبار*، ج ۹۸، ص ۳۴۱ - ۳۴۲؛ مؤسسه الامام الهادی (۱۳۸۳ش)، *موسوعة زيارات المعصومين*^(۷) (جلد سوم: *زيارات الامام الحسين سید الشهداء*^(۸))، ج ۳، قم؛ مؤسسه الامام الهادی^(۹)، ج ۱، ص ۴۴۶ - ۴۸۵. مجلسی این زیارت را به نقل از سیدابن طاووس و مفید نقل کرده است (مجلسی، همان، ج ۹۸، ص ۳۳۶).

۳ سید ابوالقاسم موسوی خوئی، *معجم رجال الحديث*، ج ۹، ص ۷۷ (ذیل نام «سعده بن عبد الله»).

۴ سیدابن طاووس، *الاقبال بالاعمال*، ج ۳، ص ۳۴۴.

۵ بلاذری، همان، ج ۳، ص ۴۱۰؛ ابوحنیفه احمدبن داودبنوری (۱۹۶۰م)، *الاخبار الطوار*، تحقیق عبدالعامر منعم، بیروت: دار إحياء الكتب العربية، ص ۴۵۹.

۶ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۳۴۵.

۷ فضیل بن زبیر، *تسمیة من قتل مع الحسین*^(۱۰) من ولده و إخوته و أهل بيته و شیعته، ص ۱۵۲؛ محمدبن سعد، ترجمة

جناح راست سپاه ابن زیاد را عهده‌دار بوده است.^۱

۲. دو بار نام بردن از حُرّبَنْ زیدِ ریاحی^۲ و نام بردن و سلام کردن بر افرادی همانند قیس بن مسْهُر^۳ و عبد‌الله بن بقطر^۴ که جزء شهدای کربلا و روز عاشورا به حساب نمی‌آیند و در کربلا دفن نشده‌اند، با توجه به آن که در این زیارت سلام فرستادن بر شهدای کربلا آمده است،^۵ از وجوده دیگر ضعف و عدم اعتماد به این زیارت است.

۳. ضبط برخی از اسمی شهدا از جمله، حسّان بن حارث به جای جابر^۶ و یا جناده،^۷ عمرو بن خلف و سعید غلام وی به جای عمرو (عمر) بن خالد صیداوی و سعد غلام وی،^۸ مُنذر بن مفضل جعفی^۹ به جای بدر بن مغفل بن جعونة^{۱۰} از موارد دیگر ضعف این زیارت می‌باشد.

۴. درج نام برخی از افراد همانند حماد بن حماد مرادی، زهیر بن سیّار، سلیمان بن سلیمان ازدی، ضبیعه بن عمرو، عبدالرحمن بن بیزید، عامر بن جلیده، عامر بن مالک، عثمان بن فروه غفاری، عمیر بن کناد، غیلان بن عبدالرحمن، قاسم بن حارث کاهلی، قیس بن عبد الله همدانی، مسلم بن کناد و منیع بن زیاد به عنوان شهدای کربلا در این زیارت، صدور این زیارت از معصوم را به شدت تردید قرار می‌دهد. چرا که در هیچ یک از منابع معتبر کهن و حتی در منابع معاصر گزارش کننده این زیارت، نامی از افراد یاد شده به عنوان شهدای کربلا نیامده است.

→ الامام الحسين^(۱) و مقتله، ص ۱۸۶؛ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۶۹.

۱ طبری، همان، ج ۵، ص ۵۹۸؛ ابو محمد احمد بن علی ابن اعثم (۱۴۱۱ق)، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، ج ۶، بیروت: دارالاصلو، ص ۲۲۲؛ علی بن الحسین مسعودی (۱۴۲۱ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق سعید محمد لحام، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ص ۹۴.

۲ سیدابن طاووس، مصباح الزائر، ص ۲۹۵ و ۲۹۸؛ محمدين مکی عاملی جزینی، معروف به شهید اول، المزار، ص ۱۵۱
۱۵۳. البته در نقل سید ابن طاووس در مصباح الزائر (ص ۲۹۵) و مجلسی در بحار الانوار (ج ۹۸، ص ۳۴۰) در بار نخست به جای «حر»، «جریر بن بیزید ریاحی» آمده است.

۳ سیدابن طاووس، همان، ج ۳، ص ۳۴۵.
۴ همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

۵ همان، ج ۳، ص ۳۴۴ : ثم التفت فسلام على الشهداء ...
۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۴۴۶.

۷ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۴.

۸ فضیل بن زبیر، همان، ص ۱۵۵، بلاذری، همان، ج ۳، ص ۳۸۲. طبری، همان، ج ۵، ص ۴۴۶؛ ابن اعثم، همان، ج ۵، ص ۱۰۵؛ خوارزمی، همان، ج ۲، ص ۱۷؛ ابن شهرآشوب، همان، ج ۴، ص ۱۱۰.

۹ این طاووس، الاقبال بالأعمال، ج ۳، ص ۳۴۴، مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۳۴۰.

۱۰ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۰۵. البته برخی از محققان معاصر او را با زید (بیزید) بن معقل جعفی، یکی دانسته است (محمد مهدی شمس الدین، انصار الحسین^(۲)، ص ۱۶۰).

نتیجه‌گیری

از آنچه نگاشته شد می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که در بارهٔ دو زیارت ناحیه، هر چند توثیق امثال ابن‌مشهدی، موجب اعتبار نسبی روایات این کتاب و از جمله این دو زیارت می‌شود، اما این توثیق به حدی نیست که این دو زیارت را بتوان به امام معصوم^(۴) نسبت داد. البته محتوای این دو متن تا جائی که با نصوص و گزارش‌های معتبر کهن تاریخی ناسازگاری نداشته باشد، به عنوان دو متن که از سدهٔ ششم بر جای مانده است، قابل اعتماد و توجه است. هر چند این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت برخی از منقولات و گفته‌هایی که در زمان تدوین این دو زیارت، در بارهٔ چگونگی شهادت امام حسین^(۵) و یارانش و واکنش اهل بیت^(۶) در برابر این مصیبت بزرگ در میان مردم آن دوران، مشهور و بر سر زبان‌ها بوده است، در شیوهٔ لحاظ و تنظیم محتوای دو زیارت، بی‌تأثیر نبوده است.

اما در بارهٔ زیارت رجیه باید گفت: این زیارت نیز از اعتبار لازم برخوردار نیست و تنها به عنوان متنی که از سدهٔ هفتم به دست ما رسیده است، تا آن جا که با منقولات دیگر ناهمگون و ناسازگار نباشد، شایستهٔ توجه و اعتماد است.

منابع و مأخذ

- ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم [بی‌تا]، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالکتاب العربي.
- ابن‌اشعش سبحانی (۱۴۱۰ق)، سلیمان، سنن ابی‌داود، تحقیق و تعلیق سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر، ج. ۱.
- ابن‌اعثم کوفی، ابومحمد‌احمد بن علی (۱۴۱۱ق)، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء.
- ابن خلدون [بی‌تا]، تاریخ ابن خلدون، بیروت: دارالحیاء، التراث العربي.
- ابن‌زیبر اسدی رستان کوفی، فضیل (۱۴۰۶ق)، تسمیة من قتل مع الحسین^(۷) من ولده و إخوته وأهل بيته و شیعته، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، - فصلنامه تراشنا، س. ۱، ش. ۲.
- ابن‌سعد، محمد (۱۳۷۳ش)، ترجمة الامام الحسین^(۸) و مقتله (من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير)، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مؤسسه آل‌الیت^(۹) لإحياء التراث.
- ابن‌سلمه‌الازدي، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، شرح معانی الاخبار، تصحیح و تحقیق محمد زهری النجار، [بی‌جا]: دارالکتب العلمية.
- ابن شهرآشوب، ابو‌جعفر‌محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، مناقب آل ابی‌طالب، تحقیق یوسف البقاعی، [بی‌جا]: انتشارات ذوى القربی «افتست دارالاضواء».

- ابن طاووس، سیدرضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر(۱۴۱۴ق)، الاقبال بالاعمال الحسنة فيما يعمل مرة فی السنّة، تحقيق جواد قیومی اصفهانی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.
- ----- (۱۳۸۳ش)، الملهوف علی قتلی الطفوف، تحقيق و تقديم فارس تبریزیان (الحسّون)، [بی‌جا]: دارالاسوة.
- ----- (۱۴۱۷ق)، مصباح الزائر، تحقيق مؤسسه آل‌البیت^(۲) لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل‌البیت^(۲) لإحياء التراث، ج ۱.
- ابن عساکر دمشقی (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، تحقيق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالقداء اسماعیل (۱۴۰۸ق)، البداية و النهاية، تحقيق و تعلیق علی شیری، بیروت: دارإحياء التراث العربي، ج ۱.
- ابن نماحی، نجم الدین محمدبن جعفر (۱۳۶۹ق)، مثیر الاحزان، نجف: مطبعة الحیدریة
- ابوالفرق اصفهانی (۱۳۸۵ق)، مقانیل الطالبین، تقديم کاظم مظفر، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- بلاذری، احمدبن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق)، کتاب جمل من انساب الاشراف، بیروت: دارالفکر، ج ۱.
- بیهقی، احمدبن حسین [بی‌تا]، السنن الکبیری، بیروت: دارالفکر.
- تستری، محمد تق (۱۴۲۸ق)، قاموس الرجال، تحقيق مؤسسه التشریف الاسلامی، قم: مؤسسه التشریف الاسلامی، ج ۲.
- تهرانی (مشهور به «آقا بزرگ تهرانی»)، محسن بن علی (۱۴۰۳ق)، النریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت: دارالاضواء، ج ۲.
- خوارزمی (۱۴۱۸ق)، مقتل الحسین^(۳)، تحقيق محمد سماوی، قم: دارانوار الہمی.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود (۱۹۶۰م)، الاخبار الطوال، تحقيق عبدالعامر منعم، بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۷۹ش)، نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری، تهران: انتشارات کویر، ج ۲.
- صدوق، ابو جعفر محمدبن علی بن حسین بن یابویه قمی (۱۴۱۶ق)، علل الشرایع، [بی‌جا]: مؤسسه دارالحجۃ للشقاق، ج ۱.
- ----- (۱۴۰۴ق)، عيون أخبار الرضا، صححه و قدم له و علق عليه حسين العلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ----- (۱۴۰۴ق)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین.
- صناعی، عبدالرازاق بن همام [بی‌تا]، المصنیف، تحریج و تعلیق حسیب الرحمن الاعظمی، [بی‌جا]: منشورات المجلس العلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵ق)، المعجم الکبیر، تحقيق حمدی عبدالمجيد السلفی، بیروت: دارإحياء التراث العربي، ج ۲.
- طبری، ابو جعفر محمدبن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الامم و الملوك، تحقيق ابوالفضل ابراهیم، بیروت:

- دار التراث، ج. ٢.
- طوسي، ابو جعفر محمدبن حسن(١٤١٦ق)، المهرست، تحقيق جواد قيومي، قم: مؤسسه نشر الفقاوه، ج. ١.
 - ————(١٣٦٤ش)، تهنيب الاحكام، تحقيق و تعليق سيد حسن موسوي خرسان، تهران: دارالكتب الاسلامية، ج. ٣.
 - ————(١٤١٥ق)، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي اصفهاني، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ج. ١.
 - عاملی جزینی (المعروف به شهید اول)، محمدبن مکی (١٤١٠ق)، المزار، تحقيق مدرسة الامام المهدی (٢)، قم: مؤسسه الامام المهدی، ج. ١.
 - کلینی، ابو جعفر محمدبن یعقوب(١٣٨٩ق)، الروضه من الكافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالكتب الاسلامية، ج. ٢.
 - مجلسی، محمدباقر(١٤٠٣ق)، بحار الانوار الجامعۃ للدرر أخبار الائمه الاطهار (٢)، بيروت: مؤسسه الوفاء.
 - محمد مهدی شمس الدین(١٤٠١ق)، انصار الحسين (٢)، [بی جا]: الدار الاسلامية، ج. ٢.
 - مسعودی، علی بن الحسین(١٤٢١ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق سعید محمد لحام، بيروت: دارالفکر.
 - مشهدی، محمدبن جعفر(١٤١٩ق)، المزار الكبير، تحقيق جواد قيومي اصفهاني، قم: نشر القیوم.
 - مفید، محمدبن محمدبن نعمان(١٤١٣ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقيق مؤسسه آل البيت (٢)، قم: مؤسسه آل البيت (٢) لإحياء التراث.
 - موسوی خوبی، سید ایو القاسم(١٤١٣ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواۃ، تحقيق لجنة التحقیق، [بی جا]: [بی نا]: ج. ٥.
 - مؤسسه الامام الہادی (٢)، موسوعة زیارات المعصومین (٢) (جلد سوم: زیارات الامام الحسین سید الشهداء (٢)، قم: مؤسسه الامام الہادی (٢)، ج. ١).
 - نجاشی، ابو العباس احمدبن علی(١٤١٦ق)، فهرست أسماء مصنفو الشیعه، المشهور بـ«رجال النجاشی»، تحقيق سید موسی شیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ج. ٥.
 - نوری، میرزا حسین(١٤١٥ق)، خاتمة مستدرک الوسائل، تحقيق مؤسسه آل البيت (٢) لإحياء التراث، قم: مؤسسه آل البيت (٢) لإحياء التراث، ج. ١.
 - نووى دمشقى، يحيى بن شرف(١٤١٤ق)، الاذکار النووية، بيروت: دارالفکر.
 - ————(١٤١١ق)، ریاض الصالحين من حدیث سید المرسلین (٢)، بيروت: دارالفکر المعاصر، ج. ٢.

پژوهشی درباره پیشهوران و تقلب‌های شغلی آن‌ها بر اساس معاالم القریب فی احکام الحسبة

یزدان فرخی^۱
سمانه ناصری^۲

چکیده: بررسی اخلاق حرفه‌ای پیشهوران، زمینه پر اهمیتی در پژوهش‌های تاریخ اجتماعی محسوب می‌شود. بخشی از این اخلاق حرفه‌ای به شیوه و نحوه روند تولید و ارائه خدمات به مشتریان، مربوط است. در تاریخ جهان اسلام، پیشهوران تمایل داشتند تا اخلاق حرفه‌ای خود را با مفاهیمی چون فوت بازگو کنند. اما وجه دیگری از اخلاق حرفه‌ای پیشهوران در جریان فعالیت اقتصادی، بر خلاف اخلاق سنتوئه حرفه‌ای بود که می‌توان به بیانی دیگر آن را «تقلب شغلی» نام گذاری کرد.

پیشهوران مرتکب چه تقلب‌هایی شده بودند و در کدام حرفه و قوع تقلب بیشتر بوده است؟ چنین به نظر می‌رسد که کتاب معاالم القریب فی احکام الحسبة در زمینه تقلب پیشهوران، اطلاعات قابل توجهی به دست می‌دهد. هدف مقاله حاضر، شناسایی و دسته‌بندی تقلب پیشهوران و به کارگیری یافته‌های کمی و کیفی به دست آمده در تحلیل اخلاق اجتماعی و حرفه‌ای پیشهوران است.

واژه‌های کلیدی: پیشهوران، اخلاق حرفه‌ای، تقلب، تدليس، حسبة‌نامه، ابن‌اخوه

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور y_farrokhi@pnu.ac.ir

۲ مدرس گروه حقوق دانشگاه پیام نور samaneh.naseri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۰۵

An investigation on tradesmen and professional cheatings based on “Ma’alim al-ghorbah wa fi Ahkam el-hisbah”

Yazdan Farrokhi¹

Samaneh Naseri²

Abstract: Professional ethics is a significant field in social history researches. Among this field a portion belongs to the style and trend of production as well as customers' service. Tradesmen used to overt their professional ethics by using the concept of chivalry (Fotowwat) in Islamic history, although there seems to be an opposite trend that may be called "professional cheatings". What sort of cheating was going on and in which job the most possible cheating used to occur? This research based on the book " Ma’alim al-ghorbah wa fi Ahkam el-hisbah" is to recognize and categorize the types of professional cheatings by applying quantitative and qualitative findings in order to analyze social and professional ethics.

Keywords: tradesmen, professional ethics, cheating, fraud, Hisbah Nameh, ibn –e- Akhooch

1 Assistant Professor, Department of History, Payam-e-Noor University y_farrokhi@pnu.ac.ir

2 Lecturer, low department, Payam-e-Noor University samaneh.naseri@yahoo.com

مقدمه

پژوهش درباره پیشه‌وران و عرصه‌های شغلی و حرفه‌ای آن‌ها، یکی از زمینه‌های قابل توجه برای پژوهشگران در حوزه تاریخ اجتماعی محسوب می‌شود. بررسی زندگی آن‌ها به ویژه از این جهت که زندگی روزمره شمار فراوانی از مردم عادی را منعکس می‌کند، دارای اهمیت چشمگیری است. زندگی روزمره آن‌ها به ویژه آنچه که در جریان فعالیت شغلی و حرفه‌ای و به سخن دیگر، زندگی هر روزه آن‌ها روی می‌دهد، بازگو کننده جریانی به هم پیوسته و مستمر در تاریخ اجتماعی محسوب می‌شود. از این‌رو با آگاهی یافتن از کیفیت و نحوه امرار معاش و ویژگی‌های شغلی هر یک از گروه‌های پیشه‌وری، می‌توان از مناسبات پیوندۀای مستمر اقتصادی و اجتماعی بخش قابل توجهی از جمعیت شهری شناخت حاصل نمود.

با مطالعه روند و جریان مستمر شغلی و حرفه‌ای پیشه‌وران، تجربه قابل ملاحظه‌ای درباره کیفیت تولید، توزیع و ارائه خدمات و رعایت معیارهای شغلی و حرفه‌ای پیشه‌وران که آن را اخلاق حرفه‌ای می‌نامیم، به دست می‌آید. به لحاظ اصول اخلاقی، پیشه‌وران در تلاش بودند تا اخلاق حرفه‌ای ممتاز و متعالی از پیشه خود را به نمایش بگذارند و به ویژه خود را با مفاهیم اخلاقی چون جوانمردی معرفی نمایند. در پیوند با همین موضوع در جهان اسلام کلیچه‌های سوال و جوابی به نام کتاب الفتوه وجود داشته است که پیشه‌وران تازه کار به عنوان راهنمای اصول اخلاق حرفه‌ای باید آن را فرامی‌گرفتند و به آن عمل می‌کردند.^۱ این رساله‌ها می‌توانستند کارایی عملی و تاثیر محسوسی در زندگی روزمره پیشه‌وران داشته باشند. این رساله‌ها که با نام فتوت‌نامه نیز شهرت یافته است، جنبه مهمی از زندگی پیشه‌وران و میراث حرفه‌ای آن‌ها را بازگو می‌کند.^۲

از سوی دیگر پیشه‌وران، افزون بر اصول جوانمردی و اخلاق ممتاز منعکس شده فتوت‌نامه‌ها، میراث دار رفتارهای اجتماعی و اقتصادی دیگری نیز بودند که در واژه‌هایی چون «غش»^۳ و

^۱ ماسینیون(۱۳۸۸)، همان، ص ۷۰-۴؛

Massignon, Louis(1949), “Islamic Guild”, *Encyclopedia of social sciences*, vol. viii, New York: The Macmillan, Company, p. 215.

^۲ در مورد فتوت و ارتباط آن با تشکیلات پیشه‌وران و نیز مطالعی ارزنده در مورد فتوت نامه‌ها در جهان اسلام بگردید به:

Cahen& Taeschner(1965), “Futuwwa” *Encyclopedia of Islam*, Vol II, Leiden, Brill: pp 961-969.

^۳ غش واژه‌ای عربی است که در فرهنگ ایرانی نیز به عنوان تقلب در معلمات به کار رفته است. حافظ شیرازی از شعرای نامدار ایرانی در بخشی از جهان اسلام سده هشتم هجری این اصطلاح را براها به عنوان مضمون شعر خود به کار گرفته است. برای نمونه در بیتی چنین می‌گوید: خوش بود گر محک تجربه آید به میان/اتاسیه روی شود هر که در او غش باشد(خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی(۱۳۶۲)، دیوان حافظ، به تصحیح پرویز نائل خاللی، تهران: خوارزمی، ج ۲، ص ۳۲۶).

«تدلیس»^۱ تبلور یافته بود. این واژه‌ها را می‌توان با مفاهیمی چون «قلب شغلی» توضیح داد که پیشه‌وران، مرتکب رفواری با انگیزه سود بیشتر و به قیمت متصرر شدن مشتری می‌شدند که هم اصول اخلاق حرفه‌ای را خدشه دار می‌ساخت و هم مفهوم عدالت را که از سوی علمای اسلامی مورد تأکید قرار داشته را نقض می‌کرد.^۲ از آنجا که بررسی موضوع تقلب پیشه‌وران در فعالیت‌های اقتصادی می‌تواند به شناخت بیشتری از زندگی اقتصادی و اجتماعی آنان منجر شود، زمینه پژوهشی قابل توجهی برای پژوهشگران محسوب می‌شود.

اما به هر حال گذشته از اینکه منابع تاریخنگاری در مورد زندگی پیشه‌وران اطلاعات بسیار اندکی دارند، منابع غیر تاریخنگاری نیز نظری سفرنامه‌ها، تذکره‌های عرفانی و ادبی، فوتنامه‌ها، شهر آشوب‌ها و منابع دیگر، اطلاعات در خور توجهی برای بررسی و شناخت «قلب‌های شغلی» پیشه‌وران در بر ندارند.^۳ از این رو مطرح کردن مطالب حسبه نامه‌ها که مضمون آن پرداختن به «غش» و «تدلیس» گروه‌های مختلف از جمله پیشه‌وران است، اهمیت در خوری پیدا می‌کنند.

حسبه واژه‌ای عربی (به معنی شماره کردن و یا کفایت) و اصطلاحی رایج در میان فقهای مسلمان است که از یک سو به وظیفه همه مسلمانان یعنی امر به معروف و نهى از منکر در جامعه اسلامی اشاره دارد و از دیگر سوی به وظایف و کارکردهای مقامی دلالت می‌کند که در

۱ واژه تدلیس یکی از واژه‌های مهم و مورد استفاده این‌اخوه در معلم‌القریه فی احکام الحسنه با منبع مورد بحث این مقاله برای نشان دادن فریب‌کاری و تقلب پیشه‌وران در حربان فعالیت اقتصادی به کار رفته است. این واژه به گفته برخی، کلمه‌ای عربی و از ریشه دلّس است و به نظر برخی نیز از ریشه یونانی بیزانتسی دلّس (dolos) گرفته شده است و در هر صورت به عنوان مفهومی پر اهمیت در حوزه بازار و بیع به کار رفته است. این واژه در زمینه علم حدیث نیز مورد توجه قرار گرفته است. در معنای نخست که مورد توجه این مقاله است این واژه به صورت پنهان‌کردن عیب یک کالا معنا می‌شود (M.Y Izzi Dien & G.H.A. Juynboll (2000), "Tadlis", Encyclopedia of Islam, Leiden: Brill, Vol.III, Second edition, pp 77-78) این واژه امروزه در قانون مدنی ایران نیز «غبارت است از عمیاتی که موجب فریب طرف معامله شود»^۴ علی تولایی (۱۳۸۵)، «تدلیس»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۴، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۹۶.

۲ عبدالله خازنی از علمای سده ششم هجری مفهوم هجری است دو عرصه تقسیم می‌کند. نخست، زمینه تهذیب اخلاق از خوی بد و دیگر در عرصه کسب و کار: «عدل در عمل دو نوع است. نوع اول: عمل خوبیشن و آن تهذیب اخلاق و خوی بد از خود دور کردن است... نوع دویم: معامله است و آن نگاه داشتن انصاف و راستی است میان خود و معاملات در ادای حق‌های ایشان و باز ستدن حق خوبیش» (ابوالفتح عبدالرحمن خازنی (۱۳۵۰)، ترجمه میزان الحکمه، مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۷).

۳ البته در این میان اسناد گیزه که در شهر قاهره یافت شده و مطالب آن مربوط به سده‌های ۴ تا ۸ هجری است یک اسناد محسوب می‌شود. این اسناد ظاهراً حرفه‌ها و مشاغلی را که احتمال سوء استفاده و تقلب در آن سیار می‌بوده، راهکار آن یعنی انتصاف معتمد برای نظارت بر آن‌ها را مشخص کرده است (مهدی کیوانی (۱۳۸۵)، «اصناف»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: ج ۹، انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۷۳).

یک شهر به سپرستی امر نظارت بر رفشارهای اخلاقی شهروندان و به ویژه فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی بازاریان می‌پرداخت و به «محتسب» مشهور بود.^۱

توجه به حساسیت وظایف امر حسبة که می‌توانست مصداق‌های اجتماعی عدیدهای داشته باشد، علما و فقهای مسلمان را در قرون نخستین بر آن داشت تا به تالیف کتاب‌هایی در این زمینه پیردازند که اصول و قوانین حسبة، مصداقیت اجتماعی آن و وظایف محتسب را باز گویی کرد. قدیمی‌ترین نمونه شناخته شده این آثار، *الأحكام السلطانية* اثر ماوردی و احیاء علوم الدين اثر غزالی است.^۲ پژوهش‌ها نشان داده است که منابع حسبة نامه را می‌توان به دو دسته از آثار یعنی رساله‌های «نظری» و «عملی» تقسیم کرد. نوشته‌های نظری که *الأحكام السلطانية* در زمرة آن‌ها به شمار می‌آید، بر مبنای تحقیق میدانی و شواهد عینی مؤلف قرار ندادته است. در مقابل، نوشته‌های عملی حاصل تبعیع و مشاهدات عینی و دستورالعمل‌های کاربردی برای محتسبان بود و از مهم‌ترین این حسبة نامه‌های عملی می‌توان به کتاب *معالم القریب فی الاحکام الحسبة* اشاره کرد.^۳

این اثر همانند دیگر حسبة نامه‌های عملی، منعکس کننده احوال روزگار مؤلف و به طور خاص پیشهوران آن عصر است.^۴ محمدبن‌احمدبن‌ابی‌زیدقرشی مشهور به این اخوه از فقهاء و محدثان شافعی مذهب (۶۴۸ - ۷۲۹ ق.) که به احتمال بسیار زیاد از اهالی مصر بوده است و تنها اثر شناخته شده از او یعنی *معالم القریب فی الاحکام الحسبة* که در ادامه آثاری عملی در حوزهٔ حسبة نظریه‌ای الرتبه فی طلب الحسبة اثر عبدالرحمن شیزری (وفات در ۵۸۹ق) نوشته شده،^۵ روایت کننده جامعه مصر در سده هفتم هجری است. ابن اخوه در اثر خود به شمار فراوانی از پیشهوران اشاره کرده و در بی تدوین آین نامه عملی برای محتسبان آن روزگار و با انگیزه «نهی از منکر»، تقلب‌هایی را که پیشهوران در جریان فعالیت اقتصادی خود مرتکب می‌شدند گزارش کرده است.

۱ انصاری، همان، ص. ۲۸۱.

2 Cahen&Talbi,Ibid, p.486.

۳ احمدپاکتچی(۱۳۷۴)، «بن اخوه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج. ۲، تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص. ۷۱۶.

۴ از پژوهشگرانی که بر اهمیت اطلاعات این اثر در زمینه تاریخ پیشهوران و اصناف تؤکید نموده و آن را اثری مهم برای تحلیل حیات شهری و بازار و اصناف دیده است، می‌توان به مقاله احمد اشرف اشاره کرد. وی ضمن تأکید بر جایگاه حسبة نامه‌ها برای پژوهشگران تاریخ اصناف اسلامی، به اهمیت *معالم القریب فی الاحکام الحسبة* اشاره می‌کند(احمد اشرف(۱۳۵۳)، «ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، ش. ۴، ص. ۳۴).

۵ پاکتچی، همان، صص. ۷۱۶-۷۱۵

وی همان‌گونه که اشاره شد از تقلب‌های احتمالی سخن نمی‌گوید و تأکیدش بر تقلب‌های واقع شده و رایج در میان پیشه‌وران است. به طوری که ضمن بیان حسبه یکی از حرفه‌ها می‌نویسد: «هر گاه بیم آن نبود که بیدینان و دونان انواع تقلبات را فراگیرند و... تقلب کنند در باب تدلیس و تقلب بیش از این شرح می‌دادم»^۱ از این رو جنس روایات وی در این اثر هم جنس روایات مطلوب در حوزه دانش تاریخ است و از امر واقع در روزگار مؤلف سخن می‌گوید.

پیشینهٔ پژوهشی مرتبط با محتوای مقاله حاضر را می‌توان به دو دسته مختلف تقسیم نمود. نخست از تلاش پژوهشگران تاریخ اجتماعی و پژوهشگران حوزه تاریخ اصناف و پیشه‌وران در جهان اسلام سخن به میان آورد. برخی از پژوهشگران اصناف در جهان اسلام نظیر لویی ماسینیون به جهت نگاه منفی نسبت به نهاد حسبه و مقام محتسب در جهان اسلام، اهمیت و ارزش متون حسبه نامه در تحلیل و شناخت اصناف و پیشه‌وران را در نظر نگرفته‌اند. چنانکه همو وظایف حسبه را در برابر پیشه‌وران و اصناف عامل، عقب ماندگی و حضور محسیان را نماد مزاحمت در انسجام و استقلال داخلی اصناف در جهان اسلام می‌دانست^۲. در حالی که وی وجوده دیگر نهاد حسبه و مقام محتسب را به منظور جلوگیری از تخلف شغلی اصناف، و نظارت بر کیفیت معامله چندان مهم ندانسته و در اثر اخیر، گروههایی مانند گدایان را نیز در زمرة اصناف دیده است.

همچنین سابقه تحقیق حاضر را می‌توان در آثار برخی دیگر از پژوهشگران جستجو کرد که از زاویه بررسی وظایف محتسب و کارکردهای نهاد حسبه به بررسی آثاری چون معالم الفریه فی احکام الحسبة پرداخته‌اند. در شمار این دسته از آثار می‌توان به نوشته‌های ققهاء، مورخان تاریخ اجتماعی^۳ و پژوهش‌ها نگاهی جامع و کامل به همه پیشه‌وران و انواع تخلفات و تقلب‌های کرد. اما این پژوهش‌ها نگاهی جامع و کامل به همه پیشه‌وران و انواع تخلفات و تقلب‌های حرفه‌ای آن‌ها نداشته‌اند و مطالب و محتوای این آثار را در راستای شناخت هر یک از اصناف و ویژگی‌های متمایز آن‌ها به کار نگرفته‌اند. و در پژوهش‌ها و بررسی حسبه نامه‌ها و به ویژه معالم

۱ این‌اخوه، همان، ص ۹۶.

۲ Massignon,Ibid, p. 215؛ ماسینیون(۱۳۸۸)، همان، ص ۷۰۴.

۳ منظری، همان، صص ۲۵-۹.

۴ باستانی پاریزی، همان، صص ۱۶۵-۱۷۹؛ الشیخلی، همان، صص ۱۱۹، ۱۲۵.

۵ فرامرز قراملکی و همکاران، همان، صص ۴۴۲-۴۴۶؛ باقری، همان، صص ۲۴۹-۲۹۹؛ عباسی و فروهی، همان، صص ۲۳۷-۲۴۷.

القربه فی احکام الحسبة به طور اجمال به این آثار پرداخته و تنها دیدگاه‌های کلی آن را در خصوص حدود کار حسبة و بعد قضایی و نظارت حسبة بر کار و اخلاق پیشه‌وران مورد توجه قرار داده‌اند.^۱

در این پژوهش، پیشه‌وران به گروهی از فعالان اقتصادی اطلاق می‌گردد که در حوزه‌های تولید، توزیع و خدمات و عمدتاً در محدوده بازار و بخش‌های وابسته به آن مشغول فعالیت اقتصادی بوده و به کسب معیشت می‌پردازنند. در کتاب ابن‌اخوه به تحفه گروه‌های دیگر جامعه در بخش‌های وابسته به دین (هم چون قاضیان، موذنان) پژوهشکی (اعم از طبیب، شکسته بند و حمامت‌گر) و غیره نیز پرداخته شده است، اما مورد توجه و بررسی مقاله حاضر قرار نگرفته است؛ در مقابل آنچه مد نظر این تحقیق قرار دارد، گروه‌های اقتصادی وابسته به بازار، پیشه و صنعت و با کمی تسامح می‌توان آن‌ها را «اصناف بازار»^۲ می‌باشند.

موضوع اصلی این مقاله یعنی تقلب یا تحلف که در متن کتاب معالم القربه به «تلدیس» تعبیر شده است،^۳ به عنوان عملی رایج در میان اهل بازار و بر اساس محتوای آنچه ابن‌اخوه در کتاب خود عرضه می‌دارد، به اقدام اقتصادی به صورت آگاهانه اطلاق می‌شود که در جریان تولید، توزیع و خدمات از سوی پیشه‌وران انجام می‌گیرد و طی آن پیشه‌ور به منظور نفع بیشتر (از حد مجاز و عرف) اقدام به کم فروشی و تحلف در ارائه خدمات و نظایر آن می‌کند که نتیجه آن ضرر و غبن خریدار کالا و یا خدمات می‌گردد. در حالی که از وجود تقلب و غش در معامله خود غافل است. در این اثر، نکته‌هایی با مضمون مطالب فنی و تکنیک شغلی هم ذکر شده است که در آن توصیه شده تا صاحب فلان شغل به صورتی خاص اقدام کند. سرانجام این تحقیق شامل

۱ برخی از پژوهشگران نیز بدون در نظر گرفتن این نکته که اثر ابن‌اخوه عمدتاً مربوط به جامعه مصر سده هفتم هجری است، به استفاده از برخی اطلاعات این اثر برای تشریح جامعه ایران سده هفتم و هشتم دست زده و از این رو در بهره‌برداری از این اثر دقت در خوری را روانداشته‌اند (علی بحرانی پور (بایزی)، ۱۳۸۸)، «اصناف و صنایع در بازار شیراز سده‌های هفتم و هشتم قمری»، تاریخ ایران، ش. ۵، صص ۹-۱۵).

۲ کلربرد وازه صنف که در زبان انگلیسی معادل گیلید (guild) است، در میان پژوهشگران تاریخ اجتماعی ایران مفهومی سیار بحث بر انجیز است و از آنجا که برخی منکر درستی کلربرد وازه صنف در جهان اسلام در سده‌های میانه، به معنای تشکیلات حرفه‌ای و معادل گیلد در میان اصناف اروپایی هستند (Raymond (1997), "Sinf: In Arab world", Encyclopedia of Islam, Vol. IX, Leiden, Brill, pp 644-645).

۳ قاضی شهاب‌الدین احمد قلقشندي (وفات ۸۲۱ق) هم وطن ابن‌اخوه که کمی پس از وی به تأليف اثر خود اهتمام ورزیده است نیز از اصطلاح «تلدیس» به همین مفهومی که ابن‌اخوه در اثر خود به کار گرفته است، استفاده می‌کند (شهاب‌الدین احمد قلقشندي (۱۹۷۰)، صحیح الاعشی فی صناعة الانشاء، به اهتمام محمد حسین شمس الدین، ج. ۱۰، بیروت: انتشارات دار الكتب العلمية، ص ۲۹).

مشاغلی است که از نظر عرف و نیز این‌اخوه در شرع مورد تأیید باشد و در نتیجه حرفه‌هایی چون مجسمه‌سازی و معركه‌گیری^۱ در این تحقیق، مورد بحث قرار نگرفته‌اند. در این مقاله ابتدا بر اساس نوع حرفه، تقلب پیشه‌وران، شناسایی و دسته‌بندی می‌گردد و سپس بر پایه آمارهای به دست آمده به تحلیل کمی و سپس به بررسی کیفی محتوای گزارش شده پرداخته می‌شود.

۱. صراف (صیرفى)

ابن‌اخوه^۲ تقلب را در مورد صرافان گزارش می‌کند. ۱. «رواج» دادن «درهم‌های قلب» در میان مردم،^۳ ۲. سنگین کردن وزن سنگ‌های ترازو به منظور کم‌فروشی^۴ و ۳. تدلیس در م عامله دو سکه متفاوت از لحاظ ارزش با یکدیگر و متضرر کردن مشتریان.^۵

۲. سقا

در مورد این حرفه^۶ تقلب ذکر شده است. این موارد شامل ۱. آمixinتن آب شیرین با آبهای شور،^۷ ۲. آمixinتن مواد دیگر در آب^۸ و ۳. تهیه آب از محل‌هایی که کیفیت مناسبی ندارد؛ اما تهیه آن آسان‌تر است.^۹

۳. فروشنده نخود و باقلاء

صاحبان این حرفه تنها در ۱ مورد و با افزودن مخفیانه به وزن پیمانه‌های خود مرتکب تقلب و به اصطلاح کم فروشی شده بودند^{۱۰}

۴. طلا فروش

تنها یک تقلب به این حرفه نسبت داده شده است و آن نشان دادن وزن نادرست در هنگام فروش و یا خرید طلا است.^{۱۱}

۱. ابن‌اخوه، همان، صص ۴۷-۴۸.

۲. همان، صص ۵۵-۵۴.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. همان، ص ۱۴۶.

۵. همان، ص ۲۳۳.

۶. همان، ص ۲۳۳.

۷. همان، ص ۲۳۳.

۸. همان، ص ۷۰.

۹. همان، صص ۶۸-۶۷.

۵. نانوا

در مورد نانوایان ^۳ تقلب ثبت شده است. ۱. به جای زعفران و زردچوبه، نخود و باقلاء می‌افزودند. ۲. پخت و فروش نان به صورت فطیر با این هدف که نان را با وزن سنگین‌تر و سود بیش‌تر بفروشند و ^۳. برداشت حق دستمزد پخت بیش‌تر برای مواردی که نانوا آرد و خمیر را از مردم می‌گیرد.^۱

۶. آسیابان

آسیابان‌ها تنها در یک مورد با آمیختن آرد با مواد دیگر نظیر نخود و باقلاء (که ارزان‌تر از آرد بودند) متهم به تقلب می‌کردند.^۲

۷. علاف^۳

علاfan در دو مورد مرتکب تقلب شده بودند. ۱. آمیختن متقبلانه گندم تازه و کنه با هدف سودجویی، ^۴ ۲. افزون مخفیانه به پیمانه‌ها با هدف کم فروشی.^۵

۸. بریانگر

در مورد این حرفه ۵ مورد تقلب گزارش شده است. ۱. فروش چارپایان نامناسب به عنوان خوراک مردم و برای پخت و پز^۶. ۲. تقلب در وزن خوراک به این صورت که وزنه آهنی یا متققال سریعی را به صورت مخفیانه در دل گوشت چارپا قرار می‌دادند، ^۳. استفاده از مواد دیگری به غیر از مواد مجاز و ارزان‌تر به جای زعفران، ^۴. استفاده از لیمو برای تغییر طعم و مخفی کردن ماندگی و کنه بودن مواد، ^۵. به کارگیری مواد مختلفی نظیر کبد، دنبلان، پیه و کلیه به گوشت به منظور سود بیش‌تر.^۷

۱ همان، ص ۷۸.

