

با اسمه تعالیٰ

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

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

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۱۱/۱۰۴۳۹۳ ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ 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 آئینه‌وند، 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، عط الله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافی، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح الله، استاد تاریخ ادبیان، 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 آرا: حسین قریبل

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان: ۱۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

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: ۸۸۶۷۶۸۶۰

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 پذیرفته 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 نظارت 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 /ثر، 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 /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- عنوان /ثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

- امین رضا توحیدی، مصطفی پیرمرادیان ۱۰۶
- * تبیین علل غلبه سیاست‌ورزی بر دین محوری بنی عباس در امر حج و زیارت ۷
- بهناز کیبانخی، فاطمه جان احمدی ۲۹
- * بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی (نیمة سده دوم تا نیمة سده چهارم هجری قمری) ۴۹
- حسن حضرتی، صباح قنبری ۵۷
- * حکومت دراویش در کردستان عراق (۱۹۱۸-۱۹۳۱م.) ۵۷
- سید احمد رضا خضری، عبدالله فرهی ۷۹
- * تطور مفهوم علم درگذر از عصر جاهلی به عصر نبوت ۷۹
- محمد حسن رازنهان، ابراهیم مشققی فر ۱۰۷
- * ارزیابی نقش مؤلفه‌های دینی در توان نظامی حکومت صفوی ۱۰۷
- محمد راغب ۱۳۹
- * نقش شکافهای زمانی در اعتبار راوی در نیمة نخست تاریخ بیهقی موجود ۱۳۹
- مهدی رفعتی پناه، مجتبی عزیزی ۱۷۵
- * نقش، تأثیر و سازوکار سازمان و کالت امامیه در گسترش شیعه در ایران ۱۷۵

تبیین علل غلبه سیاست‌ورزی بر دین محوری بنی عباس در امر حج و زیارت

امین رضا توحیدی^۱

مصطفی پیرمرادیان^۲

چکیده: پیشی گرفتن اهداف سیاسی بر علایق و آرمان‌های دینی در امر حج و زیارت توسط خلفای عباسی موضوع مقاله حاضر است. این امر در حالی است که جدّ این خاندان یعنی عباس بن عبدالمطلب و فرزندانش، به دلیل جایگاه خود در حج، یعنی منصب سقايت، دارای نقشی مهم در برگزاری این فریضه دینی معرفی می‌شوند؛ و بنی عباس در رقابت با کسانی که مشرووعیت را از آن خود می‌دانستند، چون علویان و دیگران، می‌توانستند از این واقعیت بهره‌برداری کنند و نکردند. در حالی که در بهره‌برداری از مسئله وراثت در امامت بیش تر کوشیدند.

این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی چرایی این امر را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این پژوهش مشخص می‌گردد که وجود موانع نظری و واقعیاتی که گاه ریشه در مهم‌ترین متون دینی مسلمین چون قرآن کریم داشته و گاه به سوابق عباس و خاندان او مرتبط هستند؛ علل اصلی این کم توجهی عامده‌انه به جایگاه عباس در حج و عدم مشرووعیت طلبی از آن هستند؛ و چنانکه خواهیم گفت، آنان شیوه بهره‌گیری از حج و زیارت را نیز تغییر دادند.

واژه‌های کلیدی: بنی عباس، عباس، خلافت، سیاست، حج، زیارت، سقايت، سدانت و عمارت

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول)
tohidi@uk.ac.ir

۲ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۵

An explanation on the dominance of political orientation over religious orientation of Bani- Abbas in Hajj and Pilgrimage

AminReza Tohidi¹
Mostafa Pirmoradian²

Abstract: The dominance of political interests over religious ideals in holding Hajj pilgrimage by Abbasid Caliphs is in the concentration. This is where, according to the history, the great ancestor of Abbasids, Abbas ibn Abdulmattallib and his children are introduced as great honorable figures in Hajj pilgrimage for serving water for the pilgrims (Saqayat). Bani-Abbas then should have made it as a privilege over the other claimants for ruling legitimacy such as Alids and others, however the Abbasids rather preferred to took advantage of inheritance matter. Applying descriptive analytical approach, this research is after the reasons of this fact. The findings show that some theoretical and functional obstacles relevant to the facts rooted in the Quran or Abbas's reputation had been in concern. They deliberately paid almost no attention to Abbas's position in Hajj neither did they claim for his legitimacy. They also manipulated the pilgrimage policy according to this research.

Keywords: Bani Abbas, Abbas, ruling, policy, Hajj, Ziyart, Saqayt, Sedant, construction

1 PhD student in Islamic History, Isfahan University, Faculty member at Shahid Bahonar University (in Charge author) Tohidi@uk.ac.ir

2 Assistant Professor. Dept. of Islamic History, Isfahan University, m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir

طرح مسئله

عباسیان بیش از دیگر سلسله‌های خلافت اسلامی، به اصل دینی حج، توجه نشان دادند، منابع تاریخی نشان می‌دهند که این سلسله از خلفا با تشریفات خارقالعاده‌ای به استقبال فریضه حج می‌رفتند. خلفا دوست داشتند به نوعی بغداد را به مقربی باشکوه برای شروع و پایان مراسم حج تبدیل کنند،^۱ از دو ماه مانده به ایام رسمی حج، اردوگاهی در بیرون بغداد برپا می‌شد و پس از صرف هزینه‌های هنگفت، آن را برای پذیرایی زوار سرزمین‌های شرق خلافت عباسی آماده می‌کردند. امیرالحج را حکومت، در مجلسی با حضور خلیفه و قاضی‌القضات و دستیاران او و دیگر بلندپایگان بر می‌گزید.^۲ امیرالحج نه تنها کاروان را راهنمایی می‌کرد، بلکه بر رفتار زوار هم نظرات داشت؛ و دسته ویژه‌ای را زیر نظر خود در مراسم حج سرپرستی می‌کرد.^۳ این مراسم علاوه بر آنکه شکوه خاصی داشت،^۴ در دوران خلافت عباسی دیده نشد که به هیچ بهانه‌ای نظیر آنچه در دوران اموی رخداد، تعطیل شود.^۵

عباسیان علاقه داشتند مراسم مذهبی حج را با سیادت و ارتباط خانوادگی خلفا با خاندان رسالت^(۶) پیوند دهند. شاید از همین رو بود که بهشت با دیگر مدعیان هاشمی و علوی خود در آن سرزمین مبارزه می‌کردند و فجایع بسیاری به بار می‌آوردند که گاه چون حادثه فخ با ماجراهای عاشورا برابری می‌کرد.^۷

۱ محمد مناظر احسن(۱۳۶۹ش)، زندگی/جتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۴۳؛ نیز ر.ک مجھول المولف(۱۹۷۲م)، العيون والحدائق فی اخبار الحقائق، چاپ عمر سعیدی، ج ۴، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ص ۲۵۳.

۲ مناظر احسن، همان، ص ۳۴۳.

۳ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البحری ماوردي [ابی تا]، الاحکام السلطانية، تصحیح محمود علی صبیح، قاهره، مطبعة المحمدية التجارية، ص ۱۳۷.

۴ موکب کاروان خلیفه برای حج از دیدگاه هزینه و شکوه بسیار جالب‌توجه بود، هودج را با تکلف فراوان می‌آراستند، با پارچه‌های ابریشمی رنگارنگ و زریفت. خلیفه همراه با محافظان خویش پیش‌پیش کاروان، بُرده پیامبر اکرم^(ص) بر تن و قصیب و خاتم بر دست می‌رفت (محمدمناظر احسن(۱۳۶۹)، همان، ص ۳۴۳).

۵ یعقوبی می‌نویسد: عبدالملک مردم شام را از حج بازداشت و آن بدان جهت بود که هرگاه به حج می‌رفتند ابن زبیر آنان را به بیعت می‌گرفت مردم را وامی داشت تا چنانکه پیرامون کعبه طوف می‌کنند پیرامون قبة الصخره طوف کنند و این رسم در دوران بنی امیه برقرار بود. احمدبن ایوب یعقوبی ایوب^(۷) تاریخ الیقوی، ج ۲، بیروت: دار صادر، ص ۲۲۰.

۶ این حادثه در سال ۱۶۹ق. به روزگار هادی عباسی رخداد، امام جواد^(۸) در مورد آن فرمودند: هیچ روزی بر علیوان بعد از روز کربلا سختتر و مصیبت بار تر از یوم فخ نبوده است. احمدبن علی بن حسین حسینی ابن عنبه(۱۳۸۰ق.)، عمدة الطالب، نجف: الحیدریه، ص ۷۲.

در بادی امر به نظر می‌رسد در بیان ارتباط نسبی با خاندان نبوت و اغراق درباره مقام عباس در حج و اهمیت این فریضه، می‌توانست تأثیر قابل توجهی داشته باشد و حتی این مهم را عاملی برای کسب مشروعیت تلقی کنند؛ اما برخلاف تصور علی‌رغم آنکه منابع این دوره، چنانکه از اخباری چون انتقال حق خلافت به خاندان عباسی از علویان سخن می‌گویند،^۱ به مقوله حج و نقش پراهمیت آن در زندگی عباس هم پرداخته‌اند؛^۲ اما در واقع، نقشی برای آن در زمینه مشروعیت‌بخشی به حاکمیت عباسیان به شکلی مداوم و گسترده قائل نشده‌اند؛ و این مسئله اصلی پژوهش حاضر است.

با این اوصاف مسئله آن است که آیا در اندیشه بنی عباس از موضوع حج و زیارت و نقش عباس، در آنکه مورد تأیید منابع است، همانند اصل انتساب به خاندان رسالت و مسائلی چون دعوت به الرضا من آل محمد^(ص)، برای کسب مشروعیت و رقابت با رقیبان استفاده ابزاری شده است یا نه و چرا؟

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در مورد اهداف سیاسی بنی عباس به رشته تحریر درآمده است. این پژوهش‌ها به مواردی مثل تحلیل شعارهای نهضت عباسی، وراثت و امامت و تحلیل آن‌ها در مشروعیت عباسیان پرداخته‌اند از جمله: آثار حسین عطوان^۳ و عمر فوزی^۴ قبل ذکرند. این دو نویسنده در بررسی سازمان دعوت عباسیان و نقش پدیده‌هایی مثل وراثت در مشروعیت‌بخشی به بنی عباس به نتایج قابل توجهی رسیده کلید پایان‌بَر. عبدالعزیز الدوری نیز در آثار خود روابط بنی عباس و علویان و ادعای این خاندان در مورد حق الهی امامت به عنوان میراثی خانوادگی را مورد بررسی قرار داده است.^۵ همچنین محمد سهیل طقوش نیز مسائلی چون خلا، رهبری بعد از ابوهاشم و نقش ایرانیان در برابر سیاست‌های بنی‌امیه و بهره‌گیری عباسیان از این پدیده را بررسی

۱ علی بن اسماعیل اشعری (۱۴۲۶ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به کوشش هلموت ریتر، بیروت: النشرات الاسلامیة، ص ۲۲، به روایت منابع دوره عباسی در اوخر دوران اموی ظاهرآ حق خلافت از خاندان علی^(ع) به خاندان عباس انتقال یافت. این کار به دست ابواهشم پسر محمدبن حنفیه انجام گرفت.

۲ ابن‌هشام (۱۳۷۰هـ) / السیرة النبوية، تحقيق مصطفى سقا و همکاران، ج ۱، قاهره: مطبعة المصطفى البلياني الحلبي، ص ۱۸۹.

۳ حسین عطوان [بی‌تا]، الدعوة العباسية تاريخ و تطور، بیروت: دارالجبل، صص ۳۶۶-۳۷۵؛ حسین عطوان [بی‌تا]، الدعوة العباسية، مبادی و اسالیب، بیروت: دارالجبل، ص ۹۵.

۴ عمر فوزی فاروق (۱۹۸۷م) طبیعة الدعوة العباسية، بغداد، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، ص ۲۳.

۵ عبدالعزیز الدوری (۲۰۰۶م)، العصر العباسی الاول دراسة فی التاریخ السیاسی والاداری والمالی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ص ۱۳۸-۱۳۱.

می‌کند.^۱ چنانکه عباسیان از بعثت تا خلافت نوشه محمدالله اکبری به خوبی به تبیین شعارها، چگونگی به قدرت رسیدن عباسیان و روابط علویان و عباسیان همت گمارده است.^۲ اما دو نکته مورد توجه در تحقیق حاضر یعنی نگاه سیاسی به حج و زیارت و غلبه مقاصد سیاسی بر دین‌محوری و تلاش برای کسب مشروعيت سیاسی از حج و زیارت به عنوان راهبرد سیاسی بنی‌عباس بهطور مستقل در آثار یادشده و پژوهش‌های دیگر منظر قرار نگرفته است.^۳

الف. جایگاه سیاست و دیانت در اندیشه بنی‌عباس و حج و زیارت

صدقاق بارز دین‌محوری در راهبرد بنی‌عباس در کسب قدرت، و آنگاه تثیت آن در دوران بعدی را می‌توان در اتخاذ شعارهای مذهبی چون الرضامن آل محمد^(ص)،^۴ و تأليف آثاری که صرفاً در توجیه امامت عباس و به سفارش ایشان نوشته می‌شد، حتی از سوی پیروان مذاهب رقیب چون زیدیه جستجو کرد. چنانکه هشام بن ابراهیم مشرقی نویسنده زیدی مذهب، کتابی در مورد عباس و اثبات امامت او نوشته و به هارون اهدا کرد. هارون علی‌رغم همه اختلافاتی که بنی‌عباس با زیدیه – قائل به قیام بالسیف – داشتند، او را تکریم نموده، هشام عباسی نامیدش^۵ که غلبه سیاست ورزی بر دین‌محوری خلفاً را در مورد آنان که قائل به حقانیت مذهبی‌شان نبودند نشان می‌دهد.

Abbasیان در زمینه کسب مشروعيت به فضیلت تراشی برای خود از قبیل شخصیت عباس و فرزندانش خصوصاً عبدالله که نسب از او می‌برند، علاقه بسیار داشتند، صدقاق بارز آن، احادیث متعددی است که منابع این دوره اصرار دارند، در مورد پیشگویی خلافت آن‌ها از سوی پیامبر^(ص) بیان شده است و این نشانه‌ای از تأکید بنی‌عباس بر اهمیت باورهای دینی در اذهان عمومی است؛ اما نکته جالب آنکه مهم‌ترین وجه شخصیت عباس یعنی سمت او در حج و زیارت به قراری که بر خواهیم شمرد، عامدانه چندان مورد بهره‌برداری دینی قرار نگرفته است و این نشانه

۱ محمد سهیل طقوش(۱۹۹۸م)، *تاریخ الدوّلة العباسیة*، بیروت: دارالنفائس، ص ۱۱۲.

۲ محمدالله اکبری (۱۳۸۱)، *Abbasیان از بعثت تا خلافت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، صص ۹۸، ۷۲.

۳ حاتم قادری (۱۳۷۵)، *مبانی مشروعيت خلافت از آغاز تا فروپاشی*، تهران: انتشارات بنیان.

۴ مجھول المولف(۱۳۹۱ق)، *أخبار الدوّلة العباسیة و فیه اخبار العباس و ولده*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبي، بیروت: دارالطبعة، ص ۲۲۰.

۵ محمدبن حسن طوسی(۴۰۴ق)، *اختصار المعرفة الرجال*، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۱، قم: موسسه آل‌البیت، ص ۷۹۱.

۶ ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی(۱۴۱۸ق)، *الموضوعات من الاحادیث المرفووعات*، تحقیق نورالدین شکری بن‌بوجیلاود، ج ۲، ریاض: مکتبة اضواء السلف، صص ۳۰-۳۱.

سیاست‌ورزی ایشان است.

ب. ماهیت و جایگاه حج نزد اعراب و نقش بنی‌هاشم

هزینه کردن برای حج در عهد بنی عباس رونق یافت؛ زیرا این سنتی بود که قبل از اسلام بر شوکت «أهل حمس» افزوده بود و حتی باعث تمایز آن‌ها بود. جواد علی می‌گوید: الحمس یعنی کسانی که در محدوده حرم ساکن بودند سرپرست و عهدهدار امور کعبه بودند که از مت宦مین تمایزند، اهل حمس قریش بودند و مت宦مین، دیگرانی که به این امر داخل شده بودند.^۱

ظاهرآ این وظایف و یا مناصب، از روزگار قصی بن کلاب جداً اعلای رسول خدا^(ص) از اهمیت و مراتب خاصی برخوردار شده است. روایات در مورد روزگار پس از قصی متفاوت است؛ چنان‌که مسعودی معتقد است قصی، سقايت و رفاقت را به عبد مناف داد و بقیه را به عبدالدار ارزقی هم همین‌طور روایت کرده است.^۲ اما ابن حییب (م ۲۴۵ق.) معتقد است چون عبدالدار از همه بزرگ‌تر بود تمامی مناصب به او تفویض شد.^۳ بعدها بنی عبدمناف به خصوصیت با عبدالداری‌ها برخاستند، نتیجه آنکه رفاقت و سقايت به بنی عبدمناف و خاصه بنی‌هاشم رسید و پس از مرگ عبدال DAR، عباس عهدهدار این دو منصب گردید، که در دوران اسلامی ادامه یافت و باز حجابت و سدانست تا فتح مکه به دست پیامبر^(ص) و با تأیید ایشان، در اختیار بنی عبدالدار بود.^۴

ج. مناصب عباس و فرزندانش در دوران اسلامی در امر حج و زیارت

۱. عباس بن عبدالطلب

مهم‌ترین منصی که در دوران اسلامی به عباس بن عبدالطلب واگذار شد سقايت بود^۵ که بعدها منصب عمارت مسجدالحرام نیز بدان افزوده شد.^۶ وی علی‌رغم اصرار منابع عهد عباسی برای

۱ جواد علی (۱۹۷۸م)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، بیروت: دارالعلم للملائیین البغداد مکتبة التھضة، صص ۳۶۴-۳۶۶.

۲ علی بن حسین مسعودی [ابی تا]، التنبیه والاشراف، بیروت: دار صادر، ص ۱۸۰.

۳ ابن حبیب (۱۴۰۵ق.)، المنمق، به کوشش احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۴ ابن اسحاق (۱۴۱۰ق.)، سیره، تحقیق سهیل زکار، قم: انتشارات اسماعیلیان، ص ۳۸؛ احمد بن یحیی بلاذری (۱۹۵۹م)، انساب الاشراف، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۹، بیروت: بنی نا، ص ۴۰۳.

۵ بلاذری، همان، ج ۳، صص ۱۵-۱۶.

۶ عزالدین علی بن ابولکرم ابن ثیر [ابی تا]، اسلامیة فی معرفة الصحابة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ص ۱۰۹.

توجهی برخی موارد میهم مثل حضور او در جنگ بدر،^۱ در سراسر حیات رسول خدا^(ص) عهدهدار هیچ مسؤولیت مهمی به جز سقايت و عمارت مسجدالحرام نبود. آیه ۱۹ از سوره مبارکه توبه بنا به نظر مفسران در مورد عباس ابن عبدالملک نازل شده است. و مفسرین بیان می‌دارند که او حتی در دوران رسول گرامی اسلام^(ص) به سمت خود در حج یعنی سقايت مباهات می‌کرد.^۲ در واقع، منشأ اصلی نفوذ سیاسی او و خاندانش که بارها بدان پرداخته شده، امور ولبسته به حج و زیارت است. او اینک علاوه بر سقايت، رتبه مهم عمارت مسجدالحرام را هم در دست داشت.^۳ حتی گفته می‌شود پس از مرگ ابوالعبّاس، عقبیل و نوبل به دستور پیامبر^(ص) برای رسیدگی به امور مسجدالحرام و حاجیان مأموریت یافته‌اند.^۴

اما آیه شریفه مورد اشاره، راه را برای سودجویی بنی عباس از پدیده سمت عباس در حج و زیارت برای همیشه بست، و آن‌ها را در برابر برخی رقبا چون علویان در موقعیت فروتنی قرارداد و تنافض‌های بسیاری را در عملکرد آنان به وجود آورد که در بدان خواهیم پرداخت.

در مورد حوادث پس از رحلت رسول گرامی اسلام^(ص) روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد او بعد از سقیفه به علی^(ع) پیشنهاد بیعت داد.^۵ بهر حال نمی‌توان منکر اهمیت نقش بنی عباس در دفاع از بنی هاشم و همراهی سرخستانه آن‌ها با علی^(ع) و اولاد او در ادوار مختلف خصوصاً در عهد خلفای راشدین و اموی شد.^۶

۱ ابن اثیر، همان، ج، ۳، ص ۱۶۴.

۲ «أَجْعَلْنَا سِقَايَةَ الْحَاجَ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامَ كَمَنْ أَمْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»، رک: عبداللہ بن احمد حاکم حسکانی (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تحقیق محمد باقر محمدی، ج، تهران: وزارت ارشاد، ص ۴۹، اسماعیل بن عمر ابن کثیر (۱۳۸۷ق)، تفسیر (تفسیر القرآن العظیم)، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۱۹۰؛ محمدحسین طباطبایی (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، ۹، ق: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۲۷۸.

۳ ابن اثیر، س/الغایة، ج، ۳، ص ۱۰۹.

۴ ابن هشام، همان، ج، ۱، ص ۱۸۹.

۵ ابن قتیبیه دینوری (۱۹۶۹م)، الامامة والسياسة (تاریخ خلفا)، ج، ۱، قاهره: مطبعة المصطفى البابی الحلبي، ص ۳۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج، ۱، حدیث ۱۱۸۰، ص ۵۸۳.

۶ برخی منابع معتقدند در نتیجه اختلافی که بین ابوالسود، علی و ابن عباس ایجاد شد، علی^(ع) نامه‌ای به او نوشته‌ند و عبدالله امارت بصره را رها کرد. از جمله ابن اثیر با جمع میان روایات، قائل به صحت این قول است (عزالدین ابوالحسن ابن اثیر (۴۰۸ق)، الکامل، ج ۲، بیروت: دارالحياء التراث العربي، ص ۳۵۹) اما برخی دیگر معتقدند علی^(ع) پس از اشرف بر اصل ماجرا و مراتب امانتداری ابن عباس، از او دلجویی کرد وی تا شهادت امیر المؤمنان^(ع) عهدهدار این سمت بوده است. ابن اعثم کوفی (۱۹۶۸م)، الفتوح، حیدرآباد دکن، دائرةالمعارف العثمانية، ص ۷۱۷.

شخص عباس بن عبدالمطلب به یک نسبت مورد احترام دو گروه اصلی مسلمانان یعنی اهل سنت و شیعیان بوده و هست. با این وجود، گاه لبه تیز تبع انتقادات به خاطر پارهای منفعت جویی‌ها، متوجه خاندان عباس شده است. چنانکه قیس بن سعد بن عباده زمانی در مورد عییدالله بن عباس گفت: این مرد و پدر و برادرش حتی یک روز، کار سودمندی برای اسلام نکردند... و شیعیان حاضر در سپاه امام حسن^(۱) گفته‌های وی را تأیید نمودند.^(۲)

۲. عبدالله بن عباس

ابوالعباس عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بنا بر قول مشهور، سه سال قبل از هجرت و در هنگام اقامت مسلمانان در شعب ابوطالب زاده شد.^(۳) مادرش ام‌فضل از مسلمانان نخستین به شمار آمده،^(۴) و خود با القابی چون حیرالامم (دانشمند امت)، بحر که اشاره به علم زیادش در حدیث دارد، ستوده شده است. از او به عنوان دانشمند بر جسته علم تفسیر قرآن و کاتب متخصص قرآن کریم یادشده است.^(۵)

عبدالله بن عباس در دوران خلفاً دارای مقام افتاء بوده است،^(۶) تنها یعقوبی می‌گوید: وی رئیس شرطه عمر بود و در خلیفه دوم نفوذی داشت.^(۷) مهم‌ترین سمت وی در دوران عثمان، سalarی حج در زمانی بود که حوادث منجر به قتل خلیفه سوم در جریان بوده است،^(۸) می‌گویند عثمان ابتدا قصد داشت خالد بن عاص، والی مکه را امیر الحاج کند، اما با پیش‌بینی عدم مقبولیت خالد نزد مسلمانان از ابن عباس خواست که در صورت امتناع خالد، او با مردم حج گذارد، وی در این سال با مردم حج گذارد.^(۹) و گفته شده است در مراسم حج، بیانیه عثمان را برای مردم خواند.^(۱۰) و زمانی

۱ ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبين، نجف: منشورات المكتبة الحيدرية، صص ۵۸-۵۹.

۲ احمد بن حییی بلاذری (۱۴۱۷ق)، کتاب جمل من انساب الاشراف، ج ۴، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، ص ۲۷؛ ابن اثیر، سدل الگایة، ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۳ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، ص ۸۵؛ یوسف بن عبد الله بن عبد البر (۱۹۹۲م)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، محقق علی محمد بجاوی، ج ۲، بیروت: دارالجبل، ص ۱۱۱.

۴ شمس الدین ذهی (۱۴۰۱ق)، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، بیروت: موسسه الرسالة، ص ۳۳۱.

۵ ابوالفرج عبدالرحمن بن حوزی (۱۹۹۲م)، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۶، بیروت: دارالكتب العلمية، ص ۷۲.

۶ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۱.

۷ ابن اثیر، سدل الگایة، ج ۳، ص ۱۹۰.

۸ محمد بن جریر طبری (۱۹۳۹م)، تاریخ الامم و الملوك، ج ۲، قاهره: مطبعة الاستقامة، ص ۶۴۸.

۹ همان، ص ۷۰۳.

که به مدینه بازگشت، معتبرضان، عثمان را کشته بودند.^۱ او در خلافت امیرالمؤمنین علی^(۲) استاندار استاندار بصره بوده است.^۲

۳. عبیدالله بن عباس

اما فرزند دیگر عباس که مشهور به خیانت به امام حسن^(۴) می‌باشد، یعنی عبیدالله بن عباس، در خلافت ظاهری امام علی^(۵) زمانی که استاندار یمن بود امارت حج یافت.^۳ و هم روایت شده، که امارت و سرپرستی حجاج بیت‌الله‌الحرام تا ساله سال به او سپرده شد،^۴ اما در سال سوم «یزیدبن‌شجره‌رهاوی» از سوی معاویه به مکه رفت و در صف مسلمین تفرقه افکند، و پس از کشمکش بسیار با عبیدالله، سرانجام دو طرف توافق کردند که شیعه‌بن‌عثمان- یکی از اشراف قریش- به امامت مردم در نماز پردازد.^۵ همچنین معاویه سپاهی خون‌خوار به سرکردگی بسرین ارطاة به سوی حجاز و یمن فرستاد، به او دستور داد: هر که را که به اطاعت امیرالمؤمنین علی^(۶) پایبند است، به قتل برسانند. وقتی سپاه بسرین ارطاة به یمن رسید، عبیدالله به جای مقاومت و دفاع، صحنه را خالی کرد و متواری شد، در تیجه براثر حمله بُسر، هزاران نفر از جمله دو نوجوان عبیدالله به قتل رسیدند.^۶ به طور کلی خاندان عباسی در دوران خلافت امیرالمؤمنین^(۷) سمت امارت حج را در سال‌های ۳۶، ۳۷، ۳۸ و ۳۹ق. با سرپرستی عبیدالله بن عباس، قتم بن عباس و شیعه‌بن عباس بر عهده داشتند.^۷

۴. حذف فرزندان عباس از امارت حج در دوران اموی و خلیفه زیری و راهبرد سیاسی بنی عباس معاویه از سال ۴۱ق. که قدرت را در دست گرفت، هرگز فردی از بنی عباس را به سمت امارت

۱ همان، ص ۶۴۸.

۲ همان، ص ۱۸۸.

۳ ابن‌اعثم، همان، ص ۷۳۱؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۱۴۰.

۴ ابن‌عبدالبر، الاستیعاب، ج ۲، ص ۱۰۰۹.

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۴۵؛ نیز رک: ابن‌عبدالبر، همان، ص ۱۰۰۹.

۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۳۹؛ ابن‌ائیه، الکامل، ج ۲، ص ۴۲۹؛ محمدبن حسن طوسی [ابی‌تا]، الاماء، ج ۱، قم؛ مؤسسه

البغنة‌دار الثقافة، ص ۶۹؛ محمدبن محمدبن نعمان مفید(۱۴۱۳م)، الارشاد، قم؛ کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، صص

۱۲۲-۱۲۳.

۷ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۲۱۰.

حجاج برنگزید.^۱ جالب آنکه عبدالله بن زیر نیز همین رویه را داشت.^۲ جانشینان معاویه هم سعی نمودند سمت امارت حجاج تا حد ممکن از کف اشراف اموی خارج نشود.^۳

در این دوران، عبدالله و عیید الله بن عباس بر جسته ترین فرزندان عباس ضمن آنکه که به عنوان مدافعان اهلیت^۴ شناخته شده‌اند، اما چنانکه گذشت دارای روابط غیرقابل انکاری با خلفای اموی بودند. چنانکه این عباس عاقبت بایزید بیعت کرد.^۵ و قبل از آن در لشکری که معاویه به جنگ با رومیان فرستاد تحت ریاست یزید شرکت داشت.^۶ با این وجود، حالت نقار و دشمنی و حس بدینی بین طرفین برقرار بوده است.^۷ خصوصاً که این دشمنی گاه تاخون ریزی و قتل پیش رفته بود و برای مثال نمی‌توان قلب پدر فرزند از دست داده را نسبت به بنی امية یکسره مصفا فرض کرد.^۸

در تحلیل کلی، بنی عباس و علویان به دلیل نسبتی که با خاندان رسالت داشتند، همیشه خطری بالقوه برای امویان و کسانی چون آل زیر محسوب می‌شدند. مهم ترین دلیل نفوذ سیاسی بنی عباس در این زمان چیزی نبود جز سمت او در حج که حتی معاویه این نکته را بر زبان رانده بود.^۹ در بحث وراحت و با وجود حسینین^{۱۰} و ابن حتفیه، خاندان عباسی حرفی برای گفتن نداشتند. در این زمان در هجوم خشیه^{۱۱} برای نجات محمد بن حتفیه در عصر خلیفه زیری، عبدالله بن عباس هم نجات یافت که نشان از وزن سیاسی بیشتر علویان در مقایسه با عباسیان دارد.^{۱۲} مشهور است که: عباسی‌ها در سایه خلفا، در رفاه و آسایش زندگانی می‌کردند، در حالی که طالی‌ها در آتش انقلاب‌ها می‌سوختند. هر چند این نظر استثنایی محدودی هم دارد.^{۱۳}

بنابراین سمت‌هایی با عنوان سیاسی -منهی مانند امارت حج را بر عهده نداشتند، ولی از جنبه

۱ یعقوبی، همان، ص ۲۲۰.

۲ همان، ص ۲۸۷.

۳ علی بن حسین مسعودی (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، ج ۴، بیروت: دارالاندلس، صص ۳۹۸-۳۹۹.

۴ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۳۴۳.

۵ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۰۳.

۶ همان، ص ۲۱۶.

۷ ابن اثیر، الكامل، ج ۲، ص ۲۱۱.

۸ عبدالله بن مسلم ابن قتبیه (۱۳۷۳ق)، عيون الاخبار، ج ۱، قم: منشورات الشیف الرضی، ص ۶۰۵.

۹ ر.ک: مسعودی، التسییه والاشراف، ص ۱۲۵، چوب به دستان حامی مختار.

۱۰ مجھول المؤلف، اخبار الدوّة العباسیة، صص ۹۹-۱۰۰.

۱۱ منظور قتل ابراهیم بن محمد عباسی به همراه عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز به دست مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی است نک: ابن قتبیه دینوری، الامامة والسياسة، ص ۴۰۱.

دینی برخی مناصب صرفاً مذهبی چون سقایت را در حج و زیارت تا برآمدن دولت عباسی از آن خود می‌دانستند، و از منافع آن در تحکیم موقعیت اجتماعی بهره می‌بردند.^۱

نکته مهم آن است که بنی‌عباس هرگز از اتصال به منابع قدرت سیاسی احتراز نکردند و بزرگان این خاندان در روزگار خلافایی مثل معاویه، بارها برایشان وارد شده و حتی هدایا و امتیازاتی دریافت می‌کردند.^۲

۵. زمینه سازی برای خلافت با ترک حجاز توسط بنی‌عباس

عبدالله بن عباس در هنگام مرگ در وصیتی به علی (فرزنش) به او سفارش کرد حجاز را ترک کند؛ زیرا «بعد از من آن دیار جای شما نیست»^۳ ظاهراً آنجا را نه قلمرو خود و خاندانش که سرزمین زیریان می‌دانست او معتقد بود «باید از قیام‌های علویان هم برحدر بود». در عین حال از نفوذ فرزندان دیگر صحابی مثل ابن‌زییر نیز نگران بود و بنی‌امیه را بر آنان ترجیح می‌داد. چنانکه خطاب به علی بن عبدالله بن عباس نوشت: گرچه بنی‌امیه ستمگرند ولی به سبب خویشاوندی تو با آن‌ها از ابن‌زییر به تو مهربان‌ترند.^۴

تأثید عبدالملک بن مروان توسط علی بن عبدالله بن عباس و روابط نزدیک این دو^۵ هر چند فراز و فرودهایی که داشت، در رابطه با این وصیت، قابل توجیه است. صحت پیشگویی ابن‌عباس را زمانی که شرایع در حمیمه دمشق به جُنیّة (بهشت کوچک) بنی‌عباس تبدیل شد و به پایگاهی برای انقلاب آن‌ها، می‌توان دریافت.^۶

د. بهره‌گیری سیاسی بنی‌عباس از حج و زیارت در دوران خلافت

۱. تحلیل منابع عباسی در امر حج و زیارت

از تلاش‌های عباسیان در اثبات مشروعین خود از طریق زیارت اماکن مقدسه که مهم‌ترین منصب

۱ ابوالولید‌محمدزاده‌ی (۱۴۱۵ق)، خیار مکه، ج ۱، به کوشش رشدی الصالح، مکه: مکتبة الثقافة، صص ۱۱۴-۱۱۵.

۲ محمدبن‌علی بن‌طباطبا (۱۳۶۷ق)، تاریخ فخری، ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۲.

۳ مجھول المؤلف، خیار الدوّلة العباسیة، ص ۲۰۰.

۴ همان، ص ۲۰۰.

۵ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۵۳؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۸.

۶ بلاذری، همان، ج ۳، صص ۵۳-۷۴.

۷ بلاذری، همان، ج ۳، ص ۷۵.

عباس در حیات رسول خدا^(ص) بود کمتر اثری در منابع تاریخی آن زمان دیده می‌شود و این نکته‌ای در خور تأمل است؛ یکی از این محدود موارد، نامه منصور عباسی به نفس زکیه است که نوشت: سقایت برای او [عباس] و حق اوست و میراث پیامبر^(ص) برای او حق اوست و خلافت برای فرزندان اوست.^۱ این امر رفتارهای وارد ادبیات شعرانیز شده است و منابع عصر عباسی به توصیف آن پرداخته‌اند. مروان این ایحی حضره (۱۰۵-۱۸۲ق.) از شعرای ثناگوی این سلسله، سروده بود:

ظفرت بنوساقی الحجيج بحقهم و غررتم بتوهם الاحلام

فرزندان ساقی حج به حرشان رسیدند و شما به پندارهای خواب‌هایتان مغزور شدید.^۲ اما مهدی عباسی برخلاف منصور، نه تنها اشاره‌ای به اموری چون سقایت و دیگر وظایف عباس نکرده بلکه تلاش نخستین اسلاف خود در اثبات انتقال امامت از طریق ابوهاشم و کیسانیه را هم رد کرد، زیرا معتقد بود عباس به پیامبر^(ص) نزدیک‌تر و اولی‌تر بوده است تا ابن حنفیه.^۳

اما از سوی دیگر، بغداد به محلی برای حضور نویسنده‌گان سیره و تاریخ با رویکرد عباسی تبدیل شد. برای مثال، ابن اسحق در کوفه، جزیره و ری و عاقبت بغداد مقیم شد و کتابی در زمینه تاریخ به نام منصور عباسی تألیف کرد که از آغاز خلقت آدم تا روزگار خود را در بر می‌گرفت. تنها طبری بخشی از کتاب او را که درباره آغاز آفرینش و درباره وقایع تاریخی تا سنه ۵۴ق. ۷۴/۱۶۰ع. است نقل نموده و از مطالب آن استفاده کرده است.^۴ این روند با مرگ منصور خاموشی نگرفت. به مرور نگارش آثاری که به طور خاص به اماکن متبرکه پیردازند گسترش یافت. زیرا دیدگاه عمومی حاکمیت از این امر به واسطه جایگاه ساقی حجاج و کسی که عمارت حرمین داشت به عنوان ستی خانوادگی و نه مشروعيت بخشی، استقبال می‌کرد. گذشته از آن عنوان کاتب برای بسیاری مورخین این دوره به معنای شغلی حکومتی است. بنابراین از حیث منابع در پژوهش‌های عباسی شاهد کثرت و تعدد کتب با موضوع اماکن متبرکه حجاز هستیم.

ابوالولید محمد بن عبدالله بن احمد الازرقی (م ۲۵۰ق.) در کتاب اخبار مکه و ما جاءَ فيها من الآثار، مطالب مهمی در مورد این شهر تا اوائل سده سوم را بیان می‌کند که بازگو کننده دیدگاه

۱ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۴، ص ۳۷۳-۳۷۴.

۲ علی بن حسین ابوالفرح اصفهانی [ابی تا]، الاغانی، ج ۱۰، بیروت: دارالحياء التراث العربي، ص ۹۵.

۳ مجھول المؤلف، خبر الدوّلة العباسیة، ص ۱۶۵.

۴ اصغر مهدوی دامغانی (۱۳۷۷ش)، مقدمه سیرت رسول الله، ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۵۳-۵۵.

raig عصر عباسی در مورد مکه و سوابق تاریخی آن و از جمله مراسم حج و نقش عباس می‌باشد.^۱ از جمله کتاب‌های دیگر درباره تاریخ مکه، باید از کتاب *المنتقی فی اخبار ام القری*^۲ که منتخباتی است از تاریخ مکه محمد بن اسحق الفاکهی، *شفاع العرام با خبر البالحرام* از شیخ تقی الدین ابی الطیب محمد فاسی، *الجامع اللطیف فی فضائل مکه و بناء الیت الشریف* از شیخ جمال الدین محمد بن ظهیره^۳ نام برد. در سال‌های اخیر نیز اخبار الدوّلة العباسیة از مؤلفی ناشناخته، که گزارشی رسمی و عباسی از این خاندان و چگونگی قدرت یافتن آن‌ها ارائه کرده است، مورد توجه می‌باشد. و همه این آثار، نقش عباس در حجاز خصوصاً در پدیده حج و زیارت را بیان داشته‌اند؛ اما نگاه خاصی به آن به عنوان عامل مشروعیت‌بخشی یا موارد مشابه آن ندارند.

۲. سفرهای زیارتی و اقدامات عمرانی و اصلاحی عباسیان با مقاصد سیاسی

از همسر عبداللطّاب و مادر عباس، نخستین زنی که خانه کعبه را با پارچه‌های دیبا پوشاند،^۴ تا ام جعفر زبیده، بانی چشمۀ زبیدی و بسیاری اقدامات عمرانی دیگر در مکه و مدینه،^۵ بسیاری از بنی عباس به نحو چشمگیری در توسعه امور عمرانی حرمین کوشیده‌اند. بدون شک برای بانوی چون ام جعفر زبیده که مورد احترام منابع شیعی هم هست،^۶ اعتقادات دینی و قلیی را نباید از نظر دور داشت، ولی با این‌همه و با توجه به آنچه پیش تر گفته شد، در این زمینه نیز روحیه خاص این خاندان که در این پژوهش پیرامون آن سخن گفته‌ایم و شاید ریشه در گذشته قبل از اسلام آن‌ها داشته باشد، بی‌تأثیر نبوده است. آن‌ها دوست داشتند از موقعیت حجاز برای پیشبرد اهداف خود سود برند، نه اینکه از مهم‌ترین سمت سیاسی مذهبی عباس در دوران حیاتش یعنی امور وابسته به حج و زیارت برای اخذ مشروعیت، سخنی به صراحت بر زبان و قلم جاری کنند. با انتقال خلافت به بنی عباس در اوایل سده دوم هجری، مجددًاً عنصر زیارت و حج و اعمال و

۱) الازرقی (۱۴۱۵ق)، همان، ص ۱۰-۱۵.

۲) هاری فریدنند وستنفلد (۱۸۰۸-۱۸۹۹م) یکی از چلپهای مشهور این کتاب را در سال ۱۸۵۹م انجام داده است.

۳) این کتاب مهم‌ترین اثر محمدبن احمد فلیی است که در چهل باب تألیف شده است و برها تجدید چاپ گردیده است.

۴) این کتاب از جمله با تحقیق دکتر علی عمر استاد دانشگاه‌های ریاض در قاهره چاپ شده است.

۵) بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۱، ص ۶۶.

۶) عمر بن محمد بن فہم ابی تا، *التحف الوری با خبار ام القری*، تحقیق شلتوت فہیم محمد، ج ۲، مکه: جامعه‌ام القری، ص ۲۴۸.

۷) محمد بن جریر بن رستم طبری (۱۳۸۳)، *دلاط الامامه*، قم: دارالذاخیر للمطبوعات، ص ۲۶۰.

مناسک آن با شکلی تازه در عرصه حکومت و فرهنگ عباسی به نمایش گذاشته شد. اهمیت این پدیده در سراسر دوره عباسی با فراز و فرودهای قابل مشاهده است. «سفاح» نخستین خلیفه عباسی، مجالی نیافت که در امر حج و زیارت اقدام چشمگیری به نام خود انجام دهد^۱ و یا حتی به زیارت اماکن مقدس حجاج نائل شود. در عوض ابو جعفر منصور بارها و در سال ۱۵۸ق. برای آخرین بار به منظور ادای مناسک حج به مکه آمد. نکته جالب توجه آن بود که نامبرده برای نشان دادن ناخشنودی خود از مدنی‌ها به مدینه نیامد و قبر رسول خدا^۲ و هم قبور اجداد عباسی خود را زیارت نکرد.^۳ علت امر قیام نفس زکیه و حمایت بزرگان مدینه چون مالک بن انس از او بوده است.^۴

عباسیان با توجه به اینکه قبر جدشان عباس در قبرستان بقیع قرار داشت به مدینه توجه می‌کردند، بقعه‌ای که بر روی مقبره عباس و چهار امام شیعیان ساخته شده بود، توسط مسترشد عباسی در سال ۱۹۵ق. و مستنصر عباسی در سال ۶۴۰ق. تعمیر و بازسازی شد.^۵

تحولات اجتماعی مدینه تحت تأثیر عناصری چند قرار داشت، زمانی در سال ۱۹۹ق. علویان مخالف خلافت به رهبری ابن طباطبا بر مکه و مدینه مسلط شدند.^۶ موضوع تساطع گاه و بی‌گاه رقیبان علوی عباسیان، همواره خلفای بغداد را آزار می‌داد. بنابر روایت تاریخ، طالبی‌ها در این شهر آنقدر مت念佛دند که گاه شاخه‌های گوناگون آن‌ها باهم درگیر شده و عباسیان سعی می‌کردند حتی المقدور تعادل بین این شاخمه‌ها به هم نخورد و گاه گروهی از طالبی‌ها موفق به حذف گروه‌های دیگر شده و در این بین، عباسیان جانب طرف پیروز را داشتند.^۷ چنانکه عاقبت حسنه‌ها توسط حسینی‌ها از مدینه به مکه رانده شدند؛ این امر مورد مخالفت عباسیان قرار نگرفت.^۸

۱ هر چند ابن رسته از توسعه حرم توسط سفاح یاد می‌کند رک: ابوعلی احمد بن عمر ابن رسته [ابی تا]، الاعلاق [النفیسه]، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۶۶.

۲ عبدالباسط بدر (۱۹۹۳م)، *التاریخ الشامل للمدینة المنوره*، ج ۲، مدینه: مرکز بحوث و دراسات المدينة المنوره، ص ۶۳.

۳ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۲۹۹-۲۹۸؛ دینوری (۱۳۶۶)، *أخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ص ۴۲۶.

۴ علی بن احمد سمهودی (۱۴۲۲ق)، *وفاء الوفاء* با خبردار المصطفی، به کوشش السامرائي، ج ۳، مکه: مؤسسه الفرقان، ص ۱۰۰.

۵ محمد بن محمود النجار (۱۴۱۷ق)، *الدرة الشمعية في تاريخ المدينة*، به کوشش صلاح الدین، مدینه: مرکز بحوث و دراسات المدينة المنوره، ص ۱۱۷.

۶ عبدالباسط بدر، *التاریخ الشامل*، ج ۲، ص ۱۳۰.

۷ همان، ص ۱۳۰.

موضوع مدینه با گرایش‌های خاص هر خلیفه به هم تبیین شده بود. برای مثال ابوالعباس احمد بن انصار (الناصر لدین‌الله) برای توسعه اماکن مقدس مدینه و از جمله گبد و بارگاه عباس و چهار امام شیعه در مدینه، تلاش زیادی کرد، او به آراء امامیه متایل بود.^۱ شیع او توسط دقیق‌ترین پژوهش‌گران امروزی مورد تأیید قرار گرفته است.^۲

گاهی شرایط سیاسی، تعیین کننده رفتار خلفاً در این حوزه بود. مهدی عباسی که در سال ۱۶ق. راهی سفر حج شد، به سبب بذل و بخشش فراوانش به حجاج و مردم مکه و مدینه و اقداماتش در خصوص احداث آنگه‌های متعدد در مسیرهای متنه به مکه، بازسازی راهها و حفر چاهها بسیار مورد توجه قرار گرفته بود.^۳ سیاسی بودن اقدامات مهدی مورد تأکید پژوهشگران است.^۴ در زمان هادی، شهید فخر از حجاج خانه خدا بیعت گرفت تا بر ضد خلیفه شورش کند.^۵

هارون با تشریفات خاصی راهی سفر حج می‌شد، به‌طوری که هر بار تعداد زیادی از فقهاء علمای دینی را در این سفر همراه داشت. او نیز چون مهدی، بذل و بخشش فوق تصویری نثار حجاج و اهالی حرمین می‌کرد.^۶ نگاه سیاسی هارون به مسئله حج و توجه ویژه او به محل سکونت آباء و اجدادی و حسن استفاده‌اش از این عامل قدرت عباسیان را می‌توان در حوادث سال ۱۸۶ق. مشاهده کرد. در این سال و در جریان سفر حج، امین و مأمون را به ولایته‌های منصوب کرد و قلمرو هر یک را مشخص نمود. و عهدنامه مربوط را به سنتی که قبل از اسلام رواج داشت در کعبه آویختند.^۷

۱ ابن طباطبا، تاریخ فخری، ص ۴۳۲.

۲ رسول جعفریان (۱۳۸۷ش)، تاریخ تشییع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هق، ج ۱، تهران: علم، ص ۱۳.

۳ ابن مهلبین شادی آیی تا، محمل التواریخ و القصص، ج ۱، به اهتمام محمد رمضانی، مصحح محمد تقی بهار، تهران: کلامه خاور، ص ۲۶۳؛ احمد بن علی مقریزی (۱۴۲۰ق)، النہب المنسوب فی ذکر حج الخلفاء والملوک، ج ۱، قاهره: پرت سعید، ص ۷۳؛ ابراهیم ابن اسحاق حربی (۱۴۰۱ق)، کتاب المناسب و اماکن طریة الحج و معالم الجزیره، ج ۱، ریاض: منشورات وزارتة الحج و الاوقاف، صص ۶۴۷، ۵۴۳.

۴ رسول جعفریان و صادق برزگر (۱۳۷۶ش)، میراث ایران اسلامی، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی، دفتر ۵.

۵ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۸۵. در این زمان نارضایتی عمیقی از حکام عباسی در حجاز خاصه مدینه وجود داشت حتی گفته می‌شود شخصیتی چون مالک بن انس، مشروعیت خلافت عباسی را انکار می‌کند (ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ص ۴۱۰).

۶ طبری، همان، ج ۸، ص ۳۹۶؛ مقریزی، همان، ص ۷۹.

۷ ازرقی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

هارون الرشید در موسم حج به زیارت محل نزول جبرئیل و مشاهد شهداء پرداخته و در حالی که واقعی مورخ معروف در معیت او بود ضمن به جا آوردن نماز زیارت، در اماکن یادشده به گریه و استغاثه پرداخته است.^۱ این در حالی است که او پس از رونق زیارت بارگاه امامان شیعه خصوصاً حضرت علی[ؑ] و امام حسین[ؑ] در روزگار سفاح و منصور[ؑ] به تخریب این اماکن پرداخت.^۲ امری که متوكل نیز تحت تأثیر عوامل سیاسی و القایات مذهبی موافق میلش بدان مبادرت ورزید اما از آنجاکه جانشین او متصر با رویه پدر مخالف بود،^۳ این قصایرا اصلاح کرد.^۴

چنانکه گفتیم، تعامل خلفای عباسی با رقبای سیاسی و کفیت آن، نماد ظاهری خود را در رفتار خلفا در حجاز به نمایش می گذاشت. از نیمه دوم سده پنجم برای مدتی خلفای عباسی، امیران حج را از میان علویان انتخاب می کردند. چنان که ابوالغنايم علوی نقیب طالبیان در سال ۴۵۷ تا ۴۶۷ق. این سمت را عهدهدار بود.^۵ پیش از آن نیز ابواحمد موسوی پدر سیدرسی و سید مرتضی در سالهای پس از ۳۵۵ تا ۳۶۸ق. بارها با عنوان امیرالحج، انتخاب شده بودند.^۶ اصل زیارت هرگز اهمیت خود را نزد اغلب خلفای عباسی، مگر محدودی از دست نداد.^۷

۳. عباسیان و مدعیان خلافت در امر حج و زیارت

زیارت اماکن اسلامی در حجاز و سلط بر این نقطه، برگهای برندهای برای خلفا و خاندان

۱ ابن سعد (۱۴۰ق)، طبقات الکبری، تحقیق عبدالقدیر عطا، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، صص ۴۹۳-۴۹۴.

۲ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، صص ۲۲۳-۲۵۳.

۳ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۲۱؛ طوسي، الامالي، ص ۳۲۵.

۴ مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۱۱.

۵ در دوره خلافت چند ماهه منتصر وضعیت شیعیان بهتر شد. او دستور منع تعقیب طالبیان و کسانی که به زیارت مرقد امام حسین[ؑ] و دیگر قبور آل ای طالب مشرف می شدند را داد. منتصر همچنین دستور داد اوقاف و املاک غصب شده علویان به آنان بازگردانده شود. در حجاز، فدک را نیز به اولاد امام حسن[ؑ] و امام حسین[ؑ] واگذار کرد (مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۱؛ عماد الدین اسماعیل بن کثیر (۱۴۰۵ق)، البداية والنهاية، به کوشش احمد ابو ملجم و همکاران، ج ۱۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۵) مشهور است که هارون سالی به جهاد و سالی به حج می رفت و در مجموع ۹ بار حج گذارد. مقریزی، همان، ج ۱، ص ۷۲؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۰؛ ابن کثیر (۱۴۰۵ق)، همان، ج ۱۱، ص ۱۵.

۶ ابن کثیر، همان، ج ۱۲، ص ۹۵-۱۰۶.

۷ عمر بن محمد بن فہم [ابی تا]، اتحاف الوری بأخبار ام القری، محقق شلتوت فہیم محمد، ج ۲، مکہ: جامعه ام القری، ص ۴۰-۴۱.

۸ فرمانی از راضی خلیفه ضعیف عباسی در دست است که به شدت از اصل زیارت دفاع می کند. (ابن اثیر، الکامل، ج ۲۰، ص ۳۲-۳۳).

عباسی در رقابت با دیگر مدعیان محسوب می‌شدند. عباسیان، هم می‌توانستند اموری چون انتساب عباس و اولاد او به خاندان رسالت را به رخ بکشند، و هم قادر بودند با هدایائی که اغراق‌آمیز و بیش از اندازه نصیب حاج می‌شد، در جلب قلوب آن‌ها و دوری از رقبایشان مؤثر باشند. این پدیده موجب حساسیت و واکنش‌هایی از سوی خلفای نوظهور هم بود. برای مثال، ابن‌خلدون می‌نویسد: امویان اندلس، خدمت گزاران درگاه خود را از ادای فرضه حج هم منع می‌کردند؛ زیرا گمان می‌برندند که ممکن است بنی عباس آن‌ها را از چنگ ایشان بربايند. از این‌رو هیچ‌یک از کارکنان درگاه امویان اندلس در تمام دوره فرمانروایی خود حج نگذارند؛ فقط هنگامی به خدمت گزاران دولت امویان اندلس اجازه سفر حج داده شد که امویان منقرض گردیدند و فرمانروائی به دست ملوک الطوائف افتاد.^۱ در منابع این دوره نشانه‌ای از تلاش بنی عباس بر

بزرگ‌نمایی وظایف عباس چون سقايت، در رقابت با رقیب اموی دیده نمی‌شود.

این واقعیت درباره خلفای فاطمی با ابعاد گسترده‌تر مصدق پیدا نمود؛ زیرا ظهور آن‌ها مقارن با آغاز عصر ضعف و انحطاط خلافت عباسی بود، فلقشنده می‌نویسد: در دستگاه فاطمیان، امارت حج از وظایف ارباب سیوف بود.^۲ آن‌ها با ارسال آذوقه برای حرمین، فرستادن مقرری و هدایا برای خدام و مجاورین و پردهداران و کلیدداران کعبه و نیز امیر مکه، ارسال جامه کعبه به صورت سالیانه و بالآخره ایجاد امنیت بیشتر برای کاروان‌های حاج در مسیر مصر و شام، موقوفیت‌های بسیاری کسب کردند و تا پایان خلافت فاطمی غالباً خطبه به نام آنان خوانده می‌شد. مصاديق آنچه گفته شد در اغلب منابع از جمله سفرنامه‌های دوره یادشده قابل مشاهده است.^۳

به طور کلی برای فاطمیان، حج و زیارت اماکن مقدس حجاز از مسائل بسیار بالهمیت در سیاست خارجی محسوب می‌شد. در این زمان، قرامطة بحرین برای سوءاستفاده از تنش موجود در روابط بنی عباس و فاطمیان، اقدام به نالمن کردن مسیر حجاز برای حاج عراقی کردند و پساز آن با فریب دادن حاجاج که از طریق عدم تهاجم به کاروان‌ها برای مدتی عملی شد، مستقیماً به مکه

۱ عبدالرحمن بن محمدبن خلدون (۱۳۶۳ش)، *العبر و دیوان المبتدأ و الخبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۶۴.

۲ احمدبن علی قلقشنده (۱۳۳۱-۱۳۳۸ق)، *صبح الاعشی فی صناعة الاتشاء*، ج ۴، قاهره: موسسه المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة والنشر، ص ۲۶۸.

۳ ناصرخسرو (۱۳۷۱ش)، *سفرنامه*، تصحیح دکتر جعفر شعار، ج ۱، تهران: نشر قطره، ص ۱۳۲؛ عبداللهبن علی کاشانی (۱۳۶۶)، *زیادة التواریخ*، بخش فاطمیان و نزاریان، چاپ محمدتقی دانش پژوه، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۱.

حمله کردند و حاجیان غافلگیر شده را به نحو وحشتناکی قتل عام نمودند، در این زمان حجرالأسود هم شکسته و به هجر منتقل شد. ابو عییدالله مهدی خلیفه فاطمی در نامه‌ای به ابو طاهر سرکرده قرامطه، آنان را بهشدت سرزنش کرد^۱ که نشان از اهمیت موضوع حج برای فاطمیان دارد که حتی هم کیشان قرمطی را تأیید نمی‌کنند. به همین دلیل رقابت تنگاتنگی با آل بویه و بعدها سلاجمقه به عنوان نماینده‌گان خلافت عباسی در اداره حرمین و امر خطبه خوانی موسم حج داشتند که به تناوب میان آنان دست به دست می‌شد.^۲ آن‌ها زمانی با بنی عباس وارد رقابتی بر سر انتساب به اهلیت -علیهم السلام - شدند که توسط خلفای بغداد به پا شد. و البته عباسیان به هر وسیله‌ای برای انکار انتساب این سلسله به اهلیت متول شدند؛^۳ اما برای توجیه خود به نقش جدشان در حج و زیارت نپرداختند.

نتیجہ گیری

مهم ترین منصب عباس بن عبدالمطلب در حیات رسول خدا^(ص) سقایت و عمارت مسجدالحرام بوده است. هرچند وی قبل از اسلام هم برخی از این مناصب را بر عهده داشت؛ به نظر می‌رسد تأیید سمت‌های مزبور برای او از جانب پیامبر اسلام^(ص) به نوعی باعث تحکیم جایگاه دینی و معنوی عمومی رسول گرامی^(ص) و به‌تبع وی خاندانش در اذهان مسلمین می‌شد. از این‌رو در نخستین سال‌های خلافت عباسی، تلاش‌هایی برای بهره‌برداری از جایگاه عباس در حج توسط خلیفه منصور و اطرافیان او مشاهده می‌شود. بهزودی به دلایلی این روند به زودی متوقف و موضوع انتساب خانوادگی به پیامبر^(ص) به مشاجره اصلی علویان و بنی عباس تبدیل گردید. زیرا مشخص شد که پیامبر^(ص) برخی دیگر از مناصب کعبه چون سدانت را برای طوایفی چون بنی عبدالدار - با وجود آنکه برخی از آن‌ها تا به آخر به دشمنی با اسلام ادامه داده بودند - تأیید نمودند بنابراین این وحه شخصیت عباس نمی‌توانست نشانهٔ مشر و عتی وی باشد.

توسعه و ظهور مطالعات و ظهور تفاسیر مهم قرآنی و تفسیر آیاتی چون آیه ۱۹ از سوره مبارکهٔ توبه که به صراحة، برتری مجاهدان بر خادمان حج را مطرح می‌کرد نیز باعث شد تا

^١ ثابت بن سنان (١٩٧١م)، *تاريخ أخبار القرامطة*، بيروت: موسسة الرسالة، ص ٥٤.

^٢ ابن اثیر، الکامل، ج ٨، ص ٥٠٦، ٦٦٧، ٦٩٤، ج ١٠، ص ٦١.

^٣ عبد الرحمن بن أبي يكربليوطى [إلى تأ]، حسن المخطارة فى أخبار مصر والقاهرة، محقق منصور خليل عمران، ج، ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٥؛ ابن ابيثير، همام، ج، ٧، ص، ٢٦٣.

رویکرد نخستین خلفای عباسی، در دوران مهدی و بعداز آن تغییر یابد و تلاش برای اثبات امامت عباس و انتساب وی به رسول گرامی^(ص) از نگاه وراثت جایگزین آن شود. با این وجود مشکل بنی عباس در بهره‌برداری از جایگاه سقایت حجاج در مقایسه با دیگر مدعیان مانند زیبریان و امویان تا این حد چشمگیر نبود. بنابراین پس از مصلحت بنی عبدالله بن عباس برای خروج از حجاز در سال‌های متنهی به سقوط امویان و آغاز نهضت عباسی، این سلسله از خلفاً با تشکیل خلافت، تلاش‌های مستمری برای تسلط بر حجاز و تحکیم جایگاه خود به عنوان خادمان حرمین و زوار زیارتگاه‌های منطقه در رقابت با امویان اندلس و دیگر مدعیان به عمل آوردند که از جنبه نظری، تأکید اندکی بر جایگاه زیارتی در حج و تأکید بیشتری بر وراثت در امامت و نفی انتساب فاطمیان دارد. تلاش رقبا برای سلطه بر حجاز و ادعای وراثت و نفی و انکار مشروعیت بنی عباس، عمدۀ تلاش‌های فرهنگی، عمرانی و سیاسی عباسیان در حجاز در جهت بسی اثر کردن تبلیغات رقبا بوده است.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن(۱۴۰۸ق)، *الکامل*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- -----[بی‌تا]، *اسد الغایة فی معقرة الصحابة*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ابن اسحاق حربی، ابراهیم(۱۴۰۱ق)، *کتاب المناسک واماكن طرق الحج و معالم الجزیره*، چاپ حمد جاسر، ج ۱، ریاض: منتشرات وزارت الحج و الاوقاف.
- ابن اسحق، سیره(۱۴۱۰ق)، *تحقيق سهیل زکار، قم*: انتشارات اسماعیلیان.
- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد(۱۹۶۸م)، *الفتوح*، حیدر آباد دکن: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن(۱۹۹۲م)، *المتنظر*، به کوشش محمد عبدالقدیر عطا و مصطفی عبدالقدیر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد بن جعفر(۱۴۱۸ق)، *الموضوعات من الاحاديث المرفوعات*، تحقیق نور الدین شکری بن بوبا جیلاود، ریاض، مکتبة اضواء السلف.
- ابن حییب، *المنمق*(۱۴۰۵ق)، به کوشش احمد فاروق، بیروت: عالم الكتب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(۱۳۶۳م)، *العبر و دیوان المبتدا و الخبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن رسته [بی‌تا]، *الاعلاق النفیسیه*، بیروت: دار صادر.
- ابن سعد(۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق عبدالقدیر عطا، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن طباطبا، محمدبن علی (۱۳۶۷)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۹۹۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، محقق علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل.
- ابن عنبه، احمدبن علی بن حسین حسینی (۱۳۸۰)، *عملة الطالب*، نجف: الحیدریة.
- ابن فهم، عمر بن محمد [بی تا]، *اتحاف الوری بـ خبرأم القری*، محقق شلتون فہیم محمد، مکه: جامعۃ ام القری.
- ابن قبیبه دینوری (۱۹۶۹)، *الامامة و السياسة (تاریخ خلفاء)*، قاهره: مطبعة مصطفی البابی الحلبي.
- ابن قبیبه، عبداللہ بن مسلم (۱۳۷۳)، *عيون الاخبار*، ج ۱، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۵ق)، *البداية والنهاية*، به کوشش احمد ابوملحم و همکاران، بیروت: دارالكتب العلمیة.
- ——— (۱۳۸۷)، *تفسیر (تفسیر القرآن العظیم)*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ابن مهلب بن شادی [بی تا]، *مجمل التواریخ والقصص*، به اهتمام محمد رمضانی، مصحح محمد تقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- ابن نجّار، محمدبن محمود التجار (۱۴۱۷ق)، *الدرة الثمينة فی تاریخ المدینة*، به کوشش صلاح الدین، مدینه: مرکز بحوث و دراسات المدینة المنورۃ.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۰ق)، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی سقا و همکاران، قاهره: ناشر مصطفی البابی الحلبي.
- ابوالقرج، علی بن حسین [بی تا]، *الاغانی*، ج ۱۰، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محمد مناظر، احسن (۱۳۶۹)، *زنگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ازرقی، ابوالولید محمد (۱۴۱۵ق)، *اخبار مکه*، به کوشش رشدی الصالح، مکه: مکتبۃ الثقافة.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۲۶ق)، *مقالات الاسلامین و اختلاف المصلين*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت: الشرات الاسلامیة.
- اصفهانی، ابوالقرج (۱۳۸۵ق)، *مقاتل الطالبین*، نجف: منشورات المکتبۃ الحیدریة.
- بدر، عبدالباسط (۱۹۹۳م)، *التاریخ الشامل للمدینة المنورۃ*، مدینه: مرکز بحوث و دراسات المدینة المنورۃ.
- بلاذری، احمدبن یحیی (۱۴۱۷ق)، *کتاب جمل من انساب الاشراف*، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر.
- ——— (۱۹۵۹م)، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، ج ۱، قاهره: دارالمعارف.
- ثابت بن سنان (۱۹۷۱م)، *تاریخ اخبار القرامطة*، بیروت: موسسه الرسالۃ.
- جعفریان، رسول، بزرگ صادق (۱۳۷۶)، *میراث ایران اسلامی*، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
- ——— (۱۳۸۷)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هق*، تهران: علم

- حسکانی حاکم، عیاد اللہ بن احمد (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران: وزارت ارشاد.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۶ق)، اخبار الطوال، ترجمة محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ذهی، شمس الدین (۱۴۰۱ق)، سیر اعلام النبیل، بیروت: موسسه الرساله.
- سمهودی، علی بن احمد (۱۴۲۲ق)، وفاء الوفاء با خبر دار المصطفی، به کوشش السامرائی، مکه: مؤسسه الفرقان.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر [بی تا]، حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاهره، محقق منصور خلیل عمران، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ق)، المیزان، ترجمة محمد باقر موسوی، ج ۹، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- طبری، محمدبن جریربن رستم (۱۳۸۳ق)، دلائل الامامه، قم: دارالذخائر للمطبوعات.
- طوosi، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- ———[بی تا]، الامالی، ج ۱، قم: موسسه البعلة، دار الثقافة.
- عبدالعزیز الدوری (۶۰۰م)، العصر العباسی الاول دراسة فی التاریخ السیاسی و الاداری و المالي، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- جواد، علی (۱۹۷۶)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین البغداد المکتبة النهضة.
- فلقشندي، احمدبن علی (۱۳۳۸-۱۳۳۱ق)، صیح الاعشی فی صناعة الانشاء، ج ۴، قاهره: موسسه المصرية العامة للتالیف و الترجمة و الطباعة و النشر.
- کاشانی، عبدالله بن علی (۱۳۶۶ق)، زیسته التواریخ: بخش فاطمیان و نزاریان، چاپ محمد تقی دانش‌بیژو، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمدبن حبیب‌البھری [بی تا]، الاحکام السلطانیه، تصحیح محمود علی صیح، قاهره: مطبعة المحمدية التجارية.
- مجھول المؤلف (۱۹۷۲م)، العيون و الحدائق فی اخبار الحقائق، چاپ عمر سعیدی، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية.
- مجھول المؤلف (۱۳۹۱ق)، اخبار الدولة العباسیه و فیه اخبار العباس و ولده، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبد الجبار المطلبي، بیروت: دارالطبعه.
- محمد سهیل طقوش (۱۹۹۸م)، تاریخ الدولة العباسیه، بیروت: دار النفائس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت: دارالاندلس.
- ———[بی تا]، التنبیه و الاشراف، بیروت: دار صادر.

- مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، الارشاد، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مقریزی، احمدبن علی (۱۴۲۰ق)، النہب المسویک فی ذکر من حج الخالق و الملوك، چاپ جمال الدین شیاع، پرت سعید، ج ۱، پرت سعید: لجنة التأليف و الترجمة و النشر.
- مهدوی، اصغر (۱۳۷۷)، مقدمه سیرت رسول الله، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ناصر خسرو (۱۳۷۱)، سفرنامه، تصحیح دکتر جعفر شعار، تهران: نشر قطره.
- یعقوبی، ابن واضح (احمدبن ابی یعقوب) [بیتا]، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.

بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی (نیمة سده دوم تا نیمة سده چهارم هجری قمری)

۱ بهناز کیاخی
۲ فاطمه جان احمدی

چکیده: بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی از آن جهت ضروری است که اولاً ورود ما را در عرصه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اسماعیلیان نخستین، میسر می‌سازد و ثانیاً دلایل پیدایش آثار کلامی را در دوره‌های بعد آشکار می‌کند. این بژوهش توصیفی- تحلیلی مؤید آن است که آثاری که در ابتدا حاوی جهان‌بینی و مفاهیم معرفتی مکتب اسماعیلی است در نیمة سده سوم به سرعت با رویکرد تأویلی در فرجام‌شناسی و توجه به نظام ادواری ناطقان، به اثبات مشروعيت حکومت جدید‌التأسیس فاطمی می‌پردازد. این آثار در دوران تثیت نظام فاطمیان (نیمة سده چهارم) با تعديل رویکرد تأویلی و بسط روش‌های عقلاتی، راه را برای تحولات اجتماعی - فرهنگی فاطمیان در دوره‌های بعد و رشد تولیدات کلامی گشود.

واژه‌های کلیدی: اسماعیلیان نخستین، نظام ادواری ناطقان، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، تأویل

۱ دانشجوی دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س) Bk_0043@yahoo.com

۲ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول)

janahmad2004@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۵

A critical study on early Ismaili resources (from mid second century to mid fourth AH)

Behnaz Keybakhi¹

Fatemeh Jan Ahmadi²

Abstract: A study on early writings of Ismailis is pivotal for two reasons: first it would lead us to understand the Ismaili epistemology and ontology in early days and second it would provide us with the reasons of generating the theological works in later Ismailis. Taking descriptive analytical approach, this research approves that early Ismaili works with the theme of Gnostic cosmology were soon transformed to some legislative works aiming Fatimid legitimacy in the mid third century A.H. This was by the means of *ta'wil* or exegesis in Ismaili eschatology and their view of cyclical system in history. In the mid fourth century along with the stability of Fatimid administrative power, the Ismaili works show sort of moderation in implementing *ta'wil* but taking more rational approach instead. This improvement contributed to the Fatimid cultural- sociological development as well as generating invaluable theological works.

keywords: Early Ismailis- the cyclical system of apostles- epistemology- ontology- exegeses

¹Ph.D student in History of Islam, Alzahra University, Tehran, Iran, Bk_0043@yahoo.com

²Associate professor, Department of History, Alzahra University, Tehran, Iran, Janahmad2004@yahoo.com

مقدمه

در حالی که در نیمة سده دوم، امتزاج عقاید و مذاهب گوناگون با مبانی اعتقادی اسلام، توسط فعالیت‌های سیاسی غالیانی چون ابوالخطاب و هواداران او به نحوی در حال تأثیرگذاری بر جهان‌شناسی اسماعیلی بود، دوران ستر ائمه اسماعیلی و فعالیت‌های مخفیانه داعیان، آغاز شد. با آنکه شواهد تاریخی از دوران ستر که از نیمة سده دوم هجری تا نیمة سده سوم به طول انجامید بسیار اندک است، اما می‌توان از مضامین آثار مکتوب به‌جامانده از آن دوره، دست کم به معرفت‌شناسی و جهان‌بینی داعیان دست یافت. پس از نیمة سده سوم، رهبر مستور اسماعیلیان نخستین در سلمیه شام با ادعای امامت برای خود و اسلاف خود اعلام ظهور کرد. این حادثه در سال ۲۸۶ق. نقطه عطفی در ساختار ایدئولوژیک فرقه اسماعیلیه که در آن زمان هنوز مبارکیه خوانده می‌شد ایجاد کرد. در میان آثار مکتوب این عصر، نامه عیبدالله مهدی به داعیان یمن که در آن سیادت او به عنوان ذریّه پیامبر در تفسیری جدید از دور ناطقان اثبات شده است، از جمله منابع مهم این دوران محسوب می‌شود. با تشكیل حکومت در سال ۲۹۷ق. در افریقیه، فاطمیان با سرعت و سهولت بیشتری به تولید مکتوبات پرداختند. مهم‌ترین چهره ادبی این دوران جعفر بن منصور الیمن است که توانست با آثار تأویلی خود مبانی نظری عقاید فاطمیان اسماعیلی را تا پایان دوران تثیت یعنی نیمة سده چهارم هجری به‌وسیله تأویل و باطنی گری محکم کند. جعفر همچنین با بازخوانی نامه عیبدالله مهدی در کتاب *الضرائض والحدود* خود تنها سند تاریخی معتبر در اثبات مشروعیت نخستین امام فاطمی را ارائه داد. کتاب *المناظرات ابن هیثم* داعی از دوران انقلاب اسماعیلیان در مغرب، نخستین مجالس نگاری در آثار اسماعیلیان است که تأویلی نبوده و به دور از مباحث فرجام‌شناسی به اثبات اصول تفکر شیعه می‌پردازد. حدود پنجه سال پس از این اثر کتابی به نام *تشییت الامامة* منسوب به منصور بالله فاطمی سومین خلیفه فاطمی (۳۴۱-۳۳۴ق.) تألیف می‌شود که می‌توان آن را نخستین اثر در کلام سیاسی اسماعیلی دانست. تحقیقات معاصر در زمینه کلام متأخر اسماعیلی گرچه توسط پروفسور هالم، مادلونگ، واکر و دفتری انجام شده است، اما به نظر می‌رسد تاکنون ترسیم دقیقی از سیر تحول و تطور کلام اسماعیلی تا دوران تثیت نظام فاطمیان انجام نگرفته است. ضرورت و اهمیت این امر در آن است که در این بررسی، روند تعديل رویکرد تأویلی اسماعیلیان نخستین در یک نمودار فرضی با گذار از دوران پیشافاطمی و ورود به دوران استقرار و تثیت قدرت فاطمیان در نیمة سده چهارم هجری که در آن اتخاذ

رویکرد عقلانی ضرورت می‌یابد؛ با دقت ترسیم می‌شود.

آثار منسوب به اسماعیلیان نخستین در دوران استثار امامان اسماعیلی (قبل از نیمة سده سوم) در حالی که در دوران نخستین اسماعیلی پیش از انشقاق ایدئولوژیک سال ۲۸۶ق، تمایزی میان قرمطیان و فاطمیان وجود نداشت به نظر می‌رسد داعیان و فعالان قرمطی، آثار مکتوب اوایله را تألیف کردند.^۱ شاخصه مهم این دوران که آن را به دوران ستر اسماعیلی، معروف ساخته است تعهد به تقیه است. شاید بتوان گفت که این اعتقاد گنوستیک که در اندیشه شیعه جهت حفظ جان و مال پذیرفته شده بود، اسماعیلیه نخستین را بیش از پیش به ستر و کتمان و باطنی‌گری سوق داد. علاوه بر آن، سری نگاه داشتن باطن تعالیم الهی از کسانی که آن را در ک نمی‌کنند و مستور نگاه داشتن عالی‌ترین مقام بشری به عنوان امام و مؤول تنزیل، تمسّک به تقیه را شدت می‌بخشد. در حالی که با اطمینان، نمی‌توان گفت که اسماعیلیان به معنای خاص^۲ تا نیمة سده سوم دارای تشخص و هویت ایدئولوژیک بوده‌اند اما از آنچه در آثار بعد به دست آمده است به نظر می‌رسد تعدادی از نخستین داعیان بلندپایه قرمطی، فیلسوف نیز بوده‌اند. دو یا سه اثر که احتمالاً به آن دوران تعلق دارد حاوی مباحث فلسفی و کیهان‌شناسی و علوم طبیعی و مابعدالطیعه است که مشخصاً باهدف معرفی گفتمان یا ایدئولوژی جدیدی در اندیشه شیعه امامی تألف شده است. رویکرد هستی‌شناسانه مؤلفان این آثار، بهرهٔ فراوانی از تعالیم گنوسی^۳ و فلسفه

۱ برای اطلاعات کتاب‌شنختی اسماعیلی نک: علینقی منزوی (۱۹۶۶م)، فهرست کتب والرسائل: فهرست المجموع (۱۹۶۶م)، ویرایش و تصحیح علینقی منزوی، تهران: مکتبة الاسدی؛

I. K. Poonawala(1977), *Biobibliography of Ismaili Literature*, Malibu: California; Ivanow, V.(1933), *A Guide to Ismaili Literature*, London: Royal Asiatic Society.