۲ همان، ص ۷۴.

۳ گرچه بر اساس فرهنگ‌های لغت معاصر و همچنین ادبیات کنونی، علاف به فروشنده اقلادی چون جو، کاه، یونجه، برنج و حتی هیزم اطلاق می‌گردد (محمد معین (۱۳۷۹)، فرهنگ فارسی، ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۳۳۲) اما بنابر گزارش ابن‌اخوه، این حرفه شامل بر فروشنده گندم نیز هست.

۴ ابن‌اخوه، همان، ص ۷۵.

۵ همان، ص ۷۰.

۶ همان، ص ۷۹.

۷ همان، صص ۸۱-۷۹

۹. لکانه پز^۱

ابن‌اخوه به ۴ مورد از تقلب‌های این حرفه اشاره کرده است. اما تأکید مؤلف بر وجود تقلب در جریان فعالیت‌های اقتصادی این حرفه، چهرهً متمایزی از لکانه‌پزان عرضه می‌کند. ابن‌اخوه تأکید می‌کند که ضرورت دارد محتسبان، نظارت دقیقی بر اعضای این حرفه داشته باشند؛ به این ترتیب که محل کار لکانه‌پزان در نزدیکی محل استقرار محتسب در بازار باشد «شایسته است که دکان‌های لکانه‌پزان نزدیک دکه محتسب باشد و مراقبت کند که لکانه را در حضور او بسازند زیرا در آن تقلب بسیار کنند». همو در ذکر حسنه این حرفه سه بار از لفظ «تدلیس» استفاده می‌کند^۲ که نشانه تأکید مؤلف بر وقوع تقلب آشکار و مکرر در این حرفه است.

موارد ذکر شد در مورد تقلب‌های این حرفه به این ترتیب است. ۱. آمیختن مخفیانه گوشت بز یا گوشت شتر، ۲. استفاده بیش از اندازه از آرد در ترکیب لکانه^۳ استفاده از گوشت نامرغوب، ۴. آمیختن متقلبانه آب به گوشت در هنگام کوییدن آن.^۴

۱۰. جگرپز

مؤلف^۵ از سه تقلب در مورد این حرفه یاد می‌کند. ۱. مخلوط کردن متقلبانه جگر بز و گاو با جگر گوسفند به منظور نفع بیشتر. ۲. مخلوط کردن غذای شب مانده با غذای تازه.^۶ ۳. آمیختن جگرهایی که به طریق مختلف پخته شده با هدف منفعت بیشتر برای خود.^۷

۱۱. بواردی^۸

تعداد شش گونه مختلف از تقلب‌های رایج در این حرفه گزارش شده است. ۱. مخلوط کردن انواع لوبیاهای مرغوب و غیر مرغوب با یکدیگر، ۲. آمیختن متقلبانه مواد دیگر به مواد تعیین شده

۱ لکانه، یا نکانه به خوراکی گفته می‌شد که شامل روده پخته گوسفند بود که با گوشت و جگر پر شده باشد(حسن انوری، ۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، ۷، تهران: سخن، ۶۴۲۹). شاید به تعبیری بتوان آن را امروزه با غذاهای آماده‌ای چون سوسیس و کالباس مشابه دانست.

۲ ابن‌اخوه، همان، ص ۸۲

۳ همان، صص ۸۳-۸۱

۴ همان، ص ۴۷.

۵ همان، صص ۸۵-۸۴

۶ چنانکه مترجم فارسی نیز اشاره کرده است، یافتن معادل فارسی برای بوارد به عنوان خوراک دشوار است. اما به هر روی اشاره به خوراکی دارد که از آب خورش تند، سرکه و گیاهان و حبوبات تپیه می‌شد (ابن‌اخوه، همان، ص ۸۴).

با هدف سودجویی،^۳ استفاده از فرایندی در پخت و پز برای جلوه بیشتر نزد مشتری،^۴ مخلوط کردن مواد شب مانده و کهنه با غذای تازه،^۵ استفاده از مواد مانده لویا و شلغم به جای یکدیگر،^۶ استفاده متقابله از روغن زیتون شیرین به جای روغن کنجد.^۷

۱۲. سلاخ

در مورد این حرفه تنها سک مورد تقلب گزارش شده که مربوط به عرضه متقابله چارپایان است؛ به این ترتیب که نخست حیوان مرغوبی را عرصه می‌کنند، اما به صورت مخفیانه چارپای نامناسبی را سلاخی می‌کنند.^۸

۱۳. قصاب

در مورد قصابان سه گزارش تقلب ذکر شده است. ۱. آمیختن گوشت بُز با گوشت گوسفند(ابن اخوه، ۱۳۶۰: ۸۹)، ۲. آمیختن پیه بُز به پیه گوسفند،^۹ ۳. تقلب در عرضه گوشت گوسفند ماده به جای گوسفند نر.^{۱۰}

۱۴. کیپاپز^{۱۱}

در مورد این حرفه دو تقلب ملاحظه شده است. ۱. آمیختن متقابله کله بز با کله گوسفند و^{۱۲} ۲. آمیختن محتوای کله مانده با کله تازه.^{۱۳}

۱۵. طباخ

در مورد طباخان پنج مورد تقلب ذکر شده است. ۱. افزودن روغن اضافی برای فریختن مشتریان برای نمایاندن آن به جای گوشت،^{۱۴} ۲. به کارگیری ماده‌ای به نام قنیل برای فریختن مشتریان^{۱۵} افزودن متقابله آرد گندم یا آرد برنج با هدف افزودن به وزن غذا،^{۱۶} ۴. آمیختن شیر به گوشت بریان برای نمایاندن آن به عنوان چربی،^{۱۷} ۵. به کارگیری برنج برای نمایاندن آن به جای روغن.^{۱۸}

^۱ همان، ص ۸۵

^۲ همان، صص ۸۸-۸۹

^۳ همان، ص ۸۹

^۴ کیپا یا گیپا به خوراک شکنیه گوسفند که در آن از موادی چون گوشت قیمه، برنج، لپه و غیره پر شده باشد، اطلاق می‌گردد. (محمد معین (۱۳۷۹)، همان، ج ۳، صص ۳۱۴۸-۳۱۴۹)

^۵ ابن اخوه، همان، ص ۹۴

^۶ همان، صص ۹۵-۹۶

۱۶. کباب پز^۱

به جز توصیه‌های فنی در مورد این حرفه، تقلیلی در این مورد ذکر نشده است.^۲

۱۷. هریسه^۳ پز

عنوان پنج^۴ تقلب در مورد این حرفه ذکر شده است. اعم از ۱. ساختن هریسه از گوشت بز یا شتر به صورتی مخفیانه ۲. آمیختن گیاهی به نام گوش فیل (قلقاد) به گوشت‌هریسه^۵ ۳. آمیختن مخفیانه گوشت کله چهارپا به هریسه^۶ ۴. آمیختن مخفیانه هریسه شب مانده به هریسه تازه^۷ ۵. به کارگیری روغن‌های مشابه نامرغوب در هریسه.^۸

۱۸. ماهی پز

در مورد ماهی پزان چهار تقلب ملاحظه شده است. ۱. استفاده از آرد ابوملیح برای خوشرنگ و تازه نمایاندن ماهی ۲. مخلوط کردن ماهی مانده با ماهی تازه^۹ ۳. پخت ماهی با روغن نامرغوبی که از شکم ماهی گرفته می‌شود - پخت ماهی با روغنی نامرغوب با نام «بزر».^{۱۰}

۱۹. زولیبا پز

ابن‌اخوه تنها یک بار آن هم به صورت تلویحی از تقلب در این حرفه سخن می‌گوید و آن پختن زولیبا با روغن نامرغوب و معمولی است.^{۱۱}

۲۰. حلواییز

حلواییز پنج مورد تقلب داشته‌اند که عبارتند از: ۱. استفاده مخفیانه از عصیر لیموی سبز و عرضه آن به عنوان عسل ۲. استفاده از قند به جای عسل، ۳. به کارگیری بیش از اندازه از نشاسته در تهیه

^۱ این نوع از کباب به صورتی متفاوت با آنچه امروز تهیه می‌شود، طبخ می‌گردید و ظاهراً آن به صورت پخته و سرخ کرده فراهمن می‌گردید (ابن‌اخوه، همان، ص ۹۸).

^۲ همان، ص ۹۸.

^۳ هریسه خوارکی مشهور در ایران قرون میله نیز محسوب می‌شد برای نمونه یکی از آشپزان عهد صفوی از انواع این خوارک با عناوین، هریسه گندم، هریسه جو، هریسه شیر، هریسه برنج، هریسه مفر پسته و هریسه مرغ و غیره (محمد علی باورچی و نورالله آشپز، آشپزی دوره صفوی، به کوشش ایرج افشار، تهران: سروش، چ ۲، ص ۱۰۷-۱۱۳).

^۴ ابن‌اخوه، همان، صص ۹۹-۱۰۰.

^۵ همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.

^۶ همان، ص ۱۰۴.

خیصه، رطبه و صابونی.^۴ به کارگیری بیش از حد و سودجویانه از آرد،^۵ به کارگیری قند به جای شکر در ساخت شکری.^۱

۲۱. شربت پز

در مورد این حرفه پنج نوع تقلب مطرح شده که مشتمل است بر ۱. تهیه راوند چینی از ترکیب شیرین بیان ترک و سبزیجات.^۲ آمیختن مزورانه قارچ غاریقون^۳ با موادی که رنگ سفیدی به آن می‌دهد.^۳ تهیه شیر خشت تقلیبی با آمیختن آن با فانیزد.^۴ آمیختن مواد نامرغوب برای تهیه عرق نیلوفر و عرق بلسان، آمیختن روغن عراقی با روغن شامی.^۴ ابن‌اخوہ در مورد این حرفه نکته‌های فنی و جزئیات مفصلی را ذکر می‌کند که علاوه بر اینکه نمایانگر پیچیدگی این حرفه است، نشان دهنده اطلاعات زیاد مؤلف در زمینه نیز می‌تواند باشد.

۲۲. عطار

شمار تقلب‌های حرفه عطاران به بیست و هفت مورد می‌رشد. به این شرح:^۱ ۱. آمیختن طباشير با استخوان سوخته،^۲ آمیختن کندر با صمغ و قلفونیه به صورت مخفیانه».^۳ ترکیب مواد نامرغوب برای ساختن مغشوش نوعی تمر هندی به نام عجین البلاد. آمیختن ریشه سوسن کوهی (یا زنجیل شامی) که موادی نامرغوب محاسب می‌شود با قسط شیرین به صورت متقلبانه،^۵ مغشوش کردن پر ریزه با گوش فیل (قلقاد)،^۶ مغشوش کردن افیون با باقلای خشک کوبیده،^۷ آمیختن افیون با مامیشا^۸ و شیر کاهوی و صمغ،^۸ مغشوش نمودن مقل کبود با صمغ قوی،^۹ مغشوش نمودن پوست درخت کندر با پوسته درخت صنوبر،^{۱۰} مغشوش نمودن زعفران با مواد تقلیبی،^{۱۱} مغشوش نمودن جنوی با موادی نامرغوب با کیتلانی،^{۱۲} مغشوش نمودن جنوی با موادی چون معصل با کیتلانی،^{۱۳} مغشوش نمودن مشک با موادی نظیر راوند ترکی، رامک قطر،^{۱۴} مغشوش نمودن مشک با آب و صمغ صنوبر و نظایر آن،^{۱۵} مغشوش نمودن مشک با دم الغزال و روده

^۱ همان، ص ۱۰۷.

^۲ گونه‌ای از گیاهان خوارکی که به جهت طعم و مزه و نیز فوائد درمانی مورد توجه قرار داشته است(نک: محمد معین(۱۳۷۹)، همان، ج ۲، صص ۲۳۷۴-۲۳۷۵).

^۳ فانیزد یا پانیزد به معنایی چون نوعی شکر خوارکی و طبی، همچنین نوعی قند و نیز نوعی حلوا به کار رفته است(همان، ۱، ص ۶۸۴).

^۴ همان، صص ۱۱۶-۱۱۴.

^۵ نوعی گیلهار تبره کوکنلر که تخدیر کننده بوده و آن را خشخش تبغی نیز می‌نامند(محمد معین، همان، ج ۳، ص ۳۷۱۷)

۱۶. مغشوش نمودن مشک با نان سوخته ۱۷. مغشوش نمودن مشک با جگر سوخته، ۱۸. مغشوش نمودن ما ورد(گلاب) یا عرق گل دمشقی، ۱۹. مغشوش نمودن عنبر با زبان گنجشک، ۲۰. مغشوش نمودن عنبر با دفر رنگین ۲۱. مغشوش نمودن هلیله با ترکیبی از عسل و خربزه مانده، ۲۲. مغشوش نمودن عنبر با کف دریا با موادی چون صمغ سیاه، موم سفید، سنبل، عود و سندروس، ۲۳. مغشوش نمودن عود هندی با صندل و تبرید، ۲۴. مغشوش نمودن عود هندی با پوسته چوبی به نام ابلین، ۲۵. مغشوش نمودن عود هندی با چوب زیتون، ۲۶. مغشوش نمودن کافور با تراشه پرورده خراطان، ۲۷. مغشوش نمودن کافور با آب صمغ سفید خمیر کرده، ۲۸. مغشوش نمودن کافور از سنگ نوشادر، ۲۹. مغشوش کردن کافور با هسته غوره خرما.^۱

۲۳. شمع ساز

در مورد شمع سازان پنج تقلب گزارش شده است. ۱. مغشوش کردن شمع با زیتون غلیظ، ۲. مغشوش کردن مواد اصلی با آرد باقلاء و نخود کوییده، ۳. مغشوش نمودن شمع سفید با شمع نامرغوب سیاه یا زنجاری، ۴. مغشوش نمودن شمع با مواد نامرغوب و پنهان کردن آن از دید مشتریان، ۵. مغشوش نمودن شمع از طریق پنهان کردن پنهان در زیر شمع مرغوب.^۲

۲۴. فروشنده(خرده فروش)^۳

ابن اخوه شش تقلب در این مورد ذکر کرده است. ۱. آمیختن سرکه کهنه با سرکه تازه، ۲. مغشوش کردن سکه با آمیختن آب به آن، ۳. آمیختن عسل نی با آب گرم، ۴. مغشوش کردن زیتون یا روغن کجد با روغن کاجیره، ۵. مغشوش کردن عسل با آب، ۶. مغشوش کردن عسل با صمغ.^۴

۲۵. شیرفروش

در مورد این حرفه تنها یک تقلب ثبت شده است که شامل مغشوش کردن شیر با آب است^۵

۱ همان، صص ۱۱۹-۱۲۴.

۲ همان، ص ۱۲۵.

۳ در متن اصلی عربی واژه «البیاعین» آمده است (ابن اخوه، همان، ص ۱۲۸) و بیان به کسی که بسیار می فروشد گفته می شود. با توجه به تنوع محصولاتی که برای این حرفه ذکر شده می توان گفت به خواربار فروش یا خرده فروش اشاره دارد. روبن لوی نیز آن را به معنای کاسب خرده پا و یا خرده فروش به کار گرفته است (Ibn Al-Ukhuwwa(1938), *The Maâlim al-Qurba fi Ahkam al-Hisba*, Edited and translated by Reuben Levy, Cambridge: Cambridge University press, p40)

۴ همان، صص ۱۲۶، ۱۲۸.

۵ همان، ص ۱۰۷.

انتساب این تقلب به شیرفروشان بسیار مشهور است و در آثار دیگری هم دیده شده است^۱ علاوه بر این، برخی منابع از قدمت این تقلب در روزگار عمرین خطاب در صدر اسلام حکایت دارد^۲

۲۶. بزار

در مورد این حرفه دوازده نمونه تقلب ثبت شده است. ۱. ارتکاب به «نجش» که عبارت است از مطرح کردن و یا داوطلب شدن برای خرید کالا به قیمتی بیشتر و سپس نخریدن آن به منظور خریدن ارزان‌تر آن از همان شخص.^۳ گران فروشی.^۴ بر هم زدن معامله دیگران با فریب خریدار از طریق تطمیع وی به شرایط مطلوب‌تر.^۵ سوء استفاده از صحرانشیان در خرید و فروش.^۶ تدلیس در معامله به صورت کالا به کالا.^۷ تقلب در فروش کالا به صورت نقد و نسیه.^۸ تقلب در تعیین قیمت کالای فروخته شده.^۹ تقلب در فروش کالای در اختیار نداشته.^{۱۰} عرضه کالاهای نامرغوب به ظاهر مرغوب و پنهان کردن عیب کالا.^{۱۱} قیمت‌گذاری و فروش کالای خریداری شده به صورت نسیه و فروش آن به صورت نقدی.^{۱۲} تدلیس از طریق تبانی با دیگر پیشه‌وران و افراد معيوب و فروش آن به قیمت کالای سالم.^{۱۳} تدلیس از طریق تبانی با دیگر پیشه‌وران و افراد دیگر برای اثبات درستی در بیان قیمت خرید کالا.^{۱۴} تدلیس در بیان قیمت تمام شده کالا.^{۱۵} روش ارائه مطالب این اخوه در این بخش، قدری با بخش‌های دیگر متمایز است. مؤلف، بیش‌تر به تقلب در نحوه خرید و فروش و به بیان قیمت کالای این حرفه توجه می‌کند. به طوری که به شیوه‌های مختلف، خریدار آگاهانه از سوی فروشنده اغفال می‌شود.

۲۷. دلال

در مورد دلالان سه مورد تقلب گزارش شده است. ۱. افزودن غیر متعارف بر قیمت کالا.^{۱۶} افزایش قیمت بر خلاف نظر بازرگان صاحب کالا و خود را مالک کالا و نمود کردن^{۱۷} تدلیس دلال با سمساران شهر برای خرید کالای بازرگان، زیر قیمت و گرفتن دستمزد از خریدار علاوه بر فروشنده این اخوه در مورد این حرفه، سخت‌گیری و بیزه‌های اعمال می‌دارد؛ گویی که از نظر او وجود تقلب و تخلف در این حرفه امری بسیار محتمل بوده است. موقف می‌نویسد که برای ورود افراد به این حرفه باید «امانت» و

^۱ الشیخلی(۱۳۶۲)، همان، صص ۱۱۸، ۱۴۲.

^۲ همان، ص ۱۲۹؛ تنوی، همان، ج ۲، ص ۱۱۴۱.

^۳ همان، صص ۱۳۱-۱۳۴.

«صدقت» آن شخص «در شغل دلای» توسط افرادی معتمد تأیید قرار گیرد.^۱

۲۸. پارچه باف

برای پارچه بافان دو مورد تقلب ثبت شده است. ۱. آلودن پارچه با آرد و گچ پخته برای محکم نشان دادن آن. ۲. تدلیس در بافتن پارچه به طوری که روی پارچه خوب باقته می‌شود.^۲

۲۹. خیاط

در مورد این حرفه دو مورد تقلب ذکر شده است. ۱. سنگین‌تر کردن وزن پارچه از طریق نمک و خیس کردن آن به منظور ازیش میزان دستمزد،^۳ ۲. تدلیس در وعده دادن برای اتمام کار و عده داده شده^۴ لفظ دزدیدن و اتهام این حرفه به عمل مذکور موضوعی است که در برخی منابع نیز گزارش شده است. برای نمونه مولانا جلال الدین بلخی در متن‌سی معنوی از متون سده هفتم هجری، داستانی را در مورد خیاطی ذکر می‌کند که به شیوه‌ای ماهرانه از پارچه گران قیمت مشتری خود دزدی می‌کرد و البته نزد اهالی شهر به این کار شهرت داشت «گفت خیاطی است نامش پور شش / اندر این چستی و دزدی خلق کش». ^۵

۳۰. رفوگر

در مورد این حرفه تنها یک عنوان تقلب ذکر شده است. ۱. منتقل کردن نقش و نگار لباس‌های مردم به لباس‌های دیگران برای کسب منفعت.^۶

۳۱. گازر

ابن‌اخوه سه مورد تقلب به این حرفه آورده است. ۱. دزدیدن و کتمان کردن پارچه‌های مردم، ۲. خیانت در امانت مشتریان و استفاده شخصی از لباس مردم،^۷ ۳. به کرایه دادن لباس و امانت مردم.^۸

۱ همان، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۲ همان، صص ۱۳۷.

۳ ابن‌اخوه در این خصوص دقیقاً از لفظ دزدیدن استفاده کرده است «و يعتبر عليهم مايسرقونه» (محمدبن محمدبن احمدقرشیابن‌اخوه (۱۹۳۷)، *معالیم القریه فی احکام الحسبة*، به اهتمام روبن لیوی، کمبریج: دارالفنون، ص ۱۳۷). ظاهراً در اینجا دستمزد خیاط‌ها بر اساس وزن پارچه در نظر گرفته می‌شده است (ابن‌اخوه (۱۳۶۰)، ص ۱۳۹).

۴ همان، صص ۱۳۹.

۵ بلخی، همان، ص ۱۸۹.

۶ همان، صص ۱۳۹.

۷ ابن‌اخوه، همان، ص ۱۴۰.

۳۲. کلاه دوز

درباره کلاه دوزان تنها یک مورد تقلب ملاحظه می‌شود و آن تدلیس در به کارگیری مجدد پارچه‌های کهنه رنگ کرده و عرضه آن‌ها به عنوان پارچه‌های تازه و مرغوب است^۱ ظاهراً الشیخلى محقق عرب این تقلب را تنها در کتاب ابن‌اخوه یافته است.^۲

۳۳. حریر باف

حریر بافان به چهار تقلب منسوب شده‌اند. ۱. آمیختن حریر شامی به حریرهای نامرغوب.^۳ آمیختن دو پارچه مختلف و متفاوت «حریر قَرَنْگَ کرده» و «قطارش رنگ کرده»،^۴ فرنگن مشتری با سنگین کردن حریر نشاسته پرورده و روغن زیتون.^۵ تدلیس در قرار دادن گره‌هایی به غیر از حریر در پارچه.^۶

۳۴. رنگرز

در مورد رنگرزان در اثر ابن‌اخوه سه تقلب ذکر شده است. ۱. رنگ کردن رشته و جامه با حنا به جای روناس.^۷ به کارگیری ماده‌ای به نام جراده به جای رنگ سرمه‌ای که در نتیجه رنگ به زودی از میان می‌رود.^۸ سوء استفاده از لباس‌های مردم و کرایه دادن و خیانت در امانت.^۹ آمیختن مواد مختلف با رنگ با هدف سودجویی.^{۱۰}

۳۵. پنبه فروش

در مورد پنبه فروشان دو مورد تقلب قابل ملاحظه است. ۱. آمیختن پنبه تازه و کهنه و سرخ و سفید.^{۱۱} ۲. تدلیس در نگهداری پنبه در جای سرد به منظور افزایش وزن و قیمت.^{۱۲}

۳۶. کتان فروش

یک مورد تقلب ذکر شده است که آمیختن انواع مختلف مرغوب و نامرغوب با یکدیگر مربوط می‌شود.^{۱۳}

۱ همان، صص ۱۳۹.

۲ همان، ص ۱۴۰.

۳ همان، صص ۱۴۱.

۴ همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۵ همان، ص ۱۴۴.

۶ همان، ص ۱۴۵.

۳۷. زرگر

در مورد پیشۀ زرگران سه مورد تقلب در حسبه نامه ابن‌اخوه ذکر شده است. ۱. دزدیدن از مواد اصلی کار و آمیختن مس و دیگر مواد کم ارزش تر به کالای تولیدی، ۲. افزودن چیزهایی کم ارزش در زیر نگین انگشتتری، ۳. عرضه شیشه رنگ کرده به جای نگین مؤلف ضمن بیان این حرفه اشاره می‌کند که محتسبان احتمالاً به دلیل تخصصی بودن این حرفه قادر به درک و شناسایی تقلب‌های این حرفه نیستند «باری تدلیس و تقلب زرگران نهانی^۱ است و به سختی آشکار می‌شود و تنها امانت داری و دیانت ایشان می‌تواند آنان را از تقلب باز داد». ^۲

۳۸. مسگر

درباره مسگران دو مورد تقلب دیده می‌شود. ۱. به کارگیری مواد کهنه و کار کرده و عرضه آن‌ها به عنوان مواد نو و دست اول^۳. ۲. تدلیس در بیان قیمت کالا.^۴

۳۹. آهنگر

در اثر ابن‌اخوه در خصوص حرفه آهنگران به دو مورد تقلب اشاره شده است. ۱. ساختن ابزار تولیدی این حرفه نظیر کارد، مقراض با استفاده از «نرم آهن» و عرضه آن به جای فولاد، ۲. به کارگیری ابزارهای دسته دوم و فروش آن به عنوان ابزار نو و دست اول.^۵ این‌اخوه عبارتی را در مورد وظیفه محتسب برای تنبیه آهنگران به کار می‌برد که به جهت اهمیت حرفه آهنگران، قابل توجه است: «محتسب باید... متقلب را تعزیر کند و بر ملاسازد و اگر تکرار کند از میان مسلمانان تبعیدش کند»^۶ این مجازات در مورد هیچ حرفه‌ای در این اثر به کار نرفته است و به عنوان جایگاه اجتماعی و اقتصادی این حرفه قابل تفسیر است.

^۱ نکته جالب توجه در مورد زرگران این است که آن‌ها ویژگی‌های دیگر هم دارند که بر این روش نهانی و پنهانی امرار معаш و فعالیت اقتصادی ایشان تأکید می‌کند. این موضوع در زبان نسبتاً مخفیانه و خاص ایشان در ایران که به زبان زرگری مشهور و درک و فهم آن برای غیر از زرگران دشوار بوده است، خود را نمایان می‌سازد. در مورد ویژگی‌های این زبان برای نمونه مراجعه کنید به: (مهدی کیوانی(۱۳۹۲)، پیشنهاد و زندگی صنفی آنان در عهد صفوي، ترجمه یزدان فرخی، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۹۴-۱۹۵).

^۲ همان، صص ۱۴۸-۱۴۹.

^۳ ابن‌اخوه، همان، ص ۱۵۰.

^۴ همان، ص ۱۵۱.

^۵ همان‌جا.

۴۰. کفشهگر

در مورد این حرفه تنها یک مورد تقلب ملاحظه می‌شود و آن‌هم مربوط به «ماماظله» یا خلف و عده کردن در انجام کار تعهد شده به منظور گرفتن سفارش کارهای متعدد است.^۱ عده موارد حسبه مطرح شده در مورد این حرفه، نکته‌های مربوط به آموزش‌های فنی و تکنیکی حرفه مذکور است.

۴۱. سمسار برد

تنها یک مورد تقلب به اعضای این پیشه منسوب شده است و آن سوء استفاده از کنیزان و برددها به نفع شخصی سمسار و یا واسطه، بدون اطلاع صاحب و فروشنده آن‌ها است.^۲

۴۲. دلال املاک

دو مورد تقلب درباره این حرفه ذکر شده است. ۱. فروش املاک شهه آلد. ۲. تبانی با خریدار ملک برای فروختن ارزان‌تر با هدف دریافت حق الزرحمه از خریدار.^۳

۴۳. سدرفروش

چهار مورد تقلب برای این حرفه ذکر شده است. ۱. آمیختن مواد نظیر برگ درختان بید و توت به صورت متنقلبانه در تولید کالا، ۲. آمیختن سدر با موادی مثل سراوه یا هسته کنار به صورتی متنقلبانه، ۳. آمیختن متنقلبانه لوبیا گرگی (ترمس) به اشنان، ۴. آمیختن آرد باقلا به مواد دیگر سدر.^۴

۴۴. فروشنده ظروف سفالین و کوزه

تنها یک مورد تقلب به این حرفه منسوب شده است. مورد اخیر به فروش ظروف شکسته و تعمیر شده به عنوان کالای سالم می‌مربوط شود.^۵

۴۵. فخار

تنها یک مورد تقلب در مورد این حرفه ذکر شده که آن‌هم به فروش کوزه شکسته و تعمیر شده

^۱ همان، ص ۱۵۲.

^۲ همان، ص ۱۵۷.

^۳ همان، صص ۱۵۶، ۱۵۸-۱۵۹.

^۴ همان، ص ۱۶۴.

^۵ همان، ص ۲۱۰.

به عنوان کالای سالم مربوط می‌شود.^۱

۴۶. سفالگر(غضارین)

در مورد این حرفه تنها یک تقلب به ثبت رسیده است. این مورد مربوط به تدلیس در عرضه یک نمونه کالای خوب نظیر یک جام با کیفیت و تدلیس در تحویل بقیه سفارش مشتری است.^۲

۴۷. سوزن گر

تنها یک مورد تقلب در این حرفه آمده است و آن مخلوط کردن «نرم آهن» و فولاد با یکدیگر و عرضه آن به صورت فولاد و جنس مرغوب می‌باشد.^۳

۴۸. جوالدوز

در مورد این حرفه تنها به ذکر نکته‌های فنی اکتفا شده و تخلفی برای آن ثبت نشده است.^۴

۴۹. دوک ساز

ابن‌اخوه این حرفه را بدون ذکر تخلف شرح داده است و تنها بر موضوع اخلاقی پاکدامنی دوک‌سازان در برابر مشتریان زن تاکید می‌کند.^۵

۵۰. حنا فروش

تنها یک مورد تقلب در باب این حرفه گزارش شده است و آن آمیختن ریگ و روغن کان به مواد اصلی حنا است.^۶

۵۱. شانه ساز

جز ذکر نکته‌های فنی در مورد این حرفه تخلفی برای این حرفه گزارش نکرده است.^۷

۱ همان، ص ۲۱۲.

۲ ابن‌اخوه، همان، ص ۲۱۲.

۳ همان، ص ۲۱۳.

۴ همان، صص ۲۱۴-۲۱۳.

۵ همان، ص ۲۱۵.

۶ همان، ص ۲۱۶.

۷ همان، ص ۲۱۷.

۵۲. سازنده روغن کتان

تنها یک مورد تقلب در باب این حرفه گزارش شده است و آن هم آمیختن روغن شیرین «الزیت الحلو» به روغن کتان و عرضه آن به عنوان روغن خالص کتان است.^۱

۵۳. سازنده روغن کنجد

تنها یک مورد تقلب در باب این حرفه گزارش شده است و آن آمیختن روغن کاجیره به روغن کنجد و عرضه آن به عنوان روغن خالص کنجد است.^۲

۵۴. غربال ساز

در باب این حرفه سه عنوان تقلب ذکر شده است. ۱. به کارگیری موی چارپای مرده که ریز و شکننده است، ۲. به کارگیری فرایندی که موقتاً موی و مواد به کار رفته در کالای تولیدی را مقاوم نشان می‌دهد، ۳. استفاده از پوست حیوان مرده.^۳

۵۵. دباغ

تعداد دو تقلب در این مورد ذکر شده است. ۱. کم کاری در فرایند تولید و کار بر روی پوست در حوض‌های آب و صمغ یمانی، ۲. به کارگیری ماده‌ای به نام مازو به جای صمغ یمانی.^۴

۵۶. مشک ساز

در مورد این حرفه تنها یک تقلب ذکر شده است که شامل به کارگیری پوست حیوان مرده به جای ذیخه که در عمل پوست نامرغوبی به مشتری عرضه می‌شد.^۵

۵۷. نمد مال

یک مورد تقلب در این مورد ذکر شده است و آن هم به کارگیری پشم حیوان میته و نامرغوب در نمد است.^۶

۱ همان، ص. ۲۱۹.

۲ همان، ص. ۲۱۹.

۳ همان، ص. ۲۲۰.

۴ همان، ص. ۲۲۲.

۵ همان، ص. ۲۲۲.

۶ همان، ص. ۲۲۳.

۵۸. پوستین دوز

تنها یک تقلب در این حرفه دیده شده و آن آمیختن پوستین کنه و وصله دار با تازه و دست اول است.^۱

۵۹. حصیر باف

به جز نکته های فنی و آموزشی به تخلف و تقلب اشاره های نشده است.^۲

۶۰. کرکره ساز

دو مورد تقلب در این حرفه دیده شده است. ۱. کم فروشی در عرضه کرکره به مردم، ۲. افزایش قیمت کالا برای افراد غریب و نا آشنا.^۳

۶۱. کاه فروش

دو مورد تقلب در این حرفه ذکر شده است. ۱. آمیختن کاه باقلاء، شبدر، عدس و ریشه های گندم در کاه گندم، ۲. کم فروشی و کاستن از جوال کاه پس از اندازه گیری آنها به صورت مخفیانه و متقلبانه.^۴

۶۲. چوب فروش

به جز نکته های، تقلیلی در مورد این حرفه گزارش نشده است.^۵

۶۳. الوارفروش

تنها یک مورد تقلب از این حرفه گزارش شده و آن تقلب در بیان خرید نوع الوار به قصد اغفال کردن مشتری است.^۶

۶۴. بنا

شمار سه عنوان تقلب در مورد این حرفه به ثبت رسیده است. ۱. کوچک شمردن و کم هزینه تخمين

۱ این اخوه، همان، ص ۲۲۴

۲ همان، صص ۲۲۵-۲۲۶

۳ همان، ص ۲۲۶

۴ همان، ص ۲۲۷

۵ همان، ص ۲۲۸

۶ همان جا.

زدن کار کارفرما به قصد رغبت کارفرما به آغاز کار و موفق شدن به گرفتن سفارش کار، ۱. کم کاری و کاستن از زمان کار روزانه با مشخص کردن میزان معین دستمزد، ۲. تبانی با گچ فروش و ساروج فروش و دریافت رشوه از ایشان برای استفاده از مواد نامرغوب به جای مواد مرغوب.^۱

۶۵. نجار

تعداد دو عنوان تقلب در مورد این حرفه به ثبت رسیده است. ۱. کوچک شمردن و کم هزینه تخمین زدن کار کارفرما به قصد ترغیب کارفرما به آغاز کار و موفق شدن به گرفتن سفارش کار، ۲. کم کاری و کاستن از زمان کار روزانه همزمان با مشخص کردن میزان معین دستمزد در یک روز.^۲

۶۶. روغنگر(نقاش)

شمار سه عنوان تقلب در مورد این حرفه به ثبت رسیده است. ۱. کوچک شمردن و کم هزینه تخمین زدن کار کارفرما به قصد رغبت کارفرما به آغاز کار و موفق شدن به گرفتن سفارش کار، ۲. کم کاری کمی و کاستن از زمان کار روزانه با مشخص کردن میزان معین دستمزد، کم کاری در انجام کیفی کار نقاشی.^۳

۶۷. ساروج فروش^۴

در مورد این حرفه دو تقلب ملاحظه می‌شود. ۱. آمیختن متنقلبانه مواد دیگر به ساروج به قصد انتفاع، ۲. پرداخت رشوه به بنایان برای فروختن ساروج نامرغوب به قیمت کالای مرغوب.^۵

۶۸. برنج فروش

در این مورد دو تقلب ضبط شده است. ۱. آمیختن نمک به برنج و فروش آن به عنوان برنج خالص و مرغوب، ۲. پنهان کردن خرده برنج و یا برنج نامرغوب در زیر برنج مرغوب.^۶

۱ همان، صص ۲۲۹-۲۳۰.

۲ همان، ص ۲۲۹.

۳ همان، صص ۲۲۹-۲۳۱.

۴ در اصل جبارین بوده است و منظور تولید کننده و سازنده ساروج و در عین حال فروشنده این مواد و مصالح ساختمنی است.

۵ همان، ص ۲۳۰؛ در ترجمهٔ فارسی تقلب این پیشه از قلم افتاده است. اما در نسخهٔ عربی روین لیوی به واژه «جبارین» اشاره کرده است.

۶ همان، ص ۲۳۲.

۶۹. فروشنده بادبزن

ابن‌اخوه حسبه این حرفه را بدون ذکر تخلف آن‌ها و به شرح نکته‌های فنی اکفا کرده است.^۱

۷۰. فروشنده گوگرد

ابن‌اخوه حسبه این حرفه را بدون ذکر تخلف آن‌ها و به شرح نکته‌های فنی اکفا کرده است.^۲

۷۱. فروشنده جاروب

تنهای یک مورد تقلب در مورد این حرفه دیده می‌شود و آن کم فروشی و عرضه متقلبانه جارو به طوری که مشتری از ظاهر آن تصور کند که مقدار بیشتر جارو خریداری کرده است.^۳

۷۲. صمغ ساز^۴

در مورد این حرفه دو مورد تقلب ملاحظه می‌شود. ۱. آمیختن خاک اره، ریگ و روغن زیتون به صورتی متقلبانه در صمغ ۲. آمیختن زفت خشک با نان سوخته.^۵

۷۳. گچ فروش^۶

تنهای یک تقلب در مورد این حرفه ثبت شده و آن تبانی آن‌ها با بنایان و دادن رشوه برای فروختن گچ نامرغوب به قیمت گچ مرغوب است.^۷

۷۴. سفید کار

ابن‌اخوه به جز ذکر نکته‌های فنی در مورد این حرفه، تخلفی برای این حرفه گزارش نکرده است.^۸

۷۵. کارگر (فعله)

ابن‌اخوه به جز ذکر نکته‌های فنی در مورد این پیشه، تخلفی برای این حرفه گزارش نکرده است.^۹

۱ همان، ص ۲۳۲.

۲ همان‌جا.

۳ همان، ص ۲۳۳.

۴ صمغ مطابق متن کتاب اشاره به نوعی از «قیر» است و این حرفه به سازنده و عرضه کننده قیر مربوط می‌گردد.

۵ ابن‌اخوه، همان، ص ۲۳۳.

۶ در اینجا منظور تولید کننده و در عین حال فروشنده گچ است.

۷ ابن‌اخوه، همان، ص ۲۳۰.

۸ همان‌جا.