۲ مکتب گنوسی که در سده‌های اول و دوم قبل از میلاد در فلسطین و سوریه و بین‌النهرین و مصر وجود داشته است مجموعه‌ای از ادیان و مذاهب و نحله‌های دینی است در آن نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق طبیعی مایه نجات و رستگاری انسان شناخته شده است. بیشتر فرقه‌های گنوسی مسیحی بوده‌اند. (غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، مذهب گنوسی، ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۴۱۸) گنوسی‌سین معرفت خداست و ریشه آن از اندیشه‌های یونانی است که از سده سوم میلادی توسط پارسیان به مکتب اسکندریه راه یافت که با ورود اندیشه‌های یونانی به فرهنگ اسلامی تأثیر خود را بر آن گذاشت. گنوستیسم بر نحله‌های تندر و باطنی به عنوان مخالفان حاکمیت اثر گذاشت در حالی که متهم به ثبوت مانویت نیز شد. (محمد تقی مدرسی) (۱۳۷۳)، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمد صادق پرهیز کار، تهران: بقیع صص ۳۱-۳۲ در خانشناسی گنوسی خداوند غیر موجود مطلقاً متز، صانع جهان نیست اما قوایی را که عهده‌دار امور جهان هستند صادره از خدا می‌داند. جهان به‌وسیله اشرافات دائمی که از ذات الهی صادر می‌شود به وجود می‌آید و مراتب این تجلیات، نزولی است یعنی هر یک از اشرافات نسبت به مابعد خودش احسن است. (علی

نوفیثاغوری^۱ و فلسفه ارسطوی برده است. این تلاش‌های معرفت‌شناختی، مؤید آن نیز هست که ادھان برتر جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری، همگام با کندی و فارابی و اخوان‌الصفا در صدد تقریب دین و فلسفه بوده‌اند. شاید بتوان عبدان رهبر قرمطی را از جمله پیشتازان تفکر فلسفی اسماعیلی دانست. در رساله‌ای از او به نام *الاتباء* که متن آن در دست نیست و ما از طریق گزارش قاضی نعمان آن را می‌شناسیم، او از زمان خلق انسان در زمین به عنوان «عالَم حريق» نام برده است.^۲ اثر دیگری از این دوران کتابی به نام *شجرة القييم* است که عارف تامر در ۱۹۵۷م. آن را نزد مهاجران اسماعیلی قدموس در سلمیه شناسایی کرد. این کتاب رویکرد فرجام‌شناختی دارد و ترکیبی است از فلسفه و نص و تأویل. نویسنده با تکیه بر ادوار پیامبران و ناطقان، کیهان‌شناسی و مراتب عوالم علوی و سفلی بدون اشاره به نام محمد بن اسماعیل، قائم را «مجمع شرائع نطاقا و اعمال

→ اکبر دهخدا(۱۳۷۷)، *لغتنامه دهخدا*، گنوستیسم، ج ۴۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۷۳ (در این جهان‌شناسی، آفرینش جهان نتیجه هویت یک مخلوق غیر جسمانی به نام کونی (از کُن یعنی باش یا بشو) است که با آفریدن قدر که بر قدرت تعیین کننده خداوند یا تقدیر دلالت دارد عالم روحانی و سپس عالم جسمانی را خلق می‌کنند. درنتیجه این ترتیب، انسان خلق می‌شود در حالی که از اصل خود بسیار دور افتاده است. (هایزن هالم) (۱۳۹۰)، «جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»، *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلیه در سده‌های میانی*، فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدراهی، فرزان روز) در این جهان‌شناسی همان‌طور که انسان کیهانی در افلاک هفتگانه، محصور است روح هم در عالم صغیر انسانی توسط هفت پوشش محصور شده است. روح نجات نیافرته در نفس و جسم غرق شده، از خودگاهی ندارد و بیداری و آزادی او از طریق معرفت صورت خواهد پذیرفت (طاهره حاج ابراهیمی، «عرفان یهودی و مکتب گنوسي»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پرترال جامع علوم انسانی، کد ۸۸۳۷۸ به نقل از ۱۳۹۰)، (Jonas, Hans, The Gnostic Religeon, p. 44) فرهاد دفتری نیز در ترسیم تصویری از نظام جهان‌شناسی اسماعیلیه اولیه معتقد است که اسماعیلیان جهان‌شناسی خود را با ترکیب و تلفیقی از تاریخ دوران یهودیت و مسیحیت که در آن، زمان و تاریخ دینی پسر در دوران هزارساله قرار می‌گیرد، جهان‌شناسی گنوسي و دیدگاه خلقت قرآن و تفکر معادی شعده به وجود آورده‌ند. (Daftary, Farhad(2011), The Ismailis: Their History and Doctorine, Second Edition 2007, Cambridge University Press, reprinted, p. 129) با این حال او نظام جهان‌شناسی اسماعیلی را بدبیع می‌داند و با تأیید تأثیر عقاید غالیان بر جهان‌شناسی اسماعیلی، الگوی گنوسي را در این نظام انکار می‌کند. (فرهاد دفتری(۱۳۸۶)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدراهی، تهران: انتشارات فرزان روز، ص ۱۶۸-۱۶۷)

۱ منتب به فیثاغورث فیلسوف و ریاضی‌دان یونانی است (۵۷۲ قبل از میلاد). او معتقد به جاودانگی روح و وحدت کائنات و بطلان عالم محسوس و حدس اشراقی و تزکیه و تهییر نفس برای اتحاد با خدا و رهای انسان به دست پیامبران و تشبه انسان به خدا بوده است (فاخوری حنا و خلیل الجر) (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آبیتی، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ج ۳، ص ۳۵. توجه به عدد و علم اعداد و تعبیر موارثی آن و تقدس برخی اعداد در شرح نظام مابعدالطبیعه نوفیثاغوری تأثیر بسیاری داشته است. نوفیثاغوریان قائل به تعلیم نزد استاد در انجمن‌های سری بودند و علم را مخصوص خواص می‌دانستند.

۲ عارف تامر (۱۹۷۵)، *خمس رسائل اسماعيلية*، سلمیه، سوریه: منشورات دارالانصار، ص ۴۱. عالم حريق در مقابل عالم ظلمانی است که در آن هیولا از نفس و صورت از هیولا پیدی آمد.

آنها و صاحب کشف و تأویل» می‌داند. او در این کتاب به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد و فقهای قشریه که تنها به ظاهر دین اکفا کرده و باطن آن را وگذاشته‌اند را ذم می‌کند و آن‌ها را «ابالسه بالقصوه» می‌نامد. جهان‌شناسی او نوافلاطونی است. او خدا را مبدع و ظاهر کننده اصلین می‌داند و از لواقع که فرمان‌بردار ناطق‌اند می‌گوید. او همچنین با تفکیک عوالم مبدعات به ظاهر و باطن به تطیق عوالم علوی و سفلی پرداخته، ائمه را باطن آسمان‌ها و لواقع را باطن زمین می‌نامد. این اثر، فرجام‌شناسی و معادشناسی اسماعیلی را با تأویل آیات قیامت و فتح صور و ترکیب آن با جهان‌شناسی آکواری^۱ گنوسی و با انکار معاد جسمانی به طور اعجاب‌انگیزی توجیه می‌کند.^۲ مباحثی که در این اثر مطرح شده است از موارد نادر در آثار اسماعیلی است که در آن به هستی-شناسی و مابعدالطیعه توجه خاص شده است. تأویل آیاتی چند در تفسیر و توضیح انسان بالقوه و بالفعل و متولدات، عقل و نفس و اجناس و صور روحانی و جسمانی و طبائع، ییانگر آن است که مؤلف به نوعی سعی در تبیین نظریات جدید یا بازخوانی فلسفی معتقدات پیشین دارد که این واقعیت، شباهت این اثر را به رسائل اخوان الصفا بیشتر می‌کند. در حالی که عارف تامر معتقد است که این کتاب از عبدان است اما مؤلف در این کتاب از کتاب الایاتداء خود سخنی به میان نیاورده است؛ بلکه به کتاب دیگر خود به نام البرهان اشاره می‌کند که در آن «حقایق منغلة» در کتاب حاضر را ایضاح نموده است. نویسنده همچنین به رسائل‌های دیگر اسماعیلی از جمله المیزان که مفقود است و نیز المحسول النسفی و المحاصل سجستانی اشاره کرده است. همچنین به نظریات جالینوس و محمد بن زکریای رازی در کتاب الخواص او نیز اشاره می‌کند.^۳ طبق تحقیقات جدید، کتاب شجرة اليقين قسمی از کتاب الشجره تألیف ابو تمام داعی قمطی بوده که در سده چهارم می‌زیسته و از پیروان نسفی بوده است.^۴

۱ در این جهان‌شناسی که مخلوطی از جهان‌شناسی نوافلاطونی و گنوسی است نفس کلی بالفعل، ناقص است و تنها با تلاش نفس انسانی است که به کمال ابداع یعنی عقل بازمی‌گردد. انسان در فرآیند تاریخی رسیدن به این کمال که به دوره‌های مختلف پیامبران تقسیم شده است از حقایقی که در هر دور از پیامبران یا جانشینان او می‌رسد بهره‌مند می‌شود و به رستگاری می‌رسد پس بر آدمی فرض است که ناطق دور خود را بشناسد تا توسط او به درک برکات عقل نائل شود. قائم که ناطق آخرين دور تاریخ است آغازگر دور معرفت حقیقی مطلق است. (اسحاق بن احمدابویعقوب سجستانی [ای‌تا]، الافتخار، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ص ۷۵؛ اسحاق بن احمدابویعقوب سجستانی (۱۳۷۷)، اثبات النبوات، حققه و قدم له عارف تامر، بیروت: آنی نا، ص ۱۹۱).

۲ داعی عبدان (۱۹۸۲م/۱۴۰۱ق)، شجرة اليقين، به تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالافاق الجدیده.

۳ همان، صص ۵۷ - ۵۸.

۴ دراین مورد پل واکر در مقاله‌ای با عنوان Abu Tammam and his kitab al-shajarah: A new Ismaili treatise from

روشنگارش نخستین داعیان ناشناس اسماعیلی دوران مکتوم که در آثار بعدی نیز قابل مشاهده است، روش فلسفی - کلامی است. مباحث کیهان‌شناسی، الهیات‌شناسی و فرجم‌شناسی اسماعیلیان نخستین، مبتنی بر خداشناسی گنوی، تجلی و صدور، نظام سلسه مراتبی آفرینش، حرکت تکاملی روح و تاریخ ادواری پیامبران است. وفاداری مؤلفان اسماعیلی به مستور نگاه داشتن امامان و تکیه بر جلوه باطنی حقایق، پیش‌فرض‌های تفسیری و تأویلی آنان را در شناخت حقیقت عالم قوت بخشید و توانست حلقه‌های زنجیره معرفت‌شناسی اسماعیلیه را با پیوند تأویل در دوران بعدی محکم نماید. از نقطه‌نظر تاریخ‌نگاری، این آثار، مؤید دورانی است که تحرکات فکری و فلسفی و عقیدتی، دستخوش تحولات اجتماعی و جوّ مبارزاتی جامعه بود و قرمطیان در پی تنشیت پایگاه اجتماعی خود، نظام فکری و اعتقادی اسماعیلی را سامان می‌بخشیدند. شایان ذکر است که جنبش قرمطی با کمک ساختار اعتقادی شیعه امامی و با تکیه بر فرجم‌شناسی خود و بشارت ظهور قریب الوقوع مهدی از آل‌پیامبر^(ص) به عنوان ناطق هفتم و پایان‌دهنده دور پیامبران و امامان و گسترانده عدل و قسط در زمین بود که توانست در جذب توده‌های پیکارجو و براندازی نظام عباسیان موقیت‌های زیادی کسب نماید. داعیان قرمطی همان‌طور که در بعد مبارزاتی نهضت و پیام‌رانی و نیابت از امام مستور در جنب و جوش بودند در تولید ایدئولوژی و فرهنگ و آئین خاص قرمطی نیز از تلاش باز نایستادند.

با وجود تمایل فاطمیان به استفاده از رساله‌های داعیان قرمطی، رساله‌های قرمطی با نظریه پردازی النسفي در کتاب المحسوب با ورود مباحث فلسفه نوافلسطونی و تعریفی جدید از نظام ادواری ناطقان و لواح دانستن امامان فاطمی، تمایز خود را نسبت به رویکرد ستّی فاطمیان در جهان‌شناسی آشکار کرد. در ادامه این نواندیشی، آثاری چون الاصلاح ابوحاتم رازی، النصره ابی‌عقوب سجستانی و الریاض کرمانی فصل جدیدی در تولیدات کلامی اسماعیلی در دوره‌های بعد گشود. به نظر می‌رسد در واقع جهان‌شناسی و مابعدالطیعه قرمطی در گذار از عصر مباحث انتولوژیک، توانست در نظریه پردازی‌های نسفي- رازی - سجستانی، دستمایه فرجم‌شناسی و

→ tenth century Khurasan که در ژورنال انجمن شرق‌شناسی امریکا، Vol 114, No 3, 1994 چاپ کرده است ثمرة تحقیقات خود در مورد این کتاب را آورده است. او با تطبیق این کتاب و لاپیاح با استناداتی که از آن‌ها در فهرست مجلد و نیز مجموعه هملاتی وجود داشته و نیز در تطبیق بالمحصول نسفي به این نتیجه می‌رسد که ابوتمام که احتمالاً از شاگردان نسفي در اوایل سده چهارم بوده است این کتاب را نوشته است. دکتر دفتری نیز به این موضوع اشاره کرده است؛ F.Daftary(2004), Ismaili Literature, London: pp. 107-108

مباحث امامت در دوران فاطمیان شود.

آثار اسماعیلی در نیمة دوم سده سوم

بانزدیک شدن به نیمة سده سوم هجری و بحران مشروعيت اقتدار عباسیان، فعالیت‌های مبارزاتی قرمطیان شدت گرفت. درحالی که داعیان اسماعیلی در گوشه و کنار سرزمین عراق و شام و ایران و یمن، ظهور مهدی را بشارت می‌دادند و با تعالیم سری در حال جذب نیرو بودند، تئی چند از آنان نیز بهسوی غرب و افریقیه رسپار شده و توانستند قایل بربر ناخشود از ظلم والیان عباسی را با شعار مساوات و عدالت به گرد خود جمع کنند تا بدين ترتیب مقدمات تحولی بزرگ در تاریخ اسلام را در مغرب رقم زنند. در این ایام، شیعیان اثنی عشری نیز با غیبت امام دوازدهم خود دوران تنهایی و وحشت را سپری می‌کردند بنابراین کثیری از آنان برای مشارکت در جنبش مهدی گرای اسماعیلی جذب دعوّةالهادیة آن‌ها شدند. در این زمان، نقش فرهنگی و علمی داعیان، برجسته‌تر می‌نماید. اهمیت شناخت نقش فرهنگی و علمی داعیان اسماعیلی در این دوره، از این روست که روش و نگرش داعیان اسماعیلی در تولید مکتوبات در این زمان، هم از جنبه شناخت ساز و کارهای تعلیم در نظام دعوت اسماعیلی ارزشمند است و هم از دیدگاه نظریه پردازی‌های تازه در آن عصر.

بررسی آثار این دوره نشان می‌دهد که تمایل به رهبری جامعه توسط امام ظاهر بالسیف به نام مهدی، یک واقعیت انکارنایپذیر بوده است. این امر در نامه تاریخی عییدالله مهدی به جامعه اسماعیلی در یمن مشهود است و یادآور دکترین رادیکال زیدیه در نیمه سده دوم هجری است. به نظر می‌رسید جامعه بار دیگر و این بار در اوخر سده سوم هجری شاهد ظهور امامی ظاهر خواهد بود و این وظیفه داعیانی چون ابن حوشب منصور الیمن و فرزندش جعفر و ابوعبدالله شیعی و برادرش ابوالعباس بود که نقش مهم خود را در دوران گذار از اندیشه امام غائب به امام ظاهر ایفا کنند. این نقش نه تنها در تدوین نخستین گزاره‌های جدید فرجام‌شناختی شاخه فاطمی از فرقه مبارکیه، حیاتی بود بلکه در فرآیند کسب مشروعيت امامت عییدالله مهدی به عنوان فرزند دختر پیامبر^(ص) و همچنین مشروعيت نظام فاطمیان در مغرب، کارساز شد.

۱. ابن حوشب و کتاب الرشد والهدایه

حسن بن فرح بن حوشب مکنی به ابی القاسم که به گزارش قاضی نعمان در افتتاح الدعوه، از قراء و

طالبان فقه و حدیث شیعه امامیه اثنی عشری بود پس از غیبت دوازدهمین امام شیعیان (۲۶۱ق.) در سنّة ۲۶۶ق. و در کوفه به همراه علی بن فضل که او نیز شیعی و اهل یمن بود توسط امام زمان اسماعیلی برای امر دعوت به یمن فرستاده می‌شوند. او به سال ۲۶۸ق. به یمن می‌رسد و پس از دو سال دعوت مخفیانه در سال ۲۷۰ق. دعوت خود را در عدن لاعه علی می‌کند. طبق آنچه قاضی نعمان آورده است، ابن حوشب در یک مکافته یا ملاقات واقعی با امام زمان اسماعیلی یقین پیدا می‌کند که اگر امامی از دنیا رفته باشد خداوند امر خود را قطع نکرده و خلق را بدون حجّت و انمی گذارد بلکه حجّت یا امامی زنده در هر عصر وجود دارد و او به دنبال یاران و شیعیان واقعی خویش است. امام اسماعیلی پس از آزمایش علم و صبر او، به او کتابی از اصول و رموز می‌دهد و از او پیمان می‌گیرد که در هدایت و دعوت کسانی که آمادگی یا شایستگی در ک علم باطن دارند بکوشید تا دولت او برافراشته و دعات او در دنیا پراکنده شوند.^۱ ابن حوشب کوفی در ۳۰۲ق. وفات می‌کند.

متن عربی قسمت کوچکی از کتاب الرشد والهدا^۲، نخستین بار توسط محمد کامل حسین از روی نسخه‌ای متعلق به مجموعه آصف فیضی ویرایش شد. ایوانف این اثر را که با نام منصور الیمن به پایان رسیده است در بخش پایانی کتاب ابوعیقوب سجستانی «سلّم النجا» پیدا کرد و در بخش سوم کتاب خود، «مطالعاتی در مورد اسماعیلیان ایران»^۳ به انگلیسی ترجمه کرده و با توضیحاتی در مورد نسخه‌های اصلی و اطلاعات تاریخی ارائه کرده است. با اینکه شواهدی در صحت و سقم انتساب این اثر به ابن حوشب وجود ندارد اما کامل حسین معتقد است با توجه به مضمون آن می‌توان گفت این اثر، متعلق به دوران پیش از فاطمیان و نمونه‌ای از مواضع آنها قبل از دستیابی به نظام سیاسی است. ایشان همچنین معتقد است این اثر بیان گر دکترین فاطمیان قبل از پیروزی سیاسی آنهاست و در دوران فعالیت ابوعبدالله شیعی نوشته شده است.^۴

این اثر تأویلی که از نظر تاریخنگاری، یک رساله اعتقادی و فرجام‌شناختی است به اثبات نظریه دوری بودن ناطقان از طریق ترتیب سور قرآنی می‌پردازد. نویسنده معتقد است که ۱۱۴ سوره قرآن دلالت بر اوقات (ادوار) شش گانه‌ای دارد که در آن مجموعاً هفت ناطق که هر کدام

۱ قاضی نعمل (۱۹۸۶)، افتتاح الدعوه، تحقیق فرهات دشراوی، ای جا، شرکت التنسیه لتوزیع، چ ۲، صص ۱۷-۱.

2 *Studies in Early Persian Ismailism*, Section III.

3 *Fragments of Kitabur-Roshd Wal-Hidayat*, ed Mohammad Kamil Hussein, in Collectanea, Vol 1, ed. W. Ivanow, p. 185.

هفت امام و دوازده حجّت دارند ظهور می‌کنند.^۱ در این نظریه، باطن اولین سوره قرآن، محمد است و پس از هفت سوره، باطن هشتمین سوره، ناطق هفتم یا مهدی و یا وقت ظهور اوست. این دور شش بار در قرآن تکرار شده است و هر بار این امر اثبات می‌شود که ادوار پیامبران (ناطقان به ظواهر شرایع)، مبتنی بر ظهور یک ناطق در رأس هر دور و مهدی (ناطق هفتم و بريپا کننده قیامت) در انتهای آن بوده است. دور از یک ناطق شروع و پس از هفت امام به ناطق بعدی می‌رسد که همان امام هفتم دور قبلی است. او با استفاده از حساب جمل و رمزگشایی حروف، مهدی را دھمین از محمد و علی و نیز سایع ناطقان و ثامن ائمه از ذریّه علی می‌داند که با تصدیق شرائع پیشین، شریعت دیگری نمی‌آورد و این امر وجه تمایز او از سایر نطقاست. نویسنده او را ختم می‌نامد و ختم را فوق مختوم و مهدی را نهایتِ در رتبه و خاتم هر دو می‌داند. نویسنده در ادامه جایگاه متم^۲ (وصی یا امام) و حجّت (نقیب) را در مراتب حدود، تأویل می‌کند و با تأویل آیات به شرح وظایف آنان می‌پردازد. او در یک تعییر، حجّج اثنی عشر اسماعیلی را جمع نقباء و حجّج می‌داند که با تأویل چهار ماه حرام به چهار نقیب، تنها یکی از آنان را نقیب اکبر و صاحب تأویل و علم باطن می‌داند. او لواقع را تقابی می‌داند که علم ظاهر شریعت که ناطق آورده است را بیان کرده و به آن بشارت می‌دهند. او در تعییری دیگر معتقد است وصی، تأویل را نمی‌گوید بلکه آن را به حجّش القاء می‌کند و حجّج، علم باطن را اقتباس می‌کنند. در پایان، نویسنده به اهمیت مقام وصایت که پس از رسالت و قبل از امامت است اشاره می‌کند و با تأکید بر حقانیت وصایت و امامت علی^۳ مذکور می‌شود آنان که دعوت دعات را منع یا رد می‌کنند در واقع، امام خود را انکار می‌کنند و اصحاب الدعات یعنی داعیان کسانی هستند که به عنوان اصحاب الیمن در روز قیامت، مجرمین و مکذّبین را بازخواست می‌کنند تا آنجا که گناهکاران اقرار کنند که چون مهدی، سایع ناطقان را تکذیب کردند آکنون در جهنم هستند.^۴

در زمان این اثر، محمدبن اسماعیل به عنوان امام هفتم در پایان دور ششم مستور شده است و اسماعیلیان (به معنای عام) در انتظار رجعت یا ظهور مجدد او بین اما ابن حوشب با دعوت به ناطق سایع، به رجعت یا ظهور مجدد او (محمدبن اسماعیل) اشاره‌ای ندارد، او مسیحوار فقط ظهور او را

۱ این با اعتقاد عبیدالله مهدی در تناقض است. عبیدالله مهدی قائل به تعداد نامحدود ائمه بین دو ناطق ششم و هفتم است که در ادوار هفتگانه ظاهر خواهند شد (نه هفت امام بعد از ناطق) تا آنگاه که ناطق هفتم ناگهان ظاهر شود. منبع: عفرین منصور الیمن، فراخض و حدودالدین، نسخه خطی شماره 928، Ms 73:6 در مرکز اسماعیلی لندن.

2 Collectanea I, ibid, pp. 198ff.

بشارت می‌دهد. ابن حوشب همچنین با تأویل لیل و نهار به امام و حجّت، حجت را در زمان امام، حجت و در زمان نبود امام، امام می‌داند. این امر علاوه بر اهمیت استراتژیک آن در ایده جدید عییدالله مهدی در امام خواندن حجج در دوران ستر، کاشف از سابقه عقیده اثنی عشری ابن حوشب نیز هست که در آن حجج دوازده‌گانه همان ائمه و ائمه همان حجج الهی هستند. علاوه بر آن اندیشه امام مستور یا غائب، هنوز بر جامعه مستولی است؛ اما جامعه در تکاپوی یافتن او یا پیام‌های او از طریق داعیان و در تب و تاب ظهور قریب الوقوع اوست. این امر فرجام‌شناسی اسماعیلی را که در آغازین دوران نهضت اسماعیلی (قبل از اعلام امامت عییدالله مهدی) است واقع-گرایانه و ملموس کرده است هرچند گفتمان کاریزماتیک شیعی، صبغه ایده‌آلیستی به آن می‌دهد. در این جهان‌شناسی، مهدی فقط یکی است و تا ظهور او حجج اثنی عشر ناقلان علوم او هستند. شاید این سؤال که آیا شمار ائمه مستور باید به دوازده برسد تا ناطق هفتم ظهور کند، بود که جامعه را در نشاط فرج او نگاه داشته بود. این اثر متعلق به زمانی است که از دید جهان‌شناسی معاصر، خود در دوره آخر الزمان قرار گرفته و متظر ظهور قریب الوقوع ناطق سایع و برپاکننده قیامت است. در این دیدگاه فقط رسول و وصی و امام و حجّت و داعی، (حدود الهی) هستند که فراتض الهی را اقامه می‌کنند و مؤمنین کسانی هستند که بالیک به اصحاب الدعوة به رستگاری می‌رسند. این امر، مبین این واقعیت است که نهضت شیعی اسماعیلی در نیمة دوم سده سوم هجری یک ایدئولوژی قابل قبول بوده است که با تمام ساز و کارهای معرفت‌شناختی و جهان‌شناسی خود در مقابل هژمونی اهل سنت قرار گرفت. این تقابل نه تنها محرك نهضت بلکه تسريع کننده حرکت آن بود، چنانچه فعالیت داعیان یمنی و مغربی در این زمان شدت گرفت و زمینه برای تشکیل نظام شیعی فاطمیان در افریقیه مهیا شد. در همین ایام بود که عییدالله مهدی با امام زمان دانستن حجج در زمان ستر، تلویحاً حجج دوازده‌گانه ابن حوشب را انکار کرد و با نظریه «هر امام محمدبن اسماعیل و مهدی است» فرجام‌شناسی و معادشناسی اسماعیلیان را با چرخشی ایدئولوژیک با جدائی از قرامطه متحول کرد. این ایدئولوژی با آثار جعفر بن منصور الیمن مستحکم شد و در دوران بعدی تکامل پیدا کرد.

۲. جعفر بن منصور الیمن و آثار او

آنچه در مطالعه آثار اسماعیلی نخستین دست کم تا عهد سومین خلیفه فاطمی، منصور بالله،

قابل توجه است گرایش باطنی گری و رشد اندیشه تأویل در اعتقادات و ادبیات اسماعیلی است. شاید بتوان جعفرین منصورالیمن را با آثاری چند در تأویل، طلایه‌دار تولید این ادبیات دانست. تأویل آیات فرجام‌شناختی و رجعت مهدی و توصیف و تأویل واژه «حدود الهی» در دکترین فاطمی از جمله نکات مهم مورد توجه این داعی مشهور اسماعیلی بود که توانست در آثار خود به آن‌ها پیردازد. تلاش جدی جعفرین منصور در گسترش اندیشه باطنی گری و تأویل، نه تنها در آثار بعدی اسماعیلی تأثیر گذاشت بلکه از نقطه نظر سیاسی نیز در مشروعیت‌بخشی به نظام شیعی فاطمیان بسیار مؤثر بود. رویکرد نقلی حضر در اثبات امامت، شاخصه‌های کاریزمه‌ایک امام را در ادبیات تأویلی برجسته کرد و این امر در راستای روح افلاطی دعوت فاطمی به امام ظاهر بسیار کارساز افتاد.

از دوران حیات جعفرین منصور در افتتاح الدعوه قاضی نعمان و عيون الاخبار داعی ادریس و کشف الاسرار الباطنية و اخبار القرامطه از محمدبن‌مالک یمنی چنین برمی‌آید که این داعی بزرگ اسماعیلی که تاریخ تولد و وفات دقیق او معلوم نیست (تولد حدوداً سال ۲۷۰ق، وفات در منصوریه سال ۳۴۷ق).^۱ پس از مرگ پدرش داعی منصور یمن یا ابن حوشب، تنها فرزند او بود که به عییدالله مهدی وفادار ماند و برای یاری او در سال ۳۲۲ق. به مغرب، مهدیه دربار خلافت القائم (۳۲۲-۳۲۴ق.) امام دوم فاطمی رفت. او دوران منصور و المعزّ را نیز در ک کرد و داناترین فرد در تأویل اسماعیلی بود و نزد معزّ جایگاه رفیعی داشت.^۲ حضر در حدود ۵۲ سالگی به مغرب می‌رسد و بیست و پنج سال در دربار فاطمی به عنوان «باب الابواب» به تبلیغ و تولید آثار کلامی می‌پردازد. او دارای آثاری چون: کتاب الكشف، سرائر و اسرار الناطقان، الشواهد والبيان فی اثبات مقام امیر المؤمنین والائمه (نسخه خطی)، تأویل الزکاة، الفرائض و حدود الدين، العالم و الغلام است. مصطفی غالب آثار دیگر او را در مقدمه کتاب الكشف او این گونه برشمرده است: کتاب الفتنات والقرنانات، رساله تأویل سوره النساء، رساله المراتب و المحیط، رساله فی معنی الاسم الاعظم، رساله الرضاع فی الباطن.^۳ جعفرین منصورالیمن طبق گفته داعی ادریس در عيون الاخبار نزد ائمه فاطمی، قائم و منصور و معزّ، مقامی ارجمند داشته است و گفته می‌شود حتی از قاضی نعمان نیز بالاتر بوده است.^۴

۱ جعفرین منصورالیمن (۱۴۰۴ق)، *الكشف*(مقدمه)، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس: ص. ۱۳.

۲ داعی ادریس (۱۹۷۵)، *عيون الاخبار*، مصطفی غالب، ج ۵، بیروت: دارالاندلس، صص ۲۰۶-۲۳۰.

۳ جعفرین منصورالیمن، همان، ص ۱۱.

۴ جعفرین منصورالیمن، همان.

۲.۱. کتاب الکشف

نسخه کتاب الکشف که در هیچ کدام از مجموعه‌های همدانی و زاهد علی وجود ندارد توسط پروفسور اشتروتمان (۱۸۷۷-۱۹۶۰م) در لندن در سال ۱۹۵۳م، توسط مؤسسه تحقیقات اسماعیلی در لندن برای انجمان تحقیقات اسلامی به چاپ رسید. او با استفاده از دو نسخه متعلق به سده هجدهم میلادی یکی در برلین و دیگری متعلق به یک مجموعه خصوصی به تصحیح این کتاب پرداخت که هر دو نسخه آن را به جعفر پسر ابن حوشب داعی یمنی منسوب کردند. پروفسور اشتروتمان خود در مورد تاریخ اثر و صحّت انتساب این نسخ به جعفر بن منصور الیمن مردد بوده است.^۱ اشتروتمان در سال ۱۹۵۲م، این کتاب را در بمبئی چاپ کرد؛ اما به دلیل شکایت داعی مستعلوی هند، طاهر سیف الدین، از توزیع آن جلوگیری کرد. مصطفی غالب در مقدمه کتاب الکشف که به تصحیح او در ۱۹۸۴ توسط دارالاوندلس به چاپ رسیده است از اهدای نسخه اثر به او توسط رئیس مجلس اعلای اسماعیلی حیدرآباد در اوایل سال ۱۹۵۴م خبر داده است. او این نسخه اهدایی را پس از آن که داعی مستعلوی طاهر سیف الدین از انتشار تصحیح اشتروتمان جلوگیری کرد به تصحیح می‌رساند تا خدمتی به علم و معرفت کرده باشد. او این تنها نسخه مخطوطه را دارای ۱۳۲ ورق با ۱۱ تا ۱۴ سطر در هر صفحه و به خط زیبا که برخی عنوان و رموز آن با مداد قرمز نوشته شده است توصیف کرده است. فردی به نام عبدالعزیز در رجب سال ۱۰۷۴ق. آن را نسخه پردازی کرده است.

این کتاب مجموعه‌ای از شش رساله کوچک است که در آن نویسنده با محور قرار دادن اصل امامت و مقام امام و انطباق حدود الهی با مبدعات هستی به تأویل آیات قرآن می‌پردازد. جعفر بن منصور در رساله اول با اشاره به آیات میثاق الهی بر پیامبران، از خواننده پیمان می‌گیرد که حقیقت مکشوفه در آن را بر کسی آشکار نکنند مگر بر کسی که حق را می‌شناسد. به اصطلاحات و واژه‌های نُصیری چون قباب دهگانه که هفت از آن‌ها ناطقان و سه دیگر کالی و رقیب و باب است به عنوان کسانی که دارای علم مکنون الهی هستند و نیز حجج پیامبران از آدم تا محمد^(ص) اشاره کرده است. او بدون اشاره به حجج دوازده‌گانه ابن حوشب در کتاب الرشد

۱ اقتباس از:

Cambridge Online Journals(Feb.1955), Bulletin school of Orientals and African Studies, vol 17, 01, p. 184.

۲ جعفر بن منصور الیمن، همان، صص ۱۸-۱۹

والهدایه، حجت را به عنوان امامی که بعد از امام است (مانند نظریه ابن حوشب) می‌داند و آنگاه که به جعفر بن محمد الصادق می‌رسد فرزندان او را یکی پس از دیگری تا ظهور قائم، امام می‌داند. نویسنده، هر امام را قائم عصر خود می‌داند که امر خداوند را اقامه خواهد کرد. او با برجسته کردن کاریزمای امام علی^(۱)، در صدد تسری ویژگی کاریزماتیک امامت بر امامان فاطمی است.^(۲)

در رساله دوم، او با رمزخوانی حروف حدود سبعه (هفت ناطق) را به کتاب المرقوم تأویل می‌کند که مقربون شاهد آن هستند و مقربون کسانی‌اند که خداوند آن‌ها را با وراثت، مخصوص گردانیده است. وراثت از نظر نویسنده همان مُلک عظیم است که خداوند آن را به ابراهیم و آل ابراهیم داده است. در این رساله، نظریه امامت منصوص که در آن ائمه توسط خداوند انتخاب می‌شوند و نه صرفاً از طریق وراثت پسر از پدر، به نوعی در نظریه تداوم امامت عیبدالله مهدی از طریق وراثت، استحاله شده است.^(۳)

در رساله سوم، نویسنده به تأویل آیاتی درباره قائم و حجج و مقام امام می‌پردازد. او با استفاده از آیات سوره الفجر علاوه بر بیان مقام علمی و معرفتی امام او را پناهگاه امت و مآمن و مآوابی مردم معرفی می‌کند و یک بار قائم را همان صاحب‌الزمان و بار دیگر قائم بالسیف قبل از صاحب‌الزمان معرفی می‌کند. نزد او امامی هست که قبل از قائم با شمشیر خواهد آمد تا مردم را انذار دهد و آن‌ها را برای درک زمان قائم (القيامه) هشدار دهد. او در امر طاعت از امام، چنین استدلال می‌کند که کسی که علی^(۴) را وصی رسول خدا می‌داند، امامان پس از او رانیز باید امام بداند و از آن‌ها اطاعت کند. او از مقداد و ابوذر و سلمان به عنوان کسانی که مردم را به سوی علی دعوت کرده و حجج وصی و ناطقان به حکمت و شمشیر بودند نام می‌برد.^(۵)

رساله چهارم، نقل حدیثی از ابوالحسن از احمد بن محمد از حمل بن صباح از زراره از امام صادق^(۶) است در بیان آن که نخستین چیزی که خداوند آفرید، حروف معجم است که مجھول است چون ذات او مجھول است، و در حدیث دیگری از ابو عبدالله حسن در معانی اسم‌ها به حروف و هجاء و نقش آن‌ها در تولید کلام و کتابت اشاره کرده است.^(۷)

۱ جعفر بن منصور الیمنی، همان، صص ۵۳-۲۳

۲ همان، صص ۵۴-۵۲

۳ همان، صص ۶۳-۷۸

۴ اشاره او به نام حسن که در رساله پنجم از او به عنوان ناطق بالسیف، دارای قدرت ظاهر، صاحب‌الزمان و قبة‌الزمان نام برده است عیبدالله مهدی است.

نویسنده در رساله پنجم که طولانی‌ترین رساله این اثر است سه بار به تأویل آیه کعبه پرداخته است و در هر سه بار کعبه را به حجّت تأویل می‌کند که به عنوان بیت‌الحرام به منزله امام صامت و به عنوان قیاماً للناس به امام ناطق تبدیل می‌شود. او اشاره می‌کند به امام محمدبن‌احمد که خود را حجّت نامید اما از سر تقدیه به خودش که امام بوده اشاره داشته است و این را فقط عده کمی می‌دانستند.^۱ او با این مقدمات در صدد بیان استدلال خود در مورد ناطقیت القائم بامر الله فرزند عییدالله مهدی است بدین ترتیب که او را در حال حاضر، امام صامت می‌داند که به‌زودی با قیام بالظاهر، ناطق بالشريعة می‌شود و زمان او آخر الزمان است.^۲ جعفرین‌منصور در کتاب فراءض و حدود الدین خود بار دیگر به همین امر اقرار کرده است. اگر باید فرزند عییدالله مهدی ناطق هفتم باشد که با ظهور او و عده‌الهی در تحقق عدل و قسط بر زمین اثبات خواهد شد و دوران پایانی تاریخ بشر آغاز می‌شود، پس توجیهات عییدالله مهدی در مورد ظهور قائم القيامه پس از اکمال دور هفتم نه هفت امام زیر سؤال می‌رود.^۳

رساله ششم، عمدتاً به اثبات تأویلی امامت علی^(۴) تعلق دارد و آنان که در شناخت امام خود از هواي نفس پيروي كردندا تا به متاع ناچيز دنيا برسند را سرزنش می‌کند.

این کتاب از نظر فرم و محتوا در رعایت جنبه سرّی و استفاده از حروف و اعداد رمزی و تأویل آیات و احادیث به آثار دیگر جعفرین‌منصور شبیه است و در زمرة آثار تعلیمی و تبشيری قرار می‌گیرد. در برخی موضعی، مؤلف از قول حکیم علیه‌السلام که در حال موعظه برای فرزندانش است نقل تأویل می‌کند. در این کتاب، آیات چندین بار و هر بار به طریقی بدیع تأویل می‌شوند. نزدیک بودن و شباهت معنای حجّت و امام، مخصوصاً در توضیح شرح وظایف آن‌ها تأویل را با رأی مختار مؤلف به نحوی ممزوج کرده است که گاه تمیز آن‌ها ناممکن می‌نماید. سرسپردگی مؤلف به ایدئولوژی امامت و فرجام‌شناسی اسماعیلی او را از نقد دیدگاه اهل سنت بازنداشته است و این امر، مؤید تکوین و سپس تکامل ایدئولوژی اسماعیلی در مراحل بعد است. از نظر مؤلف، پایان تاریخ به‌زودی محقق خواهد شد و کسانی که دعوت حق را از سوی امام اجابت کنند در زمرة زندگان‌اند و رستگار خواهند شد.

۱ جعفرین‌منصورالیمن، همان، ص .۹۸

۲ همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۱.

۳ در این مورد رک جعفرین‌منصورالیمن، *فراءض و حدود الدین*، نسخه خطی در مرکز اسماعیلی لندن.

۲.۲. کتاب العالم و الغلام

نسخه خطی این کتاب در کتابخانه مؤسسه تحقیقات اسماعیلی لندن است که به تاریخ ۲۳ شوال سنه ۱۳۵۳ق. به خط محمدحسین آدم، استنساخ شده است. این نسخه در ۱۵۶ صفحه و در ده جزء به هم پیوسته آورده شده است. ناسخ برخی تصحیحات را در حاشیه کتاب انجام داده است. مصطفی غالب در مجموعه اربع کتب حقانیه توسط مؤسسه الجامعة بیروت در سال ۱۴۰۷ق. ۱۹۷۸م. این کتاب را به تصحیح و چاپ رسانده است. جدیدترین ویرایش و ترجمه انگلیسی این کتاب را پروفسور جیمز موریس با نام *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue* به همراه تصحیح نسخه عربی آن جماعتاً در یک کتاب توسط انتشارات I.B.Tauris در سال ۲۰۰۱م. با همکاری مؤسسه تحقیقات اسماعیلی انجام داده است. این کتاب در پنج فصل به بررسی مباحث تاریخی کتاب، آثار ادبی جعفر بن منصور و بررسی نسخ خطی کتاب العالم و الغلام و روش تصحیح آنها می‌پردازد. قسمت‌هایی از کتاب قبلًاً توسط ایوانف و هانری کربن به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده بود.^۱ العالم و الغلام می‌تواند از جمله آثاری باشد که جعفر بن منصور به عنوان داعی قبل از تشکیل حکومت فاطمیان و یا اوایل همان دوره تألیف کرده است. شاهد این ادعا ژان روایی و ادبیات تعلیمی است که با اشراف به مراحل دعوت، نوع پرسش‌های مستجیب و روش تعلیمی داعیان، مبانی اعتقادی اسماعیلی را در قالب داستانی نه خیالی بلکه محتمل به رشته تحریر می‌کشد. این در حالی است که سایر آثار جعفر بن منصور در عین تعلیمی بودن، خالی از فرآیند پرسش و جواب میان داعی و مستجیب است. به نظر می‌رسد جعفر بن منصور در تألیف این کتاب علاوه بر اهداف تعلیمی میان‌مدت و بلندمدت در روند فرآیند دعوت از مستجیب تا داعی و حجّت، هدفی کلامی-فقهی را نیز کمایش در نظر داشته است.

در قسمت دوم داستان که صالح، شخصیت نخست داستان به مناظره با فقیه قوم ابومالک عبدالجبار نامی می‌پردازد، تشابه اسمی قاضی عبدالجبار معترزلی با او، خواننده را تلویحاً به یافتن ارتباط میان دو مکتب معترزلی و تشیع بر می‌انگیرد. اگر این ارتباط در این داستان، مغرضانه ایجادشده باشد، می‌توان نتیجه گرفت که نقد رأی و قیاس معترزلی در مباحث اعتقادی و همچنین انتقاد از محوریت مذهبی فقهاء در نظام فقهی و کلامی اهل سنت به جای پیروی از حجج و اولیاء

۱ Ivanow, W., *The Book of Teacher and Pupil*, Studies in Early Persian Ismailism, 1st ed., p.p 61-76; Corbin, H.(1981), *Ismaili Initiation or Esotericism and the Word*, London.

الهی، نشان از احتجاج با تفکر معتبری دارد. صالح که در سرتاسر داستان از کیش و آئین اسماعیلی حرفی به میان نمی‌آورد با ورود به مباحث معرفتی به جدال احسن با رقیب می‌پردازد. او این کار را عمدتاً با تکیه بر فنّ بلاغت با استفاده از آرایه‌های لفظی و معنوی انجام می‌دهد درحالی که در ارائه شاهد مثال‌هایی از قرآن و سنت و براهین عقلانی و فلسفی، تلاش چندانی از او مشاهده نمی‌شود. آنچه این اثر را منحصر به فرد کرده است علاوه بر آموزش کیفیّت دعوت مستحب (به روش پرسش و پاسخ طالب و مطلوب)، در سطح بالاتر، روش احتجاج یک داعی بلاغ یا حجت با یک عالم سنّی است که با هدف قرار دادن مهم‌ترین شاخصه‌های اعتقادی او در فضایی مملوّ از ادب و احترام و به دور از اتهام و تکذیب یکدیگر، به پیروزی داعی اسماعیلی ختم می‌شود. این روش با توجه به تشتّت و تکثیر آراء در سده سوم هجری و داغ بودن بازار اتهام‌های فرقه‌ای، از بدعت و لطفت غریبی برخوردار بوده است. از سوی دیگر، علم و تجربه طولانی مؤلف در امر دعوت و شناخت او نسبت به هژمونی اهل سنت و گفتمان اسماعیلی را نباید از نظر دور داشت.

پروفسور موریس در مقدمه این اثر که به انگلیسی ترجمه کرده است نیز با نگاهی عرفانی به این اثر معتقد است جعفرین منصور با گفتگوی ظاهری میان استاد و شاگرد درواقع به مفهوم باطنی حرکت روحانی و تکاملی انسان به سوی خداوند و سپس از خدا به خلق برای انجام وظیفه الهی نسبت به خدمت به خلق و هدایت بشر اشاره می‌کند. انجام دقیق واجبات الهی، صبر و بردبازی در راه خداوند، حفظ سرّ و رازداری، مراحلی است که انسان در رسیدن به معرفت حقیقی باید از آن‌ها با موقیت عبور کند و جعفر در قالب تعلیم استاد به شاگرد، آن‌ها را به خواننده آموزش می‌دهد. پروفسور موریس معتقد است اندیشه باطنی اسماعیلی در ایجاد شکل جدیدی از تصوف در مغرب اسلامی نقش داشته است.^۱

۲.۳. کتاب الفرائض و حدود الدین

تصویر نسخه خطی این کتاب بدون تاریخ استنساخ (احتمالاً در سده ۱۳ هجری) از مجموعه پوناوالا در کتابخانه مؤسسه تحقیقات اسماعیلی لندن به صورت مایکروفیلم نگهداری می‌شود. این کتاب که سه نسخه از آن در بخش اسناد مخصوص مرکز اسماعیلی موجود است دارای ۲۲ صفحه است. کتاب به دلیل دربرداشتن مضامین نامه‌ای از عیبدالله مهدی در برهه تاریخی انشعاب

1 Morris, J. (2001), *The Master and the Disciple: An Early Islamic spiritual Dialogue*, I.B.Tauris, Introduction.

فاطمی- قرمطی از مهم‌ترین منابع اولیه اسماعیلیان نخستین محسوب می‌شود. عییدالله مهدی مؤسس سلسله فاطمیان، این نامه را به‌سوی یمن فرستاد تا دلایل امامت و اصالت نسب خود را برابر اسماعیلیان یمن و داعیان او که با اعلام امامت او دچار حیرت شده بودند آشکار کند. هر چند اصل نامه یا نسخه‌ای از آن موجود نیست اما تلاش جعفر بن منصور الیمن در بازخوانی آن و ذکر هر آنچه در اثبات این ادعا ضروری بوده در ابتدای کتاب از نظر تاریخی قابل ملاحظه است. این نامه حاوی دکترین عییدالله مهدی در پایان یافتن دوران ستر و آغاز دور جدیدی از ائمه ظاهر در نظام ادواری جدید ناطقان است که پیش از آن نزد اسماعیلیان پایان یافته بود و اکنون در انتظار ظهور قریب الوقوع مهدی (محمدبن اسماعیل) به سر می‌بردند. بازخوانی این نامه توسط جعفر بن منصور که با تأویل، آمیخته است به پیچیدگی اثبات نسب فاطمی عییدالله مهدی افزوده است و گاه این شیوه پیش می‌آید که آیا این کلام عییدالله مهدی است یا جعفر بن منصور؟ جعفر بن منصور قبل از بیان نامه، کتاب را با تأویل آیاتی از قرآن آغاز می‌کند و در آن «کتاب (قرآن)» را به «امام» تأویل می‌کند و اطاعت از دستورات خداوند و رسول را در کتاب، به اطاعت از امام به عنوان باطن قرآن و حامل دستورات الهی و نبوی معنا می‌کند. او در ادامه می‌کوشد توجیهات تأویلی خود را جهت تصدیق و صحّت اظهارات عییدالله مهدی در فاطمی بودن خود بیان کند. در حالی که متن نامه عییدالله مهدی که در این کتاب توسط جعفر یا خود او، عبدالله نامیده شده است، صراحتاً نیامده است؛ اما واضح است که اظهارات عییدالله مهدی درباره نسب خود و حقیقت ظهور او به عنوان مهدی آل محمد و نیز فرزندان او به عنوان ائمه مهدیین است.^۱ عییدالله مهدی در این نسخ شریعت محمدی توسط مهدی چیزی نگفته بلکه با تأکید بر قیام به سيف وظیفه مهدی را از وظیفه معادی ناطق هفتمن یا مهدی قائم (القیامه) جدا می‌کند. اینکه آیا عییدالله مهدی با محمد نامیدن فرزند خود و کنیه ابوالقاسم و لقب القائم با مرالله در صدد تحقق بشارت مهدی قائم و صاحب القیامه بوده است پیچیدگی دکترین اخیر او را که ظهور صاحب القیامه را به گذشت ادوار نامعلومی از امامان موکول کرده بود، پیش‌تر می‌کند. جعفر در ادامه نتیجه می‌گیرد که پسر عییدالله مهدی همان محمدبن عبدالله، امام المتظر است که عزت دین

^۱ در این فراز نیز عییدالله مهدی در صدد تفکیک وظیفه مهدی صاحب قیامت با مهدی صاحب زمان است. نظریه «هر امامی مهدی است» از نظر عییدالله مهدی به این معناست که در هر عصری باید امامی ظاهر بالسیف و صاحب سلطان وجود داشته باشد.

به دست اوست و تحت لوای مؤمنین جهاد می‌کند.^۱ جعفر بن منصور در کتاب *الكشف* بازهم ابوالقاسم قائم بامر الله فرزند عبید الله مهدی امام دوم فاطمی را ناطق هفتم نامیده است.^۲ بدین ترتیب طبق دکترین عبید الله مهدی، فرزندان مهدی همچنان مهدی قائم هستند اما نه قائم الیامه. فاضی نعمان نیز در کتاب *رجوزة مختارة* خود در ذکر دلائل امامت محمد القائم، او را همان قائم متظر که موعود است خوانده است.^۳

۳. کتاب *المناظرات ابن الهیثم*^۴

از جمله نخستین آثار دوران کلاسیک فاطمی است که موضوع امامت و مسئله جانشینی رسول خدا را در باقی غیر تأویلی مطرح کرده است. این کتاب که طبق محاسبات پل واکر و مادلونگ بین سال‌های ۳۲۴-۳۳۶ق. نوشته شده است جزء ششم از «مجموعه‌ای از آثار اسماعیلی تحت عنوان کتاب *الازهار* و مجمع الانوار الماقوطة من بساطین الاسرار مجتمع الفوآكه الروحانية والشمار» تألیف حسن بن نوح هندی باروچی (بهروچی) (م. ۹۳۹ق.) است که در کتابخانه مرکز تحقیقات اسماعیلی قرار دارد و در این تحقیق از آن استفاده شده است. پل واکر و ویلفرد مادلونگ این کتاب را با مقدمه و ویرایش متن عربی و ترجمه انگلیسی آنکه از نسخه کتاب *الازهار* برگرفته بودند تحت عنوان ظهر فاطمیان: شاهد شیعی معاصر: تصحیح و ترجمة انگلیسی کتاب *المناظرات ابن الهیثم*^۵ در سال ۲۰۰۰م.

۱ جعفر بن منصور الیمن، کتاب *الفرض والحدود*، نسخه خطی در مرکز اسماعیلی لندن: Poonawala, 73:6, Ms 928 (suppl. Ar).

۲ جعفر بن منصور الیمن، کتاب *الكشف*، صص ۱۰۰ - ۱۰۱.

۳ قاضی نعمان، *رجوزة مختارة*، نسخه خطی در مرکز اسماعیلی لندن: dated 1329 (1911), Poonawala, 62:25, Ms 860 (suppl.Ar).

۴ ابوعبد الله جعفر بن حمدين محدثين اسودبن الهیثم از شیعیان فرهیخته زمان خود بوده است (متولد ۲۷۳ یا ۲۷۴ هجری در کوفه) که به دلیل اشراف به علوم قرآن و حدیث و توانای در مناظره پس از گرویدن به دعوت اسماعیلی در خدمت ابوعبد الله و برادرش ابوالعباس قرار می‌گیرد. مناظرات او با فقهای حنفی و مالکی و چیرگی او بر آن‌ها و را در زمرة داعیان قرار داد. ابن الهیثم یکی از دو داعی بود که در هیئتی رسمي برای سپاسگزاری از پیوستن ابن حفصون به فاطمیان به اندلس فرستاده شد. او پس از حادثه کشش داعیان توسط مردم و نشیبین در ۳۰۹ق. به مغرب فرستاده شد و مصالیین حسین و خواهش را که ظاهرآ تحت فرمان فاطمیان بودند مستول این حادثه داشت. منبع: The Advent of Fatimids, pp. 52-54.

پس از رضایت از اطلاعات ابن الهیثم و استواری او در مذهب شیعه از ابن الهیثم می‌شانق می‌گیرد و سپس او را در مورد صفت عصمت ائمه و نیز دلایل هفت امامی بودن اسماعیلیه آموخت می‌دهد. سمیه همدانی (۱۳۸۹)، بین انقلاب و دولت، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزان روز، ص ۲۵.

۵ The Advent of Fatimids: A contemporary Shi'i Witness: An edition and English Translation of Ibn al-Hytham's *Kitab al-Munazarat*.

در لندن به چاپ رسانیدند. کتاب *الازهار* مشکل از هفت جزء از منتخبات ادبی اسماعیلی است که حسن بن روح‌هندي‌باروچي کتاب *المناظرات* ابن‌الهیثم را در ادامه مطالب خود در اثبات امامت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب در جزء ششم آن آورده است. کتاب *المناظرات* از آثار اولیه فاطمی در دوران قدرت ابو عبد الله شیعی در یکی از مجالس تعلیمی او یا مجالس الحکمه است.^۱ *المناظرات* طبق اظهارات خود ابن‌هیثم در ابتدای کتاب، بحث و گفتگوی او با ابو عبد الله شیعی و برادرش ابوالعباس در مورد امامت و مسائل دیگر است.^۲ سؤالات کوبنده ابو عبد الله که عموماً شبهات اهل سنت و جماعت بر مکتب شیعه است با صراحت لهجه و حتی بدون اغماض از نکات کمی میهم، یکی پس از دیگری فرود می‌آید و ابن‌الهیثم بدون تأثی و اضطراب با تکیه بر قرآن و احادیث، با اشراف به رویدادهای صدر اسلام و شناخت شأن نزول آیات، به روش عقلانی، استنباط و استعداد علمی خود را در مجلس مناظره اثبات می‌کند. استفاده از تفسیر اهل بیت و جری و تطبيق در نصّ به‌طور گسترده در استدلالهای ابن‌الهیثم مشهود است. تنها در زمانی که ابو عبد الله با او به گفتگو و استدلال درباره تداوم امامت در فرزندان اسماعیل بن جعفر الصادق^۳ می‌پردازد و شک او را نسبت به حقائیت اسماعیلیه به یقین ایمان تبدیل می‌کند؛ می‌توان جهان‌شناسی گنوی اسماعیلی را در این مناظره مشاهده کرد. این جهان‌شناسی که با تقدیس و کانونیت شخص امام قرین بود ابن‌الهیثم را که بر سر دوراهی قرار داشت مجدوب خود کرد.^۴ روش احتجاج ابن‌هیثم عمدتاً نقلی مبتنی بر روحی و سنت پیامبر است و در این کار شباهت زیادی به کلام قاضی نعمان دارد و به دلیل عبور از مسائلی چون اثبات نسب فاطمیان و فرجم‌شناسی اسماعیلی که در آثار سابق وجود داشت نقطه عطفی در گذار از کلام تأویلی اسماعیلی به کلام عقلانی محسوب می‌شود.

۴. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا

یکی دیگر از منابع اسماعیلی نخستین رساله‌های اخوان الصفا و خلان الوفا است. این ۵۲ رساله

۱ قاضی نعمان [ابی تا]، *افتتاح الدعوه*، تحقیق فرجات دشراوی، [ابی جا]، شرکة التوزیع والتوزیع، ج. ۲، صص ۴۹-۵۲

۲ صرفنظر از اشارات تاریخی مهمی که ابن‌هیثم در مورد جریانات سیاسی اجتماعی اندلس و مغرب در این خاطرات ذکر می‌کند، اطلاعات او درباره فرقه‌های امامیه پس از وفات امام صادق^۵، اعتقاد به وجود ابوب پس از رحلت امام حسن عسکری^۶ تا رسیدن آخرین امام اثنی عشری به سن بلوغ و کسب امامت، احادیثی در فضیلت امام علی^۷ مانند حدیث جابر حدیث منزلت، حدیث کسام، ماجرای غیر خم، قابل توجه است.

۳ حسین بن روح‌هندي‌باروچي (م. ۹۳۹ق)، *الازهار و مجمع الانوار الملقوته من رسائل اسرار مجامع الفوکه الروحانيه* و الشمار، جزء السادس، کتابخانه مرکز اسماعیلی لندن.

مجموعه‌های از آموزه‌های علوم انسانی و طبیعی در ترکیبی فلسفی- مذهبی است که نه تاریخ دقیق تألف آن و نه هویت نویسنده‌گان آن شناخته شده‌اند. تقریباً اکثر صاحب نظران حوزه اسماعیلیه، آنان را اسماعیلی می‌دانند و معتقدند که آنان در اوایل سده چهارم رسائل را در بصره نوشته‌اند.^۱ پروفسور عباس همدانی که تحقیقات عمیقی پیرامون این اثر بزرگ کرده، معتقد است تاریخ تألف آن بین سال‌های ۲۶۰-۲۹۷ ق. یعنی قبل از تشکیل دولت فاطمیان بوده است.^۲ با این وصف، تألف این اثر، همزمان یا زودتر از تألف کتاب الرشد و الهدایه اثر ابن حوشب بوده است. شbahat‌های اسماعیلی/اخوان الصفا در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و نیز مباحث زبان‌شناسی و ساختار ادبی رسائل، مشهود است، هرچند هنوز ابهام‌هایی در تفکر فلسفی- باطنی اخوان وجود دارد که می- تواند خطی میان ایشان و اسماعیلیان فاطمی در آستانه سده چهارم هجری رسم کند.^۳ شاید استفاده از نمادهای رمزی و گفتمان تعلیمی و استفاده از آیات و احادیث و گرایش‌ها تأولی در استدلال‌های کلامی در کنار سری بودن تعلیم و توزیع رساله‌ها، گرفتن عهد و میثاق از گروندگان و بشارت ظهور مهدی و تأسیس «دولت اهل خیر» است که این اثر ارزشمند را در ردیف آثار اسماعیلی نخستین قرار داده است.

دفتری معتقد است رسائل اخوان در هیچ‌کدام از منابع اسماعیلی فاطمیان شناخته شده نیست؛ اما در دوره‌های بعد، اسماعیلیان طبیعی مستعلوی یمن آن را ارج نهادند و حمیدالدین کرمانی در کیهان‌شناسی خود از آن بهره برده است.^۴ رسائل اخوان الصفا که در میان آثار کلاسیک اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است دارای ۵۱ یا ۵۲ رساله است که در قالب یک دائرۃ المعارف تنظیم شده است. علوم در دو دسته طبیعی و ماوراء الطیبیه شامل موضوعاتی چون ریاضیات،

۱ دبوث، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۸۶؛ هانری کربن(۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر، ج ۲، ص ۱۹۰؛

Poonawala, Ismail, K.(1977), "Ismaili literature in Persian and Arabic", *The encyclopedia Iranica*, vol XIV, pp. 197-204.

۲ پروفسور عباس همدانی در تحقیقات اخیر خود معتقد است که ایشان از داعیان پیشو از تشکیل خلافت فاطمی بودند: نک. مقاله

"Brethren of Purity(1999), a secret society for the establishment of Fatimid Caliphate", in M. Barrucand,ed L'Egypt Fatimide: son arte son historie, Paris: pp. 73-82.

۳ مواردی نظری تمایل آن‌ها به وحدت ادیان و نیز استفاده از فلسفه نوافلاظونی در بحث خداشناسی و رستگاری از طریق عقلانیت آنان را از دکترین امامت اسماعیلی و تمرکز بر شخص امام دور می‌کند.

۴ Daftary(1999), *A History of Shi'i Islam*, London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2013, p. 120; Hamdani(1999), Ibid.

ستاره‌شناسی، موسیقی، منطق و مباحث معنوی و روحانی در آمیزه‌ای از فلسفه و علوم قدیم و جدید عصر خود است. این رسائل، آئینه‌ای از تفکرات و عقاید و آئین‌های مختلفی است که در مناسب‌ترین زمان ممکن در آغاز دوران میانه اسلام – که علوم عقلی یونانی در ترکیب با آموزه‌های اسلامی در حال دست‌وپنجه نرم کردن بود – در جامعه چند فرهنگی عراق وجود داشت. این یک حقیقت است که ترکیب مبانی فلسفه یونانی با شریعت – که از سده دوم هجری توسط حکماء مسلمان به وجود آمده بود – در حدود نیمة سده چهارم هجری در بحرانی‌ترین دوران خلافت عباسی توسط اخوان الصفا وارد مرحله جدیدی شد. تاریخ اسلام در این زمان، شاهد ظهور فرق و مذاهب متعدد کلامی و عمدتاً مخالفی بود که در ترکیبی نظری از آراء فلسفه یونانی و ادیان شرقی و شریعت اسلام، چارچوب نظری جنبش‌های آشکار و پنهان انقلابی اعم از سیاسی و علمی را رقم می‌زند.

اخوان الصفا گروهی از اندیشمندان عصر خود بودند که با اشراف بر حکمت اسلامی بار دیگر فرضیه وحدت حقیقت عقل و وحی را این بار با هدف استفاده از عقل و براهین فلسفی در ایجاد وحدتی تمام عیار در جامعه به آزمون گزارند. رسائل اخوان الصفا مجموعه‌ای از استنباط‌های حکمی اخوان و تبیین فلسفی علوم گوناگونی است که بشر برای رسیدن به رستگاری به آن نیازمند است.

۵. منصور بالله خلیفه فاطمی و کتاب تشییت الامامة

ابو طاهر اسماعیل منصور بالله (۳۴۱-۳۲۴ق. خلافت) خلیفه سوم فاطمی که در افریقیه متولد شده بود فرزند القائم بامر الله و پدر المعز بالله در سخت‌ترین دوران تشییت قدرت فاطمیان مغرب به خلافت رسید. در زمان او شورش طولانی ابی‌یزید مخلد بن کیداد، ابا‌اصی خارجی در داخل و خصومت‌های قرمطیان، امویان اندلس، بیزانس و نیز عباسیان از خارج، دولت نوپایی فاطمی را در معرض خطر سقوط قرار داده بود. با این وجود، سیاست‌های مدبرانه المنصور بالله در به کار گیری تاکیک‌های مؤثر نظامی و نیز مدارا با سینیان مالکی، ارباب حکومت را از لبه پرتگاه سقوط به عقب کشاند و به ناارامی‌ها پایان داد.^۱ دوران هفت ساله خلافت المنصور علاوه بر دستاوردهای

^۱ در مورد تاریخ خلفای فاطمی در مغرب رک: ابن حثاد (۱۹۷۷)، خبر ملوک بنی عبید، ویراسته ج. بدوى، الجزيره؛ قاضى نعمان، افتتاح الدعوه، صص ۳۳۲-۳۳۵.

در خشان نظامی ظاهراً خالی از شعر علمی نبوده است.

قاضی نعمان که در زمان منصور از جایگاه کاتب و خازن کتابخانه قصر به مقام قضاؤت طرابلس رسیده و سپس قاضی القضاط در حوزهٔ جدید منصوريه (تأسیس در ۳۳۷ق) و پایتخت قدیم، مهدیه و قیروان شده بود^۱ در گزارشی در کتاب *دعائیم الاسلام* خود از کتابی متعلق به منصور بالله سخن می‌گوید که در آن به طور جامع به اهمیت مبحث امامت و تعمق در اساس آن اشاره شده است.^۲ این در حالی است که نویسنده *دعائیم الاسلام* در ادامه مباحث کلامی خود هیچ اشاره‌ای به محتوای کتاب منصور فاطمی و یا ارجاعی به آن نمی‌کند.

دو نسخه از این کتاب یکی متعلق به مجموعه همدانی و دیگری متعلق به مجموعه زاهد علی، در کتابخانهٔ مرکز تحقیقات اسماعیلی لندن موجود است. پروفسور ویلفرد مادلونگ در مقاله‌ای تحت عنوان *رساله‌ای در امامت خلیفه فاطمی منصور بالله با استفاده از نسخه زاهد علی خلاصه*^۳ ای از این رساله را که بهزعم او متعلق به منصور بالله بوده آورده است. از جمله دلایل او در صحّت انتساب این رساله به المنصور بالله آن است که المنصور پس از مدارای سیاسی خود با مالکیان سنی^۴ - که او را پس از مدتی حمایت از خارجیان، عاقبت در پیروزی بر ابویزید خارجی یاری رساندند - این رساله را به عنوان مانیقت وفاداری و عدم عدول خود نسبت به اصول اعتقادی شیعیان فاطمی می‌نویسد.^۵ در سال ۲۰۱۲م. مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی اقدام به چاپ این اثر کرد. پروفسور سامی مکارم که ویرایش متن عربی و ترجمه انگلیسی آن را در یک کتاب انجام داده بود، خود قبل از چاپ این اثر در سال ۲۰۱۲م. در گذشت. او با تطیق هر دو نسخه، نسخه زاهد علی را معتبرتر دانسته و در تصحیح عربی و ترجمه انگلیسی علامت‌گذاری، پاراگراف‌بندی و عنوان‌نویسی کرده است. پروفسور مکارم همچنین وقایع تاریخی متن را که به موضوع رساله نامرتب بوده و نیز بحث‌های جدلی آن زمان در مورد شورش ابویزید که مورد حمایت مالکیان سنی بود را از ترجمه حذف کرده است. در این تحقیق از نسخه تصحیح شده سامی مکارم استفاده شده است.^۶

۱ سمیه همدانی، همان، ص ۵۷، به نقل از خشنی در کتاب طبقات علماء افریقیه.

۲ قافی نعمل(۱۳۸۵)، *دعائیم الاسلام*، از روی نسخه نشر دارالمعارف مصر، قم؛ مؤسسهٔ آل بیت^(۷)، چ ۲، ص ۴۰ و ۵۵

۳ W. Madelung(2003), "A treaties on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Mansur bi-Allah"; Texts, documents and artefacts: Islamic studies in honor of D.S. Richards, ed. Chase F. Robinson, Leiden: pp. 69-77.

۴ Makarem.

تثییت الامامت، رساله‌ای در مورد اثبات امامت حضرت علی^(۱) است و در آن هیچ اشاره‌ای به خلفی فاطمی نمی‌شود. مؤلف در مقدمه این کتاب بیان می‌دارد که می‌خواهد امامت علی^(۲) را قبل از استفاده از روایات به روش عقلی و با استفاده از دعاوی فرقه‌هایی که اصل امامت را پذیرفته و به ضرورت وجود امام اذعان دارند، اثبات کند. نویسنده در این کتاب، امامت را امری دینی تلقّی کرده و بر مصلحتی بودن یا انتخاب امام توسط امت، خط بطلان می‌کشد. او نه تنها در مقابل تفکر انتخاب امام توسط اجماع یا شورا می‌ایستد و خلافت شیخین را نامشروع می‌داند؛ بلکه ادله اهل سنت را در مشروعيت آن‌ها با دلایل تاریخی، عقلی و نقلی تکذیب می‌کند. روش منصور در استدلال امامت استفاده از احادیث است که اهل سنت و جماعت در بیان مشروعيت عقاید خود می‌آورند. او سپس با ارجاع به آیات و احادیث صحیح و متواتر نبوی که مورد قبول هر دو طرف است با براهین عقلی، امامت منصوص علی بن ابیطالب^(۳) را اثبات می‌کند. او در این کتاب عمدتاً با رجوع به شواهد مهم تاریخی در قبیل و بعد از رحلت پیامبر اسلام^(۴) با احتجاج و براهین عقلی حقائیق نظریه امامت منصوص شیعه را به اثبات می‌رساند.

در هیچ مبحثی، نویسنده به جری و تطبیق^۱ نمی‌پردازد و هیچ گونه مباحث تأویلی و باطنی را مطرح نمی‌کند. از آنجاکه نویسنده هیچ گونه اشاره‌ای به خود یا نیاکان خود نمی‌کند، مادلونگ^۲ معتقد است صرف نظر از چند دلیل کوچک می‌توان این اثر را از یک شیعه امامی دانست.^۳ روش نویسنده در این رساله کوچک، پرسش و پاسخ از اشخاص فرضی است که نماینده متکلمان عامّه (اهل سنت و جماعت) هستند. او با ارائه پرسش‌های کلامی خود و پاسخ‌های احتمالی اهل سنت با ارجاع مکرّر به شواهد تاریخی و قول و تقریر پیامبر^(۴)، سعی در متهم کردن گروه مقابل دارد. بدین ترتیب نویسنده در سراسر احتجاجات خود با اهل سنت در این کتاب سعی در شفاف سازی و تبیین نکات مورد مناقشه شیعه و سنّی در مسئله خلافت رسول خدا می‌کند.

نتیجه گیری

در بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی به این نکات دست می‌یابیم:
نخستین داعیان اسماعیلی قرمطی، اپیستمه و جهان‌شناسی اسماعیلی را به وجود آورند. سهم

۱ جری و تطبیق به معنای انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصاديقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده است می‌باشد و از مصاديق آن انطباق الفاظ و آیات قرآن بر پیامبر^(۴) و اهل‌بیت (علیهم السلام) و مخالفان آنان است.

2 Madelung, op. cit., p. 77.

بزرگی از این معرفت‌شناسی متعلق به آئین و عقاید گنوسی و فلسفه نو菲شاغوری است. در هستی‌شناسی، گرایش به فلسفه نوافلاطونی و توجه به آفرینش و عالم مبدعات مشاهده می‌شود. هدف این داعیان بهطور محتمل، ایجاد طرح اولیه و تمایز میان قرائت فلسفی اسماعیلی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی با دیگر قرائت‌های عصر خود بوده است.

با ورود به آخرین دهه سده سوم هجری، داعیان اسماعیلی شاخه طرفداران عییدالله مهدی با تمرکز بر فرجام‌شناسی و تقویت باطنی گری به تأویل نصوص الهی روی آورده و به تبیین مباحث آخر الرّماني و ظهور مهدی و کانونیت او در هستی می‌پردازند. داعی این حوشمنصورالیمن، با امام دانستن حجت، راه را برای ادعای امامت عییدالله مهدی و تکامل نظری و عملی آن هموار کرد. در این دوره، اهداف سیاسی و ایدئولوژیک داعیان برجسته می‌شود.

با تأسیس خلافت فاطمیان در افریقیه، آثار اسماعیلی آزادانه‌تر و با رویکرد تعلیم و تبلیغ ایدئولوژی اسماعیلی تولید می‌شود. این آثار عمدهاً توسط جعفر بن منصورالیمن تألیف شده است که در قالب فرجام‌شناسی تأویلی در صدد تقویت مشروعیت‌بخشی به امام و نظام فاطمی است. گنجاندن نامه عییدالله مهدی در کتاب فراءض و حدود الهی به عنوان مانیفست نسب فاطمی مؤسس خلافت فاطمیان، گامی مؤثر در جهت موجه جلوه دادن نظام خلافتی جدید است. حجم مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در آثار این دوره فاطمی، بسیار اندک است و به نظر می‌رسد فاطمیان با دست‌یابی به قدرت، اکنون خواهان غنا و تکامل ایدئولوژی اسماعیلی با تکیه بر فرجام‌شناسی هستند. جعفر بن منصور در تلاش برای بازخوانی فرجام‌شناسی اسماعیلی در نظریه جدید عییدالله مهدی، نظام ادواری ناطقان را با تبیین مجدد حدود و فرائض الهی ترسیم می‌کند. آثار او همچنین روش‌گر مکانیزم تعلیم و نظام دعوت اسماعیلی و میّن فرهنگ تساهل و تسامح داعیان در عین اطاعت سلسله مراتبی در سازمان دعوه‌الهادیه است. جعفر بن منصور، بارزترین ایدئولوگ فاطمی است که توانست به کمک استعداد غریب خود در تأویل آیات و احادیث مبانی کلامی، فاطمیان اسماعیلی را پایه‌گذاری کند.

نشیت‌الامامه منصور خلیفه فاطمی در دهه چهارم سده چهارم هجری زمانی که فاطمیان در داخل و خارج قلمرو خود در شمال افریقا رسمیت نسبی پیدا کرده و از نظر ایدئولوژی نیز با مدارا و تساهل آکثریت شهروندان مالکی را به اطاعت و ادار کرده‌اند - نوشته می‌شود. این اثر اگر به راستی متعلق به منصور خلیفه فاطمی باشد، نقطه عطفی در تاریخ تولید مکوبات اسماعیلی است،

چرا که پس از کتاب *المناظرات* ابن‌هیثم که توanst نخستین پرسمان صرفاً عقلی (و نه تأویلی) را در تاریخ اندیشه اسماعیلی در مناظره میان ابو‌عبدالله شیعی و ابن‌هیثم به تصویر بکشد، این اثر نشانه ظهور گفتمان عقلانی به جای گفتمان تأویلی و تعدیل دیدگاه باطنی گری اسماعیلی است. این رویکرد که در آثار قاضی نعمان و روش کلامی او دنبال می‌شود کاشف از ضرورت محاجه و استدلال‌های عقلانی فاطمیان در دوران پس از استقرار است. در این دوران است که فاطمیان شیعه باید در مقابل دیدگاه برابرها خارجی و اکثریت سنی - مالکی شهرهای شمال افریقا چارچوب نظری اسماعیلی را به نوعی مفصل‌بندی کنند که از استحکام و ثبات عقلانی برخوردار باشد و به آسانی مقهور انتقادات و اتهاماتی چون باطنی گری و ملاحده قرار نگیرد، بدین ترتیب، اسماعیلیان باطنی اولیه در زمانی به بلندای یک سده با رشد خودآگاهی و در ک ضرورت‌های تاریخی در چرخشی عقلانی به تعدیل رویکرد تأویلی خود پرداختند تا با عبور از مباحث فرجام‌شناسی اکنون، امامت و امام‌شناسی را در دوران بلوغ فکری خود برجسته کنند. این امر کمی بعد در دوران *المعزّل الدین الله* رسمآً توسط قاضی نعمان در تفکیک فقه ستّی و سیاسی اسماعیلی از اثنی عشری و زیدی تجلی کرد.

منابع و مأخذ

نسخ خطی (مأخذ از خزانه مرکز مطالعات اسماعیلی لندن)

- Al-Urjuzah al- Mukhtarah, Al-qadi Nu'man, dated 1329 (1911), Poonawala, 62:25, Ms 860 (suppl.Ar).
- Kitab al Faraid wa Hudud al- Din, Jafar ibn Mohammad ibn Mansur Al-Yaman, n. d. 13 (19th) cent. Poonawala, 73:6, Ms 928 (suppl. Ar).
- Kitab al Alim wal Gholam, Jafar ibn Mohammad ibn Mansur Al-Yaman, dated 1353, Ms 1013 (suppl.Ar).

منابع فارسی و عربی

- ابن حمّاد (۱۴۰۱ ق.), اخبار ملوک بنی عیّب، تحقیق التهامی نقره و عبدالحليم عویس، مصر: دارالصحوة.
- ابن منصور الیمن، جعفر (۱۴۰۴ ق.), *الكشف*، تحقیق مصطفی غلب، بیروت: داراندلس.
- ——، فرائض و حدود الدین، نسخه خطی شماره 73:6, Ms 928 در مرکز اسماعیلی لندن.
- اشعری قمی، سعد بن عبد الله ابی خلف (۱۳۶۱)، *المقالات والفرق*، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی.

- بهروجی، حسین بن روح هندی [بی‌تا]، الازهار و مجمع الانوار المقوته من بساتین الاسرار مجتمع الفوکاه الروحانیه والشمار، جزء السادس، (م. ۹۳۹ق)، لندن: کتابخانه مرکز اسماعیلی لندن.
- تامر، عارف (۱۹۷۵)، خمس رسائل اسماعیلیه، سلمیه، سوریه: منشورات دارالانصاف.
- ——— (۱۹۸۲/۱۴۰۲ق)، تحقیق و تصحیح شجرة‌الیقین، بیروت: دارالافاق الجدیده.
- حاج ابراهیمی، طاهره، «عرفان یهودی و مکتب گنوی»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پرتوال جامع علوم انسانی، کد ۸۸۳۷۸
- دبوئر، تی. جی. (۱۳۶۲)، تاریخ فاسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقي، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، چ. ۲.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزان روز.
- ——— (۱۳۸۲) (تدوین)، تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلیه در سده‌های میانه (مجموعه مقالات)، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات فرزان روز
- دهدخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سسجستانی، اسحاق بن احمدابویعقوب [بی‌تا]، الافتخار، تحقیق و تقديم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- ——— (۱۳۷۷)، انبات النبوت، حققه و قدم له عارف تامر، بیروت: [بی‌نا].
- عبدالدان، داعی (۱۴۰۲/۱۹۸۲ق)، شجرة‌الیقین، به تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالافاق الجدیده.
- عمدادالدین، ادریس (۱۹۷۵م)، عيون الاخبار، ج. ۵، مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- فاخوری حنا و خلیل البر (۱۳۶۷)، تاریخ فاسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج. ۳، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فاسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر، چ. ۲.
- مدرسی، محمد تقی (۱۳۷۳)، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمد صادق پرهیز کار، تهران: بقیع.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰)، دائرةالمعارف فارسی، ج. ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- منزوی، علینقی (۱۹۶۶م)، فهرست کتب والرسائل: فهرست المخدوع، تهران: مکتبة الاسدی.
- نعمان، ابوحنیفه نعمان (۱۹۸۶)، افتتاح الدعوة، تحقیق فرجات دشاوی، [بی‌جا]: شرکة التونسية للتوزيع، چ. ۲.
- ——— (۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، از روی نسخه نشر دارالمعارف مصر، قم: مؤسسه آل بیت^(۲)، چ. ۲.
- نوبختی، حسن ابن موسی (۱۳۵۵)، فرق الشیعه، تصحیح محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف: مطبعة حیدریة.
- هالم، هاینز (۱۳۸۲)، «جهانشناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»،
- همدانی، سمیه (۱۳۸۹)، بین انقلاب و دولت، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزان روز.

مأخذ و فهارس انگلیسی

- Cambridge Online Journals (Feb.1955), Bulletin school of Orientals and African Studies, vol 17, 01.
- Daftary, F(2013)., *A History of Shi'i Islam*, London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- De Blois, francois(2011), *Arabic, Persian and Gojarati Manuscripts*, I.B. Tauris, London.

- Hamdani, Abbas(1999), “Brethren of Purity, a secret society for the establishment of Fatimid Caliphate”, in M. Barrucand,ed *L’Egypt Fatimide: son art son histoire*, Paris.
- Ivanow, V. (1993), *A Guide to Ismaili Literature*, London: Royal Asiatic Society.
- Ivanow, W.(1948),*The Book of Teacher and Pupil in his studies in Early Persian Ismailism*, 1st ed, Leiden.
- ---- (1948), *Fragments of Kitabur- Roshd Wal-Hidayat*, ed Mohammad Kamil Hussein in W. Ivanow, ed., Collectanea, Vol1, Leiden.
- Madelung, W. and Walker, P.(2000), ed and tr., The Advent of Fatimids: A contemporary Shi'i Witness: An edition and English Translation of Ibn al- Hytham's Kitab al-Munazarat, London: I.B. Tauris.
- Makarem, Sami(2013), ed and tr., The Shi'i Imamate: A Fatimid Interpretation, an Arabic edition and English translation of the Tathbit al-imama, attributed to the Fatimid Caliph- Imam al-Mansur, London: Institute of Ismaili Studies.
- Morris, J.,ed. and tr.(2001), *The Master and the Disciple: An Early Islamic spiritual Dialogue*, London: I.B.Tauris.
- Poonawala, Ismail, K.,”Ismaili literature in Persian and Arabic”, *The encyclopedia Iranica*, vol XIV.
- Poonawala, I. K.(1977), *Biobibliography of Ismaili Literature*, Malibu, California.
- Robinson, Chase F.(2003), ed., *Texts, documents and artefacts: Islamic studies in honor of D.S. Richards*, ed, Leiden.
- Walker, Paul E. (Jul.- Sep. 1994), “Abu Tammar and His kitab al-Shajara: A new Ismaili treatise from tenth century Kurasan”, *Journal of the American Oriental Study*, Vol. 114, No 3, pp. 343- 352.