۷۶. دلال ستور

ابن‌اخوه به جز ذکر نکته‌های فنی در مورد این پیشه، تخلصی برای این حرفه گزارش نکرده است.^۲ گزارش به دست آمده از تقلب پیشه‌وران را می‌توان بر اساس نوع حرفه و گونه‌های شغلی آن‌ها به هفت دسته تقسیم نمود. ۱. اغذیه فروشان و فروشنده‌گان مواد غذایی ۲. ابزار سازان و تولیدکنندگان کالاهای غیر خوراکی ۳. دوزندگان و بافندگان ۴. صنعتگران ساختمانی ۵. دلال‌ها ۶. فروشنده‌گان کالاهای غیر خوراکی ۷. مشاغل خدماتی

جدول ۱ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه اغذیه فروشان و تولیدکنندگان مواد غذایی					
ردیف	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۱	کباب پز	۱۳	۰	سقا	۳
۲	زولیپز	۱۴	۱	قصاب	۳
۳	شیر فروش	۱۵	۱	ماهی پز	۴
۴	سلاخ	۱۶	۱	لکانه پز	۵
۵	فروشنده نخود و باقلاء	۱۷	۱	طبان	۵
۶	سازنده روغن کتان	۱۸	۱	بریانگر	۵
۷	سازنده روغن کتجد	۱۹	۱	هریسه پز	۵
۸	نانوا	۲۰	۲	حلوپز	۵
۹	کیا پز	۲۱	۲	شربت ساز	۶
۱۰	برنج فروش	۲۲	۲	فروشنده (خرده فروش)	۶
۱۱	عالف	۲۳	۲	بواردی	۶
۱۲	جگرپز	۲۴	۳	عطار	۲۹
جمع تعداد تخلف					
۹۷					

→

۱ همان‌جا.
۲ ابن‌اخوه، همان، ص ۱۵۸.

جدول ۲ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های مرتبط با دوزندگان و بافندگان					
تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۱	نمد مال	۶	۰	حصیر باف	۱
۲	خیاط	۷	۱	کلاهدوز	۲
۲	پارچه باف	۸	۱	رفو گر	۳
۴	حریر باف	۹	۱	پوستین دوز	۴
			۱	کفشه گر	۵
۱۳		جمع تعداد تخلف			

جدول ۳ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های مرتبط با صنعتگران ساختمانی					
تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۳	بنا	۳	۰	سفید گر	۱
۳	نقاش	۴	۰	کار گر	۲
۶		جمع تعداد تخلف			

جدول ۴ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های مرتبط با دلالی					
تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۳	دلال	۴	۰	دلال ستور	۱
۳	صراف	۵	۱	سمسار برده	۲
			۲	دلال املاک	۳
۹		جمع تعداد تخلف			

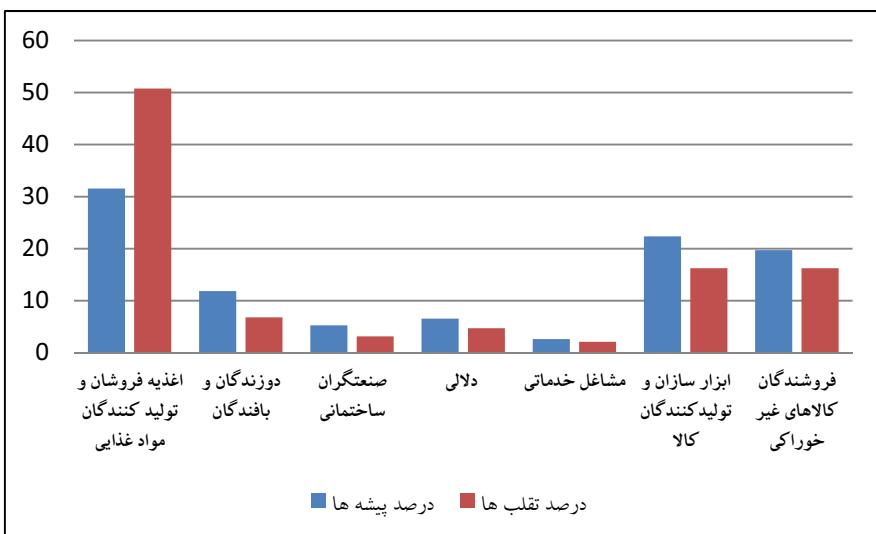
جدول ۵ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های مرتبط مشاغل خدماتی					
تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۳	گارز	۲	۱	آسیایان	۱
۴		جمع تعداد تخلف			

جدول ۶ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های مرتبط با ابزار سازان و تولیدکنندگان کالاهای غیر خوارکی					
رده‌ی	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۱	دوک ساز	۱	۰	صحن ساز	۲
۲	شانه ساز	۲	۰	دیاغ	۳
۳	جوالوز ساز	۳	۰	نجار	۴
۴	فخار	۴	۱	آهنگر	۵
۵	سفال گر	۵	۱	غربال ساز	۶
۶	سوزن گر	۶	۱	زرگر	۷
۷	مشک ساز	۷	۱	رنگرز	۸
۸	کرکره ساز	۸	۲	شمع ساز	۹
۳۱		جمع تعداد تخلف			

جدول ۷ فراوانی تخلفات پیشه‌وران در حرفه‌های فروشنده‌گان کالاهای غیر خوارکی					
رده‌ی	نام پیشه	ردیف	تعداد تقلب	نام پیشه	ردیف
۱	فروشنده بادبزن	۱	۰	کتان فروش	۹
۲	فروشنده گوگرد	۲	۰	کاه فروش	۱۰
۳	گچ فروش	۳	۱	چوب فروش	۱۱
۴	فروشنده جاروب	۴	۱	پنبه فروش	۱۲
۵	حنافروش	۵	۱	ساروج فروش	۱۳
۶	طلافروش	۶	۱	سدرفروش	۱۴
۷	فروشنده ظروف سفالین و کوزه	۷	۱	بازار	۱۵
۸	الوارفروش	۸	۱	۳۱	
جمع تعداد تخلف					

جدول ۸ فراوانی تخلفات پیشوران در حرفه‌های مختلف

ردیف	گونه حرفه‌ها	تعداد پیشه‌ها	درصد تعداد پیشه‌ها	تعداد تقلب	درصد تعداد تقلب به مجموع تقلب‌ها
۱	حرفه‌های مرتبط با اغذیه فروشان و تولید کنندگان مواد غذایی	۲۴	۳۱.۵۷	۹۷	۵۰.۷۸
۲	حرفه‌های مرتبط با دوزندگان و بافندگان	۹	۱۱.۸۴	۱۳	۶.۸۰
۳	حرفه‌های مرتبط با صنعتگران ساختمانی	۴	۵.۲۶	۶	۳.۱۴
۴	حرفه‌های مرتبط با دلالی	۵	۶.۵۷	۹	۴.۷۱
۵	حرفه‌های مرتبط مشاغل خدماتی	۲	۲۶۳	۴	۲۰.۹
۶	حرفه‌های مرتبط با ابزار سازان و تولید کنندگان کالا	۱۷	۲۲.۳۶	۳۱	۱۶.۲۳
۷	حرفه‌های مرتبط با فروشنده‌گان کالاهای غیر خوراکی	۱۵	۱۹.۷۳	۳۱	۱۶.۲۳
جمع کل					



جدول مقایسه‌ای فراوانی پیشه‌ها و تقلب‌های آن‌ها

بررسی و تحلیل دستاوردهای کمی

بر پایه یافته‌های این تحقیق، ۷۶ عنوان پیشه و حرفه با تعریف مشخص شده در ابتدای این مقاله شناسایی شده است. در مجموع ابن‌اخوه از ۱۹۲ مورد تقلب پیشه‌وران سخن به میان آورده است. در این میان بیشتر توجه ابن‌اخوه به حرفه‌های مرتبط با تهیه، تولید و فروش مواد غذایی است که شامل ۲۴ حرفه و پیشه می‌گردد و یک سوم از مجموع کل مشاغل شناسایی شده را تشکیل می‌دهد. این امر از اهمیت این گروه از پیشه‌وران از نظر ابن‌اخوه و نهاد حسبة در سده‌هفتمن هجری در جامعه مصر حکایت دارد. نتایج به دست آمده از این تحقیق همچنین نشان می‌دهد که طیف اخیر از پیشه‌وران، بخش بسیاری از تقلب مشاغل را نیز در کارنامه خود داشتند. به عبارتی دیگر، از یک سو پیشه‌های مرتبط با خوارک و تغذیه جامعه از نظر نهاد حسبة حائز اهمیت و حساسیت بیشتری بودند و از سوی دیگر در خود امکان و زمینه ارتکاب تقلب بیشتری را نیز داشتند. مطالعه آمار به دست آمده چنین حکایت می‌کند که حدود بیش از ۵۰ درصد تقلب‌ها در این طیف از مشاغل روی داده است. از این میان بیشترین شمار تقلب، در خصوص حرفه عطاران گزارش شده است. شمار ۲۹ مورد تقلب از مجموع ۱۹۱ تقلب و حدود ۱۵.۵ درصد از مجموع کل تقلب‌های به دست آمده از اثر ابن‌اخوه به این حرفه متعلق است.

پس از اغذیه فروشان، حرفه‌های مرتبط با ابزار سازان و تولید کنندگان کالا و سپس حرفه‌های مرتبط با فروشندگان کالاهای غیر خوراکی با آماری تقریباً مشابه بیش از ۱۶ درصد تقلب‌ها و در حدود ۲۰ درصد از شمار پیشه‌های اشاره شده در اثر ابن‌اخوه را تشکیل می‌دهند. سرانجام کمترین میزان تقلب آن‌ها به طیف مشاغل خدماتی یعنی دو حرفه آسیابانی و گازری اختصاص یافته است.

در این میان همچنین مشاغلی نیز وجود داشتند که ابن‌اخوه گزارشی از تقلب و تدلیس آن‌ها به دست نمی‌دهد که شمار ۹ حرفه و حدود ۱۱.۸۴ درصد از مجموع کل پیشه‌وران شناخته شده را تشکیل می‌دادند. در میان این حرفه‌ها برعی را می‌توان مشاغل فاقد اهمیت (از نظر نهاد حسبة) و برعی را مشاغل محدود لقب داد که در آن احتمالاً به دلیل محدود بودن کالای عرضه شده و یا سرشت آن کالا و خدمات، امکان تقلب و یا تنوع آن فراهم نمی‌شده است (مانند فروشنده بادبزن).

بررسی و تحلیل دستاوردهای کیفی

دستاوردهای کمی به دست آمده از خلال کتاب معالم القربه فی احکام الحسبة در مورد تقلب‌های

پیشه‌وران بخشی از محتوایی است که ابن‌اخوه درباره پیشه‌وران در دسترس قرار می‌دهد. بخش دیگری که از نگاه تاریخ اجتماعی ارزشمند و قابل توجه است، به محتوای کیفی و غیر آماری این اثر مربوط می‌شود. یعنی برخی گزارش‌ها که ابن‌اخوه درباره پیشه‌وران می‌دهد، اهمیت بیشتری از یافته‌های آماری گزارش شده دارد. برای نمونه می‌توان به حرفه آهنگر اشاره کرد که علی رغم تعداد اندک تقلب‌های گزارش شده در مورد این حرفه، این بر اهمیت تقلب‌های خاص این حرفه به این صورت اشاره و تأکید می‌کند که متقابلان در صورت تکرار به تبعید از سرزمین اسلامی محکوم می‌شوند. این حکم در مورد هیچ یک از حرفه‌های مطرح شده در *معالم التربیه فی الحکام الحسنه* به کار نرفته و سخت‌گیری این‌اخوه در مورد تدلیس‌ها و تقلب‌های این حرفه استثنائی است.^۱

ابن‌اخوه در مورد لکانه‌پزان از چهار مورد تقلب سخن می‌گوید، اما ضمناً تأکید می‌کند که تقلب‌ها مکرر و متعدد صورت می‌گرفته است. وی این مطالب را حتی در مورد پیشه‌های مانند عطاران که بیشترین تقلب را در موردش ذکر کرده است، مطرح نمی‌کند. همچنین باید به گزارش این‌اخوه در مورد زرگران اشاره کرد که ابن‌اخوه به صراحت از بی‌اطلاعی خود و دیگر محتسبان در مورد تقلب‌های زرگران سخن به میان می‌آورد. وی همان‌طور که پیشتر اشاره شده از «نهانی» بودن تقلب زرگران و «به سختی آشکار» شدن تدلیس‌های این حرفه سخن می‌گوید. همین نکته را می‌توان دلیل خوبی برای احتیاط در تحلیل‌های کمی و ارزیابی میزان تقلب‌های گزارش شده و به دست آمده، به شمار آورد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی آن بوده است تا با ارائه تعریفی مشخص از مسئله تقلب در میان پیشه‌وران بر اساس کتاب *معالم التربیه فی الحکام الحسنه*، ویژگی و عرصه‌ای معین از زندگی روزمره پیشه‌وران را مورد بررسی قرار دهد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که حسبه‌نامه مذکور در زمینه روشن ساختن زندگی روزمره پیشه‌وران و به ویژه انعکاس تقلب‌های شغلی پیشه‌وران و فعالان عرصه

۱ از قرار معلوم در دیدگاه ابن‌اخوه، خطای حرفه‌ای و تقلب آهنگران سنگین تراز سایر مشاغل به نظر می‌آمده و نگاه وی به آن‌ها متمایز بوده است. برخی از پژوهش‌های نیز بر تمایز و تفاوت جایگاه اجتماعی و اقتصادی این حرفه در بخشی از سرزمین‌های اسلامی تأکید می‌کنند (بیدان فخری (۱۳۸۷)، «بر آن بی‌بها چرم آهنگران»، مزدک نامه) (یاد بود اولین سال در گذشت مهندس مزدک کیان‌فر، خواهان جمشید کیان‌فر و پروین استخری، تهران: ناشر جمشید کیان‌فر و پروین استخری، صص ۴۶۷-۴۸۳).

بازار، منبع ارزشمندی محسوب می‌شود.

در این پژوهش دستاوردهای تحقیق از جهت کمّی و کیفی، رفتاری خاص از زندگی روزمره پیشه‌وران را تشریح می‌کند. مطابق نتایج کمّی و آماری به دست آمده حرفه‌های مختلف را به جهت ارتکاب تقلب در جریان فعالیت تولیدی و خدماتی می‌توان به دسته‌های مختلفی تقسیم کرد. این دسته‌بندی از پیشه‌ورانی که قادر تقلب بودند (اندکی کمتر از ۱۲ درصد از پیشه‌وران) تا پیشه‌ورانی که به تنها بیش از ۱۵ درصد تقلب‌ها در سابقه خود داشتند (عطاران) را شامل می‌شود. دستاورد آماری این مطالعه نشان می‌دهد که حرفه‌های مرتبط با خواراک و تغذیه، بیشتر در معرض تقلب بوده است و یا دست کم از نظر نهاد حسبه توجه به این مشاغل از حساسیت بیشتری برخوردار بوده است و این نکته را هم از جهت تعدد پیشه‌های مرتبط با این گروه می‌توان مشاهده کرد و هم از طریق تقلب‌های مطرح شده و حتی حجم مطالب کتاب در این مورد می‌توان به آن دست یافت.

به هر روی در تحلیل نتایج آماری به دست آمده از کتاب معلم‌القریب فی احکام الحسبة و آثاری نظری آن، باید احتیاط کرد و از یک جانبه نگریستن به نتایج عددی خودداری نمود. بخشی از دلایل تعدد تقلب یا اندک بودن میزان تقلب و یا گزارش نشدن تقلب در مورد پیشه‌ای خاص می‌تواند گسترده‌گی و محدودیت حرفه، پرشمار بودن یا اندک بودن کالا و خدمات آن حرفه مربوط باشد. برای نمونه پیشه‌ای چون عطاری که با کالاهای متعدد در فعالیت شغلی خود سرو کار دارد را تنها با احتیاط می‌توان با پیشه‌ای چون فروشنده بادبزن و یا دوک ساز که تنها به فروش یک کالا می‌پردازد، مقایسه کرد. به عبارتی دیگر در تحلیل میزان تقلب دو حرفه اخیر نمی‌توان گفت فروشنده‌گان بادبزن، تعداد اندکی تقلب داشته‌اند و در نتیجه در مقایسه با عطاران اخلاق حرفه‌ای را بیشتر رعایت می‌کردن. بلکه در تحلیل نتایج به دست آمده بهتر است گفته شود، پیشه عطاری به دلیل ویژگی‌های شغلی و تعدد کالای عرضه شده، زمینه و احتمال ارتکاب به تقلب بیشتری داشته و در مقابل، حرفه فروشنده بادبزن به دلیل محدودیت کالاهای تولیدی، زمینه و امکان کمتری برای تقلب داشته است.

همین‌طور نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که لازم است نتایج کمّی و عددی را با در نظر گرفتن یافته‌های کیفی تحقیق، تکمیل کرد. تأکید مؤلف بر وقوع مکرر تقلب در برخی حرفه‌های نظری لکانه پز و پنهان بودن تدلیس زرگران از دید این اخوه این مطلب را بازگو می‌کند که در

پژوهش‌هایی نظیر پژوهش حاضر، نتایج کمی تنها بخشی از واقعیت را بیان می‌کند. سرانجام باید گفت که شباهت وقوع تقلب در برخی حرفه‌ها در اثر ابن‌اخوه (که مشتی از محتوای حسبه نامه‌ها است و بیشتر جامعه مصر سده هفتم هجری را روایت می‌کند)، با آنچه در گستره سرزمین‌های اسلامی نظیر ایران دیده می‌شود(نظیر تقلب خیاط) و گستره زمانی دیگر (نظیر تقلب شیرفروش)، امری تصادفی و بی معنا نیست و نشان می‌دهد که پیشه‌وران و زندگی روزمره آن‌ها و بررسی اخلاق حرفه‌ای این بخش از جامعه را می‌توان فراتر از سرزمین، گستره جغرافیایی و دوره زمانی محدود کاوش قرار داد و تحقیق حاضر اثری کوچک و پژوهشی در مرحله مقدماتی در نوع خود محسوب می‌شود.

منابع و مأخذ

- ابن‌اخوه، محمدبن محمدبن احمد فرشی (۱۹۳۷)، *معالم التربیه فی احکام الحسبة*، به اهتمام روبن لیوی، کمبریج: دارالفنون.
- ——— (۱۳۶۰)، آیین شهرداری، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد ترجمه و نشر کتاب.
- اشرف، احمد (۱۳۵۳)، «ویزگ‌های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۴، صص ۴۹-۷.
- انصاری، محمدرضا (۱۳۹۱)، «حسبه»، *دانشنامه المعرف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
- باورچی، محمد علی و آشپز، نورالله (۱۳۸۹)، آشپزی دوره صفوی، به کوشش ایرج اشار، تهران: سروش، چ ۲.
- باستانی پاییزی، محمد ابراهیم (۱۳۴۷)، محتسب که بوده است؟، *بررسی‌های تاریخی*، س ۳، ش ۱۷.
- باقری، محمد (پاییز ۱۳۸۹)، «نظری به منشور آداب و اخلاق شهری در گذر زمان: تمهدی برای معرفی کتاب گران‌سنگ *معالم التربیه فی احکام الحسبة* یا آیین شهرداری قرن ۷»، *فصلنامه «پژوهشنامه»*، شماره پیاپی ۵۸.
- بحرانی پور، علی (پاییز ۱۳۸۸)، «اصناف و صنایع در بازار شیراز سده‌های هفتم و هشتم قمری»، *تاریخ ایران*، ش ۵.
- بلخی، مولانا جلال الدین (۱۳۸۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، به اهتمام غلام‌حسین اعرابی، تهران: انتشارات اردبیلهشت.
- تنوی، قاضی احمد (۱۳۸۲)، *تاریخ الفسی*، تصحیح غلام‌رضا طباطبائی مجد، تهران: علمی فرهنگی.
- پاکتیچی، احمد (۱۳۷۶)، «ابن‌اخوه»، *دانشنامه المعرف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: بنیاد

- دایرۀ المعارف بزرگ اسلامی.
- تولابی، علی(۱۳۸۵)، «تدلیس»، دایرۀ المعارض بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرۀ المعارض بزرگ اسلامی.
 - حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد(۱۳۶۲)، دیوان حافظ، به تصحیح پرویز نائل خانلری، تهران: خوارزمی.
 - خازنی، ابوالفتح عبدالرحمن(۱۳۵۰)، ترجمۀ میزان الحکمه، مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
 - الشیخلی، صباح ابراهیم سعید(۱۳۶۲)، اصناف در عصر عباسی، ترجمۀ هادی عالم زاده، تهران: نشر دانشگاهی.
 - عباسی، علی اکبر و فروهی، آرمان(پاییز ۱۳۹۲)، «بررسی چگونگی اعمال تعییرات حکومتی در قرن هفتم هجری (براساس کتاب معالم القربه فی احکام الحسبة از ابن‌اخوه)»، پیام بهارستان، س، ش ۲، (پاییز ۲۱).
 - فرامرز قراملکی، احد و همکاران(۱۳۸۸)/*اخلاق حرفه‌ای در تمدن ایران و اسلام*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 - فرخی، یزدان(۱۳۸۷)، «بر آن بی‌بها چرم آهنگران»، مزدک نامه(یاد بود اوین سال در گذشت مهندس مزدک کیان‌فر)، تهران: ناشر جمشید کیان‌فر و پروین استخری.
 - فلور، ولیم(پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «اصناف»، ترجمۀ یزدان فرخی، مجله نامه انجمن، س، ش ۳ و ۴.
 - شهاب‌الدین احمد قلقشندي(۱۹۷۰)، *اصناف* فی صناعة الانتفاء، به اهتمام محمد حسین شمس الدین، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمية.
 - کیوانی، مهدی(۱۳۸۵)، «اصناف»، دایرۀ المعارض بزرگ اسلامی، ج، تهران: مرکز دایرۀ المعارض بزرگ اسلامی.
 - ————(۱۳۹۲)، پیشهوران و زندگی صنفی آنان در عهد صفوی، ترجمۀ یزدان فرخی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
 - ماسینیون، لویی، ۱۳۸۸، اصناف اسلامی، ترجمۀ یزدان فرخی، مزدک نامه، تهران: ناشر پروین استخری.
 - معین، محمد(۱۳۷۹)، *فرهنگ فارسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
 - منتظری، حسینعلی(۱۳۶۶)، «حسبه و شرایط محتسب»، نور علم، ش ۲۱، خرداد.

- Izzi Dien, M.Y & Juynboll.G.H.A(2000), “Tadlis”, *Encyclopedia of Islam*, Second edition, Leiden: Brill, Vol.III.
- Cahen. Cl & Talbi. M(1986), “Hisba”, *Encyclopedia of Islam*, Second edition, Leiden: Brill, Vol. X.
- Cahen. Cl & Taeschner.Fr(1965), “Futuwwa”, *Encyclopedia of Islam*, Second edition, Leiden: Brill, Vol II.
- Ibn Al-Ukhuwwa(1938), *The Maâlim al-Qurba fi Ahkam al-Hisba*, Edited and translated

by Reuben Levy, Cambridge: Cambridge University press.

- Massignon, Louis(1949), “Islamic Guild”, *Encyclopedia of social sciences*, vol. viii, New York: The Macmillan, Company.
- Raymound, A(1997), “Sinf. In Arab world”, *Encyclopedia of Islam*, Second edition, Leiden: Brill, Vol. IX.

تأثیر سیاست و رویکرد مذهبی ایلخانان بر اوضاع مسیحیان جنوب قفقاز

مریم محمدی^۱

چکیده: از جمله سرزمین‌هایی که توسط مغولان فتح شده و سپس به عنوان منطقه تابع ایلخانان اداره می‌شد، جنوب قفقاز بود. در دوره ایلخانان، حکومت باگراتیون قدرت برتر در این منطقه بود و امراي اين نواحي بهجز مناطقی خاص در اران و قربانگ كه به طور مستقیم اداره می‌شد، وابسته و تحت فرمان حکومت باگراتیون بودند. عوامل چندی بر سیاست و روابط حاکمان جنوب قفقاز و ایلخانان تأثیر می‌گذاشت. مقاله حاضر به دنبال تبیین و تحلیل تحولات مربوط به جنوب قفقاز در پیوند با ایلخانان از منظر دینی است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که سیاست خارجی ایلخانان از جمله سیاست مذهبی آنان، چه تأثیری بر اوضاع مسیحیان این منطقه در دوره حکومت ایلخانی داشت؟ یافته‌های این تحقیق که به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی صورت گرفته است، نشان می‌دهد جنوب قفقاز به دلیل موقعیت راهبردی و ادعاهای ارضی اردوی زرین در این منطقه، اهمیتی خاص برای ایلخانان داشت. ایلخانان غیرمسلمان تلاش می‌کردند تا علاوه بر سیاست‌های معمول به‌وسیله اعطای امتیازات به مسیحیان منطقه از اتحاد آنان با اردوی زرین جلوگیری کرده و از دشمنی آنان با مسلمانان به خوبی برای جنگ علیه اردوی زرین و ممالیک بهره ببرند. از طرف دیگر، مسیحیان جنوب قفقاز نیز تلاش می‌کردند تا از تفاوت باورهای ایلخانان غیرمسلمان، علیه مسلمانان و در جهت اعتدالی دین مسیحیت استفاده کنند. مسلمان‌شدن ایلخانان باعث تغییر در سیاست مذهبی آنان در مقابل مسیحیان و اعمال سختگیری و فشار بر مسیحیان جنوب قفقاز شد. گرچه فشار بر مسیحیان منطقه تاحدی بر روابط سیاسی آنان با ایلخانان مسلمان تأثیر گذاشت؛ اما سیاست کلی ایلخانان مسلمان در جنوب قفقاز با ایلخانان غیر مسلمان در استفاده از نیروی نظامی آن، علیه دشمنان و نیز حفظ منطقه به عنوان سرزمین حائل و مهم راهبردی در مقابل اردوی زرین تغییری نکرد.

واژدهای کلیدی: ایلخانان، سیاست و روابط خارجی، اوضاع مذهبی، مسیحیان، قفقاز جنوبی، باگراتیون

The impact of Ilkhanid's religious policy and approach on Christians in South Caucasus

Maryam Mohamadi¹

Abstract: South Caucasus, conquered by Mongols and controlled by Ilkhanids, was the homeland of Bagrationi administration. The governors in this region, except Arran and Karabakh, were under the supreme ruling command of Bagrationi. So there had been some political affairs between the governors and Ilkhanids. Seeking a reasonable explanation and analysis regarding South Caucasus development from religious point of view, this article is to answer this question: what was the impact of Ilkhanid's foreign affairs, namely religious policy, on Christians in this region?

The findings, based on the documents and library resources, confirm the significance of south Caucasus for the Ilkhanids either as a strategic territory or for the rival claim of Golden Horde in the region. The non Muslim Ilkhanids made a great effort to not only give advantage to the Christians to prevent them from coalition with the Golden Horde, also to take advantage from Christians hostility against Muslims to win the Golden Horde and Mamluks at the same time. On the other hand, the Christians of South Caucasus were looking forward to misusing the ideological differences between non Muslim Ilkhanids and Mulims for the sake of Christianity transcendence. Although Ilkhanids' conversion to Islam relatively changed the pattern of religious policy against Christians, the general policy of the converted Ilkhanids remained unchanged towards non Muslim Ilkhanids. This was regarding the utilization of their military force and also to maintain the land as a strategic retaining territory against the Golden Horde.

Keywords: Ilkhanids, foreign affairs, religious affairs, the Christians, south Caucasus, Bagrationi

¹ Assistant Professor Department of History at the University of Mashhad Mmohammadi@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

منطقه قفقاز جنوبی^۱ در گذشته از نظر راهبردی، یکی از مهم‌ترین مناطق به شمار می‌رفته است. در دوره ایلخانان، این منطقه عموماً شامل سه سرزمین اران و قراباغ، ارمنستان و گرجستان بود. بیشتر ساکنان این منطقه را در ارمنستان و گرجستان، مسیحیان تشکیل می‌دادند. علاوه بر اهمیت راهبردی، سیاسی و اقتصادی، قفقاز جنوبی برای ایلخانان به دلیل ادعاهای ارضی اردوی زرین و تلاش این دولت برای دست‌یابی به شمال غرب قلمرو ایلخانان، قفقاز جنوبی به عنوان منطقه حاصل میان دو دولت می‌توانست نقش تعیین‌کننده‌ای در سیر حوادث داشته باشد. به علاوه نیروهای جنوب قفقاز به دلیل دشمنی با مسلمانان، متحدان خوبی برای ایلخانان در نبرد با دولت‌های مسلمان از جمله ممالیک محسوب می‌شدند. در چنین شرایطی سیاست خارجی ایلخانان در قفقاز جنوبی و نحوه روابط آنان با دولت‌های این منطقه می‌توانست تأثیر زیادی بر تحولات منطقه، تکاپوهای اردوی زرین و قدرت ایلخانان در مقابل ممالیک بگذارد.

یکی از عوامل تأثیرگذار بر سیاست خارجی ایلخانان در مقابل دولت‌های قفقاز جنوبی، رویکرد و سیاست مذهبی ایلخانان در این منطقه می‌باشد. از ابتدای تأسیس دولت ایلخانان، دو گروه ایلخانان غیرمسلمان و ایلخانان مسلمان قدرت را دست داشتند. رویکرد مذهبی این دو گروه در مقابل مسیحیان جنوب قفقاز با یکدیگر تاحدوی فرق داشت.

لازم به ذکر است از آنجا که داده‌های منابع و مأخذ فارسی درباره اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی قفقاز جنوبی در این دوره بسیار کم است؛ در این مقاله سعی شد تا از منابع ارمنی و مأخذ عمده‌تاً انگلیسی و فرانسوی استفاده شود. نویسنده‌گان برخی از منابع ارمنی مانند کیراکوس،

^۱ منطقه قفقاز به وسیله رشته‌کوه‌های قفقاز بزرگ یا کوه‌های آب‌پخشان که با جهت شرقی-غربی امتداد یافته است به دو ناحیه جداگانه قفقاز شمالی و قفقاز جنوبی (ماوراء قفقاز) تقسیم می‌شود. لازم به ذکر است که ماوراء قفقاز، واژه‌ای جغرافیایی می‌باشد و از دیدگاه روس‌ها به مناطقی که در پشت رشته‌کوه‌های قفقاز بزرگ واقع است، اطلاق می‌شود و شامل آن بخش از منطقه قفقاز است که در جنوب رشته‌کوه‌های قفقاز قرار دارد. بنا به گزارش امیراحمدیان در دومنین کنفرانس بین‌المللی قفقاشناسی که در می ۱۹۹۸، در تفلیس برگزار شد، به پیشنهاد دکتر امیراحمدیان و پروفسور قامقر لیدزه مقرر گشت که از آن پس از کلیرد و اژه ماوراء قفقاز اجتناب نموده و به جای آن از واژه قفقاز جنوبی و معادل ترجمه آن در زبان‌های دیگر استفاده شود. در منطقه قفقاز جنوبی در حال حاضر از شرق به غرب به ترتیب، جمهوری‌های آذربایجان، ارمنستان و گرجستان و در قفقاز شمالی از شرق به غرب به ترتیب، جمهوری‌های خودمختار داغستان، چجن، اینگوش، اوستیای شمالی، کاباردا-بالکار (قبارطه-بلغار) قاراچای-چرکس و آدیگه واقع شده‌اند که از نظر سیاسی-اداری در ترکیب فدراسیون روسیه قرار دارند. ن.ک: بهرام امیراحمدیان (۱۳۸۱)، جغرافیایی کامل قفقاز، تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، صص ۲۲-۱۹.

وارتان و اوربلیان از جمله افرادی بودند که اطلاعات خود را بر مبنای دیده‌های شخصی و یا شنیدن از سایرین گرد آورده‌اند. با این همه این منابع، تنها دوره‌های اولیه تاریخ ایلخانان را پوشش می‌دهند و برای آگاهی بیشتر از موضوع مقاله به مطالعه مأخذ هم نیاز بود. نویسنده‌گان این تحقیقات برای نوشتن کتاب‌های خود از اسناد آرشیوی، سکه‌ها و کتیبه‌هایی استفاده کرده بودند که در دسترس نویسنده مقاله نبود. به همین دلیل، این تحقیقات تا حد زیادی توانستند خلاصه برخی داده‌ها و اطلاعات مورد نیاز را درباره مقاله پر کنند.

تأثیر سیاست‌های ایلخانان غیرمسلمان بر اوضاع مسیحیان قفقاز جنوبی

منگوقاآن (حاکم ۱۲۴۸-۱۲۵۹ عق / ۵۷-۶۴۸ م) پس از رسیدن به قدرت، طی قوریلاتایی که در سال ۱۲۵۱ عق / ۶۵۱ م برپا شد، هلاکو (حاکم ۱۲۵۶-۱۲۶۵ عق / ۶۳-۵۶ م) را برای تکمیل فتوحات مغولان و تحکیم حاکمیت آن‌ها به مناطق غربی امپراطوری فرستاد. به دستور منگوقاآن لشکریانی از تمام الوس‌ها به عنوان لشکر تما به هلاکو پیوستند. در این میان، نیروهای نظامی قفقاز جنوبی نیز مجبور به همراهی با این سپاهیان شدند.^۱ گرچه سوزمین‌های تحت تابعیت مغولان مجبور بودند سربازانی در اختیار فاتحان قرار دهند، اما مسیحیان این منطقه در ادامه لشکرکشی‌های هلاکو به متصرفات مماليک مصر و ایوبیان از جمله حلب و حماه، مانند لشکرکشی به بغداد، نقشی بیش از سایر گروه‌ها ایفا کردند.^۲ این شدت عمل آنان در مقابل مسلمانان از انگیزه‌های مذهبی ناشی می‌شد و درواقع، اقدامی تلافی‌جویانه در مقابل رفتار مسلمانان در جنگ علیه مسیحیان بود.^۳ رانسیمان معتقد است که میافارقین «بیشتر به پاس مددهای یاران گرجی و ارمنی هلاکوخان به زودی تسخیر شد».^۴ این موضوع از احساسات ضد اسلامی مسیحیان ناشی می‌شد و این همدلی در جنگ با مسلمانان به حدی بود که میان امرای مغولان و بعدها ایلخانان غیرمسلمان با مسیحیان توافق شد تا تشکیل واحدهای کمکی، به شاهان محلی قفقاز جنوبی محول گردد.^۵ با

۱ Arewelc'i varden(1862), *Hawak'unn patmut'ean Vardanay vardapeti lusabaneal* [Compilation of History by Vardapet Vardan Arewelc'i], Venice: Mechitarist Press, p.89.

۲ Ganjakeci Ganjakeci(1961), *Patmutiwn Hayoc[History of Armenia]*, ed: K.A, Melik O hanjanyan, Erevan, սննդում, pp.315-316; Het'um the Historian(1842), *Historian of the Tatars,(The Flower of Histories of the East)*,translator: M. Awgerean, Venice: S.Ghazar, pp.50-51; Smbat Sparapet, Smbatay Sparapeti taregir'(1956), Editor: S.Agelean, Venice: S.Ghazar, p.110.

۳ استیون رانسیمان(۱۳۷۱ش)، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه متوجه کاشف، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۶۵.

۴ رانسیمان، همان، ج ۳، ص ۳۶۵.

۵ برتولد اشیولر (۱۳۶۸ش)، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۰۱.

پیروزی مغولان و دست یابی آنان بر میافارقین، مسیحیان در کنار دیگر سپاهیان، انتقام بسیار سختی از مسلمانان گرفتند. در حالی که برای نجات مسیحیان شهر تلاش کرده و آنان را امان دادند.^۱ در این نبردها، افرادی مهم و بر جسته از خاندان‌های معروف و قدرتمند ارمنی و گرجی، نظیر خاندان مخارگرزیلی و اوربیلیان شرکت نموده و حتی متحمل تلفاتی شدند.^۲

رشادت و خدمات مسیحیان در جنگ‌های هلاکو علیه مسلمانان باعث شد تا هلاکو از مسیحیان حمایت کرده و به تقویت آن‌ها پردازد؛ تاجابی که به عنوان حامی مسیحیان شناخته شد.^۳ از طرف دیگر حمایت دو خاتون مسیحی دربار، سرقوقینی و دوقوز خاتون، مادر و همسر هلاکو از مسیحیان بر رفتار ایلخان با آنان تأثیر می‌گذاشت.^۴ آکترچی اشاره دارد که وقتی هلاکو صد هزار رأس خوک به عنوان مالیات دریافت نمود، دستور داد تا تعدادی از این خوک‌ها را به شهرها و مناطق مسلمان‌نشین ایران ببرند و مسلمانان را به خوردن گوشت آن‌ها وادار نمایند. او علت این دستور هلاکو را خوشنود ساختن نظامیان مسیحی حاضر در سپاهش می‌داند که بخش مهمی از نیروهای نظامی او را تشکیل می‌دادند و هنر قهرمانی و وفاداری خود را در جنگ‌ها به او نشان داده بودند.^۵

به نظر می‌رسد علاوه بر این موضوع، دشمنی هلاکو با ممالیک و اردوی زرین به سر کردگی برکه مسلمان (حکم ۶۵۴-۶۶۵ عق. ۱۲۵۶-۱۲۶۶ م)، که ادعاهای ارضی در بخشی از متصرات ایلخانان، یعنی در اران و آذربایجان داشت به نزدیکی هلاکو به سپاهیان مسیحی قفقاز جنوبی دامن زده بود. به علاوه اینکه جنوب قفقاز، منطقه حاصل بسیار مهمی، میان متصرات ایلخانان و اردوی-زرین که پیوسته با یکدیگر دشمنی داشتند، محسوب می‌شد و راضی نگهداشتن مسیحیان می‌توانست بر حفظ بهتر مرزهای شمال غربی ایلخانان در مقابله با برکه مسلمان تأثیر گذارد.

۱ راسیمان، همان، ج. ۳، ص. ۳۶۵؛ اشپول، همان، ص. ۶۲

2 Arewelc'l, Ibid, p.152; Step'annos, Orbelean, (1866), *Histoire de la Siounie*, translate to french by M. Brosset, St.Petersburg, anonyme, V1, pp.233-234; Ganjakeci, Ganjakeci(1961), *Patmutiwn Hayoc/History of Armenia*, ed: K.A. Melik O hanjanyan, Erevan, uluulutimlu, p.325; Het'um, pp.58-59&183; Robert Gregory, Bedrosian(1979), *the Turco-Mongol invasions and the Lord of Armenia in the 13-14th centuries*, no place, Columbia University: p.198.

۳ رشیدالدین فضل الله همدانی (۱۳۷۳ش)، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، ج. ۲، تهران: البرز، ص. ۶۷۸

۴ همانجا.

5 Grigor Aknerci(1949), "History of the nation of the archers (*The Mongols*)", The Armenian text edited with an English Translat by Robert.P.Blake & R. N. Fruye, Harvard Tournal of Asiatic studies, No: 3-4, pp.269-443, p.140.

اهمیت مطالبات اردوی زرین در منطقه از چشم حاکمان گرجی هم دور نمانده بود و آنها سعی می کردند از این اختلافات به نفع خود استفاده کنند. همان گونه که ایلخانان نیز نگران نزدیکی با گراتیون با اردوی زرین بود. به عنوان نمونه داوود لاشا (حکم ۶۴۴-۱۲۴۷ عق / ۱۲۷۰ م) اندکی پس از بازگشت از جنگ، علیه ممالیک به دلیل ظلم و احتجاف مأموران مالیاتی مغول شورش کرد. او، نزد داوود نرین (حکم ۶۴۲-۱۲۴۵ عق / ۱۲۹۲ م) که در آن زمان در ابخار بود و به دلیل اختلاف با هلاکو با برکه رابطه برقرار نموده بود، رفت تا از شورش او حمایت کنند.^۱ در حالی که شورش داوود لاشا، گرجستان را به هم ریخته و حاکمیت ایلخانان را در قفقاز جنوبی به خطر انداخته بود حمله برکه به قفقاز جنوبی باعث شد تا هلاکو با نرمش بیشتری در مقابل این شورش، راهکار دیگری را در پیش بگیرد؛ زیرا او به خوبی می دانست که در صورت پیوستن نیروهای مخالف گرجی به برکه، این شرایط، کاملاً به نفع اردوی زرین خواهد بود. به همین دلیل او در اوایل محرم سال ۶۴۱ عق / ۱۲۶۲ م، زمانی که عازم مقابله با برکه بود در شابران پس از محکمه عاملان مالیاتی گرجستان، آنها را به یاسارسانید.^۲ اشاره شده است که دقوز خاتون در اتخاذ چنین تصمیمی توسط هلاکو بسیار مؤثر بود و او را به خوبی از خطر نزدیک شدن گرجستان به اردوی زرین و تبعات بعدی این اتحاد آگاه کرد.^۳ پس از آن هلاکو دوباره، داوود لاشا را بر دیگر حاکمان و امرای گرجستان برتری داده و با انتصابش به عنوان یار غوجی، آماده جنگ با برکه شد. پس از این توافق داوود نیز با سپاهیان خود در نبرد علیه اردوی زرین شرکت کرد. در حالی که در همان هنگام، مهاجمین سلجوقی به کشورش هجوم آورده بودند و او به علت حضور در کنار هلاکو نمی توانست از سرزمینش در مقابل این مهاجمین دفاع کند.^۴ در دوره اباقا (حکم ۶۶۳-۱۲۸۱ عق / ۱۲۶۴ م)، کار مسیحیان همچنان رونق داشت.

۱ اشپول، همان، صص ۶۸-۶۹

2 William Edward David, Allen(1932), *A History of the Georgian People from the beginning down to Russian conquest in the nineteen century*, v1, No place, Barnes&noble, p.117.

۳ غیاث الدین بن همام الدین الحسین خواندییر (۱۳۳۳ ش)، حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، جزء اول از ج ۳، تهران: انتشارات خیام، ص ۱۰۴؛ منوچهر مرتضوی (۱۳۷۰)، مسائل عصر ایلخانان، تهران: آگاه، ص ۱۸۱.

4 Howarth, H.Henry, Howarth(no date), History of the Mongols from the 9th to 19th, V3, New York: Burt Franklin, pp.189-190; Bedrosian(1979), Ibid, p.223.

۵ اشپول، همان، صص ۵۶۰-۳۷۳

Brossat, m.F, Brossat(1858), *Histoire de la georgie*, V1, St. Petersburg: anonyme, pp.547- 548 & 564 - 565; Allen, Ibid, v1, p.117.

مسیحیان قفقاز جنوبی، سپاهیان ایلخانان را جهت نبرد با مسلمانان یاری می‌دادند^۱ و اباقا نیز سعی می‌کرد رشادت‌های سپاهیان مسیحی‌اش را به خوبی پاداش دهد و آنان را همچنان به عنوان نیروی نظامی کارآمد خود در منطقه قفقاز جنوبی حفظ کند. مثلاً او به پاس خدمات نظامی تارسائیک اوربلیان(حاکم ۱۲۷۳-۱۲۹۰ عق.) که جانشین سنباد بود، هدایای بسیار بالارزشی عطا کرد و چنان مقام و مرتبه‌اش نزد اباقا فزونی گرفت که این ایلخان در مناسبات‌های متعدد، لباس سلطنتی‌اش را بر قامت تارسائیک پوشانید یا کمربندی از طلای ناب که به جواهرات و مرواریدهای قیمتی مزین بود به کمر او بست.^۲ تارسائیک دشمن سرسخت مسلمانان و در جنگ علیه اردوی زرین و دیگر نقاط مانند حمام و حمص و غیره شهره بود.^۳ او قبل از اینکه حاکم تمام متصرفات خاندان اوربلیان شود در منطقه اورتون^۴ سیونیک حکومت داشت و در تقویت مسیحیان و دشمنی با مسلمانان می‌کوشید. در کتبه‌ای که از او در این منطقه به تاریخ سیزدهم نوامبر ۱۲۷۶م/ ۱۲۷۴ عق. وجود دارد، اشاره کرده است که پنج روتاست را به جهت حمایت مالی به کلیسای این ناحیه بخشیده است. تارسائیک در ادامه یکی از اهداف خود را از این کار، تلاش برای تحقق نیافن اهداف مسلمانان علیه مسیحیان عنوان می‌کند و اشاره دارد که: «باشد که مسلمانانی که به قدرت رسیدند و سعی در غارت کلیساها داشتند با شیطان به جهنم بروند و خانه و آیندگانشان نابود گردد».^۵ علاوه بر دشمنی مسیحیان با ممالیک، داشتن متحданی قدرتمند، مانند خاندان حکومت گر اوربلیان در ارمنستان در دشمنی ایلخانان با اردوی زرین بسیار مهم بود و کار این دولت را برای دست‌یابی به متصرفات شمال غربی ایلخانان سخت‌تر می‌نمود.

اباقا با اینکه خود، بودایی بود؛ به مسیحیان تعلق خاطر داشت. او نیز مانند پدرش، روابط خوبی با حاکمان مسیحی قفقاز جنوبی داشت. این موضوع باعث شد تا در دوره خود به برخی از امراض^۶ این منطقه، امتیازاتی عطا کند. او، حکومت دیمیتری دوم(حاکم ۱۲۷۱-۱۲۶۹ عق.)

^۱ همدانی، همان، ج.۲، ص.۱۰۶؛ سیدبرهان الدین میرخواند(۱۳۳۹ش)، روضة‌الصفا، ج.۵، تهران: انتشارات خیام، ص.۲۸۳؛ جورج لین(۱۳۸۹ش)، ایران در اوایل عهد ایلخانان(رسانیس ایران)، ترجمه ابوالفضل رضوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص.۹۷.

^۲ لین، همان، ص.۹۷ .Bedrosian, Ibid, p.197

³ Orbelean, Ibid, v1, p.233.

⁴ Orton.

⁵ Orbelean, Ibid, v1, p.233.

⁶ عباس اقبال(۱۳۳۶ش)، تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلام مشروطیت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص.۲۰۲.

⁷ در ارمنستان و گرجستان به امراض خاندان‌های حکومت‌گر که اداره بخشی از منطقه را در اختیار داشتند؛ ناکسارار (لد)

۱۲۸۹م)، را به عنوان شاه تابع باگراتیون بر گرجستان تأیید کرد، اما برخلاف اسلافش، متصرفات سرگیس جاکلی^۱ را که از خاندان‌های قدرتمند و پرنفوذ گرجستان بودند و عمدۀ قلمروشان در سمتزخه^۲ قرار داشت از تابعیت پادشاهی باگراتیون بیرون و به طور مستقیم به تابعیت دولت ایلخانان درآورد.^۳ در دوره حکومت اباقا بر مقام و مرتبه سرگیس بیش از پیش افزوده شد. به-گونه‌ای که ایلخان در سال ۷۱ع/۱۲۷۳م، مناطقی از جمله ارزروم را نیز به متصرفات او اضافه و او را به منصب اینجویی مفتخر کرد.^۴ آن معتقد است یکی از علل افزایش مقام و قدرت جاکلی‌ها در دوره مورد نظر این بود که اباقا به دمیتری و جاکلی‌ها برای حفظ قدرت و موقعیت ایلخانان در قفقاز جنوبی در دوره جنگ‌های سخت ایلخانان با مصر که در خلال سال‌های ۶۷۴-۷۹ع/۱۲۷۶م رخ داد، وابسته بود.^۵ به نظر می‌رسد این وابستگی بیشتر به دلیل تقابل و دشمنی مذهبی قدیمی و ریشه‌دار مسیحیان با مسلمانان بوده است که به خصوص در دوره ایلخانان غیرمسلمان به خوبی نمود پیدا کرد. می‌توان به این استدلال آن، این نکته را هم افزود که قدرت یافتن مسیحیان در این دوره، تابعی از سیاست خارجی ایلخانان بود، در حالی که رقبای سیاسی ایلخانان مثل اردوی زرین و ممالیک، حول محور اسلام با هم متحده شده بودند، ایلخانان نیز دست همکاری به دولتهای مسیحی دراز کرده و در نتیجه، مسیحیان و مسیحیت در قلمرو ایلخانان و تحت تأثیر این روابط تقویت شدند، ایلخانان هم برای جلب نظر دولتهای مسیحی و خشنود کردن آن‌ها به نواختن مسیحیان پرداختند.^۶ به خصوص اینکه جنگ و دشمنی با اردوی-

اطلاق می‌شد. این حاکمان اساساً ارباب زمین‌هایی بودند که در اصل به تمام خاندان تعلق داشت و آنان به عنوان رؤسا و سرکردگان این خاندان‌ها، حق فروش این سرمیان‌ها و یا انتقال آن را به هر شکل دیگر نداشتند. آن‌ها از ثروت عظیمی برخوردار بودند که آن را از طریق زمین و کار دهقانان وابسته به این زمین‌ها و نیز از طریق تجارت، اقتصاد خود کفای و تولید محصولات صنعتی به دست می‌آورده‌اند. آن‌ها به عنوان رؤسا و اربابان نواحی خود از پادشاه کشور اطاعت کرده و به عنوان فرماندهان نظامی موظف بودند در جنگ‌ها با نبروهایشان شرکت نمایند. در این مقاله به جای ناکسار و یا لرد از واژه امرا برای این افراد استفاده شده است. برای اطلاعات بیشتر درباره نهاد ناکساریسم ن.ک:

Bedrosian(1979), Ibid, pp.159 – 160 & 163; Vahan M, Kurkjian(no date), A History of Armenia, no place, General Benevolent Union of America, pp.311 – 316.

۱ Jakeli.

۲ Samtzke.

۳ Brosset, Ibid, v1, p.586; Bedrosian, Ibid, p.184.

۴ لین، همان، ص ۸۹؛

Bedrosian, Ibid, p.185.

۵ Allen, Ibid, v1, p.118.

۶ اقبال، همان، ص ۲۰۳-۲۰۲؛ شیرین بیانی(۱۳۷۱ش)، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: نشر دانشگاهی،

صفحه ۹۰۳-۹۱۰.

زرین در دوره اباقانیز تداوم یافت.^۱ این هم دلیل دیگری بود تا اباقا بکوشد مناسبات خوب خود را با امرا و خاندان‌های حکومت گر ارمنی و گرجی حفظ کند تا به واسطه این نیروها بهتر بتواند تهدیدهای اردوی زرین را به مرزهایش دفع کرده و یا از اتحاد احتمالی آن‌ها جلوگیری نماید.

اباقا سعی می‌کرد از پیوندهای مذهبی مردم قفقاز جنوبی و دولتهای مسیحی غربی برای پیشبرد اهداف خود علیه ممالیک استفاده کند. به عنوان نمونه او از گرجستان در سال ۱۲۷۶/۷ع.م. به عنوان سفرای خود به دربارهای دولتهای غربی، جهت دعوت به اتحاد آنان با دولت ایلخانان، علیه حکومت ممالیک مصر بهره گرفت. او این سفیران را که دو برادر گرجی، موسوم به ژان و جیمز واژلی بودند جهت دیدار با پاپ به اینالیا فرستاد. آن‌ها همچنین دستور داشتند تا از دربارهای انگلستان و فرانسه دیدار نمایند و پیام اباقا را برای جهاد، علیه ممالیک به پادشاهان این سرزمین‌ها برسانند. گرچه این سفارت نتیجه خاصی در برنداشت،^۲ اما این موضوع نشان از علاقهٔ مسیحیان قفقاز جنوبی در همراهی با مغولان در مقابل مسلمانان نیز دارد.

در مجموع، دوره اباقا برای مسیحیان قفقاز جنوبی و به خصوص برای برخی از خاندان‌های برجسته گرجی و ارمنی، دورانی توأم با آرامش بود، زیرا اباقاخان برای رسیدن به اهداف سیاسی خود به‌ویژه در مقابل ممالیک و اردوی زرین به تقویت جاهطلبی‌های سیاسی و مذهبی برخی از خاندان‌های حکومت گر ارمنی و گرجی از جمله مخارگرزیلی، آرجرونی،^۳ جاکلی و اوربیان مبادرت نمود.^۴

به دنبال درگذشت اباقاخان و رقابت‌هایی که بر سر جانشینی رخ داد سرانجام، احمد تکودار زمام امور را در دست گرفت(حک ۱۲۸۱-۶۸۰ع.).^۵ تکودار در ایام جوانی به دین مسیح درآمده بود، اما به دلیل همنشینی با مسلمانان به تدریج به اسلام گرایش یافت و مسلمان شد. تکودار تلاش کرد با سیاست دین مشترک به اردوی زرین و ممالیک نزدیک شود. در صورت تحقق چنین هدفی، دیگر نزدیکی به مسیحیان برای اهداف نظامی و سیاسی، موضوعیت خود را از دست می‌داد. از طرف دیگر دولتهای مسلمان نیز متظر دیدن گام‌های عملی تکودار

^۱ میرخواند، همان، ج.۵، ص.۲۸۳؛ رشیدالدین فضل الله، همان، ج.۲، ص.۱۰۶.

^۲ رانسیمان، همان، ج.۳، ص.۴۱۵.

^۳ همان، ج.۳، ص.۴۱۵.

⁴ Arjeroni.

⁵ Bedrosian, Ibid, pp.183-184.

⁶ بیانی، همان، ج.۲، صص ۱۹۲-۱۹۴.

برای دشمنی با غیر مسلمانان و به خصوص مسیحیان بودند. شاید به همین دلایل بود که تکودار در صدد برآمد مغولان را مسلمان و مسیحیان را که پیش از این نفوذ و قدرت زیادی به دست آورده بودند، تضعیف کند و اقداماتی نیز در این زمینه انجام داد؛ مثلاً کلیساً تبریز را ویران و بسیاری از مسیحیان را به قبول اسلام مجبور کرد و حتی ماریه بالا، رئیس کلیساً نسطوری را دستگیر و به زندان انداخت^۱ و اقداماتی نیز در زمینه آزار و اذیت و ضربه زدن به مسیحیان فقشار جنوبی صورت داد. با وجود تلاش‌هایی که تکودار در راستای اعتلای اسلام و دشمنی با غیر مسلمانان به خصوص مسیحیان صورت داد؛ حکومت کوتاه مدت او اجازه نداد تا او بتواند به اقدامات پیش‌تری علیه مسیحیان این منطقه مبادرت نماید.^۲

به دنبال رقابت بر سر قدرت، میان تکودار و ارغون، بالاخره ارغون موفق می‌شود به عنوان ایلخان جدید، زمام امور حکومت را در دست گیرد (حکم ۱۲۸۰-۶۸۴ عق. ۱۲۹۱-۹۰ م.).^۳ ارغون نیز سیاست مذهبی هلاکو و اباقا را در پیش گرفت و از مسیحیان حمایت کرد. در دوره ارغون، مسیحیان، وضعیت خود را بهبود بخشیدند.^۴ البته علاقه ارغون به مسیحیان باعث نشد تا او او منافع خود را به سود این گروه کنار گذارد، زیرا در دوره زمامداری او در اوایل دهه ۱۲۸۰/۱۲۸۰ م، پیش از صد و پنجاه صومعه در فققار جنوبی مشمول مالیات شدند و این موضوع نشان می‌دهد که سیاست‌های ایلخانان درباره همه گروه‌ها پیش از هر چیز از منافع آن‌ها ناشی می‌شده است.^۵

در میان مسیحیان ارغون به عنوان دوستدار و حامی مسیحیان شناخته می‌شد. به همین دلیل برخی از افراد برجسته مسیحی سعی می‌کردند مراتب ارادت و دعای خود را برای دولت ایلخانان به اطلاع او برسانند. مثلاً استفان اوربلیان مورخ تاریخ سیونیک که یکی از پسران تارسائیک و یک کشیش مسیحی بود جهت ابراز دوستی مسیحیان ارمنستان و به خصوص خاندان قدرتمند اوربلیان به دربار ارغون رفت. استفان اوربلیان، کلیساًی متحرک باشکوه به ارغون هدیه داد. ارغون نیز با او رفتاری مناسب و شاهانه داشت. ایلخان با دستان خود، لباسی زیبا و گران قیمت به

۱ اقبال، همان، ص ۲۲۷؛ رنه گروسه (۱۳۵۳ ش)، /مپ طوری صحرانور/دان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۰۶.

2 Orbelean, Ibid, v1, p.237; Bedrosian(1979), Ibid, p.266.

۳ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۳۵-۱۱۳۶.

۴ بیانی، همان، ج ۲، ص ۴۲۶.

5 Bedrosian, Ibid, p.288.

او پوشانید، پاییزه‌ای زرین به او داد و طی یرلیغی، او را به سراسقی تمام کلیساهای ارمنستان منصب نمود.^۱

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت اینکه برقراری روابط دولت‌های مسیحی، بخشی از سیاست خارجی ارغون هم بود. او برای موفقیت در نقشۀ لشکرکشی علیه ممالیک مصر و جلوگیری از تهدیدهای اردوی زرین، در صدد تقویت مسیحیان و مناسبات حسنۀ با آنان برآمد.^۲ گرچه اظهار علاقه و تمایل ارغون، نسبت به مسیحیان، بیشتر ناشی از انگیزه‌های سیاسی او بود و سعی داشت تا امکان اتحاد با دولت‌های مسیحی را بروضد ممالیک مصر فراهم سازد، یا مانع تهدیدها و حملات اردوی زرین به شمال غربی قلمرو خود شود و نفوذ مسلمانان را در دربار و امور حکومتی و یا موارد دیگر خشی نماید؛ همین موضوع باعث مهربانی و خوشرفتاری ارغون با مسیحیان شد و باعث گشت تا مسیحیان قفقاز جنوبی در دورۀ ارغون، وضعیت خوبی داشته باشند.^۳ آزادی مسیحیت در دوره اباقا و ارغون تاحدی بود که در سکه‌های قفقاز جنوبی، این جمله ضرب می‌شد: «به نام پدر، پسر و روح القدس، این سکه، متعلق به ارغون است».^۴

با درگذشت ارغون، گیخاتو به حکومت رسید. (حک. ۶۹۰-۱۲۹۱ عق. / ۱۲۹۴-۱۳۰۰ م). از دوره کوتاه مدت حکمرانی او، گزارش چندانی درباره سیاست‌های مذهبی اش درباره مسیحیان قفقاز جنوبی وجود ندارد. با این همه، بیانی اشاره دارد که گیخاتو، مانند اباقا و ارغون به مسیحیان احترام می‌گذاشت، اما در عین حال اجازه نمی‌داد در امور مملکت دخالت کنند،^۵ اما بدور سیان گزارش می‌دهد که وقتی گیخاتو به حکومت رسید، دست به تصفیه در میان طرفداران ایلخان قبلی زد و یکی از گروههایی که در این میان قتل عام شدند ارامنه بودند.^۶ این گزارش از طرفی نشان می‌دهد که سیاست‌های مذهبی ارغون در قفقاز جنوبی تا آخر حکومت او به نفع مسیحیان بوده، و چنان موجبات رضایت آن‌ها را فراهم آورده بود که گیخاتو از فعالیت‌های بعدی این گروه علیه خود بیمناک بوده است. از طرف دیگر یانگر این موضوع نیز می‌باشد و الیت‌بندی منافع و سیاست‌های

۱ Orbelean, Ibid, v1, pp.238-239&265-266; Howarth, Ibid,v3, pp.345-346.

۲ همان‌جا.

۳ اشپول، همان، صص ۲۲۲-۲۲۳.

۴ Howarth, Ibid, v3, p.313; Hetum, Ibid, p.62.

۶ بیانی، همان، ج ۲، ص ۴۳۱.

۵ Howarth, Ibid, v3, p.355.

۷ Bedrosian, Ibid, p.201.

ایلخانان، از جمله گیخاتو ایجاب می‌کرد که مسیحیان نیز گاهی قربانی این سیاست‌ها، حتی در میان ایلخانان غیرمسلمان شوند.

با اینکه دوره حکومت بایدو(حکم ۶۹۴-۱۲۹۴ق.) بسیار کوتاه بود، اما سیاست‌های مشبت او در مقابل مسیحیان باعث شد تا آنان، دورانی توام با آرامش داشته باشند. بایدو اقداماتی برای آسایش مسیحیان قفقاز جنوبی انجام داد. به عنوان نمونه، او جلال پسر تارسائیک اوربیلان را با نیروی کمی از مغولان به محل اقامت کاتولیک‌ها در اران که تقریباً در شمال‌غربی گنجه واقع بود، فرستاد تا به اوضاع ساکنان مسیحی این منطقه سامان داده شود، و در نهایت مقرر شد تا این گروه برای آسایش و راحتی بیشتر به کنستانتین پل فرستاده شوند.^۱ لازم به ذکر است که در دشمنی و رقابت‌های میان بایدو و غازان(حکم ۶۹۴-۱۲۹۴ق./۱۳۰۳-۷۰۳ق.)، داود هفتم (حکم ۶۹۲-۱۲۹۳ق./۱۳۱۱م.) پسر دیمیتری دوم، پادشاه باگراتیون از حامیان و طرفداران بایدو بود.^۲ می‌توان از این موضوع نیز تاحدی به روابط مناسب بایدو با مسیحیان پی‌برد.

نقش ایلخانان مسلمان در اوضاع مسیحیان جنوب قفقاز

با حکومت غازان‌خان، اوضاع مناطق مسیحی‌نشین قفقاز جنوبی تا حد زیادی دچار و خامت شد، به‌دلیل اسلام‌آوردن، غازان‌خان دستور داد تا تمام بناهای مذهبی مسیحیان مانند کلیساها و دیرها ویران و بر مسیحیان قفقاز جنوبی، سختگیری بسیاری اعمال شود. به‌دلیل این دستور، امیر نوروز که دشمنی غیرقابل انکاری علیه مسیحیان داشت به قفقاز جنوبی رفت تا به دستور ایلخان، کلیساها گرجستان از جمله کلیسا‌ای معروف ویرجین^۳ در منطقه واردزیا^۴ را ویران و اموال گران قیمت آن را انتقال دهد. او در نخجوان و ارمنستان نیز همین اقدامات را انجام داد و کلیساها این منطقه را خراب کرد.^۵ به عنوان نمونه در نوراونک، پایتخت سیونیک، کلیساها ویران شدند. با وجود این، این کلیساها، توسط ساکنان منطقه تعمیر شد. در پی اقدامات امیر نوروز، بسیاری از مسیحیان منطقه قفقاز جنوبی کشته و زنان و فرزندانشان به بردگی رفتند.^۶

۱ Orbelean, Ibid,v1, p.260; Howarth, Ibid, v3, p.388.

۲ Howarth, Ibid, v3, p.421.

۳ Virgin.

۴ Vardzia.

۵ Orbelean, Ibid,v1, p.263; Brosset, Ibid, v1, pp.616-617; Allen, Ibid, v1, p.120; Howarth, Ibid, v3, p.421.

۶ Noravank.

۷ Orbelean, Ibid,v1,pp.261-262; Howarth, Ibid, v3, pp.421-422; Bedrosian, Ibid, pp.210-211; L,

علاوه بر سخنگیری بر مسیحیان، اسلام آوردن غازان خان بر روابط سیاسی او با باگراتیون نیز تأثیر گذاشت و باعث شد تا داود هفتم برای اعلام اطاعت و بندگی به خدمت ایلخان نرود. او پس از سرپیچی از فرمان غازان خان، مبنی بر حضور در اردو، درحالی که پسرش رانزد ایلخان می‌فرستاد، برادرش وختانگ را به عنوان فرستاده نزد تغتو(حک ۶۹۱-۷۱۲ق. / ۱۲۹۱-۱۳۱۲م.) خان اردوی زرین که غیر مسلمان بود،^۱ فرستاد و با پیشنهاد اتحاد علیه ایلخانان اعلام کرد که حاضر است در صورت تمایل تغتو به جنگ با ایلخانان، جاده و راههای موصلاتی را به روی آنان باز کند.^۲ داود هفتم در مخالفت علیه ایلخانان، بهترین گزینه را انتخاب کرده بود؛ زیرا تغتو، خان قادر تمند اردوی زرین در این دوره، سیاست‌ها و برنامه‌هایی، جهت دستیابی به قفقاز جنوبی و توسعه ارضی در این حدود داشت.^۳ گرچه این اتحاد صورت نگرفت؛ اما این موضوع تاحدی باعث آشتفتگی اوضاع سیاسی گرجستان به ضرر ایلخانان در دوره غازان خان شد.^۴ البته اشپولر اشاره دارد که خاندان جاکلی با سپاهیان اردوی زرین در جهت دفع حمله ایلخانان به گرجستان همراهی داشتند.^۵ می‌توان احتمال داد که خاندان جاکلی در دوره حکمرانی غازان خان و به دلیل مسلمان بودن او، اصولاً در سیاست خارجی، مخالف ایلخانان و همراه اردوی زرین بوده‌اند.

با وجود اوضاع نابسامان و آشفته قفقاز جنوبی به حخصوص گرجستان، چون در گذشته، شاهان و امراء این سرزمین به عنوان حاکمان تابع، مجبور بودند تا اربابان خود را در جنگ با دشمنان یاری دهند. به عنوان نمونه و قتی غازان خان در سال ۹۶۸ق. / ۱۳۰۰م.، فرمان حمله به مصر را داد؛ لشکریان گرجستان به فرماندهی وختانگ سوم(حک ۷۰۳-۷۰۰ق. / ۱۳۰۳-۱۳۰۰م.) در جنگ شرکت کردند.^۶ با این‌همه ایلخان به آنان اجازه نداد تا چون گذشته، دست به تعدی و قتل

Xach'ikyan(1950)، *XIX Dari hayeren jerhagreri hishatakaranner*، Erevan، no name، pp.66&102&114&163&259&281&283.

۱ م.م، رمزی(۱۹۰۸م)، *تلقیق الاخبار وتلقيح الآثار فى وقائع قرآن و بلغار و ملوك الشتار*، ج، بهاهتمام ابراهیم شمس الدین، اورنبورگ: مطبعة الكريمية والحسينية، صص ۵۱۳-۵۲۲؛ همدانی، همان، ج، ۱، صص ۷۴۴-۷۲۲.

2 Orbelean، Ibid، v1، pp.263-264؛ Howarth، Ibid، v3، p.422；Brosset، Ibid، v1، p.618；Alexandre， Manvelichvili(sans date)، *Histoire de georgie*، Paris: de La toison dor، pp.238-239.

۳ شهاب‌الدین عبدالله وصف(۱۳۳۸ش)، *تجزیة الامصار و ترجیحة الاعصار(تاریخ وصف)*، ج، ۴، تهران: کتابخانه‌ایران‌سینا و کتابخانه جعفری تبریزی، صص ۳۹۹-۳۹۸.

4 Brosset، Ibid، v1، pp.620-621؛ Howarth، Ibid، v3، p425；Manvelichvili، Ibid، pp.237-239.

۵ اشپولر، همان، ص ۱۰۶.

۶ همدانی، همان، ج، ۲، ص ۱۲۹۵؛ اشپولر، همان، ص ۱۰۴؛ Hetum، Ibid، pp.62&69；Manvelichvili، Ibid، pp.237-238.

مسلمانان زند و به شدت مانع قتل و غارت اهالی شهر، توسط مسیحیان ارمنی و گرجی شد.^۱ در دوره غازان خان مقرر شد تا نوشتہ‌هایی، نظری «بسم الله» که از اندیشه‌های اسلامی سرچشمه می‌گرفت بر روی سکه‌ها حک شود. یکی از مراکزی که از دوره مغلان و نیز ایلخانان به ضرب سکه مبادرت می‌کرد، گرجستان و اران بود. فرمان غازان خان درباره آوردن عبارات اسلامی، شامل این مراکز نیز می‌شد. آین موضوع درباره گرجستان که سرزینی عمدتاً مسیحی نشین با پادشاهانی مسیحی بود، کمی متفاوت با سایر مراکز عمدتاً مسلمان نشین بود؛ زیرا آوردن عبارات اسلامی، مغایر با عقاید و آراء مذهبی آنان بود. با این‌همه داوود هفتم محصور شد عبارت «بسم الله» را بر روی سکه‌های خود، نقش و به این ترتیب اطاعت خود را از فرمان ایلخان اعلام نماید.^۲

اوضاع نامناسب مسیحیان قفقاز جنوبی با روی کار آمدن الجایتو (حک ۷۰۳-۷۱۶ق. / ۱۳۱۶م)، که پس از غازان خان، زمام امور را در دست گرفت، تداوم یافت. الجایتو در دوره حکومت خود سعی کرد تا مانند یک ایلخان مسلمان با مسیحیان قلمرو خود برخورد کند. به همین دلیل در همان سال جلوس، فرامینی در خصوص دریافت جزیه از مسیحیان صادر کرد که باعث فشار آمدن بیشتر بر این گروه شد.^۳ در همین دوره بیشتر ارمنستان، گرفتار اختلافات مذهبی و دوستگی میان گروه‌ها و فرق مختلف مسیحی و بزرگان دینی آنان شده بود. گروه‌های مختلف سعی می‌کردند قدرت و نفوذی در میان روحانیون پیدا کنند و به این صورت بر قدرت خود بی‌افایند. علاوه بر این منازعه برای به دست آوردن زمین، بین صومعه‌های مختلف ارمنستان نیز بر آشتفتگی اوضاع می‌افزود. کشمکش‌های مذهبی ارمنستان تا چندین سال ادامه یافت؛ به‌گونه‌ای که حتی تشکیل شورای آدانا (۱۳۱۶ق. / ۷۱۶م) که برای پایان بخشیدن به رقابت‌ها و اختلاف‌های اسقف‌های مسیحی بوجود آمده بود، نیز در برقراری آرامش مؤثر واقع نشد.^۴ این موضوع باعث شد تا مشکلات درونی مسیحیان نیز در کنار رویکرد مذهبی الجایتو بر آشتفتگی و نابسامانی بیشتر اوضاع آن‌ها دامن زند.

۱ همدانی، ج ۲، ص ۲۹۵؛ بیانی، همان، ج ۳، ص ۹۸۷.

۲ خواندمیر، همان، جزء اول از مجلد سوم، ص ۱۷۴.

۳ همانجا.

۴ اشپول، همان، صص ۱۹۳-۱۹۴.

۵ Bedrosian, Ibid, p.266.

۶ Arewelc'i, Ibid, p.139; Ganjakeci, Ibid, pp.130-131&186; Bedrosian(1979), Ibid, p.277.

۷ Bedrosian, Ibid,p.278.

الجایتو در بازگشت از سفر جنگی به گیلان (۱۳۰۷ق.) که سپاهیان قفقاز جنوبی هم او را همراهی می کردند؛ به دلیل شکایت اهالی مسلمان یکی از شهرهای اiran در صدد برآمد موضع سخت تری، نسبت به مسیحیان منطقه در پیش گیرد. به همین منظور، او یکی از نویان‌ها را به گرجستان فرستاد تا مسیحیان این سرزمین و دیگر مناطق قفقاز جنوبی را مجبور به قبول اسلام نموده و کلیساها را خراب کند. داود با اطلاع از این موضوع، خود را نزد الجایتو که در نجوان بود، رساند و با یادآوری این موضوع که اسلاف او، همیشه به ایلخانان و فادار بوده و به آن‌ها خدمت کرده‌اند؛ اعلام نمود که آنان نمی‌خواهند و نمی‌توانند، مسلمان شوند و اگر روزی، محبور به این کار شوند، همگی ترجیح می‌دهند، بمیرند. او از الجایتو درخواست کرد نسبت به تصمیم خود تجدید نظر کند. گرچه الجایتو با شنیدن این سخنان، دستور خود رالغو کرد، اما مسیحیان در دوره او از هرگونه، فعالیت و آزادی محروم و محصور به پرداخت جزیه و بستن زنار بودند.^۱ به نظر می‌رسد سخنان داود تنها دلیل انصراف الجایتو از فرمان خود نبوده است. احتمالاً او نیمنگاهی به قدرت فوق العاده همسایه مدعی خود اردوی زرین نیز داشته است. در این زمان ایلخان با یکی از قدرتمندترین حاکمان این دولت، یعنی تغتو معاصر بوده است. نکته مهم‌تر اینکه تغتو، غیر مسلمان بود و این موضوع، احتمال پیوستگی حاکمان مسیحی قفقاز جنوبی را با تغتو علیه الجایتو ییش‌تر می‌کرد.

در واپسین سال‌های حکومت الجایتو، جورج پنجم (بریتان-درخشان) (حاکم ۷۱۳-۷۴۶ق.)^۲ و (۱۳۴۶-۱۳۱۴ق.)^۳ که مدت کوتاهی در دوره غازان‌خان نیز قدرت را در گرجستان در دست گرفته بود به حکومت رسید.^۴ دوران حکومت او برای گرجستان، پربار بود و دولت باگراتیوی، قدرت قابل ملاحظه‌ای داشت. او پس از اینکه دشمنان و مخالفان را سرکوب، کارگزاران نالایق را اخراج و کلیساها را تصفیه نمود، به بازسازی کشور و عمران و آبادانی آن مبادرت نمود. همین موضوع باعث شد تا گرجستان در این دوره از نظر مذهبی نیز مانند روابط سیاسی، دوران آرامی را پشت سر گذارد؛ زیرا مناسبات این شاه باگراتی با الجایتو خوب بود و او به وظایف خود به عنوان شاه تابع از جمله در پرداخت جزیه و غیره به خوبی عمل می‌کرد.^۵

با درگذشت الجایتو، ابوسعید بهادرخان به قدرت رسید. (حاکم ۷۱۶-۷۳۶ق.)^۶ در یک نگاه کلی به وضعیت قفقاز جنوبی، مخصوصاً مناطق مسیحی‌نشین این منطقه در دوره

^۱ بیانی، همان، ج ۲، ص ۴۸۸-۶۳۹؛ Brosset, Ibid, v1, pp.638-639.

² Brtsqinwaleh.

³ Manvelichvili, Ibid, pp.241-243; Allen, Ibid, v1, pp.121-122.

حکومت ابوسعید می‌توان اشاره کرد که این دوره، علاوه بر اجحاف‌ها و نابسامانی‌های مالیاتی و ظلم و ستم‌هایی از این دست،^۱ از نظر مذهبی نیز، دوره خوب و توام با آسایشی برای اهالی مسیحی قفقاز جنوبی نبود، زیرا رفته و رفته به‌دامنه این آزار و اذیت‌ها و سختگیری‌هایی که از زمان اسلام آوردن غازان‌خان به مسیحیان صورت می‌گرفت، افزوده شد. به عنوان نمونه در دهه نخست سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی مسیحیان، بیشتر مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. در دهه دوم این سده، صومعه‌ها و کلیساها در بخش‌هایی از شمال شرقی ارمنستان ویران و غارت و مسیحیان جنوب این سرزمین نیز از جمله در نواحی ای چون برکری، لوری و ارزنجان با سختگیری‌های زیادی مواجه شدند.^۲ شدت این اقدامات تاحدی بود که در دهه سوم گریگور اسقف شهر ارزنجان (کارین) به دلیل مقاومت در برابر سیاست‌های مذهبی ایلخانان کشته شد. در چنین شرایطی، مسیحیان از جمله در قفقاز جنوبی از سال ۷۳۴ق/۱۳۳۴م. مجبور به پوشیدن لباس-های مخصوص و قابل تشخیص از دیگر گروه‌های مذهبی شدند، و این موضوع نیز بر میزان سختگیری‌های اعمال شده بر آنان افزود.^۳ از طرف دیگر از اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری/سیزدهم و اوایل سده چهاردهم میلادی، اقدامات ضد مسیحی و آزار این گروه‌ها در منطقه قفقاز جنوبی، توسط امرا و نویان‌های مغول و حمله به کلیساها و صومعه‌های ثروتمند و غارت آن‌ها که به طور کلی از ضعف حکومتی و سیاست‌های مذهبی حاکمان ناشی می‌شد؛ بر آشتگی و بی‌نظمی این منطقه افزود.^۴ به گونه‌ای که بدروسیان اوضاع سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی از جمله دوره ابوسعید را برای مسیحیان، روزگاری «تلخ و جهنمی» توصیف می‌کند.^۵

نتیجه گیری

از آنچه در بالا گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ایلخانان غیر مسلمان، پس از تابعیت حاکمان قفقاز جنوبی که بیشتر مسیحی بودند از اختلاف و دشمنی مذهبی آن‌ها با مسلمانان به نفع خود سود

1 Bedrosian, Ibid, pp.217-218.

2 Bedrosian, Ibid, p.210.

3 Samuel of Ani(1893), *Samueli k'ahanayi Anec'woy hawak'munk' i groc' patmagrac'*, editor A.Ter-Mik'elean,Vagharshapat, սւամունի, pp.167; Bedrosian, Ibid, p.211; Y.Manandean(1903), *Hayoc' nor vkanere*, 1155-1843(Armenian Neo-martyrs, 1155-1843), editor Hrh Acharean, Vagharshapat, p.123.

4 Samuel of Ani, Ibid, p.165; Bedrosian, p.272.

5 Bedrosid,an, Ibid, p.242.

6 Bedrosian, Ibid, p.211.

جستند. از میان عوامل مختلف که در سیاست مذهبی مغولان و ایلخانان غیرمسلمان تعیین کننده بود، می‌توان به دشمنی آن‌ها با ممالیک که مغولان را شکست داده و راه ادامه فتوحاتشان را سد کرده بودند و مسلمان‌بودن پیش‌تر ساکنان قلمرو ایلخانان که ممکن بود به سوی دولت‌های مسلمان گرایش یابند، اشاره کرد. ممالیک پس از سقوط بغداد، مصر را به صورت مرکز دینی مسلمانان درآورد و بودند و این موضوع می‌توانست تهدید بالقوه‌ای برای قلمرو ایلخانان که اکثریت مردم آن سنی مذهب بودند، تلقی شود. از طرف دیگر منطقه قفقاز جنوبی با اردوی زرین که به دنبال مطامع ارضی خود در اران و آذربایجان بود و گاه با ادعاهای مذهبی و اتحاد با ممالیک، کار را بر ایلخانان دشوار می‌نمود، مواجه بود. اتحاد و یا دادن راه عبور به اردوی زرین به وسیله حاکمان قفقاز جنوبی می‌توانست برای ایلخانان تهدیدی جدی تلقی شود. از این‌رو امرای مغول و ایلخانان غیرمسلمان، بنابر منافع و مقاصد سیاسی، نسبت به مسیحیان جنوب قفقاز تسامح نشان می‌دادند.