حکومت دراویش در کردستان عراق (۱۹۱۸-۱۹۳۱)

حسن حضرتی^۱

صباح قبری^۲

چکیده: موضوع این مقاله، نقش سیاسی و اجتماعی طریقت قادریه در کردستان عراق (۱۳۳۷-۱۳۵۰ق.م-۱۹۱۸ق.) است. این طریقت و مخصوصاً شاخه بروزنژی آن بعد از سقوط امارت بابان در ۱۸۵۱م. فرصت یافت تا نتیجه چند سده فعالیت خود را به معرض آزمون بگذارد. سرانجام در فاصله سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۱م. بالاترین رده‌های سیاسی به تشکیلات درویشی قادریه رسید. پرسش اساسی این مقاله این است که چرا طریقت درویشی قادریه توانست در کردستان عراق به مرکزیت سیاسی و اجتماعی برسد؟

مقاله حاضر با رویکرد جامعه‌شناسانه و با بهره‌گیری از نظریه همبستگی اجتماعی امیل دور کیم، در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است. محققان با بررسی منابع اصلی طریقت قادریه، تلاش کرده‌اند نشان دهند که این تشکیلات منظم درویشی با ایجاد همبستگی اجتماعی در جامعه بحران‌زده کردستان عراق توانست به بالاترین مرتبه سیاسی و اجتماعی برسد.

واژه‌های کلیدی: کردستان عراق، طریقت قادریه، نقش سیاسی، شیخ محمود بروزنژی، انگلیس

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) sabagh62@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۰۶ تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۱۸

Dervish administration in Kurdish Iraq (1918- 1931 AD)

Hassan Hazrati¹

Sabah Ghanbari²

Abstract: In this paper the socio- political role of Qaderieh Tariqat resided in Kurdish Iraq (1918- 1931) has been studied. Qaderieh, specially Barzanji branch survived after the decline of Baban administration in 1851 to put its long desire into trial. They could ultimately succeed to take the highest political position in 1918- 1931. The main question is why could the Qaderieh Dervishi Tariqat reach to the central point of power in Kurdish Iraq? Taking sociological approach by applying Durkheim's social solidarity theory and studying on original resources, the research approves that Dervishi well- established organization would not have been able to succeed if they had failed to build social solidarity within the crisis-ridden Kurdish society.

Keywords: Kurdish Iraq, Qaderieh Tariqat, political role, Sheikh Mahmoud Barzanji, England

1 Assistant professor, Department of history, Tehran university, hazrati@ut.ac.ir

2 PhD student in history of Islam, Tehran university, sabahgh62@gmail.com

مقدمه

تصوف مثل کلام و فقه، عنصری جدایی ناپذیر از تمدن اسلامی است. از اواسط سده نهم میلادی به بعد، صوفیان به تدریج، تشکیلات اجتماعی پیدا کردند. تأسیس رباطها و خانقاوهای صوفیه باعث شد که صوفیان به لحاظ اجتماعی تشکل بیاند و برای رفتن به این محلها و سکونت در آنها، آداب و مقرراتی تعیین کنند. رابطه تصوف و سیاست از موضوعات همواره چالش برانگیز برای علوم انسانی و تاریخ پژوهان بوده است. دسته‌ای منکر این رابطه‌اند و گروهی بیشتر در زمرة موافقان قرار می‌گیرند. فهم ما از متن موربررسی، تاریخ بهصورت عام و در مورد کردستان عراق بهصورت خاص، گزاره تأثیرات سیاسی و اجتماعی تصوف را دریافت می‌کند. تصوف عرصه دو معنا است: اول رسیدن به حقیقت و دوم تأثیرگذاری بر جامعه. تحقیق حاضر با این فرض دنبال شده است که طریقت‌های صوفیانه از جمله طریقت قادریه، امکان تأثیرگذاری سیاسی و اجتماعی دارند. در طریقت ذکر شده، قدرت معتبر است و شیخ در بالاترین مرتبه آن ولایت دارد. هیچ خلیفه و سلطان و صاحب قدرتی نمی‌تواند بیشتر از شیخ بر دراویش حکومت کند. تصوف تنها شامل ذکر و خلوت‌نشینی نیست بلکه در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز سهم دارد. رنگ اجتماعی تصوف در کردستان عراق به طور خاص برجسته است. کردها همیشه در پوشش آیینی، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی را در نظر گرفته‌اند. از نیمه دوم سده نوزدهم، شیوخ طریقت در کردستان از شورش ۱۸۸۰م./شیخ عیدالله نهری تا شورش ۱۹۲۵م./شیخ سعید پیران، رهبری جنبش‌های آزادی‌خواهی در کردستان را بر عهده داشته‌اند. آن‌ها هم در جایگاه یک رهبر آیینی و هم رهبری سیاسی بودند.^۱

متأسفانه آثار پژوهشی خوب درباره تصوف در کردستان از عدد انگشتان دست بیشتر نیست و البته پژوهش درباره نقش سیاسی و اجتماعی طریقت قادریه از این هم کمتر است.^۲ بیشتر این پژوهش‌ها به عنوان ویژگی مشترک دارای موضوعاتی پهنانگر هستند. مورد دوم مشترک آن‌ها شخص گرامی در تصویر چند شیخ برجسته است؛ شاید به همین جهت نتوانسته‌اند تشکیلات

۱ جعفر علی رسول(۲۰۰۸م.)، صوفیزم و تأثیر آن در جنبش‌های آزادی‌خواهی ملی کردها (۱۹۲۵-۱۸۱۰)، سلیمانی: مه لبه ندی کورد و لوچی، صص ۴۳، ۱۰-۹.

۲ برای اطلاع از کتاب‌شناسی طریقت قادریه بنگرید به: صباح قنبری(۱۳۸۸)، «طریقت قادریه، پیدایش، گسترش و تأثیرات سیاسی و اجتماعی آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

درویشی را بینند! برخی از این آثار هم آگاهانه یا ناگاهانه دوست داشته‌اند تا شیوخ طریقت را تنها در قالب قهرمان ملی بینند. مروری بر پیشینه پژوهش یادشده، حاکی از آن است که صوفیزم و تأثیر آن در جنبش‌های آزادی خواهی ملی کردها (۱۸۰-۱۹۲۵م)،^۱ جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کرستان)،^۲ و مبارزات سیاسی و روشنفکری کرد در پایان قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم،^۳ از جمله مراجع متعدد تاریخی است که هر یک به شکلی به پژوهش در حیطه موردنظر ما پرداخته‌اند.

مهم‌ترین کتابی که در راستای پژوهش رساله حاضر تدوین یافته کتاب صوفیزم و تأثیر آن در جنبش‌های آزادی خواهی ملی کردها (۱۸۰-۱۹۲۵م) به زبان کردی و به قلم دکتر جعفر علی رسول است. این کتاب که رساله دانشگاهی نویسنده به راهنمایی پروفسور کمال احمد در دانشگاه کویه کرستان عراق است، دارای طرحی تقریباً منظم است و نویسنده در تمام صفحات کتاب تلاش دارد به مسئله پژوهش خود وفادار بماند. موضوع کتاب حاضر یعنی نقش تصوف در جنبش‌های سیاسی کرستان عنوانی بسیار پهنانگرتر از موضوع پژوهش ما دارد. جعفر علی رسول در فصل دوم بخش چهارم که از بیش‌ترین نزدیکی با موضوع حاضر برخوردار است تنها به نقش تصوف در جنبش شیخ محمود پرداخته و چندان توجهی به تشکیلات درویشی قادریه نکرده است.

موضوع کتاب بروین سن به قول خودش «یعت‌های اولیه»^۴ یا در واقع ساختار سیاسی و اجتماعی کرستان مرتبط با پژوهش حاضر است. فصل چهارم آن با عنوان شیوخ: متصوفه، قدیسین و اهل سیاست، بیش‌ترین ارتباط را با موضوع ما دارد. نویسنده ابتدا مطالعی کلی درباره سازمان مذهبی در اسلام، پیامبر، سادات، ملا و شیخ گفته، سپس وارد بحث طریقت‌های درویشی و صوفیه شده، تاریخچه‌ای از طریقت قادریه و نقشبندیه کرستان را آورده است. در این زمینه اطلاعات بروین سن درباره شیوخ معاصر خود ارزش زیادی دارد. برای مقاله حاضر توجه هرچند محدود

۱ جعفر علی رسول (۲۰۰۸م)، صوفیزم و تأثیر آن در جنبش‌های آزادی خواهی ملی کردها (۱۸۰-۱۹۲۵م)، سلیمانی، مه لبه ندی کورد و لوچی.

۲ مارتین وان بروین سن (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کرستان)، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانید.

۳ رمزی قراز (۱۳۷۹)، مبارزات سیاسی و روشنفکری کرد در پایان قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، ترجمه احمد محمدی، سندج: ناشر مترجم.

۴ مارتین وان بروین سن (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کرستان)، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانید، ص ۱۵.

نویسنده به تشکیلات درویشی و نفوذ توأمان مذهبی و سیاسی و اقتصادی آنها از اهمیت برخوردار است.

رمزی قراز نیز از جمله اولین محققان کرد است که بیشتر صفحات کتاب خود را به شیخ محمود بزرنجی و خاندان او اختصاص داده است. توصیف وی از شیخ محمود تنها بیانگر جنبه ملی گرایانه او است.^۱ شیوخ و طریقت‌های درویشی در این کتاب یا چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرند و یا به شدت، نقد می‌شوند.^۲ رمزی قراز برخلاف پژوهش‌ما، قائل به نقش منسجم سیاسی و اجتماعی طریقت قادریه در کردستان نیست.

چارچوب نظری

در میان جامعه شناسان کلاسیک، امیل دورکیم بیش از دیگران به طور مستقیم وارد مباحثه مربوط به همبستگی اجتماعی شده و در سه کتاب معروف خود به نام‌های تقسیم کار اجتماعی، خودکشی و صور بنیانی حیات دینی سخن گفته است. همبستگی در لغت فارسی به معنای وحدت، اتفاق و یگانگی، ناشی از دلبستگی‌ها، دریافت‌ها، همدلی‌ها و کنش‌های مشترک است. دورکیم مفهوم همبستگی اجتماعی را به شکلی روشن در بستر تحلیلی تقسیم کار اجتماعی به کار برده و همبستگی گروهی را مبنای تحلیل خود قرار داده و آن را به دو بخش مکانیکی و ارگانیکی تقسیم کرده است. همبستگی مکانیکی به معنای وابستگی متقابل عناصر مشابه اجزای همگن در یک کل اجتماعی فاقد تمایزات داخلی است و همبستگی عضوی یا ارگانیکی، از تقسیم کار اجتماعی و به همراه آن کار کردها و تلاش‌هایی که مثل فرآیند اعضای تمایز انسان یکدیگر را کامل می‌کنند، است. به نظر دورکیم همبستگی مکانیکی در جایی رواج دارد که حداقل تفاوت‌های فردی وجود داشته باشد و اعضای جامعه از نظر دلبستگی به خیر همگانی، بسیار همسان یکدیگر باشند. بر عکس، همبستگی ارگانیک نه از همانندی‌های افراد جامعه؛ بلکه از تفاوت‌هایشان تشکیل می‌شود. این گونه همبستگی فرآورده تقسیم کار است. هرچه کار کردهای یک جامعه تفاوت بیشتری یابند، تفاوت میان اعضای آن نیز فزون‌تر خواهد شد.^۳ آنچه دورکیم

۱ رمزی قراز (۱۳۷۹)، همان، ص ۱۷۴.

۲ همان، ص ۸۹.

۳ امیل دورکیم (۱۳۸۱)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهاشم، تهران: نشر مرکز، صص ۳۰ - ۵۰.

را به بحث همبستگی اجتماعی و ادار کرده، یافتن پاسخی برای این سؤال است که: چه نیرویی جامعه را متحد و یکپارچه نگه می‌دارد؟

دور کیم اعتقاد دارد که مناسک دینی، همبستگی و انسجام اجتماعی را از طریق «جمع کردن» ایجاد و حفظ می‌کند. البته اهمیت ندارد که اعضای گروه برای چه کاری جمع می‌شوند، مهم این است که آن‌ها گرد هم می‌آیند و کاری را به شکلی دسته‌جمعی انجام می‌دهند. به عبارت بهتر، نکته بنیادی این است که انسان‌ها گرد هم می‌آیند، احساسات مشترکی را تجربه می‌کنند و به گونه‌یک کنش جمعی آن را بیان می‌کنند؛ بنابراین دور کیم کار کرد مناسک دینی را در قالب کنش جمعی و بعد همبستگی و انسجام اجتماعی تبیین می‌کند. به استدلال دور کیم، دین زائیده مناسک است. از طریق شرکت در مناسک مذهبی است که قدرت اخلاقی جامعه آشکارا حس می‌شود و احساسات اخلاقی - اجتماعی از همین طریق تقویت می‌شود. تأکید دور کیم بر پدیده‌های دینی نه به عنوان گفتارهای فردی؛ بلکه گفتارهای اجتماعی است. به باور او دین، سامان یکپارچه باورها و اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی همان چیزهایی که جدا از پدیده‌های عادی‌اند و از محramات به شمار می‌آیند.^۱ دور کیم با خوانش جوامع ابتدایی، دین را به دو گفتار اصلی، مبتنی کرد: بخشی از آن مناسک و بخشی دیگر عقاید و باورهای دینی است؛ اما عقاید و باورها دارای مشخصه‌هایی است که جهان را به دو سخن امور مقدس و غیر مقدس تقسیم می‌کند که دین همان امور مقدس است.

به طور خلاصه کار کرد دین از نظر دور کیم، در چهار بخش عمده است: انضباط بخشی، انسجام بخشی، حیات بخشی و خوشبختی بخشی. آینه‌های مذهبی به روش تکلیف انضباط بر نفس و قدرت خویشن‌داری، انسان‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازند. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می‌آورد و پیوندهای مشترک‌کشان را دوباره تصدیق می‌کند و درنتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشد. اجرای مراسم مذهبی میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیا می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد و بالاخره، دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی که خود جزئی از آن‌اند، بالاحساس ناکامی و فقدان ایمان در آن‌ها مقابله می‌کند.^۲ در واقع دین از دیدگاه دور کیم نیز همانند نظر

۱ امیل دور کیم (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهاشم، تهران: مرکز، ص ۴۷.

۲ لوئیس کوزر (۱۳۷۳)، زندگی و اندیشه بنرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلثانی، تهران: علمی، ص ۲۰۰.

را بررسیون اسمیت فقط نظامی از باورها و مفاهیم نیست؛ زیرا دین، نظامی کنشی و دربرگیرنده مناسک عملی نیز هست. درواقع، این مناسک و مراسم مذهبی هستند که شور و شوق ایجاد و احساسات مذهبی را تقویت و تجدید می‌کنند. همچنین حس وابستگی به یک قدرت خارجی روحانی و اخلاقی را که درواقع همان جامعه است تشدید می‌کنند و موجبات حفظ و تحکیم همبستگی و انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورند.

قشربندی جامعه کردستان عراق

جامعه کردستان عراق به جهت رتبه‌بندی موقعیت‌ها، جامعه‌ای لایه‌بندی یا قشربندی شده بود که حداقل در چهار طبقه یا قشر: آغا، شیخ، دولت و عوام مردم، امکان تمییز داشت. قشربندی اجتماعی، نظامی است که افراد را بر حسب میزان برخورداری از کیفیت‌های مطلوب، رتبه‌بندی می‌کند و آن‌ها را در طبقات اجتماعی متناسب با وضعیتشان جای می‌دهد. این کیفیت‌های خوشایند را فرهنگ هر جامعه‌ای مشخص می‌کند.^۱ هر چند شیوخ طریقت قادریه خود یکی از چهار قشر اصلی جامعه کردستان را تشکیل می‌دادند اما عملکرد آن‌ها، دعوت همه مردم به تشکیلات درویشی قادریه و ایجاد یک گفتمان جدید آیینی، به تدریج منجر به نوعی از همبستگی نسیی اجتماعی شد. به عبارتی دیگر در زمانی که هنوز «ملیت» برجسته نشده بود، قادریه توانست تا مردم کرد را پیرامون گفتمان خود جمع کند. در خانقاہ قادری، آغا و دولتمرد و توده مردم کار هم می‌نشستند و برای شیخ خود دعا می‌کردند.

الف. آغا

آغا، میین کسی است که مالک روستا است و کدخدارانیز تعیین می‌کند. روستاییان برای حل و فصل م RAFعات به کدخداد و در صورت لزوم به آغا مراجعه می‌کردند. فرمان آغا، مانند حکم دادگاه تلقی می‌شد. موقعیت سیاسی آغا پس از فروپاشی امارت‌های کردی در میانه سده نوزدهم به وجود آمد. پیش از آن مأمورین دولتی به مناطق تحت کنترل امارات کرد وارد نمی‌شدند، بلکه کلیه امور منطقه توسط دستگاه حکومت محلی حل و فصل می‌شد و دولت با

^۱ بروس کوفن (۱۳۷۷)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر تویی، ص ۱۷۸؛ حسین ادبی (۱۳۵۴)، جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی، تهران: دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، ص ۳.

حاکم محلی در ارتباط بود. پس از آنکه امارت‌های کردی از هم پاشیدند و حکمرانان غیربومی به منطقه اعزام شدند، ورود مأموران دولتی به منطقه با راهنمایی و تحت حفاظت آغاها میسر بود. به این سبب در یکی دو سده اخیر، آغا در کردستان موقعیت سیاسی خاصی یافت. درآمد اصلی آغا از کار کشاورزی و فعالیت‌های اقتصادی رعایا فراهم می‌شد. برخی از آغاها ممکن بود مالک بخشی از یک روستا و برخی نیز مالک چندین روستا باشند.^۱

ب. شیخ

شیخ، مرشد و آموزگار مریدان و کسی است که آن‌ها را از مهلهک‌ها می‌رهاند و در مسیر راه وصل به خدا راهنما و دلیل آنان می‌شود، بر مریدان ولایت تام دارد و حرف و کردارش مطاع است. واسیلی نیکتین درباره جایگاه شیوخ در جامعه کردستان نوشته است: «آنچه مسلم است در هر کار تحقیقی که درباره محیط کردن انجام می‌گیرد باید جای چشمگیری از آن به شیخ‌ها و نفوذ مذهبی و سیاسی و حب و بعض ایشان و عده مریدان و سایر ویژگی‌های دیگر شان اخصاص داده شود».^۲

شیوخ طریقت از سده هفدهم در کردستان عراق به‌طور مشخص قابل تمیز هستند؛ اما نفوذ آن‌ها به سقوط امارت‌های کردی در سده نوزدهم و مخصوصاً نیمة دوم آن بر می‌گردد. آشوب و هرجومرجی که متعاقب زوال و سقوط امارت کرد در رسید، باعث شد که بسیاری از مردم برای دستیابی به ایمنی و اطمینان و دل گرمی که از زندگی روزمره رخت برپسته بود، به مذهب این شیوخ روی بیاورند. به این ترتیب نفوذ شیخ در بین عامه مردم افزایش یافت. به علت نبود حکم و اقتداری که امرا قبل‌داشتند کشمکش ایلی و طایفه‌ای تشدید شد و برشار کشمکش‌ها، تفرقه اجتماعی و رقابت‌هایی که بر سر احرار قدرت بین رؤسای خرد پای قبایل در می‌گرفت، افزوده شد. شیوخ تنها مراجعی بودند که به علت برکنار بودنشان از سازمان ایلی و طایفه‌ای می‌توانستند به این کشمکش‌ها پایان دهند و جامعه را به سمت انسجام اجتماعی پیش بزنند. با انجام این کار طبعاً به حساب طرف‌های رقیب، بر ثروت و قدرت خود می‌افزوند.^۳ به نوشته محمد امین زکی، سقوط امارت بابان باعث افزایش نفوذ شیوخ شد. مردم در این زمان اطاعت از شیخ را واجب دینی

۱ عبدالله ابریشمی (۱۳۸۵)، هوت تاریخی و مشکلات کنونی مردم کرد، تهران: آنا، صص ۷۷ - ۷۲.

۲ واسیلی نیکتین (۱۳۶۶)، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران: انتشارات نیلوفر، ص ۴۶۰.

۳ بروین سن، همان، ص ۳۲۵.

می‌دانستند.^۱ ابتدا طریقت قادریه و سپس نقشبندیه سراسر کردستان عراق را در بر گرفتند. درواقع شیوخ برجسته تنها وابسته به این دو طریقت بودند. چون در هر دوی این طریقتهای اصراری بر تمکز اقتدار وجود ندارد شاهد حیات صدھا شیخ در اطراف آنها هستیم. این افزایش کمی، امکان تأثیرگذاری مشخص و شکل‌گیری برخی منافع مشترک سبب شد تا به تدریج در بستر جامعه کردستان، طبقه شیوخ را شکل دهنند.

ج. دولت

دولت در کردستان عراق شامل امارت‌های محلی بود که بعد از سلطه عثمانی بر آنجا در تاریخ آن ظهور و سقوط یافتند. امارت‌ها نمونه کوچک‌تر حکومت‌های پادشاهی و فرا منطقه‌ای بودند.^۲ امارت‌ها به‌طور نسبی سازمان یافته بودند. فرمان حاکم منطقه‌ای در تمام قلمرو، دارای مشروعیت بود و همگی مجبور به اطاعت از آن بودند. حفظ صلح بین قبایل و ممانعت از درگیری بین عشایر و برقراری امنیت در منطقه وظیفه سنگین حکومت‌های محلی بود. پایداری نسبی دیرپایی امیرنشین‌های کرد، نشان از ویژگی‌های فوق دارد. اردن، بابان، بتلیس، بوتان، جزیره، حکاری، حصن کیف، دیار بکر و مکری از جمله این امارت‌ها هستند.^۳ شکل قدرت صورتی یکپارچه و منسجم نداشت و مدام شاهد چرخش‌های و خلاهای سیاسی بود. علاوه بر این نزاع‌ها و دشمنی‌های داخلی، سیاست مرکزیت دادن به اداره عثمانی مخصوصاً از زمان سلطان محمود دوم (حك: ۱۸۰۸-۱۸۳۹م.) باعث فروپاشی امارت‌های کردی شد.^۴ تا سده نوزدهم بیشتر شاهد اعمال حاکمیت امیرنشین‌های مختلف کردی هستیم اما بعد از فروپاشی دو امارت بزرگ؛ اردن و بابان، ایلهای مختلف مثل منگور، شکاک، جاف، همه وند، سنجابی، کلهر و غیره هر یک صاحب قدرتی مستقل شدند. علاوه بر ایلات، فرقه‌های منظم درویشی مثل قادریه و نقشبندیه نیز در میراث اقتدار امارت کردی سهیم شدند. دولت عثمانی همواره از ۱۸۵۱م. یعنی سقوط امارت بابان تا ۱۹۱۶م.، اواخر جنگ جهانی اول، متصفات خود را به سلیمانیه - مرکز اداری کردستان

^۱ محمد امین زکی (۲۰۰۲م)، «تاریخ سلیمانیه و انجانها، السلیمانیه»: مطبعة وزارة الثقافة، صص ۱۸۸-۱۸۹.

^۲ درباره امارت‌های محلی کردستان بنگرید به: عصمت شریف وائلی و مصطفی نازدار (۱۳۷۹)، کردها، ترجمه ابراهیم

یوسفی، تهران: روزبهان؛ محمد باقی (۲۰۰۲)، میرنشینی نه ردلان، بابان، سوران، هه ولیر: تاراس.

^۳ ابریشمی، همان، صص ۲۷-۳۰.

^۴ وریا رحمانی (۲۰۰۹م)، کوردستان و کورد له روانگه نه خشنه و انبیه وه، هه ولیر: چاپخانه روزه لات، ص ۱۴۱.

عراق امروزی- از طریق موصل و گاهی هم مستقیم از استانبول می‌فرستاد. این متصرفان هیچ کدام توانستند خود را در مقام یک حاکم نشان دهند، چراکه قدرت رو به انحلال عثمانی، آشفتگی سلیمانیه و نفوذ گسترده شیوخ و خوانین محلی، مانع از آن بود. طبق آمار مؤلف تاریخ سلیمانیه ۲۱ نفر به مدت ۶۵ سال از ۱۸۵۱ تا ۱۹۱۶ م. به مقام متصرفی سلیمانیه رسیدند.^۱ میانگین تقریباً دو سال برای مأموریت هر کدام از آن‌ها، آشفتگی اداری سلیمانیه را در این عصر نشان می‌دهد. مقام این متصرفان از همان ابتدا زیر سایه شیوخ بزرنجی قرار گرفت. درواقع این شیخ بزرنجی بود که سلیمانیه را اداره می‌کرد. او اخر امارت بابان - در سده نوزدهم - به تدریج، نفوذ شیوخ طریقت در جامعه و میان مردم آن قدر گسترده شد که امیران، چاره‌ای جز برقراری ارتباط و پیوند با آن‌ها نداشتند.

د. مردم

در نظام قشربندی جامعه کردستان، مردم پایین‌ترین قشر را تشکیل می‌دادند که بیشتر شامل کشاورزان، دامداران و پیلهوران ترجمان بودند. خصوصیت غالب این قشر، فقر و درجه پایین اجتماعی بود. حتی اگر کسی از میان آن‌ها می‌توانست به دلیلی مثل تجارت، علم یا شجاعت در جنگ به ثروت و افتخار برسد ولی باز ارزش اجتماعی برابری با دولتمردان، آغاها یا شیوخ نداشت. ازدواج با یک شیخزاده یا امیرزاده برای مردم عادی در حد یک رؤیا بود چراکه باید اصالت خون حفظ می‌شد. احترام و ارزش اجتماعی شیخ و امیر و آغا همیشه بر ذمه مردم سنگینی می‌کرد. هرچند این نابرابری به تدریج برای مردم کردستان نهادینه شده بود؛ از آنجا که هیچ نابرابری در تاریخ بشر توانسته است ابدی باقی بماند! این نابرابری نیز فرصتی برای گروههای رقیب ایجاد کرد تا از آن بهره ببرند. شیوخ طالبانی به عنوان دومین دسته از شیوخ قادری بعد از بزرنجی‌ها، چون نسب سیادت نداشتند خود را شیخ «برمال = سجاده» نامیدند. معنای این نوع از شیخیت نه نسب فاطمی بلکه لیاقت فرزندان ملا محمود طالبانی، مؤسس خاندان بود.^۲ هرچند طریقت قادریه اجازه نمی‌داد تا مردم عادی به مقام شیخیت برسند؛ اما فرصتی برای آن‌ها فراهم می‌ساخت تا در درون سازمان طریقت تا مقام خلیفه شیخ پیش بروند. گاهی شهرت برعی از دراویش بیشتر از

۱ محمد امین زکی، همان، صص ۲۱۹ - ۲۲۱.

۲ محمد رئوف توکلی (۱۳۸۱)، تاریخ تصوف در کردستان، تهران: نشر توکلی، صص ۱۹۷-۱۹۸.

بسیاری از شیوخ و موجب ارزش اجتماعی و حتی سود اقتصادی آنها می‌شد. از جمله این دراویش معروف می‌توان به دراویش حسین اشاره کرد که پس از نجات شیخ محمود بربنگی از زندان بغداد به یک قهرمان تبدیل شد.^۱

کار کرد همبستگی مناسک آیینی قادریه

تشکیلات منظم دراویشی قادریه، دارای مناسکی آیینی بود که بر اساس آن پیروان و دوستداران خود را جمع و جذب می‌کرد. در همان ابتدای ورود شخص به طریقت از او خواسته می‌شد تا در جامعه، بهترین و در برابر مردم خویشنده باشد. مرید، ملزم به شرکت منظم در مناسک آیینی به همراه سایر برادران ایمانی خود می‌شد. انجام مناسک دراویشی، مجالی را برای مریدان فراهم می‌ساخت تا خود را نشان دهند. بیشتر اعمال خرق عادت، توسط همین دسته از وابستگان تشکیلات قادری انجام می‌شد. شاید بتوان مهم‌ترین مناسک خاص طریقت قادریه با کار کرد همبستگی اجتماعی را در قالب سه عنوان: نمایش دراویشانه یا ذکر قیام، تکیه رفتن و ارشاد کردن نشان داد. درواقع این سه راه و روش عبادت دراویشی آنها است.

الف. نمایش دراویشانه یا ذکر قیام

ذکر دسته‌جمعی قیام، معمولاً در دوشنبه و پنجشنبه شب‌ها، یا در مناسبت‌های خاص مثل اعیاد و جشن‌های اسلامی و یا در مراسم ختم یک شیخ یا دراویش قادری انجام می‌گیرد. برای ذکر قیام یا هر^۲، حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند و خلیفه یا سر ذاکر، در وسط ایستاده، رهبری ذکر را به عهده می‌گیرد. این ذکر با آهنگ طبل و دف و شمشال^۳ همراه است. ذکر با ستایش خدا و استمداد از پیامبر^(ص) و پیران طریقت مخصوصاً شیخ عبدالقدیر گیلانی با عبارت «حی الله» آغاز می‌شود. مراحل ذکر، بسته به نظر خلیفه یا سر ذاکر است. درحالی که شور و جذبه به مرحله کمال مرسد، دراویش‌ها دست به اعمال خرق عادت می‌زنند. به عنوان مثال، بر خود تیغ می‌زنند یا روی زغال داغ راه می‌روند و پس از انجام این اعمال، با خواندن دعا و فاتحه و مدح شیخ با اشعار کردی

۱ ظیراھیم باجه لان (۱۳۰۲م)، «درباره یادداشت‌های دراویش حسین و نجات دادن و آوردن شیخ محمود حفید از بغداد سال ۱۹۴۱»، مجموعه مقالات، کفری و شیخی نه مر، ناماده کردنش م. علی، [ای جا]: [ای نا]، ص ۱۸۶.

۲ ذکر قیام یا هره در حالت ایستاده با آهنگ طبل و دف و شمشال همراه است.

۳ شمشال نوعی از نی فلزی است.

ذکر تمام می‌شود.^۱ شاید معروف‌ترین استفاده سیاسی از این نوع نمایش درویشانه مربوط به سال ۱۹۲۲م. در سلیمانیه باشد. در این زمان، شیوخ و دراویش قادری در حمایت از شیخ محمود بزرنجی، رهبر در تبعید خود، اداره امور را برای انگلیسی‌ها سخت کردند. آن‌ها برای تحت‌فشار قرار دادن حاکمان انگلیسی، ذکر‌های هره یا قیام جمعی و روزانه خود را در شهر سلیمانیه به راه انداختند. ناگهان تمام مناطق کوچه و خیابان دواپر دولتی سلیمانیه از وجود دراویش پر شد. این درویشان با موهای بلند خود به نام (پرچ) شروع به خوردن لیوان، سنگ و غیره نمودند. روزانه حدود بیست دسته درویش با دف زدن و تیغ زدن به بلن خود به سلیمانیه می‌آمدند، کار به حابی رسید که بازار به صورت تعطیل درآمد، هزاران نفر می‌آمدند و می‌رفتند. در محله سرشقام سلیمانیه یک کمیته مستقر شد که شیوخ این قبیل دراویش به آنجا می‌آمدند. نماینده آنان خلیفه محمد عثمان اورامی (گیوه‌باف) بود.^۲

مسئله درویشی گسترش یافت و در روحیه اتباع انگلیسی تأثیر گذاشت. این موضوع باعث آشوب شد و حکومت در سلیمانیه تضعیف گردید. در اینجا می‌بینیم که چگونه دراویش قادریه با استفاده از ظرفیت‌های تشکیلات درویشی خود برای تأثیرگذاری سیاسی و اجتماعی سود می‌برند. درواقع این دراویش با ذکر و دف خود، جنگ تبلیغی شدیدی علیه مأموران و اتباع انگلیسی در کردستان را شروع کردند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

برگزاری این منسک درویشی به گونه جمعی و به صورت منظم درنهایت منجر به ایجاد حس همبستگی در میان دراویش می‌شد. طبق نظریه همبستگی اجتماعی دور کیم، بیشتر از اینکه متن و محتوای این گردهمایی مهم باشد، نفس جمع شدن اهمیت دارد. وقتی فرد، عملی را با گروه انجام می‌دهد احساس تعلق بیشتر به گروه پیدا می‌کند. شاید مهم‌ترین نتیجه ذکر قیام و اعمال خرق عادت برای دراویش، احساس عمیق سرخوشی بود که آن‌ها را دربرمی گرفت. ایجاد خرسندي جمعی یکی از کارکردهای مناسک آیینی است که در اینجا به روشنی قابل دریافت است.

ب. تکیه رفتن

یکی دیگر از روش‌های دارویش قادری برای عبادت، تکیه رفتن بود. تکیه در تصوف عبارت است

۱ توکلی، همان، صص ۲۰۱ - ۲۰۳؛ کمال روحانی (۱۳۸۵)، تاریخ جامع تصوف در کردستان، پیروانش: سامرون، ص ۲۱۰.

۲ احمد خواجه افندي (۱۳۷۹)، «چیم دی»، قیام شیخ محمود بزرنجی و مردم کرد علیه استعمار بریتانیا در کردستان ۱۹۱۹ - ۱۹۳۲، ترجمه احمد محمدی، ج ۱، تهران: نشر مؤلف، صص ۵۳ - ۵۴.

از خانقه و منزل درویشان و جایی که در آن دراویش مشغول به ذکر می‌شوند.^۱ درواقع، تکیه مکانی برای جمع شدن، عبادت دسته‌جمعی و درنهایت، ایجاد همبستگی است. وقتی مریدی به طور منظم به تکیه رفت و آمد دارد، احساس تعلق بیشتر به گروه یا تشکیلات درویشی قادریه پیدا کند. در آنجا مریدان از احوال یکدیگر آگاه می‌شوند و شیخ این فرصت را می‌یابد تا بهتر آن‌ها را سازمان دهد. در تاریخ سیاسی و اجتماعی کردستان، تکیه‌های طریقت قادریه اهمیت زیادی دارند. تعدادی از آن‌ها مثل یک دانشگاه عمل کرده‌اند. تکیه قادریه طالبانی در کرکوک از جمله این‌ها است که ساقه آن به دوره خاندان حکومتگر بابل می‌رسد. شاعران و هنرمندان برجسته کرد مثل شیخ رضا طالبانی و علی مردان به این تکیه مربوط بودند. تکیه شیخ حسن قره چیوار، تکیه شیخ عبدالرحمن ساییری و شیخ ابراهیم قادر کرم از نمونه‌های دیگر هستند.^۲ مردم، با رغبت، بخشی از اموال خود را به تکیه شیخ هدیه می‌دهند و برای در امان ماندن از ناعدالتی و ظلم کاربه دستان به تکیه شیوخ پناه می‌برند. اهمیت تکیه در طریقت قادریه به حدی است که بهشت به صورت تکیه و خانقه‌ی تصور می‌شود که جایگاه درویش و شیخ است.^۳ دراویش در تکیه به شکل جمعی ذکر می‌کنند، از حال و احوال همیگر و شیخ طریقت آگاه می‌شوند، برای زیارت شیوخ طریقت و دیدار دارویش مریض و پیر یا کسانی که گرفتاری دارند هماهنگی می‌کنند و ضمن سرکشی به آن‌ها هدیه می‌دهند و هم به مریدان نیازمند نیز کمک می‌کنند.^۴ هر کدام از دراویش قادری با پذیرفتن اصول طریقت و جمع شدن در تکیه و انجام این اعمال جمعی، موجب تقویت حس همبستگی در بین خود می‌شوند.

ج. ارشاد کردن

در طریقت قادریه یکی از راههای کسب ثواب و عبادت خداوند، دعوت مردم به آیین دراویشی است که با مراسم و شکل خاصی انجام می‌شود. ارشاد دراویش هر سال در فصل زمستان که مردم اکثرًا در خانه‌هایشان هستند صورت می‌گیرد. در این هنگام دراویش به صورت دسته‌ها و

^۱ سیسیل جی ادموندز(۱۳۶۷)، کردیها، ترکیها، عرب‌ها، ترجمة ابراهیم یونسی، تهران: نشر روزبهان، ص ۷۵.

^۲ لطیف هلمت(۳۰۰۹م)، سوفی و سوفیگه ریتی، [ای] جا: پاشکوی ره خنۀ چاودیر، صص ۴۴ - ۴۳.

^۳ فائق بی کس(۱۹۹۹م)، دیوان شعر، سلیمانیه: [ای] نا، ص ۸۱.

^۴ میثم موسایی و جمال عزیزانی فر(۱۳۸۴)، «پژوهشی در آیین دینداری و دین ورزی طریقت قادریه در مناطق کردستان»، نامه انسان‌شناسی، س ۴، ش ۸ صص ۱۶۷ - ۱۶۸.

گروهایی جمع می‌شوند و به رستاها و شهرهای دور و نزدیک می‌روند تا مردم را به‌سوی طریقت دعوت کنند. در موقع ارشاد، دارویش به همراه خلیفه‌شان در مساجد و تکایای شهرهایی به آنجا سفر می‌کنند، جمع می‌شوند و ساکنان محلی به استقبال ارشاد کنندگان می‌روند، از آن‌ها پذیرایی می‌کنند و در صورت تمایل در نزد شیخ یا خلیفه او طریقت درویشی را می‌پذیرند.^۱ در طریقت قادریه، ارشاد به اندازه‌ای اهمیت دارد که اگر هر مریدی کوشای برای تبلیغ و ارشاد، لیاقت از خود نشان دهد توسط شیخ به مقام خلافت می‌رسد و می‌تواند در محل خود نیابت شیخ را برای بسط طریقت داشته باشد.

مرکزیت سیاسی و اجتماعی قادریه در کردستان عراق

الف. ورود طریقت قادریه به کردستان عراق

قادریه یکی از اولین طریقتهای منظم صوفیانه در جهان اسلام است که در فاصله سده چهاردهم تا هجدهم در جغرافیای پهناوری از سودان تا چین و از هند تا دورترین سرحدات اروپایی امپراتوری عثمانی پراکنده شدند.^۲ علاوه بر ناکامی‌های سیاسی و اجتماعی که در بغداد نصیب قادریه شد، وظیفه ارشاد نیز در این پراکندگی مؤثر بود. منشاء نخستین این طریقت، عراق و شهر تاریخی «هزار و یک شب» بغداد در عصر شکوه سلجوقی - عباسی است. شیخ عبدالقدیر گیلانی (۱۰۷۷-۱۱۶۶م) - سرسلسله طریقت قادریه - در جغرافیای عراق و مشخصاً در بغداد؛ مدرسه باب‌الازج، افکار خود را رائمه کرد.^۳ زمرة علمی تلاش‌های شیخ عبدالقدیر دانشجویان زیاد و تأثیفات متعدد است که هر کدام از آن‌ها بهنوبه خود، قسمتی از تفکرات او را اشاعه و بسط دادند. در ابتدا به اولاد شیخ عبدالقدیر در بغداد و بعدها به مریدانش عنوان «القادربیون» داده شد.^۴ طریقت قادریه در کردستان برای نخستین بار توسط خاندان بزرنجی معرفی و تبلیغ شد. برخلاف تصور،

۱ همان، ص ۱۶۸.

۲ برای مطالعه درباره پراکندگی طریقت قادریه در جهان اسلام بنگرید به: قنبری، همان.

۳ برای مطالعه درباره شیخ عبدالقدیر گیلانی، زندگی و آثار او بنگریه به: نورالدین علی بن یوسف شطونوفی (۱۴۲۱م)، بهجهة الاسرار و معدن الانوار فی بعض مناقب قطب الریانی، قاهره: المکتبة الازهرية للتراث؛ محمدبن عیسی تادفی حلبی (۱۳۵۶)، قلائد الجواهر، بغداد: دار احیاء التراث العربي.

۴ شمس الدین احمدذهبی (۱۹۶۳م)، العبر فی خبر من غیر، تحقیق дکتور صلاح الدین المنجد، الجزء الثاني، کویت: [بننا]، ص ۲۲۲.

برزنجه‌ها سابقه طولانی در جغرافیا و تاریخ کردستان ندارند. مؤسس این خاندان، سید عیسیٰ^۱ همراه با برادرش سید موسی حوالی پایان نیمه نخست سده پانزدهم در مسیر برگشت از حج در برزنجه از توابع شهر زور کردستان عراق امروزی ساکن شدند. محمد حال در کتاب الشیخ معروف نوده‌ی و صدیق صفی زاده در تاریخ کرد و کردستان به درستی رواج طریقت قادریه را در کردستان مربوط به سده هجدهم و به دست شیخ اسماعیل ولیانی از نوادگان سید عیسیٰ می‌دانند.^۲ شیوخ طالباني، شاخه دوم طریقت قادریه در کردستان، بیشتر حوالی شهر کرکوک سکونت دارند. شیخ محمود طالباني مؤسس این شاخه، فرزند یوسف آغا از مأموران دولتی عثمانی بود.^۳ شیخ احمد (۱۷۷۸م.- ۱۸۴۱م.)، شیخ عبدالرحمن (۱۷۹۷م.- ۱۸۵۹م.) و شیخ رضا طالباني (۱۸۳۷م.- ۱۹۰۹م.) از جمله معروف‌ترین شیوخ طالباني هستند.^۴ شیخ یوسف و شیخ آشنا دو رهبر بزرگ شیوخ طالباني در دهه اخیر بوده‌اند. مریدان آن‌ها در هولیر، حاجی لر و بغداد تکایای زیادی دارند و هنوز تا حدی انسجام خود را حفظ کرده‌اند.

ب. انتصاب شیوخ و دراویش در مناصب سیاسی

۱. قدرت در سایه تقدس

در ساختار سیاسی و اجتماعی کردستان قبل از ظهر قدریه به عنوان یک وزنه قابل توجه، دولت محلی بابان^۵ در کار طوایف مقترن گرد مثل همه، وند و جاف صاحب جایگاهی عالی بودند. طوایف کرد هر چند صاحب نیرو و تفنگ بودند؛ ولی استعداد حکومت و رهبری نداشتند به همین واسطه بستر سیاسی و اجتماعی برای شیوخ قادری فراهم شد تا مالک میراث بابان بشوند. تجار هم که هم‌زمان با افول امارت بابان در بستر جامعه کردستان نفوذ گسترده‌ای پیدا کرده بودند پیش‌تر مایل به قدرت ورزی در سایه بودند. آن‌ها ظهور سیاسی قدریه را با اقدامات خود از جمله تحریک دولت اتحاد و ترقی برای ترور شیخ بزرگ قادری - شیخ سعید برزنجه - در سال

۱ هیمن ملاکریم برزنجه (۱۹۰۹م.)، «عاده حاجی ملا عیسی برزنجه»، گوفاره‌ی برزنجه، س. ۱، ص. ۳.

۲ محمد خال (۱۳۷۷)، زندگی نامه شیخ معروف نوده‌ی برزنجه، ترجمه احمد حواری نسب، تهران: نشر احسان، ص ۷۲؛ صدیق صفیزاده (۱۳۷۸)، تاریخ کرد و کردستان، تهران: آینه، ص ۱۶۴.

۳ عبدالکریم مدرس (۱۴۰۴ق.)، بنه ماله زانباران، بغداد، چاچخانه شفیق، ص ۵۶۷.

۴ درباره شیوخ طالباني بنگرید به: مکرم طالباني (۱۹۰۱م.)، شیخ رضا طالباني، هه ولی: ثاریس.

۵ عبدالله اولیایی (۲۰۰۴م.)، کردستان در دوره دولت عثمانی، هه ولی: بلاوکاره‌کلی کتبخانه تاوبر، صص ۳۰-۳۷.

۱۹۰۹م. به تأخیر انداختند.^۱ هرچند افول بابان چندان ربطی به قادریه ندارد ولی همین قدر درست است که این طریقت به محض افول امارت کهنه کردستان، آمادگی خود را برای رهبری مردم کرد نشان داد. این مهیا بودن، بیشتر به سبب داشتن تشکیلات منظم، ایجاد همبستگی و گفتمانی بود که سراسر کردستان را در برداشت. آنچنان که گفتمان آیینی قادری، سیمای دین ورزی منطقه را شکل داده بود؛ هنگام سقوط امارت بابان در آغاز نیمة دوم سده نوزدهم، رهبر شیوخ قادری را کاک احمد شیخ (۱۷۹۳-۱۸۸۷م.) بر عهده داشت. کاک احمد هرچند مقام اجرایی نداشت و کردستان از سوی دولت باب عالی توسط متصرف اداره می‌شد اما متنفذترین رهبر منطقه بود که به راحتی می‌توانست موجب عزل هر مقام دولتی بشود. سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹م.)، او را به استانبول دعوت کرد. هرچند شیخ فرصت نیافت تا دعوت سلطان را اجابت کند ولی از سوی خود، شیخ محمد مفتی را به نشانه احترام فرستاد. اتحاد کاک احمد شیخ با سلطان عثمانی تا حدی بود که در جنگ روس - عثمانی، ۱۸۷۷-۱۸۷۸م. نیرویی از مریدان و منسوبان خود را به فرماندهی نوهاش، شیخ سعید به کمک سپاه سلطان فرستاد.^۲ این برای نخستین بار بود که یک شیخ بزرنجی، نیرویی نظامی را تدارک و به جهه‌ای بزرگ اعزام می‌کرد.

طریقت قادریه که آزمون قدرت را به وسیله شیخ معروف و کاک احمد شیخ با موقیت پشت سر گذاشته بود، به آرامی آماده ورود به دوره شیخ سعید (مرگ: ۱۹۰۹م.) شد. در این مرحله، نشانه‌های واقعی تری از حضور سیاسی و اجتماعی قادریه در جامعه کردستان خواهیم دید. زمانی که شیخ سعید رسماً به ریاست طریقت رسید (۱۸۸۸م.)، از طرفی در کردستان خلاء قدرت و تفرقه اجتماعی بود و از سوی دیگر قادری‌ها به اندازه کافی انسجام اجتماعی پیدا کرده بودند. شیخ سعید، حاکم واقعی سلیمانیه، مهم‌ترین شهر کردنشین عثمانی در نیمة دوم سده نوزدهم، شد، مالیات تعیین کرد و مستقیم با سلطان عثمانی ارتباط یافت. سفر شیخ سعید به استانبول و دیدارش با سلطان عبدالحمید دوم در ۱۹۰۴م. نقطه عطف دیگری در تاریخ سیاسی شیوخ قادری است. حالا نوه کاک احمد شیخ، کار نیمه‌تمام پدر بزرگش را به پایان رساند. دیدار با سلطان عثمانی به صورت رسمی برای یک شیخ هرچند به اعتبار شیخ سعید بزرنجی - اتفاق بر جسته‌ای بود. میجرسون درباره

۱ کمال رئوف محمد (زماره سالی ۱۴۸۶)، «جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی شاخه سلیمانی»، روزنامه کوردستانی نوی، س۴، ش۱۵، صص ۲-۱.

۲ محمد امین زکی بگ، همان، صص ۲۴۵-۲۴۶.

سوغات این سفر نوشته است: «شیخ سعید بعد از رفتن به استانبول در ۱۹۰۴م. نماینده سلطان عثمانی در کردستان شد». ^۱

شیخ سعید و یارانش با امتیازات مهمی که از استانبول سوغات آورده بودند به سلیمانیه برگشتند. حالا دیگر شیخ بزرنجی مقتدرترین رجل سیاسی کرد لوای موصل عثمانی بود. گزارش رفیق حلمی درباره این بحث خواندنی است: «به حاطر این امتیازات، متصرف و بزرگان لشکری سلیمانیه بی گمان خود را از غصب شیخ سعید دورنگه داشتند و درواقع زیر نفوذ او رفتند. برخی از آن‌ها بدین نتیجه رسیدند که بدون اجازه و نظر شیخ سعید انگشت خود را در آب نمی‌کردند! در این شرایط شکی نیست که عده‌ای از مأموران کوچک‌تر بازیچه شیوخ شدند و مورد سوءاستفاده آن‌ها قرار گرفتند؛ اما دشمنی تجار و آغاها با شیخ و دراویش ادامه پیدا کرد». ^۲

اما روزگار خوش شیخ و دراویش با اقدامات جمعیت اتحاد و ترقی علیه سلطان عثمانی خیلی دوام نیافت. سیاست اولیه آن‌ها در کردستان و مشخصاً سلیمانیه بعد از کودتای ۱۹۰۸م. علیه سلطان عبدالحمید دوم حذف پنهانی شیخ سعید بود که سرانجام او را در ۱۹۰۹م. در موصل کشتند.^۳ از این زمان تا شروع جنگ جهانی اول، نظم سیاسی و اجتماعی قادریه رو به سقوط پیش رفت؛ اما کشیده شدن جنگ بزرگ به عراق، نام شیوخ قادری را دوباره بر سر زبان‌ها انداد. دولت عثمانی بهناچار شیخ محمود بزرنجی - فرزند شیخ سعید - را به جهاد علیه انگلیس دعوت کرد. تلقی دراویش قادریه از جنگ، عرصه نمایش برای بروز سیاسی و اجتماعی خود بود. به همین جهت سال‌ها قبل از رسیدن به حکومت، نام آن‌ها را در جنگ‌های بزرگ روس - عثمانی و مهم‌تر از آن جنگ جهانی اول می‌بینیم. دولت عثمانی در جنگ جهانی اول برای متوقف کردن روس و انگلیس در عراق به نفوذ شیخ محمود بزرنجی و دراویش قادریه محتاج بود. شیخ نیز برای سامان دادن به نیروهایش نیاز به تائید عثمانی داشت. جنگ بصره یا شعبیه(۱۹۱۵م)، با انگلیسی‌ها نقطه آغاز نمایش شیخ و یارانش بود. این نبرد که هشت ماه طول کشید عرصه رشادت شیخ محمود و یارانش شد. شیخ علی قلبازی از عشایر جباری، شیخ ستار و شیخ لطیف کانی قادری جان

^۱ میجرسون(۱۹۷۱م)، رحله متنکره‌ای بلاد ما بین النهرين و کردستان، ترجمه فواد جمیل، ج۱، بغداد: مطبعة الجمهورية، ص .۲۴۴

^۲ رفیق حلمی(۱۳۵۸ - ۱۳۵۸)، یادداشت، بغداد: چاپخانه شفق، ص .۳۶.

^۳ رمزی قراز، همان، صص ۶۵ - ۶۷

خود را فدا کردند. همکاری شیخ محمود با دولت عثمانی در جنگ پنجوین (۱۹۱۷م)، نیز ادامه داشت. این بار باید یاران شیخ قادریه شانه به شانه سربازان عثمانی علیه روس‌ها می‌جنگیدند. رفیق حلمی در تحلیل حضور شیخ محمود و یارانش در جنگ شعیبیه و پنجوین نوشته است: «چه در جنگ شعیبیه و چه در جنگ پنجوین شیخ محمود شجاعت خود را نشان داد. روس‌ها را از مرزهای عراق دور کرد و به داخل ایران کشاند. به این ترتیب در آخرین روزهای جنگ اول جهانی شهرت شیخ محمود پیچید و بسیاری از مردم او را شناختند».¹

۲. ظهور سیاسی و اجتماعی قدرت

بعد از پایان جنگ جهانی اول، سهم شیوخ قادری کردستان از تجزیه عثمانی، تشکیل یک حکم‌داری در سایه دولت انگلیس بود. تشکیلات منظم طریقت قادریه و مخصوصاً شاخه برزنجی آن در طول سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۱م. در رأس مهم‌ترین مناصب سیاسی کردستان عراق قرار گرفتند. در این زمان، تشکیلات درویشی قادریه توансه بود به بالاترین حد انسجام اجتماعی خود برسد. آن‌ها به صورت نسبی هم موفق به ایجاد همبستگی در جامعه کردستان شده و در واقع گفتمان خود را بر جامعه مسلط کرده بودند. رهبری به شیخ کاریزماتیک قادریه، شیخ محمود رسید. دست شیوخ و دراویش باز گذاشته شد. شیوخ متنفذتر به وزارت و معاونت رسیدند. سیاست انگلیس در این دوره بر مبنای ایجاد حکومتی کردی برای کردستان قرار داشت. البته منظور انگلیس، تشکیل حکومتی کامل در کردستان نبود بلکه تنها به دنبال یک حکم‌داری بودند. منظور آن‌ها از حکم‌داری، بهتر است اداره امور منطقه سلیمانیه به دست یک حاکم محلی تقسیر شود. روز یکم نوامبر ۱۹۱۸م. حکم‌داری نخست شیخ محمود در سلیمانیه اعلام شد. شیخ محمود عنوان حکم‌دار یافت و نزدیک‌ترین کسان خود را به مهم‌ترین مناصب رساند. سید عمر عمومی شیخ محمود مقام «متصرف» سلیمانیه را به دست آورد. حاجی سید حسن عمومی دیگر شرک حاکم شرع شد. برادرش یعنی شیخ قادر به سرداری لشکر رسید. سید علی نیز به مقام کمیسری دست یافت. رفیق حلمی در تحلیل این تقسیم قدرت بین شیوخ برزنجی و مشخصاً خاندان شیخ محمود نوشته است: «به این ترتیب بیشتر اقوام و آشنايان حکم‌دار و وابستگان شیوخ هر کدام به

¹ رفیق حلمی، همان، ص ۵۰.

شکلی و به تابع جایگاه و مرتبه به منصب یا مواجب معینی رسیدند.^۱ تضاد منافع انگلیس با حکم‌داری کردستان به سرعت خود را نشان داد. شیوخ، سلطه مقندرانه بر تمام کردستان را می‌خواستند در حالی که انگلیس تنها یک حکم‌داری نیم بند را در سلیمانیه انتظار داشت. در نتیجه حکم‌داری اول شیخ محمود، به قیام علیه انگلیس و تبعید به جزایر آندامان (Andaman) در خلیج بنگال هندوستان ختم شد. انگلیس که برای برقراری ثبات در کردستان و جلوگیری از نفوذ ترکیه احتیاج به شیخ محمود داشت در ۱۴ سپتامبر ۱۹۲۲ م. حکم‌داری دوم او را در سلیمانیه تائید کرد؛ اما شیخ بوزنجی در ۲۵ نوامبر همین سال به جای واژه حکم‌دار، خود را ملک کردستان نامید که بار معنایی بزرگ‌تر و مستقل‌تری داشت. خیلی طول نکشید تا دوباره در سال ۱۹۲۳ م. حکم‌داری شیخ محمود در برابر انگلیس جنگ را آغاز و تا سال ۱۹۳۱ م. ادامه داد که در نهایت با اسارت شیخ محمود در زندان‌های بغداد به سرانجام رسید.

نتیجه‌گیری

پیوند تصوف با سیاست، موضوع چالش برانگیزی است که برای این مقاله انتخاب شد. گزینش تاریخ کردستان عراق برای آزمون این چالش دارای جذابیت علمی است، چراکه تصوف بعد از سپری کردن دوره شکوهمندی خود هنوز در آنجا حیات اجتماعی دارد؛ اما غلبه رویکرد فومنگرایانه در تاریخ معاصر کردستان باعث شده است تا نقش سیاسی و اجتماعی تشکیلات درویشی نایدیه گرفته شود. طرح مقاله حاضر برای آشکار کردن این بخش مغفول در تاریخ‌نویسی مربوط به تصوف در کردستان است. غفلتی که خود منجر به ایجاد ابهام علمی درباره امکان تأثیرگذاری سیاسی و اجتماعی تصوف در تاریخ کردستان شده است. برخی از محققان با برجسته کردن جنبه ملی، ایفاگری نقش سیاسی و اجتماعی شیوخ قادریه را از همین زاویه مصادره به مطلوب و برخی دیگر ضمن قبول نقش سیاسی برای تصوف، تنها آن را در چهره چند شیخ برجسته مثل شیخ محمود تفسیر کرده‌اند. آنچه در مقاله حاضر انجام شد، نشان دادن نقش سیاسی و اجتماعی تشکیلات درویشی قادریه در کردستان عراق با کمک نظریه همبستگی اجتماعی امیل دورکیم و استفاده از منابع معتبر تاریخی بود. در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که طریقت قادریه یکی از جنبش‌های اجتماعی منحصر به فردی بود که توانست انسجامی قوی به جامعه

^۱ رفیق حلمی، همان، ص ۶۲

کردستان عراق ببخد و از همین طریق خود به مرکزیت سیاسی و اجتماعی در آنجا رسید.

منابع و مأخذ

الف. کتاب‌های فارسی

- ابریشمی، عبدالله(۱۳۸۵)، هویت تاریخی و مشکلات کنونی مردم کرد، تهران: آنا.
- احمد خواجه افندی(۱۳۷۹)، «چیم دی»، قیام شیخ محمود بزرنجی و مردم کرد علیه استعمار بریتانیا در کردستان ۱۹۲۲ - ۱۹۱۹، ترجمه احمد محمدی، تهران: نشر مؤلف.
- ادموندز، سیسیل جی(۱۳۶۷)، کردها، عربها، ترکها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر روزبهان.
- ادیبی، حسین(۱۳۵۴)، جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی، تهران: دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.
- بروین سن، مارتین وان(۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان)، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانیز.
- توکلی، محمد رئوف(۱۳۸۱)، تاریخ تصوف در کردستان، تهران: نشر توکلی.
- دور کیم، امیل (۱۳۸۱)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهاشم، تهران: مرکز
- ————(۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهاشم، تهران: مرکز.
- رمزی قزاد(۱۳۷۹)، مبارزات سیاسی و روش‌پنگری کرد در پایان قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، ترجمه احمد محمدی، سنتنچ: ناشر مترجم.
- روحانی، کمال(۱۳۸۵)، تاریخ جامع تصوف در کردستان، پیراشهر: سامرند.
- سجادی، علاءالدین(۱۳۷۹)، تاریخ جنبش‌های آزادی‌بخش ملت کرد، ترجمه احمد محمدی، سنتنچ: ناشر مترجم.
- صفوی زاده، صدیق(۱۳۷۸)، تاریخ کرد و کردستان، تهران: آینه.
- قنبری، صباح(۱۳۸۸)، «طریقت قادریه؛ پیدایش، گسترش و تأثیرات سیاسی و اجتماعی آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- کوئن، بروس(۱۳۷۷)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتوی.
- ————(۱۳۸۶)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- کوزر، لوئیس(۱۳۷۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- محمد خال(۱۳۷۷)، زندگی‌نامه شیخ معروف نودهی بزرنجی، ترجمه احمد حواری نسب، تهران: نشر احسان.
- موسایی، میثم و جمال عزیزانی فر(۱۳۸۴)، «پژوهشی در آینین دینداری و دین ورزی طریقت قادریه در

مناطق کردستان، نامه انسان‌شناسی، س، ۴، ش

- نیکنی، واسیلی(۱۳۶۶)، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- والی، عصمت شریف و مصطفی نازد(۱۳۷۹)، کردها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.

ب. کتاب‌های کردی

- تپیراهیم باجه لان(۱۳۰۲م)، «درباره یادداشت‌های درویش حسین و نجات دادن و آوردن شیخ محمود خفید از بغداد سال ۱۹۴۱»، «مجموعه مقالات» - کفری و شیخ جاویدان، ناماده کردنی م. علی، [ب]جا: [ب]نا.
- جعفر علی رسول(۲۰۰۸م)، صوفیزم و تأثیر آن در جنبش‌های آزادی خواهی ملی کردها (۱۱۰-۱۲۵۵)، سلیمانی: مه لبه ندی کورد و لوجی.
- رحمانی، وریا(۲۰۰۹م)، کردستان و کرد در نقشه‌های جغرافیایی، هه ولیر: چاپخانه روزهه لات.
- رفیق حلمی(۱۳۵۶-۱۳۵۸)، یادداشت، بغداد: چاپخانه شفق.
- طالبانی، مکرم(۲۰۰۱)، شیخ رضا طالبانی، هه ولیر: ناراس.
- عبدالکریم مدرس(۱۴۰۴ق)، خاندان دانایان، بغداد: چاپخانه شفیق.
- فایق بی کس(۱۹۹۹م)، دیوان شعر، سلیمانی: [ب]نا.
- کیوان آزاد انور(۱۳۰۲م)، «تاریخ اعلام اولین حکومت کردی در شهر کفری»، کفری و شیخ جاویدان، ناماده کردنی م. علی، [ب]جا: [ب]نا.
- لطیف هلمت(۲۰۰۹م)، صوفی و صوفیگری، [ب]جا: پاشکوی ره خنۀ چاودیر.
- محمد باقی(۲۰۰۲م)، امیرنشین ارلان، بابان، سوران، هه ولیر: ناراس.
- محمد رسول هوار(۱۹۹۰م)، شیخ محمود قهرمان و دولت جنوب کردستان، له ندن: بلاک روز.
- محمد صالح توفیق(۱۳۰۲م)، «تأثیر شورش و شهرت شیخ محمود جاویدان در هنر ملی و فولکلور منطقه گرمیان»، کفری و شیخی نه مر، ناماده کردنی م. علی، [ب]جا: [ب]نا.
- هاشم یاسین و دیگران(۲۰۰۹م)، اطلس حريم کردستان عراق و جهان، هه ولیر: کومبانی تی نووس.
- اولیایی، عبدالله(۲۰۰۴م)، کردستان در دوره دولت عثمانی، هه ولیر: له بلاو کراوهکانی کیبخانه ئاوير.
- برزنجی، هیمن ملاکریم(۲۰۰۹م)، «علامه حاجی ملا عیسی برزنجی»، گوفاره به رزنجه، س، ۱، ش. ۱.
- کمال رئوف محمد(ژماره سالی ۱۴۸۶ق)، «جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی شاخه سلیمانی»، روزنامه کورdestانی نوی، س، ۴، ش. ۱۵.

ج. کتاب‌های عربی

- تادفی حنبلی، محمد بن عیسی(۱۳۵۶ق)، قلائد الجواهر، بغداد: دارالحياء التراث العربي.
- ذهبي، شمس الدین احمد(۱۹۶۳م)، العبر في خبر من غير، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، الجزء الثاني، کويت: [ب]نا.
- شطوفی، نورالدین علی بن یوسف(۱۴۲۱ق)، بهجهة الاسرار و معدن الانوار فی بعض مناقب قطب الربانی،

قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.

- محمد امين زكي (٢٠٠٢م)، تاريخ سليمانيه و انحائها، السليمانيه: مطبعة وزارة الفقافة.
- ميجرسون (١٩٧١م)، رحله متذكر الى بلاد ما بين النهرين و كردستان، ترجمة فواد جميل، ج ١، بغداد: مطبعة الجمهورية

تطور مفهوم علم در گذر از عصر جاهلی به عصر نبوت

سید احمد رضا خضری^۱

عبدالله فرهی^۲

چکیده: مهم‌ترین نقطه عطف تطور مفهومی علم در تاریخ عرب را می‌توان گذر از عصر جاهلی به عصر نبوی دانست. درواقع دین جدید که در مدينه بنیان یافت، نیازمند علم جدید بود تا به آن مشروعيت بخشند و البته این تحول در گذر از جامعه‌ای بتپرست به جامعه‌ای توحیدی رخ داد. از این‌رو مفهوم علم نیز دقیقاً در جهت همین دو ویژگی باز این دو جامعه قبیله‌گرا و ایمانی تغییر یافت. مهم‌ترین منابع موجود برای بررسی چنین تحولی، قرآن و اشعار منسوب به عصر جاهلیت‌اند که ضمن بررسی محتواهی آن‌ها می‌توان تطور مفهومی علم را در این دو دوره تا حد زیادی تبیین کرد. با بررسی اشعار و روایات بر جای مانده درباره این اشعار، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که عرب جاهلی چهار موضوع را علم می‌شمرد و بر مبنای برخی روایات، صاحب این علوم را علامه می‌دانست: ۱. ایام‌العرب؛ ۲. ادبیات مثور عربی؛ ۳. شعر؛ ۴. انساب عرب؛ اما پیامبر اکرم (ص) در گذر از عصر جاهلی به عصر نبوی تنها دانش‌هایی را علم دانست که همسو با اندیشه‌های توحیدی بود و غیر آن را ناشی از جهل بر شمرد. درواقع با برداشتی کلی می‌توان اتصاف آگاهی‌های بشر به نیروی لایزال الهی را تولید علم مقدسی دانست که در عصر نبوی رخ داد، دانشی که انسان می‌تواند از طریق چشم، گوش و دل، آن را کسب کند. در این دوره کتابت بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و مفهوم علم در جهت تفکری همگرا گسترش معنایی یافت. این موضوعی است که بر اساس روش تبیینی - تفہمی در این پژوهش مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

واژه‌های کلیدی: قرآن، علم، عصر جاهلی، شعر، عصر نبوی

۱ استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران ahmadkhezri@yahoo.com

۲ دانشجوی مقطع دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) farrahi.as@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۸/۱۸ تاریخ تایید: ۹۴/۰۳/۲۳

Evolution of the concept of Science in transition from the age of ignorance to the Prophet's era

Ahmadreza Khezri¹

Abdollah Farrahi²

Abstract: The most important milestone in the evolution of the concept of Science in Arab history is a transition from the age of ignorance to the prophetic era. In fact, the new religion that was founded in Medina required new science to legitimize it. This evolution occurred in transition from a pagan to monotheistic society. Hence the concept of Science changed exactly in line with the same two features of the clan-oriented and faith community. The main sources for the study of such a change are the Quran and the poems attributed to the Age of Ignorance. Then by examining the content we would be able to explain the conceptual evolution of science in this duration.

By examining the extant poetry and relevant narratives about it, there seems that ignorant believed that sciences are collected in four subjects and the owner of these sciences should be called 'Allāmah. The four sciences are: 1- Wars (Ayyam ul-Arab) 2- Arabic prose literature 3- Poetry 4- Genealogy.

But the holy prophet (pbuh) believed that the only knowledge is the science that is in conformity with monotheism. He excludes the other sciences for they have come from ignorance. In fact, in an overview, the human acknowledgment to the eternal power of God is a sacred science which occurred only in the prophetic era; a knowledge that could be obtained by eyes, ears and heart. In this period, Arab put more concern on Writing and the concept of science developed through the convergence of thoughts. This theme will be analyzed in this study on the base of explaining- understanding method.

Keywords: science, ignorance age, poetry, the era of the Prophet, the Qur'an

1 Professor in Islamic history and civilizations, Tehran University, ahmadkhezri@yahoo.com

2 Academic staff in University of Islamic Sects, farrahi.as@gmail.com

مقدمه

در قرآن، شماری از واژگان را در تبیین مفهوم علم و دانش در عصر نبوی می‌توان مورد ملاحظه قرار داد که در اینجا به سه مورد مهم آن اشاره می‌شود و سپس بر مبنای یکی از آن‌ها یعنی «علم»، تطور مفهومی آن از عصر جاهلی به عصر نبوی تبیین می‌گردد.

علم یا «دانش» در برابر جهل، از یکسو به حلم مرتبط است و از سوی دیگر، به شماری از اصطلاحات همچون معرفت، فقه، حکمت و شعور؛ ولی متدالون‌ترین واژه متناظر با علم، معرفت است؛ که منظور از علم در این مقاله، مفهوم امروزی آن نیست؛ بلکه مفهوم علم را از منظر دو جامعه جاهلی و نبوی بر مبنای آثار بر جای‌مانده از مردم این دو عصر تبیین می‌کند.

بر مبنای آخرین برگردان سنگنشته‌های دربردارنده ریشه‌علم در جنوب عربستان، می‌توان به پیوند معنایی این واژه با علم به معنای «نشانه و علامت»^۱ و یا در معنایی دیگر، «بینش غیبی که با آن راهنمایی می‌کنند»، بی‌برد و همان‌گونه که روزنایل نتیجه می‌گیرد، باید گفت که ریشه‌علم در زبان‌های غیرعربی با «علامت، نشانه و نشانه راه» به لحاظ معنایی در پیوند است و گسترش معنایی آن از «نشانه راه» به «شناختن» چندان بعید نیست.^۲ بهویژه زمانی که بدانیم مسلمانان به آیات و «نشانه»‌های الهی به عنوان علم می‌نگریستند و ملاک علم و علم‌آموزی، حفظ آیات (نشانه‌های راه هدایت) نازل شده از عالم غیب بر پیامبر اکرم^(ص) بود و به مرور در عصر نبوت، عالم همان حافظ قرآن دانسته شد، بیشتر به این پیوند معنایی بی می‌بریم.

در عبارت طلب‌العلم، تلقی اکثر قریب به اتفاق مسلمانان از واژه اخیر، احادیثی بود که جست‌وجو برای به‌دست آوردن آن‌ها مستلزم سفرهای طولانی بود، اما اینکه خود پیامبر^(ص) در اشاره به این فعالیت در احادیث فراوان جهت تشویق مؤمن به جست‌وجوی علم (حتی در چین) صرفاً همین معنا را برداشت می‌کرد، جای تردید دارد؛ لذا در احادیث، در پرسش از این واژه بایستی به «دانش» ترجمه شود، درست همان‌گونه که در متون مربوط به سده‌های اولیه اسلام بایستی معنای «یادگیری» بدهد.^۳

اما متدالون‌ترین واژه متناظر با علم، معرفت است. عرفان همچون لغت معرفت، اسمی است که

^۱ فرانسیس روزنایل (۱۳۹۲ش)، دانش پیروزمند: مفهوم دانش در اسلام قرون وسطا، برگردان: علی‌رضا پلاسند، تهران: نشر گستره، صص ۱۸-۲۳.

² [Ed.] (1986), "Ilm", in B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, and J. Schacht (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (H-Iram), Leiden: E. J. Brill, pp. 1133-1134.

از فعل عرف نشأت می‌گیرد. بر اساس نظر زبان‌شناسان، این کلمه هم معنای علم است. لغت عرف احتمالاً به جای شناختن به کار می‌رود. به این معنا که معرفت چیزی است که باعث می‌شود یک شخص، چیزی را بشناسد و تشخیص دهد؛ به عبارت دیگر، جمله آنعرف، دلالت بر این دارد که از کسی برای اطلاعات (خبر) در مورد چیزی سؤال شود. این پاسخ است که شناخت این چیز را امکان‌پذیر می‌سازد. هنگامی که یک حیوان، گم شده است، مردی که آن را می‌شناسد می‌آید و می‌گوید: او آن حیوان را با یک نسبتی (صفتی) یاد می‌کند و آگاهی ایجاد می‌کند که آن حیوان متعلق به او است. بر اساس حدیثی که توسط ابن‌مسعود نقل شده است، مردم مورد سؤال واقع می‌شدند که آیا شاه خود را می‌شناسند. آن‌ها پاسخ می‌دادند: اگر او خود را به ما معرفی کند ما او را می‌شناسیم. متعاقباً براساس نقطه‌نظر زبان‌شناسی، معرفتی که منجر به شناخت می‌شود و بنابراین در مورد موضوعش آگاهی (علم) می‌داد، همیشه در بردارنده نسبتی بود که به‌وسیله آن موضوع شناخته می‌شد. حدیث ابن‌مسعود بنابراین توضیح می‌دهد: اگر خداوند، خود را به‌وسیله صفتی که از طریق آن بتوانیم او را تأیید کنیم معرفی کند، ما او را می‌شناسیم.^۱ در قرآن برای نشان دادن شناخت پدر نسبت به فرزند خودش نیز از مفهوم معرفت استفاده شده و در مقایسه‌ای زیبا شناخت اهل کتاب نسبت به پیامبر^(ص) نیز از همین مقوله دانسته شده است.^۲

اما دومین واژه مهم متناظر با علم، حکمت است. حکمت را متراffد با «خرد» و هم علم و فلسفه دانسته‌اند. کاربرد کهن این واژه برای این تحول [معنایی] که به معنای سوفیای یونانی شباht داشت، مساعد بود. به لحاظ عربی صرف، معنای پایه‌ای «گذاشتن هر چیزی سر جای خودش» را به واژه حکم می‌دهند و لذا به نظر می‌رسد هم حاکی از حس تعادل و ثباتی باشد که لئون گوتیه فهمید و هم اینکه برای نشان دادن نیرو و کمال فرزانگی، واژه‌ای کاملاً مناسب است. در قرآن از این خرد تکامل یافته با عنوان *الحكمة باللغة* یاد شده است. حکمت بارها در معنای رایج «خرد» به کار رفته است، ولی خردی که متضمن شناخت حقایق عالی روحانی است. «کتاب و حکمت» اغلب با یکدیگر عطیه‌ای بی‌نظیر را به وجود می‌آورند.^۳ این حکمت به داود، مسیح، محمد^(ص) و

۱ See R. Arnaldes (1991), "Ma'rifa", in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VI (Mahk-Mid), Leiden: E. J. Brill, pp. 568-569.

۲ سوره البقرة، آیه ۱۴۶.

۳ سوره القرقة آیه ۱۱۳، سوره آل عمران آیه ۷۵، سوره النساء آیه ۷۷، سوره الأحزاب آیه ۳۴.

لقمان داده شد.^۱ این موهبت واقعاً بزرگی است؛^۲ و با ترکیه همراه است.^۳ حکمت به لحاظ یونانی، توسط هفت حکیم از بین چندین دانشمند که تالس یکی از آن‌ها بود، از همان آغاز به معنای علم عرضه شد. گفته می‌شود کتوستراتوس ستاره‌شناس که همچون آنکسیماندر، فیلسوف نیز بود، نویسنده نخستین کتاب درباره طبیعت می‌باشد. این حکما افرادی دوستدار علم خوانده شدند و فلسفه از همان زمان، ضمن مطالعه درباره طبیعت به وجود آمد؛ زیرا در آغاز تفاوتی میان آن‌ها وجود نداشت.^۴

عصر جاهلی

منظور از عصر جاهلی در این مقاله، تاریخ عرب قبل از اسلام حدود ۱۵۰ الی ۲۰۰ سال قبل از بعثت در محدوده جزیره‌العرب می‌باشد.^۵ جاهلیت اصطلاحی است که برای نخستین بار در عصر نبوت، به دنبال هجرت به مدینه و شکل‌گیری جامعه ایمانی - مدنی، در توصیف عرب مشرک قبل از اسلام به آن دوران داده شد که در چهار آیه^۶ از آیات الهی، سور مدنی بازتاب یافته است؛ البته بدون آنکه محدوده مکانی، زمانی و یا نژادی خاصی در آن‌ها مطرح شود. عامه مردم معمولاً جهل را ضد علم و یا خواندن و نوشتن می‌دانند؛ اما شماری نیز آن را ناشی از جهل به خدا و رسول خدا و عبادت غیر خدا دانسته و برخی هم بر صفات بارز مردم عصر جاهلی در جهت قیله‌گرایی آن‌ها، یعنی بر فخرفروشی‌ها ناشی از نسب، حسب بر یکدیگر تأکید کرده‌اند. شماری از علمای نیز

۱ سوره البقرة، آیه ۱۴۶، ۱۵۱، ۲۵۱، ۲۵۲؛ سوره المائدة، آیه ۱۰؛ سوره لقمان، آیه ۱۲، ۱۱؛ سوره ص، آیه ۱۹، ۲۰؛ سوره الرّتْخَرْف، آیه ۶۳.

۲ سوره البقرة، آیه ۲۶۹، ۲۷۲.

۳ سوره البقرة، آیه ۱۲۳ و ۱۲۹.

۴ A. M. Goichon (1986), "Hikma", in B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, and J. Schacht (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (H-Iram), Leiden: E. J. Brill, pp. 377.
در اینجا به عنوان نمونه به شماری دیگر از واژه‌های مرتبط با علم در قرآن اشاره می‌شود: یقین (سوره النساء، آیه ۱۵۷)؛ عقلالیت (سوره البقرة، آیه ۷۵)؛ ظن (سوره الجاثیة، آیه ۲۴)؛ سوره النجم، آیه ۲۸-۲۷؛ بصیرت (سوره البقرة، آیه ۲۳۳)؛ اولوا الباب (سوره آل عمران، آیه ۷)؛ سفاهت (سوره البقرة، آیه ۱۳).

۵ برای کسب اطلاعات بیشتر: جواد علی(۱۴۲۷ق.م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، تهران: آوند داش، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۰، وج ۱۰، ص ۶۰-۶۱ق.م)، *شوقی ضیف (۲۰۰۳)*، *تاریخ الأدب العربي: العصر الجاهلی*، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة و العشرون، ص ۳۸.

۶ سوره آل عمران، آیه ۱۵۴؛ سوره المائدة، آیه ۵؛ سوره الأحزاب، آیه ۲۳؛ سوره الفتح، آیه ۲۶.