با مسلمان‌شدن ایلخانان، وضعیت مسیحیان جنوب قفقاز تا حدودی تغییر کرد؛ زیرا اینکه ایلخانان، خود را مدافعان حقوق مسلمانان و مجبور به درپیش گرفتن تمہیداتی در مقابل غیرمسلمانان از جمله مسیحیان جنوب قفقاز می‌دانستند. این موضوع تا حدی بر روابط ایلخانان مسلمان با حاکمان جنوب قفقاز تأثیر گذاشت و باعث شد تا مردم این منطقه در این دوره از حکومت ایلخانان در تنگا قرار گیرند. از طرف دیگر در عرصه سیاست خارجی نیز موضوع استفاده از ابزارهای دینی علیه ممالیک و یا اردوی زرین به دلیل مسلمان‌بودن ایلخانان منتشر شده بود و آن‌ها نمی‌توانستند نیروهای نظامی جنوب قفقاز را با ابزار دین علیه دشمنان هم‌مذهب خود، یعنی ممالیک و اردوی زرین برانگیزنند. با این‌همه در تمام دوره مذکور، مطامع و اهداف سیاسی ایلخانان در روابط سیاست خارجی آن‌ها، عاملی تأثیرگذارتر از رویکرد مذهبی آنان بود و اگر خطری مطامع آن‌ها را تهدید می‌نمود به شدت در مقابل آن ایستادگی می‌کردند؛ همان‌گونه که درباره تابعیت منطقه جنوب قفقاز و مقابله با شورش‌های این منطقه بدون توجه به دین و مذهب ساکنان آن برخورد می‌کردند.

منابع و مأخذ

- اشپول، بر تولد(۱۳۶۸)، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- اقبال، عباس(۱۳۳۶ش)،*تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*: تهران، انتشارات امیر کیم.
- امیراحمدیان، بهرام(۱۳۸۱)،*جغرافیای کامل قفقاز*، تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- بیانی، شیرین(۱۳۷۱)،*دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: نشر دانشگاهی.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسین(۱۳۳۳ش)،*حییب السیر فی اخبار افراد بشر*، جزء سوم از مجلد اول، تهران: انتشارات خیام.
- رانسیمان، استیون(۱۳۷۱)،*تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه منوچهر کاشف، تهران: علمی و فرهنگی.
- رمزی، مم(۱۹۰۸م)،*تلقیق الاخبار و تلقیق الآثار فی وقایع قران و بلغار و ملوک التار*، به اهتمام ابراهیم شمس الدین، اورنبورگ: مطبعة الكريمية والحسينية.
- لین، جورج(۱۳۸۹)،*ایران در اوایل عهد ایلخانان رنسانس ایران*، ترجمه ابوالفضل رضوی، تهران: انتشارات امیر کیم.
- گروسه، رنه(۱۳۵۳)،*امپراتوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مرتضوی، منوچهر(۱۳۷۰)،*مسائل عصر ایلخانان*، تهران: آگاه.
- میرخواند، سیدبرهان الدین(۱۳۳۹ش)،*روضۃ الصفا*، ج ۵، تهران: انتشارات خیام.
- وصف، شهاب الدین عبدالله(۱۳۳۸)،*تجزیة الامصار و ترجیح الاعصار(تاریخ وصف)*، تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریزی.
- ویلسن، دوراکه(۱۳۵۳)،*سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران: سهامی انتشارات خوارزمی.
- همدانی، رشید الدین فضل الله(۱۳۷۳)،*جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی*، تهران: انتشارات البرز.

- Aknerci,Grigor(1949),“*History of the nation of the archers (The Mongols)*,” The Armenian text edited with an English Translat by Robert.P.Blake & R.N.Fruye, Harvard Tournal of Asiatic studies, No: 3-4.
- Allen,William Edward David(1932),*A History of the Georgian People from the beginning down to Russian conquest in the nineteen century*, No place: Barnes&noble.
- Arewelci,vardan(1862),*Hawak'umn patmut'ean Vardanay vardapeti lusabaneal*, Venice: Mechitarist Press.
- Babayan, H.L(1976), *Hay zhoghovrdi patmut'iwn (History of the Armenian People)*,V3, Erevan, սնանուն.
- Bedrosian, Robert Gregory(1979), *the Turco-Mongol invasions and the Lord of Armenia in the 13-14th centuries*, No place: Columbia University.
- Howarth, H.Henry[no date], *History of the Mongols from the9th to 19th*,V3,NewYork: Burt franklin.

- Brosset, m.F(1858), *Histoire the La georgie*. St, Petersburg: anonyme.
- Ganjakeci,Kirakos(1961),*Patmutiwn Hayoc[History of Armenia]*,ed:K.A, Melik O hanjanyan, Erevan, սնանուն.
- Het'um the Historian(1842), *Historian of the Tatars,(The Flower of Histories of the East)*, translator:M. Awgerean,Venice: S.Ghazar.
- Kurkjian,Vahan.M[no date], *A History of Armenia, no place*, General Benevolent Union of America.
- Manandean,Y(1903)*Hayoc'nor vkanere, 1155-1843(Armenian Neo-martyrs, 1155-1843)*, editor Hrh Acharean, Vagharshapat.
- Orbelean, Step'annos(1866), *Histoire de la Siounie*, translate to french by M. Brosset, St. Petersburg, anonyme.
- Samuel of Ani(1893), *Samueli k'ahanayi Anec'woy hawak'munk' i groc' patmagrac'*, editor A.Ter-Mik'elean,Vagharshapat, սնանուն .
- Sparapet, Smbat, Smbatay Sparapeti taregirk'(1956), Editor:S.Agelean, Venice: S.Ghazar.
- Xach'ikyan, L(1950), XIX Dari hayeren jerhagreri hishatakaranner, Erevan.

استعمار روسی و اسلام شیعی:

سیاست روسیه تزاری در قبال شیعیان در نخستین سال‌های اشغال قفقاز(۱۸۱۳-۱۸۵۰م).

جواد مرشدلو^۱

چکیده: در جریان اشغال ولایات ایرانی قفقاز به دست روسیه، جمعیت چشمگیری از شیعیان این منطقه نیز به تابعیت تحملی روسیه تزاری درآمدند. این شیعیان بیشتر در بخش‌هایی از این سرزمین مستقر بودند که تا پیش از اشغال، تابعی از سپه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران به شمار می‌رفت. بخش اندکی از این جمعیت، به ویژه پیشوایان روحانی ایشان با مشاهده ثبت سلطه دولت تزاری ترجیح دادند از موطن خود هجرت کنند. اما اکثریت در همان سرزمین آباء و اجدادی خود باقی ماندند و زندگی خود را در زیر برق روس ادامه دادند. اداره این جمعیت و اداره امور ایشان یکی از مسائل پیش‌روی حکومت استعماری روسیه و از جمله دعاغه‌های فرمانداری نظامی قفقاز بود. با وجود این، در شرایطی که مسائل مربوط بین ایران و روسیه هنوز به صورت نهایی فیصله نیافته و زمینه جنگ همچنان فراهم بود، مسئله جدی و فوری، مهار گرایش شیعیان قفقاز به تبعیت از سیاست‌های دولت ایران در پیوند با علمای بزرگ شیعه بود. در این پژوهش کوشش شده است تا کیفیت سیاست استعماری دولت تزاری در قبال علمای شیعه قفقاز بررسی شود. کانون تمرکز آن بر نحوه رفتار فرمانداری نظامی قفقاز با دو تن از علمای بر جسته شیعه، اولی ملاتنگری وردی، پیشوای مسلمانان شیعه تفلیس و دومی آقامیرفتح، مجتهدی است که نقش آفرینی وی در جریان اشغال تبریز به دست روس‌ها چهره او را در تاریخ ایران این دوره بدنام کرده است. به نظر می‌رسد تبایع این تحقیق می‌تواند زوایایی از سیاست استعماری حکومت روسی قفقاز در قبال شیعیان این منطقه را در دوره پس از تحمل مصالحه گلستان روشن کند.

واژدهای کلیدی: قفقاز، شیعه، آقامیرفتح، ملاتنگری وردی، پرملوف

Russian Colonization and Shi'ite Islam: Russian Policy toward Shi'ite Muslims of Transcaucasia (1813-1850)

Javad Morshedloo¹

Abstract: Russian conquest of Transcaucasia had multidimensional consequences for Muslim population of the region. A substantial part of these population was composed of shi'ite muslims who mostly lived in the southern or the pre-Iranian provinces. Based on some newly found archival documents, this study aimed to shed some lights on one aspects of this problem which so far has been neglected by most of the specialists of this field. As a pivotal question it seeks to ask what was the policy of Russian colonial government of transcaucasia toward the shiite muslims of the region. To provide an answer for this question it draws on a bunch of archival data which are gleaned from scattered documents and have been analysed inside a greater theoretical framework. Two important cases in this context, the first one, a certain Mulla Tangriverdi and the second one, the ill-famed Aqa Mir Fattah are at the center of this study. As the results show, from the first years of Russian conquest of transcaucasia, Russian governors have proceeded a certain policy toward the shiite population. This policy seems to have three conspicuous aspects; the first was threatening influential clerical to avoid any contact with Iranian Mujtahids, the second one was an attempt to absorb middle-ranked shi'its ulama into the Russian administration. And the third was an attempt to construct a central religious institute for Shi'ite jurisdiction authority whose illfortune nominate was the Iranian notorious mujtahid Mir Fattah. The findings is likely to unfold some vague aspects of Russian colonial policy of caucas towards Shites after the enforcement of Golestan agreement.

Keywords: Transcaucasus, Shi'ism, Aqa Mir Fattah, Mulla Tangriverdi, Ermolov

1 PhD in History, University of Tehran morshedlau@gmail.com

مقدمه

در جریان اشغال و تصرف قفقاز به دست روسیه تزاری، بخش بزرگی از مردم این منطقه ناگزیر به تابعیت دولت تزاری درآمدند. این مردم شامل ترکیب متنوعی از پیروان ادیان مختلف و مذاهب گوناگون بودند که در میان آن‌ها مسلمانان اعم از شیعه و سنتی، ارمنی‌ها و گرجی‌های مسیحی اکثریت داشتند. بخشی از مسلمانان قفقاز به‌ویژه ساکنان نواحی کوهستانی داغستان که به لحاظ مذهبی جزء اهل سنت بودند، به رهبری پیشوایان دینی-سیاسی خود که مشهورترین آن‌ها شیخ شامل داغستانی بود از همان سال‌های آغازین اشغال قفقاز به دست روس‌ها راه مقاومت نظامی و جنگ را برگزیدند. مقاومتی که بزرگ‌ترین مانع بر سر راه تسلط روس‌ها بر قفقاز بود و تا نیمه دوم سده سیزدهم قمری/نوزدهم میلادی هم ادامه یافت. وضعیت بخش دیگری از مسلمانان که عمدتاً شیعیان ساکن در بخش جنوبی رشته کوه قفقاز یعنی ولایات خان‌نشین ایرانی بودند، در سه شکل مقاومت فردی و پراکنده، هجرت و همکاری بروز یافت. متأسفانه اطلاعات منابع موجود، اعم از آثار تاریخ‌نگاری و اسناد، برای ارائه یک توضیح رسا و بسنده از کیفیت این رفتارها کافی نیست. این اندازه می‌دانیم که چندی پس از پایان دور نخست جنگ‌های ایران و روسیه و تسلط دولت تزاری بر قفقاز، اخباری از « تعرض» روس‌ها به «عرض و ناموس مسلمانان» و «ایدا» و «اضرار» آنان «در باب دین و مذهب ملت» به دست رسید که برخی از مجتهدان عصر و در رأس آنان آقاسید محمد مجاهد را به صدور فتوای جهاد و اقدام عملی در این زمینه برانگیخت.^۱ درواقع، به نظر می‌رسد پس از استیلای دولت روسیه بر حوزه شیعه‌نشین قفقاز جنوبی، کسانی با ارسال شکوایه و عرضه برای مراجع شیعه، خواستار یاری برای اخراج متاجوزان روس از وطن مألف خود شدند.

با گذشت نزدیک به دو سده از انتراع بخش‌های وسیعی از سرزمین‌های مسلمان‌نشین قفقاز به دست روس‌ها هنوز بررسی شایسته‌ای از کیفیت مواجهه اشغال‌گران روس با شیعیان این منطقه انجام نگرفته است. این مسئله به‌ویژه از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند ابعادی از سرشت استعمار روسی در برخورد با اسلام را نیز روشن کند. پژوهشگرانی که به موضوع رابطه مسلمانان قفقاز و روس‌ها توجه کرده‌اند، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست، بیشتر به ماهیت نظامی

^۱ عبدالرزاق بیگ (مفتون) (دنبلی) (۱۳۸۳)، مأثر سلطانیه، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات روزنامه ایران، صص ۵۲۳-۵۲۲

سلطه حکومت تزاری بر قفقاز پرداخته‌اند و کانون تمکن آن‌ها مقاومت مسلمانان داغستان در برابر این سلطه‌جویی بوده است.^۱ گروه دوم آثاری است که به حوزه جنوب قفقاز توجه کرده‌اند و مسئله کیفیت مواجهه حکومت روسی قفقاز با شیعیان را ذیل موضوعی کلی‌تر یعنی سیاست استعماری روسیه در قفقاز بررسی کرده‌اند. تحقیق مستشاری از مطرح ترین این پژوهش‌های است نگاه گذرا و محدودی نیز به جایگاه علماء در سیاست استعماری روسیه دارد.^۲ اما موضوع چگونگی مناسبات مسلمانان شیعی قفقاز که عمدتاً در سرزمین‌های اشغالی متعلق به ایران سکونت داشتند کم‌تر بررسی شده است پرسشی که این پژوهش کوشیده است پاسخی به آن ارائه کند، کیفیت سیاست استعماری روس‌ها در قبال شیعیان قفقاز در سال‌های ابتدای اشغال این سرزمین است. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد فرمانداران نظامی قفقاز از همان ابتدای استقرار، تدابیر معینی در قبال مسلمانان شیعه قفقاز اتخاذ کردند. مبنای این تحقیق اطلاعاتی است که از برخی اسناد فارسی موجود در آرشیو دولتی تفلیس استخراج شده است. با وجود این، کوشش شده است که این اطلاعات با داده‌های مستخرج از دیگر منابع دست اول تکمیل شود. این اطلاعات به منظور یافتن پاسخی برای مسئله تحقیق، درون یک بستر تاریخی و متناسب با شواهد موجود در دیگر منابع، با رویکردی توصیفی-تحلیلی بررسی شده است.

زمینه

موافقتنامه گلستان در شرایطی ویژه و به مثابه تدبیری موقت برای عبور از بحران جنگ‌های ناپلئونی به ایران تحمیل شد.^۳ نتیجهٔ فوری و عینی این رخداد، جدایی بخش بزرگی از سرزمین و مردم ایران در آن سوی ارس بود که تعلقات فرهنگی و تاریخی ریشه‌داری به سرزمین آباء و اجدادی خود داشتند. از سال ۱۸۱۶م/۱۲۳۱ق. و با ورود یرمملوک به صحنۀ تحولات قفقاز، نظام تزاری به مرحلۀ تثیت اقتدار خود بر سرزمین‌های اشغال‌شده گام نهاد.^۴ مأموریت یرمملوک در

۱ Thomas Sanders(2004), Ernst Tucker & Gary Hamburg (eds. & trans.), *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus, Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1850*, London & New York; Robert Bruce Ware & Enver Kisriev(2010), *Daghestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*, London; pp. 14-25; Robert D. Crews(2006), *For Prophet and Tsar, Islam and Empire in Russia and Central Asia*, London, pp. 15-20.

۲ Firouzeh Mostashari(2006), *On the Religious Frontier: Tsarist Russia and Islam in the Caucasus*, London: I.B. Tauris: pp.79- 92.

۳ نک: غلامحسین زرگری نژاد (پیهار ۱۳۹۰)، «موافقتنامه گلستان: قرارداد متارکه جنگ یا عهده‌نامه قطعی؟!»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ش. ۱۰۲-۷۷، صص ۱-۷.

۴ Charles King (2008), *The Ghost of Freedom, A History of the Caucasus*, Oxford, p. 45.

مرتبه نخست، میزان اقتدار روسیه در قفقاز و تلاش در جهت تثییت آن بود.^۱ از این رو، یکی از دشواری‌های جدی پیش‌روی وی مواجهه با مردم مسلمان و بهویژه شیعیان قفقاز، و ساماندهی امور دینی و معیشتی آنان بود. این مسئله خصوصاً از این نظر اهمیت داشت که جماعت شیعیان قفقاز، چشم‌گیر بود و تبعیت فقهی پیشوایان محلی آنان از مراجع شیعه مستقر در ایران و عراق می‌توانست تهدیدی جدی برای پایگاه سنت و شکننده حکومت نوپای روس‌ها در قفقاز باشد.

از سوی دیگر، استیلای نظامی روس‌ها بر این سرزمین، مردم مسلمان آن را با مسئله‌ای جدی رویه‌رو کرد؛ این که تکلیف ایشان در مواجهه با این وضعیت چیست. جلوه‌ای از این موضوع در باب هشتم *احکام الجهاد و اسباب الرشاد* به صورت مبسوط بحث شده و فتاوی فقهای بر جسته شیعه آن روزگار راجع به آن، در آن باب گرد آمده بود.^۲ میرزا بزرگ قائم مقام فراهانی مؤلف کتاب، در سرآغاز باب هشتم، مسلمانان این نواحی را در سه گروه دسته‌بندی کرده بود: نخست «گروهی که قدرت به مهاجرت دارند و اظهار شعایر توانند کرد»، دوم: «گروهی که به مهاجرت قادرند و از اظهار شعایر عاجز»، و سوم «گروهی را که هیچ‌یک مقدور نباشد».^۳ به اعتقاد او دو گروه نخست می‌باشد هجرت می‌گزینند که «به حکم عقل و روایت، الفت کفر و اسلام خارق عادت است».^۴ تنها برای گروه آخر که هم از هجرت عاجز بودند و هم به اظهار شعایر قادر نداشتند «سزاوار است در وطن نشستن؛ دل به صبر بستن، رنج ولا گزیدن، بار بلا کشیدن، حسرت هجرت داشتن، ...».^۵

قائم مقام، گروه نخست را که موضوع این تحقیق‌اند، به «اختیار هجرت» و «ترک اقامت» توصیه می‌کند؛ زیرا به نوشته او «این دلستگی به ثروت دنیاست و آن بی‌رغبتی به دولت عقیبی». با عقیبی.^۶ با وجود این، دیدگاه فقهی برخی مجتهدان بر جسته در این زمینه متفاوت بود؛ میرزا قمی (علامه العلماء)، هجرت را بر کسی واجب می‌دانست که «در بلاد کفر باشد و توان اظهار شعایر اسلام نداشته باشد».^۷ از نظر «سلالات‌المجتهدین» هجرت بر کسی که امکان اظهار شعایر دین

۱ V. A. Feodorova (ed.) (1991), *Zapiski A. P. Ermolova, 1798-1826*, n.p., p. 11.

۲ میرزا بزرگ فراهانی (۱۳۸۰)، *احکام الجهاد و اسباب الرشاد*، تصحیح و مقدمه تاریخی دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: انتشارات بقעה.

۳ فراهانی، *احکام الجهاد*، ص. ۳۳۳.

۴ همان، ص. ۳۳۴.

۵ همان، ص. ۳۲۵.

۶ همان، ص. ۳۳۳.

۷ همان، ص. ۲۳۷.

داشت، واجب نبود.^۱ و میرزای قمی نیز هجرت گزیدن را برای کسانی که توقف ایشان در آن ولایت باعث «کثرت سواد کفره و مشرکین و قوت و شکوت» آنان می‌شد مستحب دانسته بود.^۲ مخاطب فلسفی فقهی این مجتهدان برجسته شیعه، جمعیت بزرگی از مردم شیعه قفقاز بود که پس از امضای موافقت نامه گلستان، به زیر سلطه قدرتی غیر مسلمان درآمده بودند. رقم دقیقی از جمعیت این مردم، دست کم در ابتدای اشغال قفقاز و زمان نگارش این فتوها، نداریم. با وجود این، نگاهی به برخی ارقام که برآوردهای آماری روس‌ها نزدیک به دو دهه بعد به دست داده، می‌تواند ما را به درکی نسبی و تخمینی از گستره و شمار این جمعیت برساند.

جمعیت شیعه قفقاز جنوبی در نیمه نخست سده سیزدهم هجری

یکی از پیامدهای تسلط روسیه بر قفقاز، اقداماتی بود که در زمینه آمارگیری انجام گرفت. تردیدی نیست که هدف از این آمارگیری‌ها، فراهم آوردن زمینه اعمال یک سیاست استعماری مدرن برای مدیریت مناطق اشغال شده بود. با وجود این، اطلاعاتی که در این بررسی‌های آماری از شمار و ترکیب جمعیت مردم قفقاز آمده است برای رسیدن به درکی نسبی از جمعیت شیعیان این منطقه و ماهیت سیاست استعماری روس‌ها اهمیت دارد. طبق یک بررسی انجام شده در سال ۱۸۳۰٪، جمعیت کل مسلمانان در حوزه جنوب رشته کوه قفقاز ۱۳۲۵،۲۰۱ نفر برآورد شده است. از این تعداد ۱۷۷،۷۳۶ نفر اهل سنت و ۱۲۰،۶۷۴ نفر شیعه بودند که نشان‌دهنده توافقنی نسبی در میزان جمعیت دو فرقه بزرگ مسلمان در سرزمین‌های جنوبی قفقاز آن روزگار بود. بر مبنای همین بررسی، در این زمان تعداد ۲۸۵۹ مسلمان در این منطقه فعالیت داشتند که ۱،۵۴۰ تن از آن‌ها سنی، ۱۳۱۲ تن شیعه و مذهب هفت تن دیگر مشخص نبود.^۳ مسلمانان شیعه در ایالت‌های ایروان، قره‌اباغ، نخجوان، شکی و شهرهای دربند، باکو و شماخی اکثریت داشتند.^۴

آمارهای بعدی نشان می‌دهد که شمار جمعیت مسلمانان قفقاز در سال‌های بعد افزایش یافته

۱ همان، ص ۳۳۶.
۲ همان، ص ۳۳۷.

3 I. P. Petrushevskii((1936), *Kolonial'naya politika Rosijskogo tsarisma v Azerbajjhane v 20-60-x godakh*, Leningrad: vol. 1, p. 373.

4 Platon Zubov, *Kartina Kavkaz'skogo kraya(1823)*, (S. Petersburg: 1833), vol. 4, p. 75; I. Bronevski, *Noveishiya izvestiya o Kavkaz*, vol. 1, Moscow, p. 29.

است. بر این اساس، جمعیت مسلمان در حوزه قفقاز جنوبی تا سال ۱۲۶۴ق. (۱۸۴۸م.) به رقم ۴۲۸,۴۸۷ تن رسید که از این میزان ۲۱۵,۲۲۶ نفر از آن‌ها اهل سنت و ۲۱۲,۲۶۱ تن شیعه بودند.^۱ از قرار معلوم، کاهش نسبی جمعیت مسلمانان سنی نتیجه مهاجرت بخش چشمگیری از ایشان به عثمانی در سال‌های پس از امضای عهدنامه‌های ترکمن‌چای (۱۸۲۸م./۱۲۴۳ق.) و ادرنه (۱۸۲۹م./۱۲۴۴ق.) و قطعی شدن استیلای روسیه بر قفقاز بود.^۲ البته شمار علمای شیعه قفقاز در همان سال، ۳۳۲۴ تن بود که نشان می‌دهد میانگین آن نسبت به کل جمعیت شیعه قفقاز کاهش یافته است. این آمار با این که به سال‌های پس از انعقاد عهدنامه ترکمن‌چای تعلق دارد، از وجود جمعیت چشمگیر شیعه در قفقاز نیمه نخست سده سیزدهم حکایت دارد. طبعاً مدیریت این جمعیت چشمگیر از شیعیان در وضعیتی که امور زندگی روزمره آنان پیوند وثیقی با باورهای دینی و مذهبی‌شان داشت و «ملاه» یا همان پیشوایان دینی محلی، حضور معین و مؤثری در رسیدگی به مسایل دینی و عرفی آنان داشتند، اهمیت ویژه‌ای داشت. طبق گزارش زویف در سال ۱۸۲۳م. تنها در ولایت تالش-آخرین ایالت جداسده از ایران در دور نخست جنگ‌های ایران و روس و در اصل، دنباله شمالی حوزه قومی گیلان-۱۱۰۳م. ملای مسلمان حضور داشت که شمار زیادی از آنان شیعه بودند.^۳ در چنین وضعیتی، چه راههایی برای اداره امور شیعیان، مهار مخالفت‌های احتمالی آنان و تأمین و حفظ وفاداری‌شان به دولت امپراتوری پیش‌روی فرمانداران روس قفقاز قرار داشت. قاعده‌تاً اهمیت این موضوع ایجاب می‌کرد که فرمانداران روس و کارگزاران سیاست استعماری روسیه، در مقابل آن تدبیری بیاندیشند. یکی از آن تدبیر توجه به علمای بانفوذ و تلاش در جهت جذب آنان به درون ساختار اداری دستگاه استعماری و همزمان، رفع تهدید از علمایی بود که سر سازگاری با حاکمیت روسیه بر قفقاز نداشتند.

سیاست استعماری روسیه در قبال علمای شیعه قفقاز

کیفیت سلوک فرمانداری نظامی قفقاز با علمای شیعه یکی از موضوعاتی است که می‌تواند به

1 Petrushevskii, *Kolonial'naya politika...*, vol. 1, p. 373.

2 Dana Lyn Sherr(2007)y, "Imperial Alchemy: Resettlement, Ethnicity, and Governance in the Russian Caucasus, 1828-1865", PhD Thesis, University of California, p. 8.

شیعیان خود را تقریباً برابر دانسته است:
شیعیان خود را تقریباً برابر دانسته است:

Tadeusz Swietochowski(1985), *Russian Azerbaijan, 1905-1920, the Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge: p. 8

3 Zobov, vol. 4, p. 151.

در ک بهتر سیاست استعماری روس در این زمینه کمک کند. در اغلب منابع تاریخ‌نگاری صدر قاجار ضمن توضیح عواملی که زمینه دور دوم جنگ‌های ایران و روس را فراهم آورد از توسل شیعیان قفقاز به مراجع شیعه در ایران و عراق سخن رفته است.^۱ اما موضوع ارتباط شیعیان قفقاز با مراجع شیعه و کیفیت آن تا کنون به صورت مستند و معین بررسی نشده است. طبعاً برخی مشکلات مرسوم و در رأس آن‌ها قدان اسناد و مدارک کافی باعث شده است که در تحقیقات انجام شده از کنار این موضوع به صورت کلی عبور شود. با این حال، شواهدی وجود دارد که می‌تواند به ارائه پاسخی هرچند مقدماتی به این پرسش کمک کند. یکی از نمونه‌های معینی که می‌تواند ما را به در ک روشنی از این مسئله و کیفیت مواجهه زمامداران روس با آن برساند ماجراهی ملاتنگری‌وردي، پیشوای روحانی شیعیان تقلیس است. متأسفانه شناخت ما از این عالم، محدود به چند فقره سند است که در لابه‌لای اسناد فارسی آرشیو دولتی گرجستان به جا مانده است. «اجازه»‌ای که در تاریخی نامعین اما طبق قرایین و شواهد در همان سال‌های نخست سده سیزدهم صادر شده، از این جمله است.^۲ طبق این «اجازه» عالمی نه چندان مشهور به نام «محمد بن حاجی حیدر کرمانی» ملاتنگری‌وردي را که در متن این سند «تقلیسی‌الاصل» معرفی شده، مأذون دانسته است تا به «آنچه از رساله مولانا و سیدنا و استادنا الاعظم آقاسیدعلی طباطبائی» یا از «سایر مجتهدین حی جامع الشرایط» و یا از خود وی «استماع» کرده است عمل کند و «به مردم بگوید» و «در صورت اختلاف، رأی آقاسیدعلی را ترجیح دهد مگر این که دیگری از او اعلم باشد». بر مبنای این اجازه به «همه مسلمانان و عامه اهل ایمان» در «بلده تقلیس» و «قبایل و قرای متعلقه به آن» توصیه شده بود که «در مسایل دینیه از طهارت و عبادات و معاملات و عقوبات از نکاح و امثال آن» به «عالیجناب مذکور» رجوع کنند. هرچند مخاطب این «اجازه» جمعیت شیعه تقلیس است، تحلیل اولیه درونمایه آن چند نکته مهم را روشن می‌کند:

- در ربع نخست سده سیزدهم هجری دامنه نفوذ مرجعیت شیعه در بخش اعظم قفقاز جنوبي گسترده بود.

۱ دنبلي، همان، ص ۵۲۲ جهانگيرمیرزا(۱۳۸۴)، تاریخ نو چاپ عباس اقبال، تهران: علم، صص ۲۳-۲۴؛ محمدصادق و قایع‌نگار مروزی(۱۳۶۹)، آهنگ سروش، گردآورنده حسین آذر، تصحیح امیرهوششگ آذر، تهران: آلبان، ص ۲۲۲-۲۳۳؛ محمدتقی لسان‌الملک سپهر(۱۳۸۰)، ناسخ التواریخ(تاریخ قاجاریه)، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۳۶۳؛ رضاقلی خان هدایت(۱۳۴۲)، روضة الصفا ناصری، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج ۹، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۷۸۳؛ علی اکبر بینا(۱۳۴۲)، تاریخ سیاسی و دیپلماتی ایران، ج ۱(از گلستان تا ترکمن‌چای)، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۰۹.

۲ اسناد فارسی آرشیو دولتی گرجستان (کوتاه‌نوشت: اف‌اچ)، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۳۰.

- سلسله مراتب این مرجعیت و اعلمیت سیدعلی طباطبائی به خوبی در متن «اجازه» تجلی یافته است.
- مرجع اعلم در این اجازه و ملاتنگری وردی بر مبنای اجازه‌ای که برای او صادر شده بود تابع نظر فقهی آقاسیدعلی طباطبائی بود.
- ملاتنگری وردی، مخاطب این اجازه همزمان با مرجعیت دینی شیعیان قفقاز، واسطه آنان با مراجع بزرگ ایران و عراق بود.
- قلمرو شمول جغرافیایی مرجعیت ملاتنگری وردی در این اجازه «بلده تفلیس و قبایل و قرای متعلق به آن» تعیین شده بود، اما طبق آموزه فقهی شیعه که مرجعیت را تابع مرزهای سیاسی نمی‌داند، می‌توانست فراتر از این محدوده را هم دربر گیرد.

این مطالب در مجموع بیان گریک واقعیت بود و آن این که روس‌ها برای تثیت استیلای نظامی خود بر قفقاز ناچار از مواجهه با مسئله شیعیان و مرجعیت شیعه بودند. این مسئله در وضعیت حاکم بر قفقاز در فاصله امضای مصالحه گلستان تا آغاز جنگ دوم ایران و روسیه جلوه جدی‌تری داشت. عوامل مختلفی از جمله وضعیت آشفته سیاسی و اجتماعی در قفقاز، نالستواری پایگاه اقتدار روسیه، جنبش مقاومت داغستانی‌ها به رهبری شیخ شامل، پیشوای طریقت نقشبندیه قفقاز، و مهم‌تر از همه، وضعیت جنگی در قفقاز ایجاب می‌کرد که رویکرد غالب سیاست روسیه در قبال این سرزمین تا سال‌ها بعد نظامی باشد. الکسی پتروویچ یرملوف که در سال ۱۸۲۱م/۱۲۲۱ق. به فرمانداری کل قفقاز منصوب شد، خود نماینده بر جسته این سیاست بود. او با درک وضعیت آشفته و نالستوار روسیه در قفقاز کوشید از رهگذر اتخاذ تدبیر نظامی و اعمال زور، این مرحله بحرانی از سیاست استعماری روسیه را مدیریت کند.¹ اما یرملوف چه سیاستی در قبال مرجعیت شیعه با آن دامنه از نفوذ اتخاذ کرد؟ طبعاً در این مورد نیز سیاست یرملوف تابعی از رفتار کلی او بود.

خوشنختانه سندي داریم که می‌تواند ما را برای یافتن پاسخی برای این پرسش کمک کند. این سنده، اعلامیه شدیدالحنی است که یرملوف در چهارم ماه مارت روسی (۱۶ مارس ۱۸۲۲م/دهم جمادی‌الثانی ۱۲۳۷ق.) صادر کرده است. متن این اعلامیه به زبان ترکی است و امضای «غزال یرملوف»

1 Baddley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, p. 97; Michael Whittock((1959), "Ermolov-Proconsul of the Caucasus", *Russian Review*, 18/1 , p. 55; King, *The Ghost of Freedom*, p. 45.

در پای آن قرار دارد. این که چرا یرملوف زبان ترکی را برای این اعلامیه برگزیده، خود نکته درخور تأملی است. قطعاً یرملوف با این تدبیر، بخش بزرگی از جامعهٔ ترک‌زبان و مسلمان خان‌نشین‌ها را که زبان فارسی نمی‌دانستند مورد خطاب مستقیم اعلامیه خود قرار می‌داد. اما شاید هدف دیگری نیز در میان بود؛ طبق شواهد موجود از جمله حجم انبوه استادی که از سده سیزدهم هجری بر جای مانده است، زبان مکاتبات اداری در حوزه مسلمان‌نشین قفقاز جنوبی، حتی تا دهه‌ها پس از استیلای رژیم تزاری، فارسی بود. متن اجازه‌ای که برای ملاتنگری وردی صادر شده بود نیز به زبان فارسی نوشته شده بود. و باز درست در همین زمان مکاتباتی میان یرملوف و دستگاه حاکمه ایران جریان داشت که این‌ها به زبان نیز فارسی بود.^۱ ضمن این که دست کم تانیمةٔ سده نوزدهم میلادی آثار تاریخ‌نگاری مهم این حوزه یعنی گلستان ارم، تاریخ قره‌باغ، تاریخ صافی، اخبارنامه و غیره به زبان فارسی نوشته می‌شد. بنابراین، بعيد نیست یرملوف از همان ابتدای حضور در مستند فرماندار نظامی قفقاز، اندیشهٔ تنگ کردن گستره نفوذ زبان فارسی در آن بخش از قلمرو تاریخی ایران را نیز در ذهن می‌پرورد. اندیشه‌ای که جلوه‌ای دیگر از آن نیز در مضمون همین سند بازتاب یافته بود و هدف آشکار آن، قطع پیوند فرهنگی حوزهٔ مأورای ارس با ایران مرکزی بود.

به هر ترتیب، یرملوف در اعلامیه مذکور با لحنی تند و هشدارآمیز ملاتنگری وردی را به‌دلیل یک رشته گفتگو و تحریرات با علمای شیعه در ایران، خائن دانسته، تأکید کرده بود که «نظام علیّه اروسیه» بر او رحم آورده و به تبعید ابدی وی رضایت داده است. فارغ از کیفیت سلوک یرملوف با ملاتنگری وردی که به نوبه خود دارای اهمیت و شاهدی متقن از سیاست استعماری دولت تزاری در قبال علمای شیعه قفقاز در ابتدای استیلای آن بود، نکه مهم‌تری که در این سند بازتاب یافته اشاره ظریف یرملوف به سیاست آتی دستگاه حاکمه قفقاز در قبال شیعیان این منطقه و پیشوایان روحانی ایشان است. بند دوم این اعلامیه ضمن اشاره به شواهدی که از تأیید و تصدیق مرتبه «آخوندی» ملای مذکور توسط «علمای بزرگ ایران» (ایران‌ده بیوک عمالار) به دست آمده بود، نفس این ارتباط را به مثابه خیانتی آشکار (علانیه خیانته) قلمداد کرده بود. آنگاه تأکید می‌کرد که در سایهٔ پادشاهی امپراتوری روسیه میلیون‌ها مسلمان (ییجه ملیان و حسابسز محمدیه

۱ برای نمونه بنگرید به: مجموعه اسناد فارسی آرشیو دولتی گرجستان (مجموعه رونوشت کتابخانه گروه تاریخ دانشگاه تهران)؛ و نیز:

T. M. Musvi(1977), *Orta asr Azarbaichan tarikhina dayir Farsdilli sanadlar, xvi-xviii*, Baku: Elm Neshriati, pp. 121-237

منهبنده) و از جمله جمعیت چشمگیری از شیعیان زندگی می‌کنند و به همین خاطر، دولت امپراتوری قادر است که برای اتباع شیعه‌اش «شیخ‌الاسلام مخصوص» تعیین و مقرر نماید. در این صورت «هیچ نیازی نیست که علمای بزرگ ایران، اختیار و دخالتی در امور مذهب و شریعت و یا محاکم و دیوانخانه‌های متعلق به آن» داشته باشدند^۱(هیچگونه احتیاجی یوخارکه مذهب و شریعت امورنده و یا محمدیه محکمه و دیوانخانه لرن حقيقة متعلق ایشانده علمای کبار ایرانک اختیار و عملی داخل ایده).

تندی لحن انذار و تهدید در دو بند پایانی اعلامیه یرملوف تشدید می‌شد و همه «سیدها، آخوندها و ملاهای» ساکن آن سوی «مرز» را نسبت به هرگونه ارتباط و مراوده با «شیخ‌الاسلام‌های ایران» (ایران شیخ‌الاسلام‌لره) هشدار می‌داد و تصریح می‌کرد که هرگونه گفتگو و مکاتبه سری با آنان به عنوان خیانت قلمداد شده و مرتكب آن «اصل خاین و عاصی» و مشمول «شدت غضب قانونی» خواهد گشت. هر کسی هم که در ارتباط با اخراج آخوند ملاتنگری وردی با «مسلمانان آن سوی مرز» (بوطرفنه محمدیه ملتی) مراوده‌ای داشته باشد به «تبیه و بازخواست و سیاست» تهدید شده بود.^۲

طبعاً این سند، بیان گر جلوه‌ای از سیاست استعماری روس‌ها در مقابل مسئله مرجعیت شیعه بود. اما بیش از آن بازخوردی از یک تدبیر موقت در موقعیتی اضطراری می‌نمود. «آقاسید علی طباطبائی» مشهور به «سیدالمجتهدین» که در متن اجازه ملاتنگری وردی نظر وی اعلم معرفی شده بود، در کنار شیخ جعفر کاشف الغطاء، یکی از دو مجتهد بزرگ شیعه در آن روزگار و از جمله چند مجتهدی بود که نقش فعالی در صدور فتاوی جهادی داشتند.^۳ طبق محتوای اعلامیه یرملوف ملاتنگری وردی با این مجتهدان مکاتبه داشت و شاید در این مکاتبه‌ها بر ضرورت اقدام عملی برای اعلام جهاد و بسیج مسلمانان به منظور مقابله با سلطه نظامی روس‌ها تأکید کرده بود. در سال ۱۸۲۲م/ ۱۲۳۷ق. که یرملوف این اعلامیه را صادر کرد، به رغم پایان دور نخست جنگ‌های ایران و روس و امضای مصالحه گلستان (۱۲۲۸ق./ ۱۸۱۳م)، اختلاف و نزاع میان ایران و روسیه بر سر نواحی اشغالی هنوز باقی بود. در ایران نیز دو گروه، خواهان از سرگیری جنگ برای بازپس گرفتن این نواحی بودند. گروه نخست که در دستگاه حاکم مستقر بود و در رأس آن

۱ آفاغ، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۸۱۳

۲ دنبلي، همان، ص ۲۲۲؛ ميرزا بزرگ فراهاني، همان، صص ۱۶۸-۱۷۳

Robert Gleave((2005), “Jihad and the Religious Legitimacy of the Early Qajar State”, in Idem (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, RoutledgeCurzon: pp. 43-44.

عباس‌میرزا حضور داشت، به دلایل مختلف حاضر به پذیرش مصالحه تحمیلی گلستان نبود و آن را نتیجه فربیکاری روس‌ها و همراهی دولтан بریتانیایی می‌دانست. گروه دوم که نفوذ اجتماعی به مراتب بیشتری داشتند، از شماری علماء و مراجع بر جسته شیعه تشکیل می‌شد که بنا به وظیفه دینی عقیده داشتند که بایستی علیه «کفره روسیه» اعلام جهاد شود.^۱

به نظر می‌رسد از نظر یرمولوف که در پی تثیت مرز نواحی اشغالی در رود ارس بود،^۲ قطعه همه اشکال پیوند و مراوده مردم آن سوی ارس با ایران مرکزی، ضرورت داشت. او دریافته بود که در غیاب یک حکومت بومی پاسخ‌گو، علماء، مرجع و پناه اصلی مردم، نه صرفاً در امور دینی بلکه در تمام اموری بودند که با زندگی واقعی‌شان ارتباط داشت. این رانیز دریافته بود که شماری از این علماء نظر به پایگاه و اعتبار اجتماعی و مرتبه فقهی خود التزام و تعهدی معین نسبت به تبعیت از مراجع بزرگ شیعه در ایران و عراق داشتند. بدین ترتیب مسئله مشخص پیش روی وی، مهار این تهدید و مدیریت آن به نفع منافع دولت متبع اش بود. اخراج و تبعید ملانگری وردی یک روی سیاست فرمانداری کل قفقاز در راستای مواجهه با این مسئله بود؛ اما روی دیگری این سیاست، اتخاذ تدابیری برای جذب عناصر سازگار و قادر به منافع دولت امپراتوری بود. این سیاست، اخیر خود دو جلوه متمایز داشت: نخست جذب عناصر سازگار درون دستگاه اداری قفقاز و حفظ آنان از طریق تأمین مالی؛ و دیگری تلاش برای طراحی مقامی شیعه به شیخ‌الاسلام که ناظر بر امور شیعیان و نماینده دولت تزاری در این حوزه باشد. در ادامه بحث، به روی دوم سیاست یرمولوف در قبال شیعیان قفقاز یعنی تلاش برای جذب چهره‌های بر جسته شیعه و طراحی مقام شیخ‌الاسلام قفقاز خواهیم پرداخت.

جذب علماء به درون ساختار اداری جدید

در جامعه قفقاز ابتدای سده سیزدهم، قشری از علمای مسلمان شیعه و سنی با عناؤین ملا، آخوند، شیخ‌الاسلام و افندی حضور داشتند. این علماء به طور سنتی، نقش‌های فرهنگی-اجتماعی معینی در

۱ نک: جهانگیر‌میرزا، تاریخ نو، صص ۲۰-۲۴؛ فراهانی، احکام‌الجهاد، مقدمه مصحح، صص ۶۱-۷۸؛ حامد‌الگار، دین و دولت در ایران، صص ۱۵-۱۴؛ و نیز:

Gleave, "Jihad and the Religious Legitimacy...", p. 41-70

2 Feodorova, *Zapiski*, p. 288; N. F. Dubrovin(1888), *Istoria voiny I vladichestva russkikh' na Kavkaz'*, S. Petersburg: v. 6, p. 240.

زمینه‌های آموزش، تبلیغ دین، مسایل شرعی و امور دینی، قضاؤت، مسایل عقود و معاملات و غیره ایفا می‌کردند.^۱ در درون این طیف، شمار اندکی از شائنت و مقام اجتماعی بالا برخوردار بودند و باقی بیشتر علمای میانه‌حالی بودند که در شهرها و روستاهای امور دینی و مسایل مرتبط با آن را بر عهده داشتند. البته در قفقاز، این روزگار مدرسه یا حوزه علمیه بزرگی از سنج مدارس بزرگ قم، تهران، اصفهان یا مشهد، و یا حوزه‌های کربلا و نجف وجود نداشت. در منابع موجود نیز ذکری از مجتهد شیعه برجسته و صاحب نفوذی نیامده است که توانسته باشد جمعیتی از شیعیان قفقاز را به سبک شیخ شامل در داغستان، علیه روس‌ها بسیج کند.^۲ البته مدارس کوچک‌تری بود که نمونه‌های آن را می‌توان در مراکز شهری مطرح قفقاز آن روزگار نظیر شوشی، شماخی و لنکران جستجو کرد.^۳ با وجود این، شیخ‌الاسلام‌ها و آن دسته از علماء که از پایگاه اجتماعی برجسته‌ای برخوردار بودند، عموماً در یکی از مراکز علمی ایران یا عراق تحصیل کرده و موفق شده بودند از مجتهدی صاحب‌نام برای مرجعیت محلی در مسائل دینی کسب اجازه کنند.^۴

سلط نظامی روس‌ها بر قفقاز، پیامدهای معینی برای پایگاه اجتماعی علماء داشت. قاعده‌تاً چنین رخداد مهم و سرنوشت‌سازی می‌باشد و اکنش ایشان را برمی‌انگیخت. با وجود این، در اسناد و شواهد تاریخی موجود، هیچ اشاره‌ای به یک واکنش سازماندهی شده و مؤثر از سوی علمای يومی

۱ افگ، فوند ۲، سند شماره ۱۲۷۴۵ (عربیۀ جماعت شیعه بلاد نخو به تاریخ ۲۱ محرم ۱۲۳۸ق. مبنی بر معرفی دو نفر به عنوان شیخ‌الاسلام و آخرond «که امر نکاح و طلاق و تقسیم و امورات ما در دست ایشان بوده باشد.»)، «چون علی‌جاه جناب صاحبی قمندانت ولايت شکی نازیموق به دعاگویان فرموده بودند که موازی پائزده نفر افندی و بیست نفر ملا و بیست و دو نفر خادم به مسجد های نخو و قشلاق امتیاز و استخراج نمایند دعاگویان بنا بر فرموده صاحبی ام بخوشحالی و رضامندی کددخایان و ریش سفیدان نخو و قشلاق آن افندیان و ملایان و خادمان را امتیاز و استخراج نموده تحریر نمودند صاحبا در وقت نوشتمن پائزده نفر افندی و بیست نفر ملا و بیست و دو نفر خادم چهارنفر افندی ذی حرمت و مأذون شده از زمرة افندیان خارج گردیده بزمراه ملایان داخل می‌شدی نهایت در قانون و زاقون علماء عیب بسیار است که افندی مأذون بزمراه ملا داخل گردد از آن سبب بیست نفر افندی و شانزده نفر ملا و بیست و دو نفر خادم در سیاهه تحریر و محرب گردید که بیحرمتی نشود صاحب اختیارند.»؛ افگ، فوند ۲، سند شماره ۱۲۷۵.

۲ شورش‌هایی که در دهه ۱۸۳۰م. و پس از عقد پیمان‌های ترکمنچای و ادرنه در حوزه تحت اشغال روسیه روی داد عمدتاً در نواحی سنی‌نشین و تحت تأثیر نهضت مریدی داغستان بود. تنها شورشی که شیعیان در آن اکثریت داشتند در تالش و در هواداری از میرحسین خان، خان معزول تالش انجام شد:

Akty sobrannye Kavkazskoi Arkheograficheskoiu Kommissieiu [Official Documents of the Viceroyalty of the Caucasus], vol. 7, nos. 936-938.

۳ George A. Bournoutian(1992), *The Khanate of Erevan Under Qajar Rule, 1795-1828*, Costa Mesa: pp. 173-175.

۴ افگ، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۱۰۳؛ نیز بتگرید به حسین احمدی (کوشش‌گر) (۱۳۹۰)، دو رساله و دو گزارش درباره تالش شمالي، تهران: مؤسسه تاریخ معاصر ایران، صص ۱۴۹-۱۵۴؛ حسین احمدی (کوشش‌گر) (تصحیح)، (۱۳۸۴)؛ «وقفنامه گوهرآغا» در سه رساله درباره قفقاز، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۱۱۶-۱۲۴.

در رویارویی با سلطه روس نیامده است. طبعاً عمل مختلفی برای این مسئله می‌توان برشمرد؛ نبود یک چهره روحانی برجسته با نفوذ اجتماعی گسترده، فقدان نهاد یا شبکه دینی مؤثر، ناهمگونی و پرآندگی قومی و فرهنگی، وضعیت حکومت خانخانی، الگوی زیست ارباب و رعیتی و غیره از این جمله است. با این همه، نکته جالب توجه، شواهدی است که از جذب شماری از این علمای میانه حال به دستگاه استعماری روس در قفقاز حکایت دارد. این علما در دوره فرمانروایی خانها عموماً پایگاه اجتماعی محدود اما مؤثری داشتند، در گروه «معافی‌ها» قرار می‌گرفتند و از پرداخت انواع مالیات معاف بودند.^۱ گویا فرمانداران و صاحبمنصبان روس از همان سال‌های نخست اشغال قفقاز، ارتباط و تعامل با علما را تدبیر سودمندی برای اداره بهتر ایالات اشغالی یافتد. یکی از نخستین تدابیری که به منظور جذب این علمای میانه حال به نظام فرمانروایی جدید اندیشیده شد سازماندهی آنها و برقراری مستمری برای ایشان بود.^۲

یرمloff سهم برجسته‌ای در پی‌ریزی پایه‌های سیاست دولت تزاری در این زمینه داشت. وی هم‌راستا با خطمشی بوم‌گرایی که در اداره امور قفقاز اتخاذ کرده بود،^۳ با پیشوایان دینی قفقاز اعم از سنی و شیعه ارتباط برقرار کرد و کوشید رفتار دینی و سیاسی آنان را با سیاست استعماری روسیه در قفقاز هماهنگ کند.^۴ با این حال، چنان‌که در قضیه «ملاتنگری و ردی» اشاره شد، برخورد وی با این مسئله نیز تابعی از رویکرد نظامی‌اش در مدیریت مسایل قفقاز بود. پس از اخراج ملاتنگری و ردی عالم دیگری به نام ملام محمدعلی که پیش از آن شیخ‌الاسلام قبه بود، به جانشینی وی گماشته شد. ملای مزبور بنابر عریضه‌ای که در تاریخ ۲۲/۱۲۴۷ شوال ۱۸۳۲ مارس ۱۸۴۲ خطاب به «غوبرناتور» وقت قفقاز نوشته است^۵ تا سال ۱۸۳۲/۱۲۴۷، یعنی به مدت ده سال «با اخلاص تمام و بامیدواری مرحمت دولت علیه» در آن منصب تابع و خدمتگزار دولت روسیه بود. اما از قرار محتوای عریضه وی، فرمانداران روس به وعده‌های خود در باب کارسازی

۱ B. N. Leviatov (1948), *Ocherkiis istorii Azerbaijana v XVIII veke*, Baku: p. 50-51; Berzhe, *Opisanie karabaqskoi provintsii, [A Description of Qarabagh Khanate]* (Tiflis: 1822), vedomost no. 1.

۲ افغان، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۹۴۶ (عریضه آخوندها و ملایان یلیساوتپول به رئیشچف در باب قطع مواجب و مستمری ایشان)، AKAK, II, p. 285.

(مکتوب سیسیانف به آخوندهای یلیساوتپول به تاریخ ۱۴/۱۸۰۵ مه ۱۴/۱۲۲۰ صفر ۱۲۲۰).

۳ L. H. Rhinelander(1983), "Viceroy Vorontsov's Administration of the Caucasus", in R. G. Suny, *Transcaucasia, Nationalism and Social Change*, Michigan: pp. 90-91.

۴ افغان، فوند ۲، اسناد شماره ۱۲۷۴-۱۲۷۵.

۵ افغان، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۲۸.

مواجب و مستمری او و فنا کرده و عملاً وی را برای ترک آن شغل و بازگشت به «وطن اصلی خود» یعنی ایران در فشار گذاشته بودند. این در حالی بود که نزدیک به یک سال و نیم پیش از آن تاریخ، (۲۷ جمادی الاول ۱۲۴۶ق./ ۱۴ نوامبر ۱۸۳۰م)، «جماعه مسلمین» تقلیس در عرضهای خواستار برآورده شدن وعده‌های حکومت قفقاز در مورد ملای یادشده و ممانعت از رفتن «آخوند» خود و معوق ماندن امور شرعیه‌شان شده بودند.^۱ با این حال، عرضه ملام محمدعلی نشان می‌دهد که فرمانداری نظامی قفقاز در آن تاریخ نه اراده‌ای برای پاسخ‌گویی به این خواستها داشت و نه ضرورتی برای آن احساس می‌کرد.

آقامیرفتح؛ بازیچه سیاست استعماری روس؟!

جلوه دیگری از سیاست حکومت روسی قفقاز در قبال شیعیان این منطقه را در ماجراهی آقامیرفتح و پناهندگی او به روس‌ها پس از فتح تبریز و پایان جنگ‌های ایران و روس شاهدیم. متأسفانه منابع اطلاع ما از زندگی آقامیرفتح چه پیش از این رخداد و چه پس از آن محدود است. در برخی منابع فارسی اشاره‌های پراکنده‌ای به موضوع آقامیرفتح شده که محتوای آن‌ها عمدتاً یکسان است.^۲ با وجود اهمیت این موضوع، هیچ پژوهش مستقلی نیز درباره آن به زبان فارسی وجود ندارد و تنها در برخی پژوهش‌ها به طور ضمنی به آن پرداخته شده است.^۳ تنها پژوهش مستقلی که به سرنوشت آقامیرفتح و اهداف روس‌ها از تماس با او پرداخته، مقاله کوتاهی است که اخیراً دانا شری بر پایه پاره‌های اسناد منتشر شده روسی نوشته است.^۴ با این همه، برخی شواهد نویافقه که از نگاه شری نیز مغفول مانده است کمک می‌کند تا توضیح از جایگاه آقامیرفتح در سیاست استعماری حکومت قفقاز ارائه شود.

۱ افگ، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۱۹.

۲ خاوری شیرازی (۱۳۸۰)، تاریخ ذوالقریبین، تصحیح ناصر افشارفر، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان انتشارات، ص ۶۰؛ نادرمیرزا، تاریخ نو، صص ۹۹-۱۰۰؛ اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، بااهتمام جمشید کیانفر، ص ۸۱؛ سپهر، ناسخ التواریخ، ج ۱، ص ۳۸۶؛ هدایت روضة الصفاتی ناصری، ج ۹، ص ۷۸۹؛ برای نامه غضب‌آلود عباس‌میرزا در طعن آقامیرفتح رک. میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی [بی‌تا]، منشآت، چاپ محمد عباسی، تهران: چاپخانه شرق، صص ۱۳۷-۱۳۴.

۳ از جمله نک‌نهدی بامداد، تاریخ رجال ایران، ج ۱، ذیل «آقا میرفتح»، ابراهیم تیموری، تاریخ سیاسی ایران در دوران قاجار، ج ۲، صص ۲۰۳۵-۲۰۴۵.

۴ Dana L. Sherry(2003), “Mosque and State in the Caucasus, 1828-1841”, *Caucasus and Central Asia Newsletter*, Issue 4, pp. 3-8.

آقامیرفتح، مجتهدی جوان، صاحب‌نام و فرزند میرزا‌یوسف، عالمی محترم در تبریز بود که خاندان اش اعتبار و نفوذ زیادی در آن شهر داشتند.^۱ در جریان محاصره تبریز توسط قوای روس، آقامیرفتح در مقدمه جمعیتی پرشمار از مردم آن شهر به استقبال نشکر روس شنافت و درهای آن را به روی ژنرال اریستوف گشود.^۲ اقدام آقامیرفتح در آن زمان، ضربه بزرگی به حیثیت دولت قاجار و حتی با ملاک‌های خود روس‌ها نیز «خیانت» به شمار می‌رفت.^۳ واکنش تند عباس‌میرزا نایب‌السلطنه به این مسئله در نامه‌ای به قائم مقام فراهانی، بیانی از شدت ناراحتی دستگاه حاکمه تبریز و دولت قاجار از رفتار آقامیرفتح بود.^۴ اما چنان‌که اشاره شد و حوادث بعدی نیز نشان داد، پیوستن آقامیرفتح به روس‌ها فراتر از یک همکاری ساده، هرچند مؤثر، در تسليم یک شهر بود. درست نمی‌دانیم که پاسکویچ از چه زمان آقامیرفتح را برای طرح خود نامزد نمود و در نخستین مراحل ارتباط وی با آقامیرفتح چه قول و قرارهایی میان آن دو رد و بدل گشت. اما این اندازه اگاهیم که سردار روس در تاریخ ۱۲ فبرال (۲۴ فوریه) ۱۸۲۸ م. ۲۶ ربیع‌الثانی ۱۲۴۳ق. پیشنهاد انتصاب آقامیرفتح به مقام «رئیس علمای شیعه معاورای قفقاز» را با پترزبورگ مطرح کرده بود. دست‌نوشته‌ای به تاریخ ۲۱/۹ ۲۰۲۴ مه همان سال (۲۴ رمضان ۱۲۴۳ق.) نشان می‌دهد که او این پیشنهاد و موافقت تزار با آن را در این تاریخ با آقامیرفتح نیز در میان نهاده بود:

«بحسب اطلاع بمراتب اخلاص بی‌تعییر آن‌جانب که نسبت بدولت روسیه [نشان] دادند و محسن‌الخلاقی که بسبب آن در میان مسلمین [...] برای خود حاصل نمودند ما بحضور اعلیحضرت امپراطور اعظم عرض و اظهار نمودیم که آن‌جانب را بر سر همه فرقه شیعه که در ولایت‌های واقعه ما که در طرف جنوبی قفقاز می‌باشد مجتهد رئیس مقرر فرمایند حضرت پادشاه اینگونه عرض مرا مقرنون بشرف اجابت داشته‌بمن و اگذار فرموده است [...] با کمال خوشنودی اینگونه اعتبار و التفات جدیده اعلیحضرت امپراطور اعظم را اظهار نموده از روی احترام زیاده بر آن نیز معلوم می‌دارم [...] برای آوردن همه علمای شیعه بزیر اختیار آن‌جانب تدبیرات مفصله را همه وضع

۱ بامداد همان‌جا.

۲ نادرمیرزا، تاریخ نو، صص ۹۹-۱۰۰؛ Monteith, *Kars and Erzeroum*, p. 144

۳ مانیث در گزارش رفتار آقامیرفتح، انگلیزه او را جاهطلبی و امیدواری به مقام ریاست دینی کل آذربایجان دانسته است:

Montieth, p. 144

۴ قائم مقام فراهانی، متشات، صص ۱۳۷-۱۳۴ و نیز بنگرید به:

Abbas Amanat(1993), “Russian Intrusion into Guarded Domain: Reflections of a Qājār Statesman of European Expansion”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, pp. 44-45.

^۱ نمایم [...]».

پاسکویچ در ادامه این دستنوشته، ضمن سپاسگزاری از خدمات آقامیرفتح، به او نوید می‌دهد که امپراتور «در عوض خدمات خالصانه و نفع آمیز آجنباب» مدالی آراسته به تمثال مرصع و الماس‌نشان خود برای او فرستاده است. نیز به مجتهد اطمینان خاطر می‌دهد که املاک و دارایی‌های وی در ایران «به توسط سفیر روسیه در دربار قاجار» حفاظت شده و مستمری‌ای به میزان «سالانه دو هزار اشرفی» برایش برقرار خواهد شد.^۳

شری چنین تشخیص داده است که داستان تلاش زمامداران روس قفقاز برای سازماندهی علمای مسلمان درون یک نهاد مشخص که توان مدیریت آن را در راستای منافع امپراتوری دارا باشد، در این موقعیت ویژه با کیفیت سلوک آنان با آقامیرفتح در هم تبیه شده بود.^۴ هردو طرف، منافع مشخصی در این برنامه داشتند و شگفت‌انگیز نبود اگر اشتیاق زیادی نیز برای تحقق آن داشته باشند. در ماه زوئن ۱۸۲۸م/ ذی القعده ۱۲۴۳ق، آقامیرفتح به عضویت نهادی نوبنیاد به نام «کمیته قفقاز» درآمد که قرار بود اطلاعات آماری اهالی مسلمان آن منطقه را گردآوری کرده، تدبیری برای مدیریت امور آنان همنوا با سیاست‌های اداری روسیه پیشنهاد کند.^۵ چندی بعد آقامیرفتح، طرح پیشنهادی خود را که آراسته به موضعهای در ترغیب مسلمانان برای تمکین به حکومت تزار بود، به فرمانفرمای قفقاز ارائه کرد. او در این طرح در کنار درخواست‌های معین برای برقراری مستمری و دریافت خانه و ملک، برقراری مواجب و مستمری دولتی برای علمای موافق این طرح را نیز خواستار شده بود. افزون بر این، خواستار آن شده بود که خود او مرجع نهایی و مطلق در مسایل دینی شیعیان قفقاز باشد و رابطه و مناسبات او با حکومت در یک چارچوب رسمی تدوین شود.^۶ این خواستها شاید از نگاه روس‌ها یا برخی ناظران ناآشنا با مناسبات دولت و علماء در ایران، حمل بر باج خواهی می‌شد، اما واقعیت این بود که در ایران دوره صفوی به بعد اعطای این امتیازات به علمایی با این پایگاه و کار کرد دینی-اجتماعی، مؤثر، امر غریبی نبود و در زمرة وظایف حکومت در قبال علماء قلمداد می‌شد.^۷ البته پاسکویچ نیز درخواست‌های آقامیرفتح را بی‌پاسخ

۱ افگ، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۹۳۸.

۲ افگ، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۹۳۸.

۳ Sherry, "Mosque and State...", p. 3.

۴ Ibid, p. 4.

۵ Sherry, "Mosque and State...", p. 4.

۶ مسئله مناسبات دولت و علماء در دوره صفویه و بعد موضوع تحقیقات پرشماری بوده است، از آن میان بنگردید به: منصور

نگداشت و افرون بر برقراری مستمری و مواجب، ملکی نیز در تغییس به او اعطای کرد که در سال‌های بعد به «باغ مجتهد» موسوم گشت.^۱

با وجود این، امتیازات مذکور در قبال خدمات شایانی که از آقامیرفتاح توقع می‌رفت خیلی چشمگیر نبود. شکست سپاهیان ایران و عثمانی و تحمیل عهده‌های ترکمن‌چای و ادرنه به آن‌ها، قطعاً کامیابی بزرگی برای پاسکویچ و حکومت قفقاز بود، اما هنوز فاصله زیادی تا تثییت سلطه روسیه بر اراضی مسلمان‌نشین قفقاز باقی بود. درواقع، کار به مراتب دشوارتری که در برابر پاسکویچ قرار داشت، سرکوب و مهار جنبش مقاومت داغستانی‌ها و مدیریت بستر آشفته‌ای بود که به‌ویژه در حوزه خان‌نشین‌های ایرانی، شدیداً مستعد فرآگیر شدن اعتراض‌ها به نظر می‌رسید.^۲ در چنین وضعیتی مهار هرگونه گرایش شیعیان برای پیوستن به مقاومت داغستانی‌ها بسیار اهمیت داشت. از قرار معلوم، آقامیرفتاح نیز در این موقعیت، نقشی مؤثر ایفا کرد. وی توانست بخشی از شیعیان قفقاز را به بی‌کشی در قبال شورش مریدان شیخ منصور در بهار ۱۸۲۹/م ۱۲۴۴ق. وادرد و حتی آنان را برای جنگیدن به نفع حکومت روسی قفقاز ترغیب کند.^۳ کاری که جایگاه وی را در چشم روس‌ها بیش از پیش بهبود بخشید.

با این حال، وضعیت طلابی مذکور چندان دیر نپایید. در آکبر ۱۸۳۱م./جمادی الاول ۱۲۴۷م. ژنرال پاسکویچ که پشتیبان اصلی آقامیرفتاح در حکومت روسی قفقاز بود، به لهستان اعزام شد و با این تغییر، نه تنها اختربخت آقامیرفتاح روی در افول نهاد که فکر ایجاد شورای روحانی قفقاز نیز کنار نهاده شد. مناسبات آقامیرفتاح در اوایل حضور بارون روزن، جانشین پاسکویچ با او حسن‌ه بود اما پس از مدتی این رابطه سخت روی در تیره‌گی نهاد به نحوی که یک سال بعد او در خواست بازگشت به ایران کرد. امری که البته از جانب روس‌ها قابل پذیرش نبود. ریچارد ویلبرام که در تابستان ۱۸۳۷م./۱۲۴۸ق. توقف کوتاهی در تغییس داشت، گزارش مختصر اما ارزشمندی از

صفت‌گل (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: انتشارات رسلا، صص ۳۰۷-۳۱۶؛ هاشم آغجری (۱۳۸۸)، مقامه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو، صص ۸۸-۸۱، ۲۱۳-۲۷۱؛ حامد الگار (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران نقش علماء در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توسع، صص ۴۰-۹۱.

Said Amir Arjomand(1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: Chicago University Press, chs. 2-3.

1 Garnik Astarian & Heyrapet Margarian(2004), "The Muslim Community of Tiflis, 8th -19th Centuries", Iran & Caucasus, 8/1 (2004), p. 45.

2 Swietochowski, *Russian Azerbaijan*, pp. 9-10.

3 Sherry, "Mosque and State...", p. 5.

دیدارش با آقامیرفناح به دست داده است. به نوشته وی، عالم مزبور در آن زمان هنوز مستمری چشمگیری دریافت می کرد، اما آشکار که بود دلخوشی از روسها ندارد و با افسوس و حسرت از گذشته خویش و وطن مألفاش یاد می کند.^۱ شاید آقامیرفناح در آن سالهای غربت، سرنوشت دوستاش «آفاقت‌الله»، شیخ‌الاسلام خوی را در خاطر مرور می کرد که او نیز در جریان اشغال شهرش به دست روس‌ها «امور خدمتگزاری و دولتخواهی و صداقت» اش نسبت به دولت «بھیه» را آشکار کرده بود، اما هنوز چندی نگذشته، طعم بی‌اعتنایی آن جماعت ابن‌الوقت را به وضعیت پریشان و بی‌سرانجامی خود را چشیده بود.^۲ چه بسا اگر آقامیرفناح از کنار آن رفتار به سادگی نمی‌گذشت همان زمان به سرشت مقطوعی و سست‌بنیاد سیاست روس‌ها در قبال علمای شیعه بی‌برده بود و به وعده‌های فریبا دل نمی‌بست.

۱ Richard Wilbraham(1839), *Travels in Transcaucasian Provinces of Russia and along the Southern Shore of the Lakes Van and Urumiah, in the Autumn and Winter of 1837*, London: 1, pp. 256-257.

۲ افغان، فوند ۱۴۵۲، سندشماره ۱۲۳، «دوست عزیز من، هرگاه چنانچه فرموده جناب قبله‌گاهی مجتهد سلم الله نه این بود که احوالات خود را بخدمت جناب سامی نویسم و شما هم بخدمت حضرت ولی التعمی جناب گراف [پاسکویچ] دام [خوانده نشد] عرض نموده و جواب بگیرند هر آینه یک کلمه هم نمی‌نوشتم چراکه جناب ولی التعمی آئند که حال دل نالان دانند و لکن اطاعه الحکم جناب مجتهد همین یک کلمه عرض می‌شود که امر حسب و نسب مخلص و امر خدمتگزاری و دولتخواهی و صداقت مخلص نسبت بدولت بهیه مشتبه بر رأی مبارک حضرت گراف نماید بعد از آن از همه جهه مختارند و بدلیل عقلی بنده واجب الاطاعه چرا که جناب ایشان سایه پادشاه و پادشاه سایه خدا هست و اگر مறخص فرمایند چند وقتی در پیش جناب عالیجه حنارالنیقانیف [؟] توقف می‌کنم و بعد از استمالت بلکه انشاء الله رؤسای ایلات ایروان و خوی را از قبیل حسین آغا و قاسم آغا [کذا] بدریار معدلت مدار امپراتور اعظم و شهنشاه اکرم بیاورم چراکه ایشان اعتقاد کاملی بدرستی و راستی اوجاق ما دارند و همیشه در دولت ایران از ما خیر دیده اند نه شر و دوستی دیده اند نه مکر و توقع می‌نمایم که در حضور باقی ماندگان مخلص و املاک مخلص نوشته بناهی السلطنه بنویسند که با ایشان بشفقت رفتار فرمایند و توقع دیگر آن که حکمی عبهده کارگزاران ایروان صادر فرمایند که خانه و باعچه مخلص را از مرکوه ارمنی گرفته بتصرف مخلص بدنهن بلکه ضربی هم در ضمن حکم عالی بزنند که من بعد به این وضوح طرف گیری ارامنه ننمایند و جمیع رعیت پادشاهی را مساوی بدانند باقی بقاء کم و السلام تحریراً فی يوم جمعه چهاردهم شهر رمضان المبارک سنه ۱۲۴۴، آفاقت‌الله شیخ‌الاسلام خوی» عرضه کلعلی‌خان، پولکونیک روسي؟ در توصیه همین فرد: «... در آن مدت که این بنده در گاه در خوی بودم از آن عالی‌جناب خیانتی سرنزد و از اول الی وقت کوچ کمر اخلاص و ارادت را نسبت پادشاه جمجمه عالمپناهی محکم نموده آنچه که از قوه آنعالی‌جناب به فعل می‌آمد اهمال نه نموده بعمل آورد علی‌الخصوص درین وقت جمیع املاک و دهات و خانه و باعچه خود را در خوی گذاشته از دست اهل و عیال خود گرفته باتفاق این بنده در گاه بایرون آمد و نشسته است و چشم امیدواری خویش را بشفقت بیکران و لطف بی‌پایان و انعام و احسان پادشاه عالمپناهی دوخته است حالا چون معزی‌الله عازم حضور عدالت دستو می‌بود از جمله واجبات انگاشته به تحریر عرضه اخلاص فرضه مبادرت گردید حالا استدعا از وفور الطاف بی‌غایات آن قبله گاهی ام آنست طوری فرمایند که آنعالی‌جناب در میان امثال و اقران خود منفعل و شرمسار [انشود]...».

افغان، فوند ۱۴۵۲، سند شماره ۱۲۶.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق تلاش شد جلوه‌هایی از سیاست حکومت روسی قفقاز در قبال شیعیان این منطقه در سال‌های نخست اشغال آن به دست روس‌ها بررسی شود. مبنای این بررسی اطلاعاتی است که از شماری سند نویافته استخراج شده و در کنار اطلاعات برگرفته از دیگر منابع، درون زمینه تاریخی آن و در راستای پاسخ به مسئله تحقیق، تجزیه و تحلیل شده است. چنان‌که نشان داده شد روس‌ها پس از اشغال نظامی ولایات ایرانی جنوب قفقاز، با توجه به حضور جمعیت چشمگیری از شیعیان در این سرزمین ناگزیر از اتخاذ تدبیری در این راستا بودند. آن‌گونه که در ماجراهی ملاتنگری وردی دیدیم، دست کم در نخستین سال‌های اشغال قفقاز، سیاست مذکور سویه‌ای تحکم‌آمیز داشت و آشکارا از وضعیت ناپایدار حضور روس‌ها در قفقاز تأثیر پذیرفته بود. با وجود این، روس‌ها همزمان کوشش چشمگیری به انجام رساندن تا بخش سازگار علمای شیعی منطقه را جذب کنند و با سازماندهی آن‌ها درون یک نظام اداری جدید از ظرفیت و کارکرد اجتماعی و فرهنگی این بخش از جامعه ستی خان‌نشین‌ها، در راستای منافع حکومت استعماری قفقاز بهره گیرند. این تدبیر را می‌توان وجه دوم و پایدارترین جلوه سیاست حکومت استعماری قفقاز در قبال جمعیت شیعه این سرزمین تلقی کرد که بعدها و دست کم تا پایان عمر دولت تزاری با تغییراتی ادامه یافت. وجه سوم سیاست مذکور در ماجراهی آقامیرفتح جلوه‌گر شد؛ ماجراهی که می‌توان آن را تدبیر پاسکویچ برای تعییه مقامی شیعه «شیخ‌الاسلام» کل شیعیان قفقاز با هدف اداره بهتر این جامعه و جدا کردن آن از ایران تلقی کرد که البته با خوی ماجراجو و جاهطلب عالم جوان تبریزی نیز سازگار افتاده بود. اما تدبیر مذکور به رغم نتایج موقتی که برای روس‌ها داشت، در درازمدت امکان تحقق نیافت؛ نه آقامیرفتح از چنان مرجعیت و پایگاه استواری برخوردار بود که او را به مقام «مجتهد رئیس» شیعیان محدوده مذکور برساند، نه ساختار اجتماعی ولایات اشغالی، چنین اجازه‌ای می‌داد و نه اصولاً روس‌ها در درازمدت علاوه‌ای به ایجاد و تقویت چنین نهادی داشتند. چنین بود که با تثیت موقعیت روس‌ها و پایان تهدیدات نظامی، دیگر نیازی به حمایت از چنان سیاستی نبود. در مجموع می‌توان گفت که سیاست حکومت قفقاز در قبال شیعیان، دست کم در دوره مورد بررسی، تابعی از سرشت مقطعی و ناپایدار آن حکومت در اداره سرزمین‌های تصرف شده بود. در واقع، فرمانداران روس به خوبی از اهمیت تشیع و نقش آن در حفظ پیوندهای تاریخی و فرهنگی سرزمین‌های اشغالی با ایران آگاه بودند. از همین رو، تدبیر

ویژه‌ای برای مقابله با تهدیداتی اندیشیدند که از این ناحیه متوجه منافع و پایگاه سست آنان در فقاز بود. با این‌همه، موقفیت این تدابیر تا حد زیادی مديون عواملی بود که در زمینه اجتماعی بومی، ریشه داشت.

منابع و مأخذ

- اسناد فارسی آرشیو دولتی گرجستان (آفاگ)، مجموعه عکسی کتابخانه گروه تاریخ دانشگاه تهران، فوندهای ش ۲ و ۱۴۵۲ (اسناد متعدد).
- احمدی، حسین(گردآوری و تصحیح)(۱۳۸۴)، «وقض نامه گوهر آغا» در سه رساله درباره فقاز، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ————(۱۳۹۰)، دورساله و دو گزارش درباره تالش شمالی، تهران: مؤسسه تاریخ معاصر ایران.
- اعتضادالسلطنه، علی قلی میرزا(۱۳۷۱)، اکسیر التواریخ، بااهتمام جمشید کیان فر، تهران: انتشارات ویسمن.
- الگار، حامد(۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توسع.
- بامداد، مهدی(۱۳۴۷)، تاریخ رجال ایران، ج ۱، تهران: انتشارات زوار.
- بینا، علی‌اکبر(۱۳۴۲)، تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران، ج (از گلاباد تا ترکمن‌چای)، تهران: دانشگاه تهران.
- تیموری، ابراهیم(۱۳۸۴)، دو سال آخر بیان‌داشتهای روزانه سرجان کمبل نماینده انگلیسی در دربار ایران سالهای ۱۱۳۴-۱۱۳۴، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خاوری شیرازی، فضل‌الله(۱۳۸۰)، تاریخ ذوالقرنین، تصحیح ناصرافشارفر، ج ۲، تهران: انتشارات مجلس شورای اسلامی.
- دنبیل، عبدالرزاق بیگ(مفتون)(۱۳۸۳)، مآثر سلطانیه، تصحیح و تحسیه دکتر غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات مؤسسه ایران.
- زرگری نژاد، غلامحسین(بهار ۱۳۹۰)، «موافقت‌نامه گلستان: قرارداد مatar که جنگ یا عهده‌نامه قطعی؟!»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ش ۸.
- سپهر، محمدنقی لسان‌الملک(۱۳۸۰)، ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)، تصحیح جمشید کیان فر، ج ۱، تهران: اساطیر.
- قائم مقام فراهانی [بی‌تا]، میرزا ابوالقاسم، منشأت، چاپ محمد عباسی، تهران: انتشارات شرق.
- قائم مقام فراهانی، میرزا عیسی(بزرگ)(۱۳۸۰)، احکام الجہاد و اسباب الرشاد، تصحیح و مقدمه تاریخی دکتر غلامحسین زرگری نژاد، تهران: نشر بقעה.
- الگار، حامد(۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توسع.

- وقایع‌نگار مروزی، محمدصادق(۱۳۷۸)، آهنگ سروش، گردآوری حسین آذر، تصحیح امیر هوشنگ آذر، تهران: کاوشگر.

- هدایت، رضاقلی خان(۱۳۸۰)، روضة الصفا ناصری، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج ۹، تهران: اساطیر.