با استناد به آیاتی از قرآن، سفاهت و جهالت را در برابر حلم و بردباری آورده‌اند.^۱ اما در زبان فارسی جهل رانه در برابر علم بلکه باید در برابر فهم قرار دادند. حاکمیت برخی سنت‌های قبیله‌ای بر مردم عصر جاهلی، بهویژه حمیت و تعصّب آن‌ها در کمان حقیقت و شرک به خدا،^۲ موجب «نفهمی» و عدم بینش درست آن‌ها نسبت به مسئله علم و علم آموزی شده بود؛ و گرنه مردم عصر جاهلی هم مسلماً بهره‌هایی از علم داشته‌اند. چهبسا فردی باسواند همچون ابوالحکم در عصر جاهلی، در عصر رسالت، ابوجهل نامیده شد،^۳ ولی فردی چون پیامبر^(ص) به رغم آنکه سواد خواندن و نوشتن نداشت، اما پس از ظهور اسلام، الگوی اهل علم قرار گرفت.^۴ درواقع، علم و حکمت عرب جاهلی در جهت تقویت جایگاه قبیله‌ای ارزشمند بود که در قالب علم انساب ظهور یافت و بر اساس آن حتی سلسه‌مراتب شش گانه‌ای بدین ترتیب تنظیم شد: شعب، قبیله، عماره، بطن، فخذ و فضیله.^۵

منابع شناخت عصر جاهلیت

متأسفانه از عصر جاهلیت، متون چندانی بر جای نمانده است تا بتوان برپایه آن‌ها موضوع مورد بحث را تبیین کرد برخلاف عصر نبوی، در عصر جاهلی، کتابت در حیطه امور شخصی مورد توجه قرار می‌گرفت و اکثر نقوش و کتیبه‌های بر جای‌مانده از این دوران، مربوط به اموری

۱ این منظور (۱۴۱۲ق.م)، لسان العرب، نسقه و علق عليه و وضع فهارسه علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربية- مؤسسه تاریخ العربی، الطبعۃ الثانیة، ذیل مادۃ «علم»، جواد علی، همان، ج، ۱، صص ۲۹-۳۱.

۲ سورۃ الفت، آیة ۲۶.

۳ احمد بن یحیی بن جابر البازدی (۱۹۵۹ق.م)، انساب الأشراف، تحقیق محمد حمید الله، ج، ۱، مصر: دار المعارف، ص ۱۲۵؛ ابن حبیب (۱۴۰۵ق.م)، المنمق فی اخبار قریش، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الكتب، الطبعۃ الأولى، ص ۳۵؛ ابن حزم (۱۴۰۳ق.م)، جمهرة انساب العرب، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت: دار الكتب العالمية، الطبعۃ الأولى، متن، ص ۱۴۵؛ ابن الأثیر (۱۴۰۹ق.م)، أسد الغاب فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الفکر، ج، ۳، ص ۵۶۷؛ ج، ۴، ص ۲۲؛ ابن عبدالبر (۱۴۱۲ق.م)، الاستیاع فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمدالبجاوی، ج، ۳، بیروت: دار الجبل، الطبعۃ الأولى، ص ۱۰۸۲، ۱۰۸۰-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۰-۱۰۴۱، خیر الدین الزركلی (۱۹۸۹م)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج، ۵، بیروت: دار العلم للملايين، الطبعۃ الثامنة، ص ۸۷.

۴ سورۃ الأعراف، آیة ۱۵۸؛ سورۃ الجمعة، آیة ۲؛ سورۃ الأحزاب، آیة ۲۱؛ برای آگاهی بیشتر نک: یعقوب جعفری (۱۳۸۶ش)، تاریخ اسلام از منظر قرآن، تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، قم: دفتر نشر معارف، ج، ۳، فصل سوم (پیامبر درس نیاموخته).

۵ برای آگاهی بیشتر نک: توفیق برو (۱۴۱۷ق.م)، تاریخ العرب القدیم، دمشق: دار الفکر، الطبعۃ الثانية، صص ۲۵۵-۲۶۱.

همچون ساخت بنای یک خانه، معبد و دیوار و یا شفای یک بیمار بود و چندان متعرض امور سیاسی، اجتماعی، دینی، علمی، فرهنگی و یا تمدنی نشده‌اند.^۱ توجه نکردن به آنچه که در آن دوران علم می‌پنداشتند، قضاوت درباره آن‌ها را مشکل کرده است؛ در عصر نبوی به امر کتابت توجه خاصی صورت گرفت ولی عصر جاهلی، کتابت مختص طبقه‌ای خاص بود.

در میان آثار یونانی، لاتینی و نصرانی برجای مانده از این دوران هم گاه، ذکری از سرزمنی و قوم عرب به میان آمده است که می‌تواند تا حدی در این زمینه راهگشا باشد.^۲ نخستین و مهم‌ترین متن در این‌باره، مربوط به عصر نبوی، یعنی قرآن کریم است که تردیدی در صحت آن وجود ندارد^۳ و در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ اما بالاترین بازناتاب آنچه را که عرب در عصر جاهلی علم می‌پنداشته، می‌توان در لایه‌لای متون برجای مانده از دوره‌های بعدی، به‌ویژه عصر عباسی، مشاهده کرد. اشعار جاهلی، متون حديثی و تفسیری و آثار تاریخی و جغرافیایی را هم از جمله منابع شناخت عصر جاهلی می‌توان دانست.^۴ اما شعور و احساس را که فریحه شعر و شاعری را به جوش می‌آورد، با علم در پیوند دانسته‌اند،^۵ که همین شعور شعری مبنای علم جاهلی قرار گرفت.

شعر و شاعری

فرهنگ عرب جاهلی به لحاظ توجه به فنون ادبی مثل خطابه، نثر، امثال و شعر، ممتاز است؛ در این میان شعر از اهمیت خاصی برخوردار است. شعر درواقع، بازناتاب‌دهنده آن چیزی بود که در بخش مربوط به فرهنگ عرب جاهلی از منظر قرآن به آن خواهیم پرداخت.^۶ با توجه به اینکه عرب‌ها دارای حافظه‌ای قوی بودند و شعر نیز دارای وزن و قافیه بود، به‌خوبی می‌شد از آن، برای حفظ مآثر قبیله‌ای بهره گرفت. شاعر با شعر خود، همچون جنگجویی که با شمشیر خود از قبیله‌اش

۱ برای آگاهی بیش‌تر نک: جواد علی، همان، ج ۱، صص ۳۴-۴۱.

۲ نک: جواد علی، همان، ج ۱، صص ۴۱-۵۱.

۳ نک: طه حسین [ای]تا، فی الشعرا الجاهلی، نسخة مصورة عن طبعة دارالكتب المصرية، تونس/سوسة: دارالمعارف للطباعة والنشر، صص ۲۷-۲۸؛ شوقی ضيف، همان، ص ۱۰۵ به بعد.

۴ نک: جواد علی، همان، ج ۱، صص ۵۱-۸۳؛ توفيق برو، همان، صص ۱۰-۱۸.

۵ ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد الفراہیدی (۱۴۰۵ق)، کتاب العین، تحقیق الدکتور مهدی المخزومنی و الدکتور ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجرة، ذیل ماده «علم».

۶ نیز بنگرید به جواد علی، همان، ج ۱۰، صص ۲۹۷-۳۱۱ (آراء الشعراء الجاهلین).

دفاع می‌کرد، به حمایت از قیله می‌پرداخت. ^۱ شعر را حتی می‌توان به عنوان ملاکی جهت شناخت محدوده زمانی و مکانی عصر جاهلیت در نظر گرفت؛ به طوری که برخی نویسندگان، شروع جاهلیت را حدود ۱۵۰ سال قبل از آمدن اسلام با ظهور شاعرانی همچون امرؤ القیس بن حجر کنده و مهلهل بن ربیعه دانسته‌اند.^۲ امرؤ القیس، نابغه بن ذیبان، زهیر بن ابی سلمی و الأعشی جزء طبقه نخست شاعران عرب می‌باشد.^۳ که در این میان، نخستین متون منظوم عرب منسوب به امرؤ القیس است و بسیاری از شعرای بعدی از او تبعیت کرده‌اند.^۴ هرچند که در تاریخ، اشاراتی به مجموعه‌هایی همیشگی مثل معلقات سبع^۵ و یا دیوان شعری^۶ نزد نعمان بن منذر پادشاه حیره شده، ولی آنچه مسلم است این است که انتکاء عرب جاهلی بر حافظه بوده است و نه کتابت. همین امر، موجب تردیدهای جدی در صحت اشعار جاهلی شده و افرادی همچون طه حسین معتقدند که بازتاب حیات عرب جاهلی را باید در اشعار فرزدق، جریر، ذو الرمه، اخطل و راعی مشاهده کرد و نه اشعار منسوب به طرفه، عتره، شماخ و بشریانی حازم.^۷ جدای از مباحث صورت گرفته درباره اصالت این اشعار، مسلمًا مضامین این اشعار تا حد زیادی بازتاب‌دهنده آن چیزی است که در عصر جاهلی، علم شمرده می‌شد؛ به ویژه آنکه قرآن، به عنوان مهم‌ترین متن معیار و یانگره مفهوم علم در عصر نبوی، دقیقاً در تقابل با این اشعار قرار گرفته است. قرآن، اشعار جاهلی و مضامین آن‌ها را

۱ توفیق برو، همان، صص ۲۷۲ و ۲۷۵.

۲ شوقی ضيف، همان، ص ۳۸.

۳ محمدبن سلام الجمحی (۱۹۱۳م)، طبقات الشعرا، لیدن: مطبعة بربل، ص ۱۵.

۴ نک: عزیرة فوال باتی (۱۹۹۸م)، موسوعة شعراء العرب: معجم الشعراء الجاهليين، بیروت: دار صادر، طرابلس: جروس برس، صص ۳۲ و ۳۷.

۵ قصاید هفت شاعر نامی عصر جاهلیت: امرؤ القیس، زهیر، النابغة، الأعشی، لبید، عمرو و طرفه، نک: عبدالرحمن جلال-الدين السیوطی [ای تا]، المزهر فی علوم اللغة و انواعها،الجزء الثاني، شرحه و ضبطه و علق حوشیه محمد احمد جاد المولی، علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دار احیاء الكتب العربية، صص ۴۰-۴۷؛ جواد علی، همان، ج ۱۰، صص ۵۶-۱۲۷.

۶ الجمحی، همان، ص ۱۰؛ محب الدین ابوالفيض محمد مرتضی الزبیدی [ای تا]، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثاني، بیروت: دار مکتبة الحياة، ج ۲، ص ۷۰؛ ابن منظور، همان، ذیل مادة «طنج».

۷ طه حسین، ص ۳۸؛ نیز نک: شوقی ضيف، الفصل الخامس (رواية الشعر الجاهلي و تدوينه)، ص ۱۳۸ به بعد؛ به گفته جمحی، حماد الروایة نخستین کسی بود که به جمع آوری اشعار عرب پرداخت. نک: الجمحی، همان، ص ۱۴؛ ابن-النديم (۱۳۶۶م)، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدید، به کوشش مهین جهان بگلو (تجدد)، تهران: امیرکبیر، ج ۳، ص ۲۳۶؛ هرچند که خود حماد الروایة - که البته فردی ثقة شمرده نمی‌شود - از نعمان بن منذر، پادشاه حیره نام می‌برد که دارای دیوان شعری مشتمل بر اشعار شعرای بزرگ عرب جاهلی بوده است؛ الزبیدی، همان، ج ۲، ص ۷۰؛ ابن-منظور، همان، ذیل مادة «طنج».

مورد نکوهش قرار داده و آیات الهی را شعر ندانسته است. شعرا و بزرگان مشرک عرب هم با شنیدن آن، این کلام را چیزی جز شعر دانستند.^۱ با توجه به اینکه، پیامبران هر دوره با توجه به ویژگی‌های بارز زمانه خود، به اثبات دعوی نبوت از سوی خداوند می‌پرداختند، قرآن به عنوان آیه و معجزه پیامبر اکرم^(ص) در زمانه رواج شعر جاهلی معرفی شد.

شعر و شاعری را می‌توان بارزترین نمونه فرهنگ عرب جاهلی دانست و واژه‌های «شعر» و «شاعر» را به تابعی، «دانش» و «کسی که می‌داند» معنا کرد. درواقع، شاعر کسی بود که می‌توانست از داده‌ها در پس برو واسطه‌ترین شواهد تجربی استفاده کند.^۲ از عمر بن خطاب نقل شده است که «شعر علم قومی بود که صحیح‌تر از آن علمی نداشته‌اند». به گفته ابن عباس شعر دیوان عرب جاهلی بود که به واسطه آن عرب می‌توانست ۱. نسب، ۲. مآثر قبیله‌ای و ۳. زبان عربی را بشناسد و به دیگری تعلیم دهد. این‌ها درست همان چیزهایی هستند که عرب عصر جاهلی به عنوان علم می‌شناخت و سعی در تعلیم آن به فرزندانش از طریق شعر داشت. به گفته جمحي «شعر در جاهلیت دیوان علم آن‌ها و متنهای حکمت ایشان بود که هم از آن اخذ می‌کردند و هم بدان می‌پرداختند».^۳ لذا به خوبی می‌توان فهمید که چرا شعر و شاعری در نظام قبیله‌ای عرب عصر جاهلی از اهمیتی حیاتی برخوردار بود. درواقع، عرب عصر جاهلی با شعر می‌توانست به حفظ بنیان نظام قبیله‌ای و سنت‌های حاکم بر آن پیردادزد.

علّامه یا نسّاب

علم انساب و ایام و ذکر مناقب و مثالب را می‌توان از اهم علوم عصر جاهلی دانست؛ این توجه به حدی بود که علاوه بر انسان، اصل و نسب اسبها و شترها هم مورد توجه و اهتمام عرب قرار می‌گرفت.^۴ بر مبنای برخی منابع متأخر، در عصر جاهلیت واژه «علّامه» کاربرد داشته است؛ جدای

۱ نک: ابن‌هشام [ابی‌تا]، *السیرة النبوية*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شبی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، ص ۳۰۰.

2 Franz Rosenthal (2007), *Knowledge Triumphant: the concept of Knowledge in medieval Islam*, with an introduction by Dimitri Gutas, Leiden-Boston: Brill, p.12

۳ الجمحی، همان، ص ۱۰؛ نیز نک: جواد علی، همان، ج ۱، ص ۵۳.

۴ نک: ابن‌الکلی (۱۹۲۸م)، *نسب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها*، و یلیه کتاب اسماء خیل العرب و فرسانها تألفت ایی عبدالله محمدبن‌زیاد الأعرابی، عنی بنشرها و علق علیها و وضع فهرسها: جرجس لوی دلا ویدا، لیدن: بری؛ شووقی ضیف، همان، ص ۸۳؛ جواد علی، همان، ج ۸، ص ۲۵۵.

از صحت و سقم این روایات، تبیینی که از ویژه‌گی‌های چنین فردی شده، برای ما حائز اهمیت است. زبان‌شناسان عرب، منظور از علام و علامه را نسبه نیز دانسته‌اند،^۱ که این نشان‌دهنده استعمال فراوان این اصطلاح برای نسب‌شناسان عرب از عصر جاهلی تا اسلامی است؛ به‌طوری‌که می‌توان گفت برای عرب جاهلی تا حد زیادی علم، متراffد با نسب بود. عرب جاهلی در میان علوم مختلف، چهار چیز را علم می‌شمرد و حتی بر مبنای برخی روایات، صاحب این علوم را علامه می‌دانست. ضمن شماری روایات در این باره آمده است که پیامبر خدا^(ص) وارد مسجدی شد و گروهی را بر گرد فردی یافت که او را «علامه» می‌دانستند. پیامبر از آن جماعت پرسید که این فرد به چه چیزی آگاه است و آن‌ها پاسخ دادند که او فردی عالم به.^۲ ایام‌العرب، ۲. زبان‌عربی، ۳. اشعار و ۴. انساب عرب است. پس پیامبر اکرم^(ص) فرمودند این علمی است که دانستن و یا ندانستن آن سود و زیانی به همراه ندارد.^۳ این روایت به خوبی بازتاب‌دهنده دگرگونی مفهوم علم از عصر جاهلی به عصر نبوی است که مورد توجه نویسنده‌گان متأخر قرار گرفته است. از جمله افراد عالم به نسب و اخبار‌الناس در عصر جاهلیت، می‌توان به اقرع‌بن‌حابس، ابو‌بکر بن‌ابی‌قحافه، جییر بن‌مطعم، ابوجهم بن‌حدیفه، مخرم‌بن‌نوف، حويطب‌بن‌عبدالعزی، عقیل‌بن‌غانم و عقیل‌بن‌ابی-طالب آشاره کرد.

اما برخلاف تحول مفهومی علم در عصر نبوی که بازتاب آن را در قرآن مورد بررسی قرار خواهیم داد، «مسلمانان پس از فتوحات و استقرار در سرزمین‌های فتح شده مجدداً به شعر و شاعری مشغول شدند و دیوان‌های شعری پدید آوردن؛ ولی اکثر این اشعار به سبب فتوحات و مرگ شاعران از بین رفت و تنها مقدار کمی از آن‌ها باقی ماند»^۴ که اگر آن‌ها زنده می‌مانند «علم و شعر» بسیاری به تعییر جمحي نصیب مردم آن زمان می‌شد.^۵ نویسنده‌گان مسلمان در دوره‌های بعد همچنان در لابه‌لای منابع از افرادی عالم به این علوم با عنوان علامه یاد کرده‌اند. لذا می‌بینیم که پس از اسلام هم-به‌عنوان نمونه- از افرادی همچون خالد بن‌یزید بن‌معاویه،^۶ هانی بن‌منذر کلاعی

۱ این منظور، ذیل ماده «علم».

۲ أبوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التميمي السمعانی (۱۳۸۲ق. ۱۹۶۲م)، «الأنساب، تحقيق عبدالرحمن بن يحيى - المعلمي اليماني، ج ۱، حیدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ص ۹.

۳ نک: جواد علی، همان، ج ۸، صص ۲۵۵-۲۵۹.

۴ نک: الجمحی، همان، ص ۱۰.

۵ أبو محمد أحمد بن اغثم الكوفي (۱۴۱۱ق. ۱۹۹۱م)، «الفتوح، تحقيق على شیری، ج ۷، بیروت: دارالأضواء، ص ۸۵.

نحوی، حمادالراویه، مغیره بن عبدالرحمن اسدی حزامی مدنی، عقیل بن ابی طالب،^۱ ابوهاشم مخزومنی، ابوبکر بن عبد‌الله بن ابی الجهم،^۲ نخاربن اووس،^۳ ابوبکر نحوی جوری^۴ محمدبن جریر طبری، ابن خلکان^۵ سب شناس و آشنا به ایام العرب، ایام الناس و ابوالحسن علی بن حسن باخرزی^۶ شاعر، عبدالله بن سعید-اموی کوفی، عبدالملک بن هشام^۷ و ابوعبدالله بن البار^۸ آگاه به حدیث و زبان عربی با عنوان «علماء»^۹ «علماء» یاد شده است. گفته می‌شود زمانی که عمران بن حطان از دانایان اخبار‌العرب را نزد عبدالملک بن مروان معرفی کردند، عبدالملک وی را فردی علماء دانست.^{۱۰} البته به مرور زمان، علماء گسترش مفهومی پیدا کرد و افرادی آشنا به علوم اسلامی، همچون علوم قرآن، حدیث، فقه و تفسیر را هم علماء خوانند؛ مثل ابوعبدالله بن البار (علماء در حدیث)،^{۱۱} عاصم بن عمر بن قتاده و ابوسهر غسانی (هر دو علماء در مغازی)؛^{۱۲} حتی گاه بدون اشاره به علمی خاص از برخی گذشتگان تا سده‌های متاخر به عنوان علماء یاد شده است؛ مثل حسن بن علی اطروش زیدی-مذهب،^{۱۳} ابن إسحاق، ابن حجر عسقلانی، ابوعبدالله قاسم بن معن مسعودی و ابوعبدالله احمد بن سعید رباطی.^{۱۴} به نظر می‌رسد که نویسنده‌گان مسلمان دوره‌های بعد سعی در تتفیق مفهوم علم در این دو

۱ شمس الدین محمدبن احمدالذهبی (۱۴۱۳ق.م، ۱۹۹۳م)، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمیری، بیروت: دارالکتاب العربي، الطبقۃ الثانیة، ج. ۴، ص. ۸۴، ج. ۹، ص. ۳۱۸ و ۳۱۸، ج. ۳۸۲ و ۳۸۲، صص ۳۶۹-۳۶۸.

۲ ابن عبدالبر (۱۴۱۲ق.م، ۱۹۹۲م)، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق علی محمد الجاوي، ج. ۴، بیروت: دارالجیل، صص ۱۷۶۳، ۱۷۷۰، ابن الأثیر (۱۴۰۹ق.م، ۱۹۸۹م)، *أسال‌الغایبة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر، ج. ۱، ص. ۳۶۴ و ۳۶۵، ص. ۳۶۶.

۳ ابن حجر (۱۴۱۵ق.م، ۱۹۹۵م)، *الإضایة فی تمییز الصحابة*، تحقیق: عادل احمد عبدالموحد و علی محمد معوض، ج. ۶ بیروت: دارالکتب العلمیة، ص. ۳۸۹.

۴ السمعانی، همان، ج. ۳، ص. ۳۹۹.

۵ ابن العماد الحنبلی (۱۴۰۶ق.م، ۱۹۸۶م)، *شدرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقیق الأنطاوط، ج. ۱، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر، صص ۵۸، ۳۰ و ۲۱.

۶ السمعانی، همان، ج. ۲، ص. ۱۷.

۷ الذہبی، همان، ج. ۱۴، صص ۲۱۳-۲۱۴، ج. ۱۵، ص. ۴۵ و ۲۱۴، ابن العماد الحنبلی، همان، ج. ۱، ص. ۲۱.

۸ ابن خلدون (۱۴۰۸ق.م، ۱۹۸۸م)، *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأکبر*، تحقیق خلیل شhadade، ج. ۶ بیروت: دارالفکر، الطبقۃ الثانیة، ص. ۴۱۸.

۹ أبومحمد أحmed بن اعثم الكوفی (۱۴۱۱ق.م)، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، ج. ۷ بیروت: دارالأضواء، ص. ۶۶ و ۴۱۸، ابن خلدون، همان، ج. ۶ و ۵.

۱۱ ابن العماد الحنبلی، همان، ج. ۲، ص. ۸۹ و ۹۰، ج. ۳، ص. ۹۰.

۱۲ ابن الأثیر (۱۴۸۵ق.م، ۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاریخ*، ج. ۸ بیروت: دارصادر - داربیروت، ص. ۸۲.

۱۳ ابن العماد الحنبلی، همان، ج. ۱، صص ۱۸، ۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۲ و ۳۴۳، ابن عماد از افراد زیاد دیگری نیز تا سده دهم هجری قمری به عنوان علماء یاد کرده است، که از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود. همچنین برای آگاهی بیشتر نک: جواد علی، همان، ج. ۸، فصل الكتاب و العلماء.

عصر متفاوت، البته با برتری صبغه اسلامی آن، داشته‌اند؛ اما با شکل‌گیری طبقه اهل حدیث پس از اسلام نوعی بدینی نسبت به اخباریون و نسباهای بوجود آمد؛ به‌طوری که برخی از این علماء آن‌ها را افسانه‌گو می‌دانستند.^۱ عرب نامهای نیز با ریشه «علم» بر خود می‌نهاد که جالب توجه است، از جمله: الأعلم و عبد الأعلم.^۲

از جمله تهمت‌های مشرکان به پیامبر اکرم^(ص) این بود که او را «معلّم»^۳ یعنی تعلیم‌یافته می‌دانستند و می‌گفتند که پیامبر این آیات را از دیگری فراگرفته است؛ ولی چون در تطبیق آنچه پیامبر^(ص) آورده بود، با اشعار جاهلی ناکام ماندند، سعی کردند پیامبر^(ص) را تعلیم‌یافته فردی از اهل کتاب معرفی کنند. همین اصطلاح نشان می‌دهد که عرب جاهلی کتب مقدس اهل کتاب را نیز علم می‌دانسته و از وجود معلمانی در بین پیروان آن ادیان آگاهی داشته است؛ هرچند که عرب‌ها به سبب عدم هماهنگی آن با نظام قیله‌ای شرک‌آلود خود، سعی در دوری گزیدن از آن را داشته‌اند.

در برخی اشعار به علمای اهل کتاب نیز اشاره شده است. علمای لغت بر مبنای یک شعر عربی واژه «شهر» را به معنای علماء و مفرد آن «شهر» را به معنای عالم دانسته‌اند که به نظر می‌رسد شهر، صورت تحریف شده سفر باشد و منظور از آن کسانی بوده که به تلاوت اسفرار می‌پرداخته‌اند.^۴ شعرای جاهلی با کتب اهل کتاب، آشنایی داشته‌اند و زبور، تورات، انجیل (مجله) و مصاحف الرهبان را می‌شناختند.^۵ حبر یهودی و استقف مسیحی این کتب را در محلی به نام «مدراس» به پیروان خود آموزش می‌دادند.^۶

۱ ابن الکلبی (۱۳۶۴ش)، کتاب الأصنام (تکیس الأصنام)، تحقیق احمد زکی باشا، القاهرة، افست تهران (همراه با ترجمه)، نشر نو، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.

۲ محمد بن عمر الواقدی (۱۴۰۹ق./۱۹۸۹م)، المغاری، تحقیق مارسدن جونس، ج ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی، الطبعه الثالثة، ص ۳۰۸، ۳۰۱.

۳ سوره الدخان، آیه ۱۴.

۴ ابن منظور، همان، ذیل ماده «شهر».

۵ جواد علی، همان، ج ۸، ص ۲۵۲.

۶ ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۵۵۲، ۵۵۹-۵۵۸، ۵۶۴، ۵۷۳؛ ابن سعد (۱۹۹۰ق./۱۴۱۰م)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقدار عطاء، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعه الاولی، ص ۱۳۰، ۲۶۷، ۱۳۰؛ ابن کثیر (۱۴۰۷ق./۱۹۸۶م)، السایه و النہایة، ج ۶، بیروت: دارالفکر، ص ۱۷۵؛ ابیکراحتم بن الحسین البیهقی (۱۴۰۵ق./۱۹۸۵م)، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۲۶۹؛ تقی الدین أحmed بن علی المقریزی (۱۴۲۰ق./۱۹۹۹م)، إمتعال الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتابع، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسی، ج ۱۴، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۸۳.

در ضمن عرب جاهلی، تواریخ، حکایات و قصص گذشتگان را نیز با نام «اسطوره» می‌شناخت که معرب (Historia) یونانی و (Storia) لاتینی بود.^۱ حتی یکی از اشراف قریش و دشمنان پیامبر با اسطوره‌های ایرانی و داستان‌های رستم و سهراب آشنایی داشته است.^۲ عرب جاهلی با کهانت و عرفات آشنا بود و کاهن و عرف مدعی بودند که از غیب خبر دارند.^۳ در جاهلیت، شماری هم تعلیم سحر می‌دادند. گفته می‌شود مردم نجران پیش از گرویدن به مسیحیت، نزد یک معلم ساحر می‌رفتند و او بدان‌ها سحر می‌آموخت.^۴ گفته می‌شود پیش از بعثت پیامبر اکرم^(ص) کسانی به عنوان کاهن، حادوگر و غیب‌گو بودند که مردم در مشکلات خود به آن‌ها مراجعت می‌کردند و از آن‌ها راهنمایی می‌خواستند. به رغم اعراب، هر کاهن، جنی داشت که اخبار را از آسمان‌ها شنود می‌کرد و در اختیار کاهن قرار می‌داد. این جن را تابع جنی می‌گفتند. دو تن از کاهنان عصر جاهلیت، «سطیح» و «شق» نام داشتند که از همه معروف‌تر بودند. مشرکان مکه با وجود اینکه با سخنان کاهنان آشنایی داشتند، به پیامبر تهمت کهانت می‌زدند و او را گاهی شاعر و گاهی کاهن می‌نامیدند.^۵ عرب جاهلی، قبل از ظهور اسلام از وجود پیامبری بیم‌دهنده بی‌بهره بود.^۶ از این‌رو فرهنگ عرب جاهلی آمیزه‌ای از شرک، جهل، خرافات، جنگ و خونریزی و بدترین نوع انحراف فکری در عصر جاهلی، شرک و بت‌پرستی بود. مشرکان، بت‌ها را واسطه‌ای میان خود و خدا می‌شمردند و در عبادت این بت‌ها، خود را ناگزیر می‌دیدند و در این زمینه، به نوعی جبر قائل بودند.^۷ خرافه‌ها و بدعت‌های فراوانی نیز بین آن‌ها رواج داشت.

عصر نبوت

عصر نبوت را با توجه به اهمیت هجرت رسول خدا از مکه به مدینه به عنوان یک نقطه عطف

۱ جواد علی، همان، ج ۸، ص ۲۴۵.

۲ ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۳۵۸.

۳ توفیق برو، همان، ص ۲۷۸.

۴ زکریابن‌محمدبن‌محمودالتفزوینی (۱۳۷۳ش)، آثارالبلاد و اخبارالعباد، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، بکوشش هاشم

محمدث، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۴۸؛ یاقوتالحموی البغدادی (۱۹۹۵م)، معجمالبلدان، ج ۵، بیروت: دارصادر،

الطبعه‌الثانیة، ص ۲۶۷.

۵ سوره الجن، آیه ۶-۱۰؛ الحجر، آیه ۱۶-۱۸؛ سوره الصافات، آیه ۶-۱۰؛ سوره الحاقة، آیه ۴۱-۴۲؛ برای آگاهی بیشتر نک: یعقوب جعفری، فصل سوم (کهانت و پایان یافتن آن با بعثت پیامبر).

۶ سوره سجده، آیه ۳؛ سوره یس، آیه ۶

۷ سوره انعام، آیه ۱۴۸؛ سوره زمر، آیه ۳.

مهم در تاریخ اسلام می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: ۱. دوره مکی (بعثت تا هجرت رسول خدا); ۲. دوره مدنی (هجرت تا رحلت رسول خدا). لذا با توجه به اینکه در قرآن، مفهوم جاهلیت در دوره مدنی مورد اشاره قرار گرفته و جامعه ایمانی دقیقاً در برابر جامعه جاهلی در سوره‌های مدنی تبیین شده است، لذا تأکید ما در این پژوهش بر دوره مدنی خواهد بود.

قرائت و کتابت

پیامبر^(ص) در سن چهل سالگی با نزول ۵ آیه نخستین سوره علق به پیامبری مبعوث شد.^۱ با نگاهی به مضمون نخستین آیات نازل شده بر وی، توجه به علم، علم‌آموزی، خواندن و نوشتن کاملاً آشکار است. خداوند به واسطه قرآن به انسان، علومی را آموخت که حتی فرشتگان الهی از آن بی‌بهره‌اند. خداوند از طریق خواندن و نوشتن آنچه را که انسان نمی‌دانست به او یاد داد و آن را از آنچه بر پیامبر برگزیده‌اش خوانده بود، یعنی قرآن، به بشر عرضه داشت؛ نخستین آیات وحی الهی با فرمان به خواندن و آموختن به وسیله قلم آغاز شده‌اند، نام قرآن را برگرفته از کلمهٔ اقرأ در سوره علق دانسته‌اند.^۲ خداوند به قلم و آنچه می‌نویسد، قسم یاد کرده است.^۳ او پس از قرآن، به انسان بیان را آموخت^۴ و انسان از این طریق توانست مفاهیم را به دیگری انتقال دهد. اراده الهی بر بر آن تعلق گرفت که همهٔ اسماء خود را به انسان بیاموزد، در حالی که علم فرشتگان را محدود قرار داد و هر کدام از آن‌ها تنها به بخشی از اسماء الهی علم دارند.^۵ بالاترین علم انسان، علم به کتاب است و پیامبر^(ص) برای اثبات رسالت خود در برابر کافران، شهادت خداوند و صاحب علم-الکتاب را کافی دانسته است.^۶ با وجود دستیابی به «علم‌الکتاب»، او همواره باید بداند که علم تنها نزد خداوند است و آن را خداوند به او ارزانی داشته است،^۷ بر اساس چنین نگاهی، علم، مقدس می‌شود و تفاوتی میان علوم گوناگون وجود ندارد؛ چراکه بر اساس بینش قرآنی، آموزگار همه این علوم، خداوند است. تعلیم قرآن به نویسان از همان ابتدا در دستور کار پیغمبر قرار گرفت.

۱ ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۲ سوره العلق، آیه ۱-۵.

۳ سوره القلم، آیه ۱.

۴ سوره الرحمن، آیه ۴-۲.

۵ سوره البقرة، آیه ۳۱-۳۳.

۶ سوره الرعد، آیه ۴۳.

۷ سوره الأحقاف، آیه ۲۳.

علاوه بر واژه کتاب، به واژه صحف (جمع صحيفه) نيز در قرآن^۱ اشاره شده است که از آن جمله صحف ابراهيم و موسى را می توان نام برد. برخی انطباق اين واژه را با مفهوم امروزی کتاب و رساله، بيش از واژه کتاب در قرآن داشته و کتاب را ييشتر متداfac با نامه اعمال و يا سرنوشت قرار داده اند. مسلمانان برای نگارش، از قرطاس و يا پوست، استخوان گفت، پوست خشکیده درخت نخل و پارچه سفید استفاده می کردند. گفته می شود به هنگام ظهور اسلام، افراد آشنا به کتابت در قبیله قریش تنها ۱۷ نفر بودند که پیامبر بعدها از همین تعداد محدود برای گسترش امر سوادآموزی بهره گرفت. شماری از زنان نيز سواد خواندن و برخی خواندن و نوشتن داشتند و پیامبر خدا زنان را نيز تشویق به تعلیم و تعلم و کتابت می کرد.^۲

با هجرت پیامبر به مدینه و استقرار دین اسلام در این شهر، توجه به امر تعلیم و تعلم و کتابت آیات وحی الهی توسط کاتبان وحی، مورد توجه بیشتر مسلمانان قرار گرفت. از جمله این کاتبان وحی می توان به علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، ابی بن کعب و زید بن ثابت^۳ اشاره کرد. پیامبر در راستای گسترش سوادآموزی بین انصار مدینه، حتی فدیه آزادی اسرایی از جنگ بدر را که سرمایه‌ای نداشتند، تعلیم کتابت به جوانان انصار قرار داد، به طوری که هر اسیر موظف شد به ۵۰ نفر خواند و نوشتن یاموزد.^۴

معاشرت مسلمانان با اهل کتاب در این زمینه بی تأثیر نبود؛ حتی گفته می شود که شماری از مسلمانان با اجازه پیامبر به یادگیری زبان‌های دیگر، مثل سریانی مشغول شدند تا بتوانند سورات و انجیل را بدون نیاز به تفسیر اخبار یهودی و راهبان مسیحی از این کتب مقدس بفهمند. از جمله این افراد می توان به ورقمن نوفل، زید بن ثابت، عبدالله بن ارقم و عبدالله بن عمر و بن عاص اشاره کرد. ظاهرآ ورقمن نوفل حتی پیش از اسلام هم با زبان‌های سریانی و عبری آشنایی داشته و بخش‌هایی از انجیل را کتابت کرده است. زید بن ثابت از جمله کاتبان پیامبر بود و گفته می شود با زبان‌های عبری و بلکه فارسی، رومی و حبشه هم آشنایی داشت. عبدالله بن ارقم نيز در نوشتن نامه به پادشاهان

۱ سوره التجم، آیه ۴۶؛ سوره الأعلى، آیه ۱۹؛ سوره عبس، آیه ۱۳؛ سوره المدثر، آیه ۵۲؛ سوره البيتة، آیه ۲.

۲ أبو الحسن أحmed بن يحيى بن جابر البلاذري (١٩٨٨م)، فتح البلدان، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ص ٤٥٤-٤٥٣.

۳ ابن حبيب [ابي تا]، المعbir، تحقيق ايلزة ليختن شتيتر، بيروت: دارالافاق الجديد، ص ٣٧٧؛ البلاذري، فتح البلدان، ص ٤٥٤.

ابن مسکويه(١٣٧٩ش)، تجارت لأمم، تحقيق ابوالقاسم امامي، تهران: سروش، الطبعة الثانية، ج ١، ص ٢٧٤.

۴ البلاذري، فتح البلدان، ص ٤٥٥-٤٥٦؛ ابن سعد (١٤١٠ق/١٩٩٠م)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ج ٢.

بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٦.

مشارکت داشت.^۱ عبدالله بن عمرو با اجازه پیامبر تورات و انجیل می‌خواند و صحیفه‌ای با نام «الصادقة»، مشتمل بر احادیثی از رسول خدا^(ص) تدوین کرد.^۲ او با المثناء (المشنا) در تفسیر تورات نیز آشنایی داشت و به دنبال نبرد یرموک هم به کتبی دست یافت که آنها را جمع‌آوری کرد. مسلمانان ضمن نبرد با یهودیان، به ویژه یهود خیر، به مصاحبی از جمله تورات دست یافتند و آشنایی آن‌ها با دین یهود بیشتر شد. احتمال ترجمه همه و یا بخشی از کتاب مقدس به زبان عربی در این عصر و بلکه عصر جاهلیت نیز چندان دور از ذهن نیست. نقل می‌شود که عمر بن خطاب نیز نسخه‌ای از کتب اهل کتاب را برای خود استنساخ کرده بود تا به وسیله آن بر علم خود بی‌افاید که این کار مورد خشم و غصب پیامبر خدا قرار گرفت.^۳

کتابت علم در انتقال و گسترش علوم در دوره اسلامی نقشی بی‌نظیر داشت. این توجه به امر کتابت، به ویژه در دوره مدنی را می‌توان در شماری از آیات^۴ مشاهده کرد؛ اما با نگاهی به مجموعه‌های روایی می‌توان دریافت که در روایات منقول از پیامبر و صحابه، نوعی دوگانگی در این زمینه دیده می‌شود. روایاتی، هم در امر به کتابت و هم نهی از آن،^۵ چه به نقل از پیامبر و چه صحابه، نقل شده است. خطیب بغدادی در راستای توجیه روایات نهی کننده، از جمله علل این نهی را ترس از انحراف نسبت به تدریس قرآن و روی آوردن به علوم دیگر، اتكلای به کتابت و ترک حفظ قرآن و روی آوردن به کتابت غیر قرآن دانسته است.^۶ در واقع خطر ناشی از روی آوردن به درس غیر قرآنی را می‌توان همان خطر بازگشت به علم جاهلی- که در شعر جاهلی انعکاس داشت- دانست.

اما اکثر روایات با امر به کتابت همخوانی دارد. سفارش رسول خدا به افراد ناتوان در حفظ و کسانی که ترس از نسیان و فراموشی داشتند، «کتابت» بود. در احادیثی از پیامبر اکرم^(ص) نقل شده

۱ ابن مسکویه، همان، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲ ابیکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی (۱۹۷۴م)، *تقطییل‌العلم*، صدره و حققه و علق علیه یوسف العشن، دار احیاء السنّة النبویة، الطبعۃ الثانية، صص ۸۴-۸۵.