- *Akty sobrannye Kavkazskoi Arkheograficheskoi Kommissieiu* [Official Documents of the Viceroyalty of the Caucasus]. 12 vols. Tiflis, 1868–1912.
- Amanat, Abbas(1993), “Russian Intrusion into Guarded Domain: Reflections of a Qājār Statesman of European Expansion”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, pp. 35-56.
- Astarian, Garnik & Heyrapet Margarian(2004), “The Muslim Community of Tiflis, 8th - 19th Centuries”, *Iran & Caucasus*, 8/1, pp. 36-48.
- Baddley, John (1908), *The Russian Conquest of the Caucasus*, London.
- Berzhe, Adol'f(1822),(ed.) *Opisanie karabaqskoi provintsii*, Tiflis.
- Bouroutian, George A.(1992), *The Khanate of Erevan Under Qajar Rule, 1795-1828*, New York: Costa Mesa.
- Bronevski, I. (1823), *Noveishiya izvestiya o Kavkaz*, vol. 1, Moscow.
- Bruce Ware, Robert & Enver Kisriev(2010), *Daghestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*, London.
- Crews, Robert D.(2006), *For Prophet and Tsar, Islam and Empire in Russia and Central Asia*, London.
- Dubrovin, N. F.(1888), *Istoria voiny I vladichestva russkikh' na Kavkaz'*, vol. 6, S. Petersburg.
- Feodorova, V. A. (ed.)(1991), *Zapiski A. P. Ermolova, 1798-1826*, n.p.
- Gleave, Robert(2005), “ Jihad and the Religious Legitimacy of the Early Qajar State,” in Idem (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, London: RoutledgeCurzon, pp. 38-50.
- King, Charles(2008), *The Ghost of Freedom, A History of the Caucasus*, Oxford: Oxford University Press.
- Leviatov, B. N.(1948), *Ocherkiis istorii Azerbaijana v XVIII veke*, Baku: Elm Neshriati.
- Monteith, W.(1856), *Kars and Erzeroum, with the Campaigns of General Paskevitch in 1828 & 1829*, London.
- Mostashari, Firouzeh(2006), *On the Religious Frontier: Tsarist Russia and Islam in the Caucasus*, London: I.B. Tauris.
- Musvi, T. M. (1977), *Orta asr Azarbaichan tarikhina dayir Farsdilli sanadlar, xvi-xviii*, Baku: Elm Neshriati.
- Petrushevskii, I. P.(1936), *Kolonial'naya politika Rosisskogo tsarisma v Azerbaijhane v 20-60-x godakh*, Leningrad.
- Rhinelander L. H.(1983), "Viceroy Vorontsov's Administration of the Caucasus", in R. G. Suny, *Transcaucasia, Nationalism and Social Change*, Michigan: pp. 89-110.
- Sanders, Thomas(2004), Ernst Tucker & Gary Hamburg (eds. & trans.), *Russian-Muslim*

Confrontation in the Caucasus, Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1850, London & New York.

- Sherry, Dana L.(2003), "Mosque and State in the Caucasus, 1828-1841", *Caucasus and Central Asia Newsletter*, Issue 4, pp. 3-8.
- Sherry, Dana Lyn(2007), "Imperial Alchemy: Resettlement, Ethnicity, and Governance in the Russian Caucasus, 1828-1865", PhD Thesis, University of California.
- Swietochowski, Tadeusz(1985), *Russian Azerbaijan, 1905-1920, the Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge.
- Whittock, Michael(1959), "Ermolov-Proconsul of the Caucasus", *Russian Review*, 18/1, p. 55.
- Wilbraham, Richard(1839), *Travels in Transcaucasian Provinces of Russia and along the Southern Shore of the Lakes Van and Urumiah, in the Autumn and Winter of 1837*, London.
- Zubov, Platon(1833), *Kartina Kavkaz'skogo kraya*, vol. 4, S. Petersburg.

قاسمشاهیان در شعر محمود

مریم معزی^۱

چکیده: از اسماعیلیان ایران پس از الموت آگاهی‌های اندکی در دست است. جسته و گریخته نثری یا نظمی این جا و آن جا با ترس و دلهز در دل زمین یا شکافی در دیوار باقی مانده است. بیشتر دعا و مناجات است. کمتر به سالیان تیره نوری می‌تاباند اما شعری که محمود سروده از نوع دیگر است. شاعر شوریده است. ترس را فروخورد و از مهم‌ترین رازها پرده برداشته است. برای یک گروه کوچک مذهبی که در پس کوهی یا در حاشیه کویری پناه گرفته‌اند چه چیزهایی مهم‌ترین اسرار است؟ نام رهبرشان؟ نام زیستگاه‌ها و پناهگاه‌هایشان؟ نام رهبران محلیشان؟ سلسله مراتب ارتباطشان؟ این همه در شعر محمود آمده است. این شعر در اینجا به روش تک نسخه تصحیح شده و با روش تاریخی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است تا گستره جغرافیایی قاسمشاهیان، نام رهبران محلی، سلسله مراتب دعوت و باورهای روزگار شاعر، سده ۱۱ق.م، به دست داده شود.

واژه‌های کلیدی: اسماعیلیه، قاسمشاهی، قهستان، محمود، نزاری، نورالدھر

Qasim Shahi Communities in the poem of Mahmoud

Maryam Moezi¹

Abstract: There are small traces of Iranian Ismaili communities in the post Alamut era. Sporadic prose or odes in fear and anxiety, here and there, dug in the ground or in a wall crack have been extant. Most are prayers and supplications which throw a little light on the dark centuries; however the poem of Mahmoud is totally different. The intoxicated poet, free from fear, unfolds the secrets. For a small religious group, taken refuge in a remote mountainous castle or dwelled around a horrific desert what would be the most crucial secret? The name of the leader? The name of their settlements and shelters? the name of their local leaders and hierarchies? All are revealed in the poetry of Mahmud. Critically edited the single manuscript and based on the historical method, this paper contributes to analyze and to reveal some facts such as: geographical domain of Qasim shahi, the names of local leaders and hierarchies in call (Da'wa) and contemporary beliefs in 11th / 17th century.

Keywords: Ismailia, Qasm Shahi, Quhistan, Mahmud, Nizari, Nur al-Dahr

1 Former Associate Professor of History at the University of Mashhad maryammoezzi@yahoo.com

مقدمه

از همان نخستین سالیان آشنایی با اسماعیلیه، نگارنده، این قصیده ۷۶ بیتی محمود را در دفترهای دو تن از پرشورترین اسماعیلیان ایران دیده و از آن در کارش هم سود برده بود. به دنبال یافتن نسخه قدیمی تر روزگارانی سپری شد که به دست نیامد. اینک ضمن سپاسگزاری از هر دو این عزیزان، آقایان صدرالدین میرشاهی و غیاث الدین میرشاهی و قدرشناسی از سرکار خانم نهمینه رئیسالسادات و اکرم ناصری که در هنگام عدم حضور در ایران با تلاش خود امکان دسترسی به برخی از منابع فارسی را در اختیارم نهادند، این قصیده پس از تصحیح به روش تک نسخه ارائه خواهد شد و با دیدی انتقادی مطالب تاریخی آن استخراج گردیده، سپس با دیگر شواهد و مدارک تاریخی سنجدیده خواهد شد تا گستره جغرافیایی جوامع قاسمشاهی، سلسله مراتب دعوت، نام رهبران این جوامع و پارهای از باورهای مذهبی آنان در سده ۱۱ق/۱۷م مشخص گردد.

معرفی شاعر

از سراینده این قصیده اطلاع زیادی در دست نیست. تقریباً تمام آگاهی ما درباره او به همین قصیده محدود می‌شود. از آن جا که شاعر در بیت ۷۳ خود را محمود خطاب کرده است برمی‌آید که تخلصش و شاید نامش نیز محمود بوده است. در بالای قصیده در نسخه غیاث الدین میرشاهی نوشته شده: «من اشعار خالو محمود علی» که مشخص نیست چه کسی این را نوشته و محمود، خالوی چه بوده. از خانواده او هم اطلاعی نداریم فقط شاعر در یک جا (بیت ۳۱) کسی را به نام سلطانعلی که در یکی از روستاهای قهستان مقام معلمی در سلسله مراتب دعوت قاسمشاهیان داشته برادر خود خوانده است و چون بلافصله اشاره می‌کند که این روستا زادگاه خودش نیز بوده، می‌توان با اطمینان بیشتری وی را برادر واقعی اش دانست. در هر دو نسخه زادگاه شاعر بسکک ذکر شده که امروز چنین روستایی در این محدوده وجود ندارد. تا آن جا که از روی نام روستاهای کنونی این منطقه می‌توان داوری نمود شاید بتوان این واژه را با گسک^۱ یا مسک^۲ قابل انطباق دانست. اما در حال

۱ برابر با سرشماری سال ۱۳۹۰ گسک، آبادی از دهستان فخررود، بخش قهستان، شهرستان درمیان در استان خراسان جنوبی به شمار می‌رود:

<http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=1828>.

۲ مطابق همان سرشماری، مسک، آبادی از دهستان میاندشت، بخش مرکزی، شهرستان درمیان در استان خراسان جنوبی است؛ رک. همان.

حاضر هیچ یک از این دو روستا تا آنجا که جستجو شد دارای سکنه اسماعیلی نیست و اسماعیلیان قهستان هم از این روستاهای به عنوان مراکز قدیم خود آگاهی ندارند؛ اما در مجموع مسک و روستاهای نزدیک آن در زمرة مومن آباد یاد شده‌اند که از مهم‌ترین مراکز نزاریان در قهستان به شمار می‌رفت. حمدالله مستوفی در سده ۱۴/۸ق.م، از منطقه مؤمن آباد به عنوان مرکز مهم اسماعیلی نشین قهستان یاد کرده است^۱ و زمچی اسفزاری که حدود یک سده پس از او می‌زیست نیز بخصوص از روستای مسک یاد کرده و درباره آنجا می‌نویسد که به «بد اعتقادی و متابعت حسن صباح» مشهور هستند.^۲ دو سنگ نبشته نیز به خط نسبتاً زیبای نسخ در روستای مسک وجود دارد که یکی از آن‌ها از «حکومت ملک معظم عماد... الد (ناخوان، احتملاً عمال الدین)» در تاریخ ۱۳۰۲/۷ق.م. یاد می‌کند و کمیبه دیگری که ظاهراً به خط همان شخص نخست است ولی این بار خود را با نام «دولشاہین عمید... [سرف... یا سرق...]» معرفی کرده از گرفته شدن قهستان و قتل شاه علی نامی در تاریخ ۱۳۰۶/۷۰۵ق.م. حکایت می‌کند. بنابر اظهارات اهالی روستا تا چندی پیش مقبره‌ای نیز به نام شاه علی در این روستا وجود داشته که اکنون از میان رفته است. تاریخ فوق درست مصادف با همان محدوده زمانی بسیار خطرناک پس از سقوط الموت برای اسماعیلیان ایران بوده است و تا آنجا که از دیگر منابع تاریخی می‌توان اطلاع یافت در این روزگاران حکومت مرکزی ایران در دست غازان (۶۹۴-۷۰۳ق.) و الجایتو (۷۱۶-۷۰۳ق.) بوده، اما ظاهراً قهستان در اختیار خاندان کرت قرار داشته است و سال ۷۰۵/۱۳۰۶ق. فخرالدین بن رکن الدین در هرات به جای پدر حکم می‌رانده است. منابع از لشکرکشی او به خوف و قصبات آن سخن رانده و متذکر شده‌اند که وی بیش تر این قصبات را ویران کرده است.^۳ بنابراین به احتمال بسیار، قاتل شاه علی یا آمر به قتل او می‌باشد همین شخص بوده باشد.

از سوی دیگر نویسنده‌گان آشنا به منطقه از قلعه بزرگی در مومن آباد سخن گفته‌اند.^۴ هم اکنون نیز در روستای مسک آثار یک قلعه بزرگ وجود دارد که کمیبه سر در آن مربوط می‌شود به

۱ حمدالله مستوفی (۱۳۶۲)، نزهه‌القلوب، به کوشش گای لیسترانج، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۴۷.

۲ معین‌الدین محمدزمچی اسفزاری (۱۳۳۸)، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، به تصحیح محمد کاظم امام، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ص ۹۹.

۳ زمچی اسفزاری، همان، ج ۱، صص ۴۳۰-۴۳۲؛ غیاث الدین میرخواند (۱۳۳۳)، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۳، تهران: خیام، ص ۱۵۰.

۴ حمدالله مستوفی، همان، ص ۱۴۶؛ زمچی اسفزاری، همان، ج ۲، ص ۹۹.

سال ۱۲۰۲ق./ ۱۷۸۸م. و در واقع سال ساخت و شاید بازسازی قلعه‌ای بزرگ را که ظاهرآ دارای ۹ برج بوده است به نظم نشان می‌دهد و ماده تاریخ آن را «کشت حالا آن عجب حصنی حصین» تعیین کرده است.^۱ شاعر این کتیبه که تخلص یا مقام وزیر داشته آمر آن را شاه میرزا صادق معرفی کرده است. از وجود میرزا صادق نامی به عنوان داعی بزرگ خراسان، افغانستان و قهستان در روزگار صفویه آگاهی داریم که پسرش به نام صوفی معاصر امام قاسمشاهی، شاه خلیل الله یکم (متوفی ۱۴۳۳ق./ ۱۶۳۳م) بوده و نوه‌اش (یعقوبشاه) هم عصر محمود شاعر قصیده اصلی این مقاله است، بنابراین زمان زندگانی میرزا صادق را می‌توان حدود اوآخر سده ۹ و اوایل سده ۱۰ق./ ۱۶۱۵م. در نظر گرفت. در نتیجه وی نمی‌توانسته تا سال ۱۲۰۲ق. زندگانیش ادامه یافته باشد؛ مگر این که تاریخ ذکر شده بر کتیبه را سال بازسازی بنا در نظر گرفته و آمر اصلی قلعه را همان میرزا صادق مشهور اسماعیلی به شمار آوریم که این تفسیر تا حدودی قابل قبول به نظر می‌رسد؛ زیرا ظاهرآ این قلعه بنابر نظر کارشناس میراث فرهنگی که آثار مسک را ثبت کرده است، ساخت دوره صفویه بوده و در دوره قاجار بازسازی شده است.

اسفراری از یک زلزله مهیب در مسک که در ۲۱ ربیع الاول ۸۹۸ق. رخ داده و باعث ویرانی بسیار شده سخن رانده است.^۲ شاید از این حقایق پراکنده بتوان چنین نتیجه گرفت که اصل بنای قلعه مربوط به دوره الموت می‌شده که بر اثر زلزله سال ۸۹۸ق. ویران شده است. در دوران داعی گری میرزا صادق بر قاسمشاهیان این مناطق، این قلعه دوباره ساخته شده و بار دیگر در سال ۱۲۰۲ق. مورد تعمیر قرار گرفته است. به هر روی آثار این مرمت نیز هنوز بر این بنا دیده می‌شود.

۱ متن کتبه چنین است:

«شاه زی شانی که میرزا صادق است/ صاحب عقل است و با دولت قرین

در محل قاین اندر ارض مسک/ ساخت از الطاف رب العالمين

قلعه ای محکم و دژی استوار/ منزلی مامن و مأوایی متین

از بلایا و مصائب در امان/ باغ فردوس است و هم خلد برین

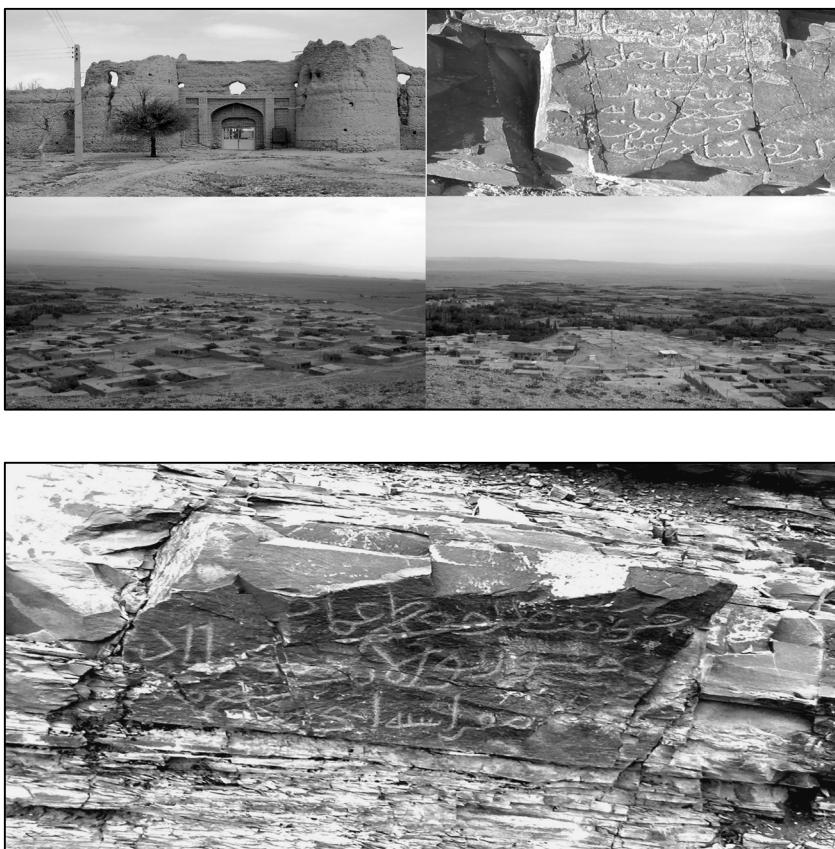
الحق آن نیکو مکان پایدار/ کو به پا کرد این زمان از خشت طین

کنگره انداخت بر اوج سپهر/ پایه محکم کرد در قعر زمین

کشت حالا چون به تو باغ جنان/ خانه‌های این بنای دلنشیز

زد رقم از بهر تاریخش وزیر/ «کشت حالا آن عجب حصنی حصین».

۲ اسفزاری، همان، ج، ۲، ص. ۹۹



۲. سنگ نبشته، روستای مسک، عکس‌ها اهدایی رضا تابعی و باقر حامدی

به هر روی اگر بسک ک همان مسک یا گسک نباشد، دست کم در قهستانی بودن شاعر نمی‌توان تردید کرد. مهم‌ترین دلیل، تصویر خود شاعر است که در بیت‌های ۲۳ و ۲۴ زادگاهش را قهستان معرفی می‌کند و برای آن سرزمین اظهار دلتنگی می‌نماید. نشانه دیگر قهستانی بودن وی آگاهی او از یکایک روستاهای این منطقه است. در حالی که از قسمت‌های دیگر فقط کلیاتی می‌داند. در واقع میزان آشنایی او بیشتر با قهستان و سپس خراسان بزرگ است و بقیه مناطق را با جزئیات نمی‌شناسد.

این که خودش و برادرش هر دو از اسماعیلیان و قهستانی بوده‌اند می‌توان به احتمال گمان برد

که پدرش نیز بر همین مذهب بوده و نوکیش به شمار نمی‌رفته است. از تولد و مرگ او آگاهی نداریم ولی چون در دو جا (ایات ۷۳ و ۷۶) از نورالدھر (متوفی در ۱۰۷۹ق. ۱۶۶۹م)، امام قاسمشاهی به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی امام حاضر اوست، بنابراین شاعر را می‌توان معاصر این امام خواند. محمود برادر خود را «ولی» روستای مسک می‌خواند اما از خودش هیچ اطلاعی به دست نمی‌دهد که آیا خودش هم نقشی در دستگاه دعوت داشته است یا خیر فقط به تخمین می‌توان گمان برد که به جهت اطلاعات قابل توجهی که از جوامع قاسمشاهی داشته خودش هم در امر دعوت دست داشته است. از اظهار دلتنگی برای زادگاهش و درودی که برای قهستانیان می‌فرستد برمی‌آید که شاعر، این قصیده را زمانی سروده که خارج از قهستان بسر می‌برده است ولی برخلاف دیگر بی‌باکی‌هایش اصلاً در این مورد حتی اشاره‌ای هم نمی‌کند. آیا ممکن است که به دنبال مأموریتی بوده است؟

گستره جغرافیایی قاسمشاهیان

پنهنه جغرافیایی که محمود در قصیده خود به ترسیم آن می‌پردازد، شامل سرزمین‌هایی می‌شود که امروز در کشورهای ایران، افغانستان، پاکستان و هند قرار دارد. تقسیم‌بندی خود شاعر، ناظر بر روزگار خودش است. وی این جوامع را به پنج منطقه به شرح زیر تقسیم می‌کند:

الف. خراسان: منظور شاعر البته خراسان بزرگ است که بخش‌هایی از افغانستان را هم در بر می‌گیرد اما شامل قهستان نمی‌شود. مناطقی که وی یاد می‌کند به شرح زیر است:

۱. پترو: به صورت پترو هم نوشته می‌شود، امروز دهی از دهستان بخش مرکزی شهرستان تربت حیدریه در خراسان رضوی به شمار می‌رود.^۱ قاعدتاً می‌بایست مهم‌ترین جامعه قاسمشاهی خراسان به شمار می‌رفته؛ زیرا مسکن داعیان موروژی و مقندر این دیار^۲ بوده و منطقه قهستان هم زیر نظر آنان قرار داشته است. بعدها به دلایلی که بر ما روش نیست این خاندان به سده، روستایی

۱ برابر همان سرشماری سال ۱۳۹۰ امروز به صورت پترو نوشته می‌شود و آبادی است از دهستان صفائیه، بخش مرکزی شهرستان زاوه در استان خراسان رضوی؛

<http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=1828>.

۲ برای آشنایی با این خاندان رک: مریم معزی (۱۳۷۰)، «رساله حسین بن یعقوبشاه، فصلنامه مطالعات تاریخی، ش ۳ و ۴، صص ۴۰۳-۴۲۱».

در خراسان جنوبی و سر راه قائن به بیرجند، مهاجرت می‌کنند.^۱ ظاهرآ این مهاجرت باعث می‌شود که از اهمیت پترو کاسته شود. امروز تا آنجا که جستجو شد قاسمشاهیان بومی در این مناطق به طور کلی زندگی نمی‌کنند.

۲. ایل شیبانی: ایل عرب تباری که از روزگاری نامعلوم به خراسان مهاجرت کرده و در حدود تربت‌جام و تربت‌حیدریه می‌زیستند. از میان آن‌ها خزانه و خزیمه مشهور شدند. طوایفی از آن‌ها در تاریخی که مشخص نیست و احتمالاً باید پیش از سده ۱۱ ق.م. رخ داده باشد و بنا بر دلایلی که بر ما پوشیده مانده به مناطق داخلی ایران، از جمله فارس مهاجرت کردند. در حالی که در دوره صفوی یکی از رؤسای این قبیله به نام میراسماعیل‌خان عرب شیبانی نام آور شد و مورد توجه صفویان قرار گرفت.^۲ طوایف دیگری از آن‌ها در مناطقی از اطراف بیرجند و گناباد باقی ماندند و خاندان مشهور خزیمه (علم) از میان آنان برخاست.

۳. ایل بیچاره: امکان دارد که این واژه به دست نساخان تحریف شده باشد. شاید منظور شاعر ایل جباره بوده که مانند ایل شیبانی عرب تبار و سابقاً در خراسان سکونت داشته و بعدها به فارس مهاجرت کرده‌اند.^۳ آیا می‌توان میان دو ایل عرب شیبانی و ایل جباره که در اینجا از آنان یاد شده با طوایفی که امروزه در حاشیه کویر مرکزی ایران با نام عرب خراسانی به سر می‌برند و تا آنجا که جستجو شد اکثرآ اسماعیلی مذهب هستند ارتباطی یافت؟ قدیمی‌ترین نشانی که از عرب خراسانیان به عنوان پیروان قاسمشاهیان دردست است به سال ۱۰۷۲ ق.م. برمی‌گردد؛ زیرا نگارنده سنگ مزار یکی از آنان و به احتمال از رؤسای این قبیله را در محوطه بیرونی آرامگاه شاه غریب (مستنصر بالله سوم) در انجдан یافته. مطابق نوشه‌های این سنگ مزار، شخص مدفون «محمد رضا ولد نصر عرب خراسانی» نام داشته است. صرف اجازه دفن او در مقبره خانوادگی امامان قاسمشاهی می‌تواند نشان دهنده جایگاه والای این قبیله در نزد امامان بوده باشد.

از طرف دیگر امری شیرازی، شاعر ایرانی که به جرم ارتباط با گروه‌های تحت تعقیب در

۱ همان، ص ۴۰۸.

۲ حسن فسایی (۱۳۶۷)، فارسname ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، ج ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۵۷۹؛ محمد جعفر خورموجی (۱۳۸۰)، نزهه‌الاخبار، به کوشش علی آل داود، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۲۱۳ م.س. ایوانف (۱۳۸۵)، عشایر جنوب، ترجمه کیوان پهلوان و معصومه داد، تهران: آرون، صص ۱۰۳-۱۰۵؛ مظفر قهرمانی ایبوردی (۱۳۳۵)، از باورد یا ایبورد خراسان تا ایبورد یا ایوالورد فارس، شیراز: ایپانا، ص ۳۶۵؛ علی محمد نجفی (۱۳۹۱)، وقایع/ایلات خمسه و پژوهشی در تبارشناسی ایل عرب جباره و شیبانی، شیراز: جام جوان، صص ۳۱۱-۳۱۳.

۳ همان، ص ۳۱۱.

دوره شاه تهماسب دستگیر گردید،^۱ ظاهرآ به همین قیلله متسب بود. اسماعیلیان قاسمشاهی امروزی، امری شیرازی را هم کیش خود می‌دانند و نگارنده اشعاری از شاعری با تخلص امری در بیاض‌های اسماعیلیان ایران و بدخشنان دیده است که از نظر تاریخی با تاریخ زندگانی امری شیرازی قابل تطبیق است، و از سوی دیگر مفاهیم اسماعیلی در اشعار او کاملاً آشکار است. امری شیرازی در قصیده‌ای خود را اردستانی و متولد کهپایه معرفی کرده و اصل دوستان خود را به ذوالیمین خزانی نسبت داده است^۲ که شاید منظورش از ذوالیمین همان طاھربن حسین، مؤسس سلسلة طاھربن حسین (حکومت ۲۰۵ - ۲۵۹ق. / ۸۷۲ - ۸۲۰م). باشد که چنین لقب داشت، و از سوی دیگر از موالی طایفه خزانه به شمار می‌رفت. طایفه خزانه نسبشان به عرب شبیانی می‌رسد که در سده‌های نخست هجری به خراسان مهاجرت کردند. مطابق خبری که افوشهای نطنزی به دست داده مقر قیلله مذکور در اوایل سلطنت شاه تهماسب یکم (۹۳۰ق. - ۱۵۷۶م.) در حوالی اردستان، میان کاشان و اصفهان، بوده است.^۳ بنابراین بعيد نیست عرب خراسانیان امروز ایران از اعقاب همان قبایل شبیانی یا جبارهای باشند که در اینجا از آنان یاد شده است.

۴. غوریان: امروز نام یکی از شهرها و نام یکی از ولسوالی‌های استان هرات افغانستان است.^۴ نام اصلی خیرخواه هراتی هم تا جایی که می‌دانیم محمد رضا پسر سلطان حسین غوریانی بوده است.^۵ از آن جا که وی هراتی خوانده شده می‌توان تصور کرد که غوریان در آن روزگاران نیز تابعی از هرات بوده است و این تاکیدی است بر این که منظور شاعر همین شهری بوده که امروز در ولایت هرات جای دارد.

۵. لاخ: به درستی مکان آن شناخته نشد. امروز در خراسان رضوی نام دو روستا به اسمی: کلاته لاخی که دهی از دهستان کیر، بخش جلگه زوزن شهرستان خوف است؛ و دیگری سیه لاخ که دهی از دهستان‌های مالین، بخش مرکزی شهرستان زاوہ باشد^۶ با این جاینام تا حدودی

^۱ محمودبن‌هدایت‌الله افوشهای نطنزی (۱۳۵۰)، *نقاؤة الآثار فی ذکر الاخیار*، به کوشش احسان اشرافی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۱۵.

^۲ ملاعبدالله نهادنی (۱۹۳۱)، *مأثر رحیمی* به کوشش محمد هدایت حسین، ج ۳، کلکته: ایشیاتیک سوسائیتی بنگال، ص ۱۴۹۹.

^۳ افوشهای نطنزی، همان، ص ۱۹۶.

⁴ <http://herat.gov.af/fa/page/5864>.

⁵ خیرخواه هراتی (۱۹۶۱)، رساله خیرخواه هراتی، به کوشش و ایوانف، تهران: انجمن اسماعیلی، ص ۳۵-۳۷.

⁶ نتایج سرشماری سال ۱۳۹۰، مرکز آمار ایران:

<http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=1828>.

هماهنگ است. در حالی که در استان‌های مجاور ایران در افغانستان نیز نام دو روستا سیه لاخ وجود دارد که یکی در ولایت فراه قرار دارد و دیگری متعلق به استان زابل است.^۱ دو روستای متعلق به ایران در حال حاضر فاقد سکنه اسماعیلی مذهب است و روستاهای افغانستان نیازمند تحقیق بیشتری است.

۶. جاجرم: نام شهرستانی در استان خراسان شمالی که در جنوب غربی بجنورد واقع شده است.

۷. کوهسار: مکان آن مشخص نشد.

۸. جام: امروز بیشتر به نام تربت جام مشهور است و شهرستانی در شرق استان خراسان رضوی است.

۹. فرهه^۲ یا فراه: نام ولایتی در غرب افغانستان و هم مرز با ایران است. همچنین نام یکی از ولسوالی‌های همین ولایت نیز هست.

۱۰. کوه آباد: امروز نام روستایی از دهستان کراب، بخش مرکزی شهرستان تایباد در خراسان رضوی است.^۳

اکثر مناطق یاد شده که در ایران واقع شده است امروز از سکنه اسماعیلی خالی شده‌اند. علت یا علل آن روش نیست. شاید سکونتگاه آن‌ها بر بیگانگان فاش شده و ناگزیر از مهاجرت شده یا به تحلیل رفته‌اند. در مورد شهرها و روستاهای نزدیک به مرز افغانستان می‌توان گمان دیگری نیز مطرح کرد که ممکن است بر اثر حملات افغانان در اوایل حکومت صفویه دچار مشکلاتی شده و باقی ماندگان به قهستان مهاجرت کرده باشند. آنچه در این میان حیرت انگیز است عدم ذکر مناطق اسماعیلی نشین اطراف نیشابور است. دیزباد مشهورترین روستای این منطقه، بدون تردید در روزگار محمود نیز یکی از سکونتگاه‌های مهم قاسمشاهیان به شمار می‌رفته است. خاکی خراسانی شاعر مشهور قاسمشاهی که دیوانش را ولادیمیر ایوانف به چاپ رسانده^۴ و مقبره‌اش در دیزباد مورد تکریم مردم دیزباد قرار دارد، در همین دوران می‌زیسته است؛ زیرا در دیوانش ضمن یاد کردن از تاریخ ۱۰۵۶ق. / ۱۶۴۶م. از شاه نورالدھر هم به عنوان امام خود یاد کرده است.^۵ از سوی دیگر خاکی در قصیده‌ای یعقوبشاه را نیز ستوده^۶ و از این جهت به نظر می‌رسد که

۱ همان.

۲ همان.

۳ خاکی خراسانی (۱۹۳۳)، منتخب دیوان خاکی خراسانی، به کوشش و ایوانف، بمیئی؛ انجمن تحقیقات اسلامی.

۴ همان، بیت شماره ۲۵۹ و ۱۲۷۰.

۵ همان، بیت شماره ۱۳۳۹.

که در آن روز گاران دیزباد هم در تعیت یعقوبشاہ قرار داشته است. آیا به راستی محمود از وجود قاسمشاهیان این مناطق بی اطلاع بوده است؟ آیا رقابتی میان رهبران یا مردم اسماعیلی مذهب قهستان و اطراف نیشابور موجود بوده که محمود این رقابت را با نادیده گرفتن آنان در شعرش نشان داده است؟ محمود از هرات هم ذکری نکرده است. در حالی که خیرخواه هراتی در همین محدوده زمانی به تقریب می‌زیسته و خود و پدرش را پیر هرات خوانده است.^۱ به نظر می‌رسد اختلاف میان پیروان داعیان موروژی خراسان و قهستان با برخی از مناطق قاسمشاهی که بعدها منجر به شقاق و انشعاب گردید و پیروان این خاندان به نام مراد میرزا^۲ مشهور شدند^۳ در این روزگار هم وجود داشته است.

ب. قهستان: شاعر در این بخش عمدتاً از روستاهایی یاد می‌کند که بیشتر آن‌ها تابه امروز پایر جا هستند و سکونت گاه اسماعیلیان؛ اما برخی دیگر از اسماعیلی مذهبان خالی شده است. از سوی دیگر شامل تعداد زیادی از روستاهای اسماعیلی نشین روزگار حاضر نمی‌شود. به خصوص روستاهایی که شواهد نشان می‌دهد روزگاری جمعیت بزرگی را در خود جای می‌داده است. دلیل احتمالی این امر علاوه بر مورد اختلافی که در بالا ذکر شد ممکن است این باشد که پس از مهاجرت داعیان موروژی خراسان به سده، بسیاری از پیروانشان نیز به قهستان کوچیده و در روستاهای اطراف، ساکن شده باشند و این همه اتفاقاتی بوده که ظاهراً پس از سروده شدن این شعر و چه بسا پس از مرگ شاعر رخ داده و در این صوت طبیعی بوده است که شاعر سخنی از این جوامع نرانده باشد. اما به جز اینها برخی از روستاهای اطراف بیرون نیز از قلم افتاده‌اند. شاید دلیلش این بوده که هر معلم بر بیش از یک روستا نفوذ داشته ولی محمود فقط سکونت گاه معلمان را در شعر خود ذکر کرده است. به هر روی مناطقی که وی در زیر نام قهستان آورده به شرح زیر است:

۱. ماهوسک: دهی از دهستان التورات در بخش حومه شهرستان بیرون نیز واقع در خراسان جنوبی است.^۴

۲. رایک: تا آن جا که جستجو شد نشانی از این منطقه به دست نیامد اما یک بار دیگر نام این روستا به عنوان یکی از روستاهای مهم اسماعیلی نشین در یک رسالتة اسماعیلی دیگر تقریباً معاصر

۱ خیرخواه هراتی، همان، صص ۳۵-۳۷.

۲ معزی، «رساله حسین بن یعقوبشاہ»، ص ۴۰۵.

۳ نتایج سرشماری سال ۱۳۹۰، مرکز آمار ایران:

- همین شاعر دیده می‌شود.^۱ بنابراین احتمال ضبط غلط آن از میان می‌رود.
۲. بَهْن: دهی از دهستان القورات بخش حومه شهرستان بیرجند، استان خراسان جنوبی است.^۲
۳. بُورَّج: همان بُورَّگ است که امروز روستایی از توابع شهرستان درمیان خراسان جنوبی است.^۳
۴. بِسَكَك: همان گونه که در هنگام معرفی شاعر به طور مشرح مطرح شد امروز چنین روستایی در این منطقه وجود ندارد.
۵. خُنَگ: نام دو روستای خنگ بالا و پایین از توابع القورات، بخش مرکزی شهرستان بیرجند در خراسان جنوبی است.^۴
۶. نوَدَه: این نام امروز بر روی چندین روستا قرار دارد ولی به نظر می‌رسد منظور شاعر همان روستای نوده باشد که در نزدیکی خنگ قرار دارد. این روستا هم از توابع القورات، بخش مرکزی شهرستان بیرجند به شمار می‌رود.^۵
۷. سِدَه: یکی از بخش‌های شهرستان قائنات در خراسان جنوبی است.^۶
۸. كُنْدُر: دهی است از دهستان عربخانه بخش نهبدان شهرستان بیرجند در خراسان جنوبی.^۷
۹. عَارَك: نگارش درست آن آرک است که امروز نام یکی از روستاهای خوسف خراسان جنوبی به شمار می‌رود.^۸
۱۰. أَفَكِشْت: نام روستایی از توابع فشارود شهرستان بیرجند در خراسان جنوبی است.^۹
۱۱. سُرْخِيَج: روستایی از توابع دهستان فشارود شهرستان بیرجند در خراسان جنوبی است.^{۱۰}
۱۲. جازل: امروز بنا نام گازار مرکز دهستان شاخنات شهرستان بیرجند در خراسان جنوبی است.^{۱۱}

^۱ معزی، همان، ص ۴۱۶.

^۲ نتایج سرشماری سال ۱۳۹۰، مرکز آمار ایران:

<http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=1828>.

- ۳ همان.
- ۴ همان.
- ۵ همان.
- ۶ همان.
- ۷ همان.
- ۸ همان.
- ۹ همان.
- ۱۰ همان.
- ۱۱ همان.

ج. عراق: بدون تردید منظور شاعر، عراق عجم بوده است. محمود در این منطقه به ایل عطاءاللهی اشاره می‌کند که امروز جمعیت بزرگی از اسماعیلیان ایران را تشکیل می‌دهند و در شهرها و روستاهای استان کرمان بخصوص شهرهای کرمان، سیرجان و شهر بابک و روستاهای اطراف این شهرها پراکنده‌اند و نگارنده شخصاً سکونت‌گاههای آنان را در اکثر شهرها و روستاهای این مناطق دیده است. احتمال زیادی وجود دارد که اشاره وی به منطقه‌ای که خود او یا نسخان بعدی سیرقو نوشتهد همان تحریف واژه برقو، ابرقو باشد که امروز در تقسیم بندی‌های کشوری در شمار شهرهای استان یزد است. در حالی که به شهر بابک هم نزدیک و احتمالاً مسکن همان عطاءاللهیان بوده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که محمود از عراق عجم فقط به ذکر جوامع عطاءاللهیان بسنده کرده است. در حالی که از زیستگاه امامش که در آنجдан بوده سخنی نگفته است. آنجدان امروز روستایی است بسیار کهن‌سال از روستاهای دهستان مشک آباد بخش مرکزی شهرستان اراک در استان مرکزی و مقبره چند تن از امامان قاسمشاهی و خانواده آنان را در خود جای داده است. وی همچین طوایف عرب خراسانی را که در آن روزگار هم در همین محدوده می‌زیستند و پیش از این به آنان اشاره شد، نادیده گرفته است. اگر غفلت او را درباره عرب خراسانیان به پای عدم اطلاع او بگذاریم، بدون تردید نمی‌توانیم برای مقر امام نیز چنین فرضی را صحیح بدانیم. بیشتر به نظر می‌رسد که محمود در عین بی‌پرواپی، خط قرمزه‌ایی برای خود قائل بوده و آگاهانه از ذکر آن‌ها گذشته است. شاعر بی‌باک ما پس از عراق به سوی سرزمین‌هایی رفته که در آن روزگاران هندوستان خوانده می‌شد و عمدتاً در دست بازماندگان بایر تیموری بود. در حالی که امروزه به کشورهای هند، پاکستان و افغانستان تعلق دارد. این جوامع عبارت بودند از:

۱. لاہور: امروز مرکز ایالت پنجاب پاکستان به شمار می‌رود.
۲. مولتان یا ملتان: امروز مرکز ناحیه مولتان و یکی از شهرهای استان پنجاب پاکستان است.
۳. گجرات: ایالتی در غرب هند و از مراکز بسیار قدیمی اسماعیلیه در هند به شمار می‌رود.
۴. دیوب: نام روستایی نزدیک ملتان پاکستان است.^۱
۵. جلاله پور: که به نظر می‌رسد همان جلالپور باشد که امروز شهری است از ناحیه حفیظ آباد واقع در استان پنجاب پاکستان.^۲

۱ <http://www.places-in-the-world.com/1419072-pk-place-daul.html>.

۲ <http://www.places-in-the-world.com/1167710-region-punjab.html>.

۶. کابل: پایتخت و نام ولایتی در افغانستان.
۷. بیک توت: اگر منظور شاعر یکه توت باشد، امروز نام چندین روستا در ایالت‌های تخار، قندوز، بغلان، فاریاب، بلخ، هرات و کابل کشور افغانستان است.^۱ از آنجا که مناطق نزدیک به هرات را محمود در شمار خراسان ذکر کرده و استان‌های شمالی افغانستان را ترکستان خوانده است، بنابراین احتمالاً اشاره وی به یکه توت کابل بوده است. این که بلافاصله پس از کابل از یکه توت سخن می‌گوید، به این احتمال قوت می‌دهد.
۸. چاریک کار: این نام که وجه تسمیه‌اش ناظر به نوعی تسهیم (احتمالاً در امور کشاورزی) بوده ظاهراً در روزگاران پیش، نام روستاهای متعددی را دربر می‌گرفته است که مشهورترین آن امروز به صورت چاریکار مرکز ولایت پروان افغانستان است.^۲
۹. فریصه: اطلاعی به دست نیامد.
۱۰. لیهان: اطلاعی به دست نیامد.
۱۱. گنگن: اگر بتوان آن را همان کنگ دانست باید گفت که امروز یکی از ولسوالی‌های ولایت نیمروز افغانستان است.^۳
۱۲. دره نور: امروز یکی از ولسوالی‌های ولایت ننگرهار در غرب افغانستان است.^۴
۱۳. سبزار: امروز یکی از ولسوالی‌های ولایت هرات است که اخیراً نامش به شندید تغییر یافته است.^۵
۱۴. جوی نو: تعیین محل دقیق آن اندکی دشوار است زیرا امروز نام چندین موضع در ولایت‌های بامیان، غور، وردک، اروزگان، فراه، نیمروز و هرات افغانستان است.^۶
۱۵. کُل: تعیین محل این موضع نیز دشوار است زیرا علاوه بر این که بیشتر یک اسم عام برای وصف وضعیت پستی و بلندی (توپوگرافی) منطقه است، همانند مورد بالا نام چندین محل در ایالت‌های غزنی، بامیان، فراه و ارزگان افغانستان نیز به شمار می‌رود^۷ که دقت عمل را در تعیین

۱ <http://www.places-in-the-world.com/search-places.html>.

۲ همان.
۳ همان.
۴ همان.
۵ همان.
۶ همان.
۷ همان.

منطقه مشکل می‌کند.

ه ترکستان: به نظر می‌رسد منظور شاعر از ترکستان، مناطقی بوده است که به روزگار او در دست حکومت‌های ترک ازبک و دست نشاندگان آنان اداره می‌شده است. اگر این احتمال صحیح باشد شعر محمود می‌تواند نوری بیافکنده به تاریخ سیاسی سده ۱۱ ق.م. برخی از مناطق یاد شده که از وضعیت آنان در این سال‌ها بجز خبریم. این مناطق به شرح زیر است:

۱. غوری: می‌توان به احتمال بسیار این جایnam را با غور، سرزمینی کوهستانی واقع در کوه‌های بابا و ولایت کونوی غور در قلب افغانستان تطبیق داد.

۲. قندوز، کندوز: امروز نام یکی از ولایت‌های شمال شرق افغانستان و سابقاً مجاور بدخشنان شمرده می‌شد و در آن روزگار در دست ازبکان اداره می‌شد.^۱

۳. بدخشنان: به نظر می‌رسد آخرین نساخان یعنی هر دو آقایان میرشاهی اصل این واژه را تشخیص نداده و به ظن خود و به قرینه سابقه اسماعیلیه در بدخشنان و در نظر گرفتن وضع کونوی به بدخشنان تغییر داده‌اند؛ زیرا غیاث الدین میرشاهی در زیرنویس، واژه صبرقان را به صورت شکل اصلی واژه ذکر کرده است. احتمال دارد شاعر به صورت شبرقان نوشته که امالی صحیح آن شبرغان (تحريف شپور گان) بوده است و نساخان بعدی به علت عدم آشنایی با این نام توانسته‌اند آن را به درستی تشخیص دهند. در صورت صحت این گمان باید افروز که شبرغان مرکز ایالت جوزجان در شمال افغانستان کونوی بوده که امروز نیز این ایالت در شمار مناطق اسماعیلی نشین افغانستان یاد می‌شود.^۲ این که شاعر، بدخشنان را در شمار نیاورده یک بار دیگر ثابت می‌کند که این منطقه از حیطه رهبری خاندان داعیان موروثی خراسان و فهستان و شاید حتی از قلمرو قاسمشاهیان نیز در آن زمان خارج بوده است.

سلسله مراتب دعوت

در شعر محمود، اثری از برخی مقامات سلسله مراتب دعوت متعلق به دوران‌های ماقبل قاسمشاهی دیده نمی‌شود. او اشاره‌ای به ناطق، اساس، امام، باب، حجت، ماذون و مستحب در شعر

۱ قربان محمدزاده و محبت شاهزاده (۱۹۷۳)، تاریخ بدخشنان، به کوشش آ. آ. یکانه، مسکو: دانش، صص ۹۷-۹۸.

۲ نجیب‌الله جویا (۹ مهرماه ۱۳۸۸)، «آغاز تاریخ اسماعیلیه در افغانستان»، خاوران:

<http://www.khawaran.com>

خود نمی‌کند. در برابر، اصطلاحات دیگری را به کار می‌گیرد. احتمالاً برای رعایت شرایط اختفا و تقیه، ناگزیر از تغییر این عنوان‌ها شده است. ناطق و اساس در شعر او به نبی و وصی تغییر یافته‌اند. به جای لفظ امام، وی لفظ مولا (بیت ۸) و قاتم اعظم (بیت ۷۶) را نشانده است که البته هر دو به نوعی در دوران الموت نیز به کار می‌رفت.^۱ از باب یا هر آن کس که واسطه میان امام و سایر مقامات دعوت باشد در این شعر اثری نیست. شاید محمود در پایه‌ای قرار نداشته تا او را ملاقات کند یا نام او را بداند.

شاعر اگرچه در آغاز قصیده، هدف خود را ذکر معلم‌های هر منطقه اعلام می‌کند (بیت ۹) که اصطلاحی نسبتاً جدید است و در دنباله سخن بدان پرداخته خواهد شد اما به نظر می‌رسد که دست کم در اینجا از دو مرتبه مافوق و مادون سخن می‌گوید. یکی از مافوق‌ها بدون تردید، همان یعقوب شاه و نیاکان او (صوفی و صادق) هستند که شاعر، آن‌ها را «پیر»، «رهبر» و «داعی» خراسان می‌نامد (بیت‌های ۱۰ تا ۱۳) یعقوبشاه در شعر محمود نه تنها با پسوند شاه یاد شده (بیت‌های ۷۲، ۱۱) که حتی دستگاه پادشاهی وی با ملازمانی که در خدمتش بوده‌اند نیز وصف شده است (بیت ۱۱). سخن محمود نباید گزافه‌گویی شمرده شود؛ زیرا این خاندان که همان داعیان موروثی خراسان و قهستان بوده‌اند و پیش از این نیز معرفی شدند به راستی دستگاه تجملی برای خود برپا کرده بودند. اشاره محمود به حسین نامی که در رایک معلم بوده (بیت ۲۶) نیز به احتمال زیاد به پسر همین یعقوبشاه باید برگرد که اشعار زیادی از وی را نگارنده در دست اسماعیلیان کنونی خراسان دیده است^۲ و رساله‌ای نیز که بیشتر شیوه خاطره‌نگاری است از او به چاپ رسیده است.^۳ دلیل این احتمال این است که شاعر پس از ذکر او در بیت بعدی افزوده است که «ز

۱ برای عنوان مولا در آثار دوره الموت رک: نصیرالدین طوسی (۲۰۰۵)، روضة تسلیم، به کوشش سید جلال حسینی بدخشانی، لندن: آی. بی. تئوریس، ص ۲۱۹؛ گمنام، «حکایت سیستان»، پیوست مقاله: میریم معزی (۱۳۸۹)، «بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نیمزروز بر پایه متنی نویافته»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ش ۶۵، ص ۲۱؛ حسن بن محمود کاتب (۱۳۹۰)، دیوان قائمیات، تهران: میراث مکتب، ص ۳۴، ۲۷، ۴، ۴۰، ۹۷، ۱۸۴، ۱۸۰، ۳۰۸. برای عنوان قائم در آثار دوره الموت رک: طوسی، همان، صص ۱۳۵، ۱۷۴، ۱۹۵؛ حسن محمود، همان، صص ۱۹۰، ۳۰۶، ۳۱۸، ۲۹۲، ۲۴۶، ۳۳۴، ۳۶۰. گمنام، «هفت باب باب سینا»، پیوست کتاب: مارشال گ. هاجسین (۱۳۴۶)، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدراهمی، تبریز؛ کتابفروشی تهران با همکاری فرانکلین، صص ۵۱۲، ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۳۰، ۵۴۴، ۵۴۲، ۵۳۲، ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۱۲، ۵۷۲.

۲ برخی از اشعار حسین بن یعقوبشاه پیش از این نیز شناخته شده بود:

W. Ivanov(1933), *A Guide to Ismaili Literature*, London, Royal Asiatic Society , pp. 112- 113; W. Ivanow (1963), *Ismaili Literature*, Tehran, Tehran University, pp. 150- 151; I. K. H. Poonawalla(1977), *Bibliography of Ismaili Literature*, Malibu, California, p. 282.

۳ بازنویسی شده کامل رساله در این کار قابل دسترسی است: معزی، «رساله حسین بن یعقوبشاه»، صص ۴۱۳-۴۲۲.

میرزگ یادگار است آن^۱ و این میرزگ احتمالاً اشاره به یکی از اجداد اوست که ما از او بی خبریم؛ اما ظاهراً در این خاندان میرزا بزرگ و بلند مرتبه وجود داشته که بعدها به افتخار او نام چند تن از اسلاف را گذارداند، مانند میرزا کوچک و غیره.^۲ تا آن جا که می‌دانیم لقب میرزا در دوره تیموری به شاهزادگان داده می‌شد اما این که آیا این خاندان پیوندی با تیموریان داشته‌اند یا خیر اطلاعی در دست نیست. از طرف دیگر این خاندان به نام میرزایان سده نیز هم اکنون شهرت دارند. سنت شفاهی قهستان نسب این خاندان را به حسین قاینی و دختر حسن صباح می‌رساند. در حالی که در همایش خواجه نصیرالدین طوسی که در اسفند ماه سال ۱۳۸۹ش. ۱۱/۱۲۰ م. در تهران برگزار شد در گفتگویی دوستانه با دکتر جلال حسینی بدخشنانی که خود از اسماعیلیان خراسان و فردی مطلع و فرهیخته در زمینه مطالعات اسماعیلی است، ایشان در بی اثبات پیوستن خواجه نصیرالدین به اسماعیلیه اظهار داشت که دختر خواجه در هنگام اقامت در قلاع اسماعیلیان به عقد جد اعلای خاندان داعیان موروثی خراسان و قهستان درآمده بود و علت اقدار این خاندان در طول تاریخ نیز همین بوده است. در حالی که قدمی‌ترین تاریخی که می‌توان برای این خاندان از مدارک موجود تعیین کرد مربوط به اواسط سده ۱۰ق./۱۶م می‌شود^۳ و چون همین مدارک حکایت از اقدار و رهبری این خاندان دارند باید پذیرفت که قدمت حضور مقدرانه آنان باید به سالها و شاید سده‌های پیش از آن نیز بازگردد.

دومین پیری که محمود از او یاد می‌کند ارس خان نام داشته که ساکن دره نور، احتمالاً در ولایت ننگرهار افغانستان بوده است (بیت ۵۵). مافوق بودن مقام وی نیز از آنجا مشخص می‌شود که در بیت ۵۴ ذکر می‌کند که مرادخان طاهری را ارس خان در فلان موضع به کار گمارده است. به همین ترتیب در بیت ۵۷ ارس خان را «سرور» علی خواجه که در جوی نو مقام معلمی داشته به شمار آورده است. این موارد می‌رساند که هر پیر چند معلم در زیر دست خود داشته است و عزل و نصب معلمان به دست پیر (داعی) انجام می‌شده است. اصطلاح پیر به نظر می‌رسد که برای مناطق شرقی بیشتر به کار می‌رفته است، مانند: پیر فاضل علی در گجرات (بیت ۴۶)، پیر محمد، برادر کسی که در مولتان معلم بوده است (بیت ۴۵). این مورد را درباره اسماعیلیه

^۱ همان، ص ۴۰۸.

^۲ همان، صص ۴۰۵ و ۴۰۹.

^۳ همان، صص ۴۰۴-۴۰۶.

هند، پاکستان، افغانستان، خراسان و بدخشنان بهتر می‌توان دید که تأکیدی بر این برداشت از شعر محمود است.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد مادون پیرها معلم‌ها بودند که از سوی پیرها (یا داعیان) انتخاب می‌شدند و زیر دست آنان به کار دعوت می‌پرداختند. محمود در ذکر معلم‌ها از اصطلاح‌های دیگری همچون: «عارف» (بیت‌های ۲۰، ۲۶)، «درویش» (بیت‌های ۲۸، ۵۶) و «ساقی» (بیت ۵۴) نیز استفاده کرده است که به درستی روش نیست آیا این واژه‌ها را به جهت ادبی برگزیده یا در واقعیت بیرونی هم به کار گرفته می‌شده است. اگر معلم‌ها زیر دست پیرها و داعیان کار می‌کردند پس باید مقام آن‌ها هم ردیف مادونان در دوره‌های قبل بوده باشد. آن‌چه تازگی دارد به کار بردن واژه کشور برای قلمرو هر معلم است (بیت ۹). البته مشخص نیست که شاعر به تعمد یا به تساهل چنین لفظی را برگزیده است. اگر قلمرو هر حجت در دوره فاطمی یک جزیره قلمداد می‌شد^۱ دور از ذهن نخواهد بود که واژه کشور هم برای هر معلم از سر تفکر و تعمد برگزیده شده باشد.

محمود برای یاد کردن از نام معلمان، گاه از عنوان‌هایی یاد می‌کند که به درستی مشخص نیست آیا جزئی از نام آنان به شمار می‌آمده یا نشان دهنده جایگاه اجتماعی آن فرد در روزگار خودش بوده است. چنان که می‌توان از این عنوان‌ها یاد کرد: ملا (بیت‌های ۳۰ و ۴۰)، میرزا (بیت‌های ۱۷ و ۳۸)، میر (بیت‌های ۱۴، ۱۸، ۴۲، ۵۰)، بابا (بیت ۱۹)، خواجه (بیت‌های ۳۰ و ۳۱)، سلطان (بیت‌های ۲۱ و ۳۳)، ملک (بیت‌های ۳۴ و ۵۲)، شاه (بیت‌های ۱۱، ۴۴، ۷۲)، امیر (بیت ۵۷)، امیرک (بیت ۴۹)، حاجی (بیت ۵۲)، خان (بیت‌های ۵۴، ۵۵، ۵۷). نگارنده پیش از این با چند نفر از معلمان یاد شده از طریق آثار به جامانده از آنان یا خاطرات اشخاص محلی، آشنایی داشته است اما اگر بتوان یکایک این شخصیت‌ها را مشخص کرد آن گاه می‌توان به داوری نشست که این معلمان از نظر پایگاه اجتماعی در کدام طبقه و قشر جای داشتند. از طرف دیگر به کار گرفتن اصطلاحاتی مانند درویش و بابا به نظر می‌رسد در راستای همان هدف استنار، زیر پوشش صوفی گری باشد. آن‌چه بر حسب آشنایی با این شخصیت‌ها و وضعیت اسماعیلیان منطقه کمتر می‌توان در آن تردید کرد، سرآمدی نسبی معلمان در دانش و جایگاه‌شان از نظر منزلت اجتماعی در میان مردم شهر و روستای خود آنان بوده است.

۱ ناصرخسرو (۱۳۰۳)، وجه دین، برلین: کاویانی، ص ۱۵۴.

پایین ترین جایگاه در سلسله مراتب دوره فاطمی را مستجیبان تشکیل می‌دادند که در شعر محمود با واژه‌های: «مؤمنان» (بیت‌های ۸ و ۲۳)، «محبان» (بیت ۲۶)، «عشاق» (بیت ۴۳) و «مستان» (بیت ۴۳) به معنای جماعت و توده جوامع اسماعیلی یاد شده‌اند. هر چند واژه محب را گاه برای معلمان نیز به کار گرفته است (بیت‌های ۲۹، ۳۰، ۵۱، ۶۰، ۶۲) که به نظر می‌رسد در معنای اصلی کلمه به مجموعه پیروان قاسمشاهیان گفته می‌شده است.

باورها

محمود، شاعر قصیده فوق از یک سو قصد سخن گفتن از باورهای خود و جامعه خود را ندارد و از دیگر سو به نظر نمی‌رسد که میزان دانش و بینش او در حدی بوده که این مقولات دغدغه ذهنی اش باشد. با این وجود، جسته و گریخته در شعر او ردپایی از باورهای جوامع قاسمشاهی این دوره را می‌توان دید. باور به دوران‌های ششگانه خلقت: دور آدم^(۱)، نوح^(۲)، اسماعیل^(۳)، موسی^(۴)، عیسی^(۵)، محمد^(۶) کماکان در این قصیده دیده می‌شود (بیت‌های ۶۹ تا ۷۶) بدون آن که اشاره‌ای به دوران هفتم داشته باشد. اما در توالی این دوران‌ها و نام انبیاء هر دوره، ناگهان نام سیدنا آورده می‌شود (بیت ۷۰) که به احتمال بسیار، منظورش، حسن صباح است و شاید تکریم وی به عنوان پایه‌گذار دورهٔ جدید، دور هفتم؛ در تاریخ خلقت. وی سپس یک بار دیگر بعد از ذکر سیدنا به سراغ مدح خاندان داعیان موروشی خراسان می‌رود (بیت‌های ۷۱ و ۷۲). آیا به راستی ارتباطی میان حسن صباح و این خاندان وجود داشته است؟ گویی شاعر به دنبال دوران‌های بزرگ خلقت و نام انبیایی که هر دوران به دست آنان ساخته شده از حسن صباح و سپس این خاندان یاد می‌کند. آیا این باور پیروان این خاندان بوده یا جهان بینی خود شاعر؟

باوری که در این قصیده بسیار ملموس است ترس از آخرت و مبحث شفاعت است و شاعر می‌کوشد تا تمامی صاحب مقامان دعوت از امام و معلم گرفته تا همه مؤمنان و محبان را شفیع خود گرداند تا خداوند از گناه او در گذرد (بیت ۶۳ تا به آخر). این ترس از جزای گناهان و باور به شفاعت بحث جدیدی نبوده و در شمار باورهای دست کم نزاریه قرار داشته است. چنان‌که در دیوان اشعار یکی از داعیان او اخیر دوران الموت نیز دیده می‌شود^۱. قایل شدن صفاتی برای خدا و ذکر خداوند با برخی از صفات ثبوته ظاهرآ نشان‌دهنده تأثیر افکار غیر اسماعیلی حاکم بر

^۱ برای نمونه، حسن محمود کاتب، دیوان قائمیات، صص ۵۵، ۲۹۱.

جوامع قاسمشاهی بوده است (بیت‌های ۶۴ و ۶۶). گویی شاعر اسماعیلی از جنجال‌های پیشینیان خود بر سر انکار هر گونه صفتی برای خداوند بی خبر بوده است.^۱ همان گونه که عنوان « حاجی » « حاجی » در ذکر یکی از معلمان (بیت ۵۲) نشان از تغییر باورها دارد. البته اگر این عنوان جزیی از نام فرد به شمار نرفته باشد، بار دیگر نشان از تحلیل اعتقادات و باورهای جوامع قاسمشاهی دارد. ظاهراً عقاید آنان تحت تأثیر اهل سنت و شیعیان اثنی عشری که حاکم بر جوامع آنان بودند قرار گرفته است. هر چند که اختفاء و تقیه نیز می‌توانسته سهمی داشته باشد. به نظر می‌رسد جوامع قاسمشاهی این دوران از مبحث تاویل هم که اساس اعتقادات اسماعیلیه را تشکیل می‌داد بی‌خبر بودند. آنان گویی از تاریخ مذهب خود نیز آگاهی نداشتند و چیزی درباره اعمال قرمطیان در حمله به حجاج خانه خدا و ربوده شدن حجرالاسود نمی‌دانستند یا حتی از افکار ناصرخسرو در نکوهیدن حج ظاهری^۲ مطلبی به گوششان نخورده بود.

اصل قصیده

مطیع امر یزدانم چه باک از خارجی دارم
بیا گر مرد این راهی چه باک از خارجی دارم
به غیر خواجه قبر؛ چه باک از خارجی دارم
نظر را بر وصی دارم چه باک از خارجی دارم
ندید آنجا به جز حیدر چه باک از خارجی دارم
بکن گوش ار نه ای هالک چه باک از خارجی دارم
ز مردان این شنودم پند چه باک از خارجی دارم
خبر از مؤمنان آرم چه باک از خارجی دارم
شفع خود کنم یک سر چه باک از خارجی دارم
دمادم ذکر ایشان گو چه باک از خارجی دارم
ملازم هاش راهی دان چه باک از خارجی دارم
ز من این نکته ها بشنو چه باک از خارجی دارم

غلام شاه مردانم چه باک از خارجی دارم
به قلبم سکه شاهی ز دل جوهر چه می‌خواهی
شب معراج پیغمبر، که بوده راهبان بر در
رسولی چون نبی دارم به دل مهر علی دارم
شب معراج کز بستر نبی شد جانب داور
هزاران پند گفتم من ترا [ای] رهر[و] سالک
مرو دنبال نام و ننگ، سگ نفس آور اندر بند
اگر مولا شود یارم نسازد مرد حق خوارم
علم های هر کشور بگویم اسم هر رهبر
به اول از خراسان گوز پیر و رهبر او گو
تو یعقوب شاه داعی دان، امورش امر شاهی دان
مقام و منزلش پترو خدا خواهی به امرش رو

۱ برای نمونه، ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱؛ ناصرخسرو(۱۹۴۸)، رساله شش فصل یا روشنایی نامه نشر، به تصحیح و ایونف، قاهره: مطبوعةالكاتب، صص ۱۴-۱۰، ۱۹-۱۶، ۳۲-۳۷، ۲۸-۲۷، ۳۸-۳۷.

۲ ناصرخسرو(۱۳۷۳)، دیوان ناصرخسرو قبادیانی مروزی، با مقدمه حسن تقی زاده تهران: نشر نگاه، صص ۳۰۷-۳۰۸.

بدین و مذهبش صلوات چه باک از خارجی دارم
 ز صدقش سر بسر برگو چه باک از خارجی دارم
 ز لطفش جان و دل شادان چه باک از خارجی دارم
 کند ییگانه را تلقین چه باک از خارجی دارم
 اگر دانای مردانی چه باک از خارجی دارم
 ز عشاقلان دل گرم است چه باک از خارجی دارم
 طلب زان بنده [کن؟] باری چه باک از خارجی دارم
 مطهر جان و جسم او چه باک از خارجی دارم
 بود از زمره باطن چه باک از خارجی دارم
 شوند عشق او دلشداد چه باک از خارجی دارم
 شود با مؤمنان هم راز چه باک از خارجی دارم
 به درویشان قوهستان چه باک از خارجی دارم
 به سوی حق و راه است چه باک از خارجی دارم
 محبان را چو عین آمد چه باک از خارجی دارم
 کز آن روشن بود جانش چه باک از خارجی دارم
 طریقت دان حقیقت بین چه باک از خارجی دارم
 محب متفقی میدان چه باک از خارجی دارم
 محب خاندان باشد چه باک از خارجی دارم
 اخویم چون ولی باشد چه باک از خارجی دارم
 ز روح خواجه ها همت چه باک از خارجی دارم
 بود در خنک و در نوده چه باک از خارجی دارم
 خداش حافظ و یاور چه باک از خارجی دارم
 دلش از مهر مولا پر چه باک از خارجی دارم
 ثنا گویم و را از جان چه باک از خارجی دارم
 نه اندوه بیند و نه غم چه باک از خارجی دارم
 و را کلب علی گویم چه باک از خارجی دارم
 که گردد مدعا حاصل چه باک از خارجی دارم
 معلم شان رضا باشد چه باک از خارجی دارم
 بود از جمله مردان چه باک از خارجی دارم

خدایان نقد صوفی را نگهدار از همه آفات
 دگر از ایل بیچاره تو ذکر میر حیدر گو
 تو شمس الدین علی [را] دان که باشد مسکش غوریان
 میان لاخیان ره بین به جو ملا کمال الدین
 دگر میرزا علی را دان که باشد ایل شیبانی
 کنیم از میر رستم یاد کو ساکن به جا جرم است
 هم از بابا علی کوهساری طلب کن همت و یاری
 یکی عارف که در جام است و محمود است نام او
 ز الله داد و خلق او که باشد در فره ساکن
 غلام علی به کوه آباد دلش ازما سوی آزاد
 کند مرغ دلم پرواز به مولد گاه خویشم باز
 پیا پیک صبا برسان سلام من به صد دستان
 به ماهوسک نعمت الله است غلام خاص الله است
 به رایک ساکن عارف که اسمش شاه حسین آمد
 ز میرزگ یادگار است آن، منور دین و دنیايش
 بجو درویش قطب الدین که درین است قطب دین
 (ورا) بی شک ولی می دان به خلقش چون نبی می دان
 چه ملا قاسم بورنج که نقد خواجه جان باشد
 به بسکک مرد حق یقین سلطان علی باشد
 مرا مولود از آن خاک است و دائم جسته ام همت
 ز سلطان بازگو آن به [به] نزد اهل که تا مه
 ملک اندر سده رهبر به امر داعی سرور
 چه گویم وصف از کندر رضا ساکن دران چون در
 بود در عارک و در افکشت امین و امن با ایمان
 به سرخیج دوست محمد رادعا گوییم در هردم
 ز جازار ولی گویم هم از میرزا علی گویم
 بشو سوی عراق ای دل بشکرت روز هر منزل
 جماعات عطاء الالهیان را صد صفا باشد
 معلم در حد کرمان تو ملا شاه بیک [را] دان

همی دان میر نور الله چه باک از خارجی دارم
بگویم صدق آن مستان چه باک از خارجی دارم
در این اسرار با معنا چه باک از خارجی دارم
طبع امر الرحمن چه باک از خارجی دارم
چه او فاضل ولی باشد چه باک از خارجی دارم
خیر و عالم و اکمل چه باک از خارجی دارم
غلام خاصه مولا چه باک از خارجی دارم
غلام صاحب دلدل چه باک از خارجی دارم
خداؤندش دهد فرصت چه باک از خارجی دارم
محب خاص الله است چه باک از خارجی دارم
بود حق دان بود حق خوان چه باک از خارجی دارم
از آن روش شود دلهای چه باک از خارجی دارم
بود ساقی از این باده چه باک از خارجی دارم
از ان، آن گوشه مأمور است چه باک از خارجی دارم
به صدق و خلق چون قبر چه باک از خارجی دارم
ارس خاشش بود سرور چه باک از خارجی دارم
در آن حدش بود ما وا چه باک از خارجی دارم
که یک یک گویم ای رهبر چه باک از خارجی دارم
به گوییم ارن دل کوری چه باک از خارجی دارم
دل تاریک را شمعی چه باک ز خارجی دارم
به تحقیق از محیان است چه باک از خارجی دارم
گناهم را عفو فرمای چه باک از خارجی دارم
زقصیرات من بگذر چه باک از خارجی دارم
کمینه کلب در گاهم چه باک از خارجی دارم
یقین دانای رازی تو چه باک از خارجی دارم
به بخشائی گناه ما چه باک از خارجی دارم
شدم در امر و فرمانت چه باک از خارجی دارم

معلم در سیرقو دان ز احشامات دل آگاه
ز عشاقام هندوستان مجالشان بود بستان
حسن شاهست در لاہور داعی سوی مولانا
ایل بین ساکن مولان اخویش پیر محمد دان
معلم در حد گجرات پیر فاضل علی باشد
حضر خان ساکن دیول به دیول نیستش مبدل
بود اندر جلاله پور کسکه نام او دانا
عزیز امیر کی باشد معروف در حد کابل
ز بک توت میر محمد رادعا خواندن بود رخصت
یکی در چاریک کار است که اسمش رحمه الله است
دگر اندر فیضه آن ملک حاجی معلم دان
به لیهان کرد آن حیدر قاسم به حق گویا
مراد خان طاهری را اوس خان گنگنش داده
ارس خان داعی حق دان که اندر دره نور است
بود درویش علی در اصل سیزار عارف حیدر
دگر از جوی نو و از علی خواجه بیاد آ[و]ار
کُل یک موضعی باشد محمد رهبر است آنجا
شنو زاقليم ترکستان و حق دانان آن کشور
محب است در غوری که امرش هست دستوری
بود حقداد در قندز معلم بر سر جمعی
بدیع آن عارف حق دان که ساکن در بدخشان است
به حق این معلم ها بحق این خدا دانها
الهی فردی و اکبر پناه کهتر و مهتر
کنی ز اسرار آگاهم نمائی سوی خود راهم
الهی بی نیازی تو الهی کار سازی تو
بحق آدم و حوا بحق صالح و یحیی
بحق نوح و طوفانیت به اسماعیل و قربانیت

۱ غیاث الدین میرشاهی در زیر نویس خود احتمالاً عنوان ذکر نسخه بدل نام محب علی را ذکر کرده است.

۲ به همان شیوه بالا غیاث الدین میرشاهی در زیر نویس به جای بدخشان واژه صبردان را آورده است.

شفیع آخرت فردا چه باک از خارجی دارم
 رئیسان با رضای او چه باک از خارجی دارم
 که غمگین باد نا لائق چه باک از خارجی دارم
 رضای حق رضای او چه باک از خارجی دارم
 چه نور الدهر شد یاور چه باک از خارجی دارم
 بزرگان راست این آئین چه باک از خارجی دارم
 غلامش را غلاماند چه باک از خارجی دارم
 بود با اینها همدم چه باک از خارجی دارم

بحق موسی و عیسی رسول الله نبی ما
 به سیدنا و رای او به اعجاز و دعای او
 بحق صوفی و صادق علومش بر همه فایق
 به یعقوبشاه پیر ما و آن دست دعای او
 چرا اندیشه باطن از این ضدان کنی محمود
 شفیع جرم من باشند این مردان راه دین
 شفیع و هاسم و ولدان بوند حق شناساند^۱
 بحق ذات نور الدهر بزرگ آن قائم اعظم

نتیجه گیری

شاعر قصیده فوق محمود قهستانی است که در اواسط سده ۱۱ ق. می زیسته و معاصر نورالدھر (متوفی ۶۶۹ ق. م) بوده است. به احتمال، خودش و با اطمینان بیشتری برادرش در دستگاه دعوت قاسمشاهیان و در زیر دست خاندان داعیان موروثی خراسان و قهستان (اجداد میرزايان سده کنونی) فعالیت می کرده اند. آنگونه که از قصیده وی بر می آید گستره جغرافیایی قاسمشاهیان در آن دوران، جوامعی را دربر می گرفته است که امروز به کشورهای ایران، افغانستان، پاکستان و هند تقسیم شده است. وی جوامع قاسمشاهی ایران را در زیر سه بخش: خراسان (بزرگ)، قهستان و عراق (عجم) یاد می کند. از خراسان از جوامعی نام می برد که بیشتر در اطراف تربت حیدریه، تربت جام، هرات و فراه قرار داشته است. در اینجا وی از دو ایل شیانی و بیچاره (به احتمال بسیار جباره) نیز به عنوان پیروان قاسمشاهیان یاد می کند که امروزه طوابیف اسماعیلی آنان در آنجا زندگی نمی کنند. از قهستان بیشتر به ذکر روستاهایی می بردند که در اطراف بیرجند واقع شده بودند.

در بخش عراق عجم هم فقط به ذکر جماعت عطا الهیان بسنده می کند. در حالی که در این میان اسامی برخی از مناطق دیگر را که از دیگر منابع از وجودشان باخبر هستیم از قلم می اندازد که عمده بودن برخی از آنها کاملاً آشکار است. برخی را به خاطر رعایت شرایط اختفا و پارهای را احتمالاً به سبب رقابت و شاید انشقاق نادیده می گیرد. در برابر، خبر از مناطقی می دهد

۱ کذا، در زیر نویس غیاث الدین میرشاھی: شفیع ما ستم کاران سدیت حق شناساند.

که تقریباً از وجود آن‌ها بی خبر بودیم. از هند و پاکستان و بخش‌های شرقی افغانستان بیشتر از شهرها و مناطقی یاد می‌کند که در اطراف لاہور، ملتان، پنجاب، گجرات و کابل قرار اشتند. مناطقی از افغانستان را که در دست شیبانیان و جاشینیان آنان قرار داشته ترکستان خوانده و از غور، قندوز، بدخشان (به احتمال بسیار شرغان) یاد کرده است.

از قصیده محمود می‌توان بی برد که در نظام فکری قاسم‌شاهی نسبت به دوران‌های پیشین تغییراتی رخ داده است. باور به دوران‌های ششگانه کماکان برقرار بوده اما دور هفتم ظاهراً با آغاز دعوت جدید و حسن صباح آغاز می‌شده است. در حالی که برخی از اعتقادات حاکمان و همسایگان سنی و شیعه به باورهای آنان نیز راه یافته است. عناوین سلسله مراتب دعوت نیز به دلایلی از جمله تقویه تغییر یافته و اصطلاحات: نبی، وصی، مولا (فائد اعظم)، پیر (رهبر، داعی)، معلم و مؤمن (محب) به جای آن نشسته بوده است.

منابع و مأخذ

- افوشهای نظری، محمود بن هدایت الله (۱۳۵۰)، *تفاوت الآثار فی ذکر الاخیار*، به کوشش احسان اشرافی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ایوانف، م. س (۱۳۸۵). *عشایر جنوب*، ترجمه کیوان پهلوان و معصومه داد، تهران: آرون.
- خاکی خراسانی (۱۹۳۳)، *منتخب دیوان خاکی خراسانی*، به کوشش و ایوانف، بمیئی: انجمن تحقیقات اسلامی.
- خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۳۳)، *حبيب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
- خورموجی، محمد جعفر (۱۳۸۰)، *نزهه‌الا خبار*، به کوشش علی آل داود، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زمچی اسفزاری، معین الدین محمد (۱۳۳۹-۱۳۳۸)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- فسایی، حسن (۱۳۶۷)، *فارسنامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران: امیر کیم.
- قهرمانی ایبوردی، مظفر (۱۳۳۵)، از باورد یا ایبورد خراسان تا ایبورد یا ابوالورد فارس، شیراز: [بی نا].
- کاتب، حسن بن محمود (۱۳۹۰)، *دیوان قائمیات*، تهران: میراث مکتب.
- گمنام (۱۳۴۶)، «*هفت باب بابا سیدنا*»، پیوست کتاب مارشال گ. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز: کتابفروشی تهران با همکاری فرانکلین.
- محمدزاده، قربان و محبت شاهزاده (۱۹۷۳)، *تاریخ بدخشان*، به کوشش آ. آ. یگانه، مسکو: دانش.
- مستوفی، حمد الله (۱۳۶۳)، *نزهه‌القلوب*، به کوشش گای لیستراج، تهران: دنیای کتاب.

- معزی، مریم(۱۳۸۹) «بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نیمروز بر پایه متنی نویافته»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ش ۶.
- ----- (۱۳۷۰)، «رساله حسین بن یعقوبشاہ»، فصلنامه مطالعات تاریخی، ش ۳ و ۴.
- ناصر خسرو(۱۳۷۳)، دیوان ناصر خسرو قبادیانی المروزی، با مقدمه حسن تقیزاده، تهران: انتشارات نگاه.
- ----- (۱۹۴۸)، رساله شش فصل یا روشنایی نامه نشر، به تصحیح و ایوانف، قاهره: مطبعة الكاتب.
- ----- (۱۳۰۳)، وجہ دین، برلین، کاویانی.
- نجفی، علی محمد(۱۳۹۱)، وقایع ایلات خمسه و پژوهشی در تبارشناسی ایل عرب جباره و شبیانی، شیراز: جام جوان.
- نصیر الدین طوسی(۲۰۰۵)، روضة تسلیم، به کوشش سید جلال حسینی بدختانی، لندن: آی. بی. توریس.
- نهادوندی، ملا عبدالله(۱۹۳۱)، مأثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته: ایشیاتیک سوسائیتی بنگال.
- هراتی، خیرخواه(۱۹۶۱)، رساله خیرخواه هراتی، به کوشش و ایوانف، تهران: انجمن اسماعیلی.

- Ivanov, V. A(1933), Guide to Ismaili Literature, London: Royal Asiatic Society.
- ---- (1963), *Ismaili Literature*, Tehran: Tehran University, 1963.
- Poonawalla, I. K. H.(1977), *Bibliography of Ismaili Literature*, Malibu, California..

- جویا، نجیب اللہ(مهر ۱۳۸۸)، «آغاز تاریخ اسماعیلیه در افغانستان»، خاوران: <http://www.khawaran.com/تاریخی/آغاز-تاریخ-اسماعیلیه-در-افغانستان.html>
- <http://www.places-in-the-world.com/1167710-region-punjab.html>.
- <http://www.places-in-the-world.com/1419072-pk-place-daul.html>.
- <http://www.places-in-the-world.com/search-places.html>.

- نتایج سرشماری سال ۱۳۹۰، مرکز آمار ایران: <http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=1828>.

بسمه تعالیٰ

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان
تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۰۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

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

Content

An investigation on Jews cultural influence on Islamic community after the holy prophet(pbuh)	Fatemeh Jafarnia	7
Evolutionary Trend of the Title “Zill-ullah” Throughout the Medieval Period of Iran History According to Historical sources and Andarz Nameh .	Nayereh Dalir	33
A Study on Nahiya and Rajabiya Ziyarat	Mohsen Ranjbar	53
An investigation on tradesmen and professional cheatings based on “Ma’alim al-ghorbah wa fi Ahkam el-hisbah”	Yazdan Farrokhi Samaneh Naseri	73
The impact of Ilkhanid’s religious policy and approach on Christians in South Caucasus	Maryam Mohamadi	107
Russian Colonization and Shi’ite Islam: Russian Policy toward Shi’ite Muslims of Transcaucasia (1813-1850)	Javad Morshedloo	127
Qasim Shahi Communities in the poem of Mahmoud	Maryam Moezi	151

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reaserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

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

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

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

Emami Khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji, M.H, Professor of Geoghraphy, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari, H. Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Zargarinezhad, G.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

English Editor: B. Keybakhi

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

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. pte.ac.ir

Fax: +9821 88676860