۳ جواد علی، همان، ج ۸، صص ۲۴۹-۲۵۳.

۴ سوره البقرة، آیه ۲۸۲؛ سوره الانعام، آیه ۹۱؛ سوره الأحقاف، آیه ۴؛ سوره الصافات، آیه ۱۵۷؛ نیز نک: الخطیب البغدادی، همان، صص ۷۱-۷۲.

۵ امر به کتابت: الخطیب البغدادی، همان، صص ۶۴-۱۱؛ نهی از کتابت: الخطیب البغدادی، همان، صص ۲۹-۴۴.

۶ همان، صص ۴۹-۶۳؛ اما خطیب بغدادی علی دیگر مثل ترس از استفاده نابجا از کتب، سوء برداشت از آن‌ها و از بین بردن برخی و باقی نهادن برخی دیگر را نیز مطرح می‌کند که علی منطقی به نظر نمی‌رسند. نک: همان، صص ۶۱-۶۳.

است که «قیدوا العلم بالكتابه»^۱ و «استعن على حفظك بيمينك». ^۲ پیامبر خدا^(ص) حتی به افرادی مثل رافع بن خدیج و عبدالله بن عمر و بن عاص اجازه کتابت داد.^۳ این علم نزد مسلمانان در درجه نخست، قرآن بود که بعدها حدیث جای آن را گرفت. لذا با توجه به اینکه مهمترین سند و بلکه تنها سند اصیل بر جای مانده از عصر نبوی کتاب مقدس مسلمانان، یعنی قرآن کریم است و توجه به حدیث مربوط به دوره‌های بعدی است، سعی می‌کنیم بر پایه قرآن این تحول مفهومی در واژه علم را مورد بررسی قرار دهیم و حتی الامکان پایبندی خود را به اصل این متن حفظ نماییم.

علم در قرآن

با بررسی آیات قرآن می‌توان فهمید که صاحبان علم دارای درجاتی هستند و سطوح علمی همگان با یکدیگر برابر نیست؛ و برخی علوم، مختص فرد و یا گروه خاصی است ولی منشأ همه علوم، ذات باری تعالی است.

علم الہی

یکی از اسماء الہی «علیم» است و خداوند به هر چیزی دانا و بالاتر از هر صاحب دانشی است، به گونه‌ای که علم او بر همه چیز احاطه دارد.^۴ تنها او است که «علام الغیوب» است و به نهان‌ترین امور آگاهی دارد.^۵ علم الہی چنان گسترده و وسیع است که رازهای نهان و غیب آسمان‌ها و زمین و امور آشکار و پنهان و آنچه در زمین فرو و در آسمان بالا می‌رود، همه را در بر می‌گیرد،^۶ و علم به غیب منحصر به خدای بوده و حتی پیامبر^(ص) از غیب آگاهی نداشته است و تنها از آنچه به او وحی می‌شد آگاهی داشت. «کلیدهای غیب تنها نزد او است و جز او کسی آن را نمی‌داند و آنچه

۱ با کتاب و کتابت علم را نگهدارید نک: الخطیب البغدادی، همان، صص ۶۸-۷۰.

۲ با کتابت به حافظه خود یاری رسانید نک: همان، صص ۶۵-۶۸.

۳ همان، صص ۷۲-۸۲.

۴ سوره‌البقرة، آیه ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۸۲؛ سوره‌الأنعام، آیه ۸۰؛ سوره‌الأعراف، آیه ۸۹؛ سوره‌التوبه، آیه ۹۷، ۹۸؛ سوره‌طه، آیه ۹۸؛ سوره‌الأنبیاء، آیه ۴؛ سوره‌الحج، آیه ۵۲؛ سوره‌النور، آیه ۴۱، ۶۴؛ سوره‌لقمان، آیه ۳۴؛ سوره‌غافر، آیه ۷؛ سوره‌الجرات، آیه ۱۶؛ سوره‌المجادلة، آیه ۷؛ سوره‌المتحن، آیه ۱۰؛ سوره‌الطلاق، آیه ۱۲.

۵ سوره‌التوبه، آیه ۷۸؛ سوره‌طه، آیه ۷.

۶ سوره‌البقرة، آیه ۷۷ و ۳۳؛ سوره‌آل عمران، آیه ۲۹؛ سوره‌المائدة، آیه ۱۰ و ۹۹ و ۹۷؛ سوره‌الأعراف، آیه ۳؛ سوره‌الرعد، آیه ۹؛ سوره‌باراهیم، آیه ۳۸؛ سوره‌النحل، آیه ۱۹ و ۳۳؛ سوره‌الإسراء، آیه ۵۵؛ سوره‌الفرقان، آیه ۶؛ سوره‌العنکبوت، آیه ۵۲؛ سوره‌مُسَبَّبَ، آیه ۲؛ سوره‌الحجرات، آیه ۱۶، ۱۸؛ سوره‌الحدید، آیه ۴.

در خشکی و دریا است می‌داند و هیچ برگی فروننمی‌افتد مگر اینکه آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست، مگر اینکه در کتابی روشن ثبت است».^۱ او محل استقرار و وفات هر جنبدهای را می‌داند.^۲

خداآوند به واسطه علم خود وحی را نازل کرده است.^۳ او به اموری آگاه است که انسان از آن بی‌خبر است؛^۴ او قادر به شناخت منافقان است.^۵ او خیر و شرّ امور را می‌داند،^۶ از اسرار درون نفوس، قلوب و صدور انسان‌ها و آنچه به دست می‌آورند، آگاه است ولی انسان‌ها را به درون ذات او راهی نیست،^۷ به افکار، گفتار و کردار آشکار و پنهان انسان و آنچه پیش رو و پشت سر او است علم دارد و احاطه انسان بر هر علمی تنها به اذن او است.^۸ حتی علم خداوند تنها به دانستن این امور منحصر نبوده و انسان را در روز واپسین به آنچه انجام داده است، آگاه خواهد نمود.^۹ او به خوبی می‌داند که چه کسی اهل هدایت و چه کسی اهل ضلال است،^{۱۰} و فرجام و مآل هر انسانی را می‌داند.^{۱۱} خداوند و جنود الهی حتی می‌دانند که زمین چه مقدار از اجساد انسان‌ها پس از مرگ می‌کاهد و نزد آنان کابی ضبط کننده است؛^{۱۲} این آیه را می‌توان جزء صریح‌ترین آیات در اثبات عدم نابودی جسد انسان دانست، چیزی که علم بشر درباره آن هنوز کامل نیست، ولی در قرآن به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است. همچنین، علم الهی چنان علمی است که از آفات علم بشری، مثل خطأ و فراموشی، به دور است.^{۱۳}

۱ سوره‌الأنعام، آیه ۵۰؛ سوره‌هود، آیه ۴۹، ۳۱؛ سوره‌الأعراف، آیه ۱۸۸؛ سوره‌الحج، آیه ۷۰.

۲ سوره‌هود، آیه ۶.

۳ سوره‌النساء، آیه ۱۶۶؛ سوره‌هود، آیه ۱۴.

۴ سوره‌البقرة، آیه ۲۳۹، ۲۲۶.

۵ سوره‌التوبه، آیه ۱۰۱.

۶ سوره‌البقرة، آیه ۲۳۲، ۲۱۶.

۷ سوره‌البقرة، آیه ۲۳۵، ۲۷۰؛ سوره‌آل عمران، آیه ۲۹؛ سوره‌المائدۀ، آیه ۱۱۶؛ سوره‌الرعد، آیه ۴۲؛ سوره‌الإسراء، آیه ۲۵؛ سوره‌الأحزاب، آیه ۵۱؛ سوره‌غافر، آیه ۱۹؛ ق، آیه ۱۶؛ سوره‌التغابن، آیه ۴؛ سوره‌الإنشقاق، آیه ۲۳.

۸ سوره‌البقرة(۲)؛ سوره‌الحل(۱۶)؛ سوره‌طه(۲۰)؛ سوره‌الأنتیباء(۲۱)؛ سوره‌النجبات(۲۸)؛ سوره‌الحج(۲۲)؛ سوره‌النور(۲۴)؛ سوره‌النمل(۲۷)؛ سوره‌القصص(۲۸)؛ سوره‌العنکبوت(۲۹)؛ سوره‌یس(۴۵)؛ سوره‌یس(۴۶)؛ سوره‌الشوری(۴۲)؛ سوره‌المجادلة(۵۸)؛ سوره‌المتحنة(۶۰)؛ سوره‌العلی(۷)؛ سوره‌الهمزة(۴۷)؛ سوره‌المجادلة(۵۸)؛ سوره‌محمد(۴۷)؛ سوره‌المنافقون(۶۰)؛ سوره‌العلی(۷).

۹ سوره‌الأنعام، آیه ۶۰؛ سوره‌النور، آیه ۶۴.

۱۰ سوره‌الأنعام، آیه ۱۱۷؛ سوره‌طه، آیه ۱۳۵؛ سوره‌القلم، آیه ۷.

۱۱ سوره‌محمد، آیه ۱۹.

۱۲ سوره‌فق، آیه ۴.

۱۳ سوره‌طه، آیه ۵۲.

برخی امور فقط در حیطه علم خداوند است و انسان و فرشتگان مقرب الهی را بدان آگاهی نیست و یا آگاهی آن‌ها در آن زمینه بسیار اندک است^۱ که از جمله این امور می‌توان به عالم غیب، برانگیخته شدن انسان‌ها^۲ و مسئله زمان وقوع قیامت «علم الساعۃ»^۳ خلافت بخشیدن خداوند به انسان بر روی زمین،^۴ اخبار گذشتگان و آیندگان^۵ و شناخت روح و عالم امر پروردگار^۶ اشاره کرد.

علم نبوت

رسولان الهی از علم کتاب و حکمت برخوردار بودند و از جمله وظایف رسول، تعلیم کتاب و حکمت به مردم بود. این رسولان از علمی برخوردار بودند که سایر مردم فاقد آن بودند.^۷ این علم لدّتی است و خداوند آن را به پیامبران آموخت. نمود بارز آن را حضرت عیسیٰ می‌توان دانست که خداوند به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل را یاد داد؛^۸ همچنان که علم تأویل احادیث (تعییر خواب)^۹ را به حضرت یوسف آموخت. بشر به واسطه گرفتن کتاب و حکم و نبوت می‌تواند دیگران را به بندگی خود فراخواند. ولی علمای رباني به واسطه آنچه از کتاب آسمانی تعلیم داده‌اند و درس خوانده‌اند، چنین کاری نمی‌کنند.^{۱۰} درواقع بشر به واسطه تعلیم کتاب و حکمت توسط رسولان الهی بود که از ضلالت و گمراهی رهایی یافت.^{۱۱}

از منظر آیات الهی، پیروی پیامبر از هوی و هوش‌های اهل کتاب پس از برخورداری از علم الهی پذیرفتنی نیست. درواقع، به واسطه برخورداری پیامبر^(ص) از همین علم است که دیگر نیازی به

۱ سوره‌هود، آیه ۴۶؛ سوره‌التحل، آیه ۷۴.

۲ سوره‌النمل، آیه ۶۵ سوره‌الملک، آیه ۲۴-۲۶.

۳ سوره‌الاعراف، آیه ۱۸۷؛ سوره‌لقمان، آیه ۳۴؛ سوره‌الاحزان، آیه ۶۳ سوره‌فصلت، آیه ۴۷؛ سوره‌الزخرف، آیه ۸۵.

۴ سوره‌البقرة، آیه ۳۰.

۵ سوره‌ابراهیم، آیه ۹؛ سوره‌الحجر، آیه ۲۴.

۶ سوره‌الإسراء، آیه ۸۵.

۷ سوره‌البقرة، آیه ۱۲۹ و ۱۵۱؛ سوره‌تساء، آیه ۱۱۳؛ سوره‌الاعراف، آیه ۵۲ سوره‌یوسف، آیه ۹۶ و ۵۸؛ سوره‌مریم، آیه ۴۳.

۸ سوره‌الأنتیبا، آیه ۷۹، ۷۴؛ سوره‌القصص، آیه ۱۴؛ سوره‌الجمعة، آیه ۲.

۹ سوره‌آل عمران، آیه ۴۸؛ سوره‌المائدۀ، آیه ۱۱۰.

۱۰ سوره‌یوسف، آیه ۲۱، ۳۷، ۱۰۱.

۱۱ سوره‌آل عمران، آیه ۷۹.

۱۲ سوره‌آل عمران، آیه ۱۶۴.

پیروی از سایر ادیان الهی ندارد.^۱

البته قرآن به انسان می‌آموزد که باید در هر مقامی همواره به دنبال افزایش علم و دانش خود باشد؛ حتی اگر خاتم پیامبران و عالم‌ترین افراد زمانه خود باشد، باز باید بگویید: «رب زدنی علماء».^۲ علم انسیای الهی نیز به یک اندازه نبوده و برخی از چنان علمی برخوردار بوده‌اند که نبی دیگر صبر بر آن برایش ممکن نبوده است.^۳ خداوند درجه علمی هر که را بخواهد بالا می‌برد و بالاتر از هر صاحب علمی، علمی می‌نهد که در این میان حضرت یوسف پیامبر، نمونه انسانی علیم است.^۴

علم انسان

انسان به حکم فطرت خود یکتاپرست است. شناخت حق و حقیقت، یکتاپرستی و شریک قائل نشدن برای خداوند چیزی بود که به تعییر آیات الهی مردم می‌دانستند؛ ولی بر این حقیقت سربوش می‌نهادند.^۵ بلکه حتی باید گفت که شریک قائل شدن برای خدای یکتا ناشی از «ناآگاهی» و عدم برخورداری از «علم» است؛ و این تنها جایی است که انسان می‌تواند از پدر و مادرش اطاعت نکند.^۶ مجبور دانستن انسان برای شریک قائل شدن برای خداوند هم بر پایه‌ای علمی استوار نیست.^۷ در میان انسان‌ها کسانی نیز هستند که همواره به دنبال سخنان لهو و بیهوده‌اند؛ چنین افرادی از علم بی‌بهره‌اند.^۸

اما علم انسان‌ها با هم‌دیگر برابر نیست. برخی راسخ در علم هستند و تنها خداوند و این افراد هستند که تأویل آیات محکم و متشابه قرآن را می‌دانند.^۹ افرادی از اهل کتاب نیز از جمله این راسخان در علم شمرده‌شده‌اند که در کنار مؤمنان به آیات الهی ایمان داشتند.^{۱۰} به تعییر قرآن، در کنار خداوند و فرشتگان الهی نیز این «اولوا العلم» (صاحبان داش) می‌باشند که گواه بر یکایی

۱ سوره‌البقرة، آیه ۱۴۵؛ سوره‌الرعد، آیه ۳۷.

۲ سوره‌طه، آیه ۱۱۴.

۳ سوره‌الکهف، آیه ۶۵-۶۷.

۴ سوره‌یوسف، آیه ۷۶؛ ابن‌منظور، ذیل ماده «علم».

۵ ولا تجعلوا لله انداً و انتم تعلمون - ولا تلتبسوا الحق بالباطل و تكتموا الحق و انتم تعلمون؛ سوره‌البقرة آیه ۴۲ و ۲۲.

۶ مالیس لک به علم - فلا تطعهمما سوره‌العنکبوت، آیه ۹؛ سوره‌لقمان، آیه ۱۵؛ سوره‌غافر، آیه ۴۳؛ سوره‌الأحقاف، آیه ۴.

۷ سوره‌الزخرف، آیه ۲۰.

۸ سوره‌لقمان، آیه ۶.

۹ سوره‌آل عمران، آیه ۷.

۱۰ سوره‌النساء، آیه ۱۶۲.

خداؤند هستند.^۱ علم در قرآن مقدمه‌ای برای ایمان به خداوند یکتا و وسیله‌ای برای درک حقانیت قرآن و نبوت پیامبر اکرم^(ص) است^۲ و برخورداری بندگان خدا از علم، موجب خشیت و ترس آنها در برابر خدای یکتا می‌شود.^۳ همین علم موجب اسلام آوردن و تسليم شدن ملکه سبأ در برابر سلیمان نبی^(ع) نیز شد.^۴ لذا می‌بینیم که در مجتمع حدیثی شیعه، همچون کافی نیز کتاب العقل و کتاب علم پیش از کتاب ایمان و در مرتبه نخست جای گرفته‌اند.

اسلام با برتری انسانی بر انسان دیگر مخالف است مگر در علم، ایمان و تقوا. درواقع اسلام موجب شد که انسان عالم با غیر عالم برابر نباشد و برتر شمرده شود.^۵ درواقع در اسلام علم به ملاکی برای برتری افراد و برخورداری از مُلک الهی تبدیل شد؛^۶ و خداوند در قرآن انسان را از دنبال کردن آنچه بدان علم ندارد نهی کرده است و در این زمینه، گوش، چشم و دل، مورد سؤال قرار خواهند گرفت.^۷ مسئولیت گوش، چشم و دل در کسب علم، شاید زمینه‌ای بوده است که بر اساس آن مسلمانان، علوم را در سه سطح سمعی، بصری و فوادی بنگردند.

أهل کتاب نیز از علم برخوردارند. دین نزد خداوند همان دین اسلام است و اهل کتاب هم با یکدیگر به اختلاف نپرداختند، مگر پس از آن که علم برای آنان حاصل آمد، آن‌هم به واسطه حسدی که میان آنها وجود داشت.^۸ آنها درباره آنچه می‌دانستند و درباره آنچه به آن علم نداشتند با یکدیگر به مجاجه پرداختند، درحالی که نمی‌دانستند.^۹ آنها حق و باطل را باهم درآمیختند و حق را درحالی که می‌دانستند چیست، پنهان کردند و بر خدا دروغ بستند و کلام او را تحریف کردند.^{۱۰}

خداؤند با بیان آیات و نشانه‌های خود، قصد علم آموزی به بشر را دارد تا بشر بداند که وعده‌های خدا حق است: مثل زنده‌شدن اصحاب کهف که آیه‌ای دال^{۱۱} بر حقانیت قیامت و صدق

۱ سوره آل عمران، آیه ۱۸.

۲ سوره الحج، آیه ۵۴.

۳ سوره فاطر، آیه ۲۸.

۴ سوره النمل، آیه ۴۲.

۵ سوره الزمر، آیه ۹؛ سوره المجادلة، آیه ۱۱.

۶ سوره البقرة، آیه ۲۴۷.

۷ سوره الإسراء، آیه ۳۶.

۸ سوره آل عمران، آیه ۱۹؛ سوره بیونس، آیه ۹۳.

۹ سوره آل عمران، آیه ۶۶.

۱۰ سوره آل عمران، آیه ۷۱، ۷۵، ۷۸.

و عده الهی است.^۱ انسان حتی به لحاظ علمی می‌تواند به مرحله‌ای دست یابد که دوزخ را مشاهده کند که از آن به عنوان علم‌الیقین تعییر می‌شود. علم به آینده هم از جمله علومی است که در حیطه علم الهی است؛ ولی اگر خداوند بخواهد انسان نیز می‌تواند به برخی از امور مربوط به آینده علم یابد؛ علاوه بر علم به وقوع قیامت و جهان واپسین که بارزترین این نمونه‌ها است، نمونه‌هایی این-جهانی از آن را نیز می‌توان در قرآن مشاهده نمود: بشارت به فتح قریب [فتح مکه] در تحقیق رؤیای پیامبر در سوره فتح، ضمن صلح حدیبیه^۲ و غلبه امپراتوری روم بر ایران.^۳

انسان آنچه را که خداوند به او تعلیم داده است، می‌تواند به موجودات دیگری، مثل سگ‌های شکاری بیاموزد و آن‌ها را تعلیم دهد.^۴ این درواقع، نشان‌دهنده قدرت انسان بر امر تعلیم و تعلم است و به واسطه این ویژگی انسان می‌تواند دانش را نه تنها از نسلی به نسل دیگر انتقال دهد، بلکه قادر به تعلیم سایر موجودات نیز است.

«علم» انسان در آیات الهی فقط مختص امور معنوی و مابعد الطیعه نیست، بلکه شامل امور مادی و طبیعی نیز می‌شود. علم به امور ظاهری حیات دنیوی،^۵ ساخت آثار محکم،^۶ عاقبت اقوام دیگر،^۷ شناخت آثار جغرافیایی،^۸ دانستن شمار سال‌ها و حساب ایام زندگی و رویدادها،^۹ علم هر هر یک از دوازده عشیره بنی اسرائیل به آبخشور خود^{۱۰} و پدیدار شدن نخستین خود بشر و خلق‌ت وی^{۱۱} را می‌توان از جمله مصادیق این علوم دانست. فن زره‌سازی علمی است که در قرآن به آن اشاره شده است، فنی که خداوند به داود آموخت تا او و یارانش به وسیله آن از خودشان در برابر دشمنان محافظت کنند.^{۱۲} لذا می‌یعنیم که در قرآن حتی زره‌سازی نیز می‌تواند علمی الهی و مقدس

۱ سوره الکهف، آیه ۲۱.

۲ سوره الفتح، آیه ۲۷.

۳ سوره الاروم، آیه ۴-۲.

۴ سوره المائدة، آیه ۴.

۵ سوره الاروم، آیه ۷؛ سوره النجم، آیه ۲۹-۳۰.

۶ سوره غافر، آیه ۸۲-۸۳.

۷ سوره البقرة، آیه ۶۵.

۸ سوره البقرة، آیه ۶۰.

۹ سوره یونس، آیه ۱۵؛ سوره الإسراء، آیه ۱۲.

۱۰ سوره الأعراف، آیه ۱۶۰.

۱۱ سوره الواقعة، آیه ۶۲؛ سوره المعارج، آیه ۳۹.

۱۲ سوره الأذىباء، آیه ۸۰.

باشد که توسط نبی برگزیده او به یارانش آموزش داده می‌شود. علم «منطق الطیر» و آشنایی با زبان پرندگان نیز از امتیازات داود و سلیمان بر سایر مردمان بود که از آن به «فضل میین» تعبیر شده است.^۱ برخی سران دربار سلیمان هم از جن بودند.^۲ این‌ها علومی است که بشر امروز هنوز به آن دست نیافته است و می‌تواند در عین حال نشانگر سطحی کوچک از شعور جمعی در عالم خاقت باشد. مسلمانان بر اساس آیات الهی تبدیل شدن انسان به حیوان را ممکن می‌دانستند و عرب‌ها با ماجراهی اصحاب‌السبت و تبدیل شدن آن‌ها از انسان به میمون آشنایی داشتند.^۳ اما به‌حال اگر انسان علم خود را تنها به امور دنیوی منحصر کند و از ذکر خداوند روی گردان شود، تنها به علمی بسیار پست و ناچیز بسته نماید. در واقع علم دنیوی علمی است که هم می‌تواند موجب هدایت و هم ضلالت شود و انسان باید بداند که حیات دنیوی جز کالایی فریبنده نیست.^۴

به تعبیر قرآن، انسان به هنگام تولد چیزی نمی‌داند و به همین خاطر خداوند برای او گوش، چشم و دل قرار داد^۵ ولی اگر انسان هوای نفس را پروردگار خود قرار دهد، خداوند بر گوش و دلش مهر می‌زند و بر دیده‌اش پرده‌ای می‌نهاد تا انسان بفهمد که اگر خداوند نخواهد هیچ انسانی هدایت نخواهد یافت.^۶ و بالآخره بازگشت انسان به دوران پیری و فرتوقی، موجب ضایع شدن علم انسان می‌شود، به‌طوری که بعد از آن‌همه دانستن دیگر چیزی نمی‌داند.^۷

سحر و سحرآموزی از جمله علومی است که در قرآن به آن اشاره شده است. در قرآن آمده است که گروهی در دربار فرعون در عصر موسی بدین کار مشغول بودند که فرعون در تهمتی آشکار پس از مشاهده معجزه موسی^۸ و ایمان آوردن ساحران دربارش به خدای یکتا، موسی^۹ را بزرگ ساحران و معلم آن‌ها دانست.^{۱۰} شیاطین (جنیان) هم عصر سلیمان هم با سحر آشنایی داشتند و آن را به مردم تعلیم می‌دادند. برخی از هاروت و ماروت، فرشتگان الهی، چیزهایی یادگرفتند

۱ سوره النمل، آیه ۱۶.

۲ سوره النمل، آیه ۴۰-۳۸.

۳ سوره البقرة، آیه ۶۵.

۴ سوره النجم، آیه ۳۰؛ سوره الحجید، آیه ۲۰.

۵ سوره النحل، آیه ۷۸.

۶ سوره الجاثیة، آیه ۲۳.

۷ سوره النحل، آیه ۷۰؛ سوره الحج، آیه ۵.

۸ سوره طه، آیه ۷۱؛ سوره الشعراء، آیه ۴۹.

که بین زن و مرد جدایی می‌انداخت. درواقع، آن‌ها به سراغ علم مضر و غیرنافع رفتند.^۱ این آیات به صراحت نشان می‌دهد که «علم» غیرنافع نیز وجود دارد و لزوماً هر علمی مفید و نافع نیست. در ضمن علم می‌تواند وسیله‌ای برای سرکشی، خودخواهی، برتری جویی و تفرقه میان انسان‌ها^۲ نیز شود و نعمت‌های داده شده به خود را به سبب برخورداری از علم بداند^۳ و بلکه خلاقیت خود را برتر از خلقت آسمان‌ها و زمین بداند؛^۴ به تعبیر قرآن، قارون، داشته‌ها و شروت فراوانش را نتیجه علم خود می‌دانست و سرانجام نیز به همراه خانه‌اش در زمین فرورفت.^۵ «شعر» نیز علمی است که خداوند آن را در خور پیامبر^(ص) ندانسته و توصیف قرآن به شعر را ناروا شمرده است.^۶

نتیجه گیری

عرب در عصر جاهلیت بیش از هر چیز به قیله خود دلبستگی داشت و همواره تلاش می‌کرد که به طرق مختلف این جایگاه را استحکام بخشد. او به لحاظ فرهنگی، شعر را برگزید. لذا فهم عرب جاهلی از علم را می‌توان ضمن شناخت محتوای اشعار منسوب به عصر جاهلی تا حد زیادی تبیین کرد. با بررسی این اشعار و روایات بر جای مانده درباره این اشعار می‌توان چنین نتیجه گیری کرد که عرب جاهلی در میان علوم مختلف چهار چیز را علم می‌شمرد و حتی بر مبنای برخی روایات صاحب این علوم را علامه می‌دانست: ۱. ایام‌العرب؛ ۲. زبان‌عربی؛ ۳. اشعار؛ ۴. انساب عرب؛ اما از جمله ویژگی‌های علم در عصر جاهلیت می‌توان به قیله‌گرایی، انحصار علم به زمینه‌هایی خاص در راستای اعتلای نسب، حسب و تعصب قیله‌ای، و بالآخره اتکای به حافظه و فرهنگ شفاهی در انتقال علم اشاره کرد.

اما پیامبر اکرم^(ص) در گذر از عصر جاهلی به عصر نبوی هرآنچه را که انسان به غیر از خدای یکتا نسبت می‌داد، ناشی از جهل و هرآنچه را که در راستای اندیشه توحیدی قرار داشت ناشی از علم معرفی کرد. درواقع در برداشتی کلی می‌توان اتصاف آگاهی‌های بشر به نیروی لایزال الهی را

۱ سوره‌البقرة، آیه ۱۰۲.

۲ سوره‌الشوری، آیه ۱۴؛ سوره‌الجاثیة، آیه ۱۷.

۳ سوره‌الزلزلم، آیه ۴۹.

۴ سوره‌غافر، آیه ۵۷.

۵ سوره القصص، آیه ۸۱-۷۸.

۶ سوره پس، آیه ۶۹.

تولید علم مقدسی داشت که در عصر نبوی رخ داد، دانشی که انسان می‌تواند از طریق چشم، گوش و دل، آن را کسب کند. علم در قرآن را می‌توان در سطوح مختلف مشاهده کرد که علم الهی، نبی، انسان و جن از آن جمله هستند. علم در عصر نبوی ویژگی‌های جدیدی یافت که از جمله می‌توان به برتری علم توحید بر سایر علوم، نگاه همگرا در یادگیری هر نوع دانشی در اقصی نقاط عالم بر مبنای اندیشه‌ای وحدت‌گرا، کتابت علم و لزوم سوادآموزی اشاره کرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن اثشم، أبو محمدأحمد بن اعثم الكوفي(١٤١١ق.م)،*الفتوح*، تحقيق على شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن الأثير، أبو الحسن على بن محمدالجزري(١٣٨٥ق.م)،*الكامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر- داربیروت.
- ———(١٤٠٩ق.م)،*أسد الغابۃ فی معقرة الصحابة*، بیروت: دارالفکر.
- ابن العماد، شهابالدین ابوالقلاح عبدالحی بن احمد العکری الحنبلي الدمشقی(١٤٠٦ق.م)،*شنرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقيق الأرناؤوط، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن الكلبی، ابوالمنذر هشام بن محمدالکلبی(١٣٦٤ش.)،*كتاب الأصنام* (تنکیس الأصنام)، تحقيق احمد زکی باشا، القاهره، افست تهران (همراه با ترجمه): نشر نو، چ. ۲.
- ———(١٩٢٨م)،*نسب الخيل فی الجاهلية والإسلام وأخبارها*؛ و بیله کتاب اسماء خیل العرب و فرسانها، تأییف ابی عبدالله محمدبن زیاد الأعرابی، عنی بنشرها و علق علیها و وضع فهارسها: جرجس لوى دلا ویدا، لیدن: بریل.
- ابن النديم، محمدبن اسحاق (١٣٦٦ش.)،*الفهرست*، ترجمه و تحقيق محمدرضا تجدد، به کوشش: مهین جهانبگلو (تجدد)، تهران: امیرکبیر، چ. ۳.
- ابن حیب، ابو جعفر محمدبن حیب بن امیةالهاشمي البغدادی [بی تا]،*المحبر*، تحقيق ایلزه لیختن شتیتر، بیروت: دارالآفاق الجديدة.
- ابن حیب، محمدبن حیب البغدادی (١٤٠٥ق.م)،*المنقى فی اخبار قریش*، تحقيق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب، الطبعه الأولى.
- ابن حجر، احمدبن علی بن حجرالعسقلانی (١٤١٥ق.م)،*الإصابة فی تمییز الصحابة*، تحقيق عادل احمد عبدالموجد و علی محمد موعض، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حزم (١٤٠٣ق.م)،*جمهرة أنساب العرب*؛ تحقيق لجنة من العلماء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمدبن خلدون (١٤٠٨ق.م)،*دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب* و

- البربر و من عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- ابن سعد، محمدبن سعدبن منيع الهاشمى البصري (١٤١٠ق. ١٩٩٠م)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عبد البر، أبو عمري يوسف بن عبد الله بن محمدبن عبد البر (١٤١٢ق. ١٩٩٢م)، الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت: دار الجيل.
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى (١٤٠٧ق. ١٩٨٦م)، البداية والنهاية، بيروت: دار الفكر.
- ابن مسکویہ، ابو علی مسکویہ الرازی (١٣٧٩ش.)، تجارب الأئمّة، تحقيق ابو القاسم امامی، تهران: سروش، الطبعة الثانية.
- ابن منظور (١٤١٢ق. ١٩٩٢م)، لسان العرب، سقه و علق عليه و وضع فهارسه: على شیری، بيروت: دار احياء التراث العربية- مؤسسة تاريخ العربى، الطبعة الثانية.
- ابن هشام، عبد الملک بن هشام الحميري المعاشر [بی تا]، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة.
- باتبی، عزیزة فوال (١٩٩٨م)، موسوعة شعراء العرب: معجم الشعراء الجاهليين، بيروت: دار صادر، طرابلس: جروس برس.
- برو، توفيق (١٤١٧ق. ١٩٩٦م)، تاريخ العرب القديم، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- البلذري، أبو الحسن أحmedبن يحيى بن جابر (١٩٨٨م)، فتوح البلدان، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- البلذري، أحmedبن يحيى بن جابر (١٩٥٩م)، انساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، مصر: دار المعارف.
- اليقى، ابوبکرا احمدبن الحسين (١٤٠٥ق. ١٩٨٥م)، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، تحقيق عبد المعطى قاعجی، بيروت: دار الكتب العلمية.
- جعفری، یعقوب (١٣٨٦ش.). تاریخ اسلام از منظر قرآن، تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز برنامه ریزی و تدوین متون درسی، قم: دفتر نشر معارف، چ ٢
- الجمحی، محمدبن سلام (١٩١٣م)، طبقات الشعراء، لیدن: مطبعة بربل.
- حسين، طه [بی تا]، فی الشعر الجاهلی، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، تونس/سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر.
- الخطيب البغدادی، ابوبکرا احمدبن علی بن ثابت (١٩٧٤م)، تقيید العالم، صدره و حقّه و علق عليه يوسف العش، دار احياء السنة النبوية، الطبعة الثانية.
- الذھبی، شمس الدین محمدبن احمد (١٤١٣ق. ١٩٩٣م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام؛ تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
- روزنتال، فرانتس (١٣٩٢ش.)، دانش پیروزمند: مفهوم دانش در اسلام قرون وسطاً، ترجمه على رضا پلاسید، تهران: نشر گستره.
- الزبیدی، محب الدین ابو الفیض محمدمرتضی [بی تا]، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثاني، بيروت: دار مکتبة الحياة.

- الزركلى، خيرالدین (۱۹۸۹م)، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين*، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة.
- السمعانى، أبوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التیمی (۱۳۸۲ق. ۱۹۶۲م)، *الأنساب*، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى، حیدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- السیوطی، عبد الرحمن جلال الدین [بی تا]، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، الجزء الثاني، شرحه و ضبطه و علق حواشیه محمد احمد جاد المولی، علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الكتب العربية.
- ضیف، شوقي (۲۰۰۳م)، *تاریخ الأدب العربي: العصر الجاهلی*، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة و العشرون.
- علی، جواد (۱۴۲۷ق. ۲۰۰۶م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، تهران: آوند دانش.
- الفراھیدی، ابوعبد الرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵ق.)، *كتاب العین*، تحقيق الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم السامرائی، قم: دار الهجرة.
- القزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۳ش.)، *آثار البلاط و اخبار العباد*، ترجمة جهانگیر میرزا قاجار، بکوشش هاشم محدث، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- المقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۴۲۰ق. ۱۹۹۹م)، *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحضره والمنع*، تحقيق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت: دار الكتب العلمية.
- الواقعی، محمد بن عمر الواقعی (۱۴۰۹ق. ۱۹۸۹م)، *المعازی*، تحقيق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الأعلیٰ، الطبعة الثالثة.
- یاقوت الحموی البغدادی (۱۹۹۵م)، *معجم البیان*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية.

- [Ed.] (1986), "‘Ilm", in B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, and J. Schacht (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (H-Iram), Leiden: E. J. Brill, pp. 1133-1134.
- Arnaldes, R. (1991), "Ma‘rifa", in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VI (Mahk-Mid), Leiden: E. J. Brill, pp. 568-571.
- Goichon, A. M. (1986), "Hikma", in B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, and J. Schacht (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (H-Iram), Leiden: E. J. Brill, pp. 377-378.
- Rosenthal, Franz (2007); *Knowledge Triumphant: the concept of Knowledge in medieval Islam*; with an introduction by Dimitri Gutas, Leiden-Boston: Brill.

ارزیابی نقش مؤلفه‌های دینی در توان نظامی حکومت صفوی

محمدحسن رازنahan^۱
ابراهیم مشققی فر^۲

چکیده: هدف اصلی این مقاله بررسی و تحلیل نقش و تأثیر عوامل دینی در کارکرد حوزه نظامی ایران عصر صفوی است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که توانمندی‌های عوامل دینی، هم با کارکرد نظامی صاحبان مناصب دینی نظیر صدر، قاضی فعلیت یافت و هم با نقش های نظامی خارج از چارچوب حکومتی عالمان دین بروز پیدا کرد. ملاحظات دینی صفوی‌ها در جنگ و صلح از جمله مؤلفه‌های تأثیرگذار دین در کارکرد حوزه نظامی بود. همچنین بهره‌گیری آنان از شعائر مذهبی در جنگ‌ها و مشارکت شخصیت‌های دینی در فعل و افعالات نظامی بخش دیگری از این تأثیر بود. عالمان دین در عرصه برخی نبردها و حتی فرماندهی برخی جنگ‌ها و دفاع از شهرها نقش آفرینند. در مواقعي که حاکمان و تصمیم‌گیران نظامی دولت صفوی از این توان به درستی بهره گرفتند، معمولاً به تقویت بنیه نظامی دولت صفوی انجامید، اما در مواردی که سوء‌تبلیغ و یا بی‌اعتنایی نسبت به این نیروی بالقوه وجود داشت، ناکامی‌هایی را در عرصه‌های نظامی در پی داشت.

واژه‌های کلیدی: حوزه نظامی، عوامل دینی، صدر، قاضی، ارتیش صفوی، حکومت صفوی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی hasan_raznahan@yahoo.com

۲ استادیار بازنشسته دانشگاه امام حسین^(۲) و پژوهشگر تاریخ نظامی ایران Emoshfegifar@yahoo.com تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۰۵ تاریخ تایید: ۹۴/۱۲/۰۷

Evaluation of the role of religious factors in Safavid military efficiency

Mohammad Hassan Raznahan¹

Ibrahim Moshfeghifar²

Abstract: The main objective of this paper is to analyze the impact of the religious factors in Iran's Safavid military efficiency. The findings of this study suggest that the military efficiency was positively affected by some religious figures like "Sadr" and "judge" as well as clergy men even in some informal activities. Safavid religious concerns in war and peace had a great impact on military efficiency. The effective use of religious symbols in wars as well as the participation of clergies and leading the battles by religious scholars was among the religious efficiency factors in military. Whenever Safavid were aware of this powerful potential and put it forward, the military morale was in the zenith. Otherwise in case of negligence or underestimating the religious figures, they were doomed to the failure.

Keywords: Military efficiency, Religious factors, Sadr, Judge, Safavid military, Safavid

1 Assistant Professor of History, University of al-Khwarizmi, hasan_raznahan@yahoo.com

2 Emeritus Assistant Professor of History Emam Hossein University & researcher in Iran's military history, Emoshfegifar@yahoo.com

مقدمه

حکومت صفوی در سال ۷۹۰ق. ۱۵۰۱م. به پشتونه بهره گیری از عوامل و توانمندی‌های دینی در ایران مستقر گردید و بیش از دو سده تداوم یافت. این پشتونه و پیوند میان دین و دولت، نقش مهمی در عرصه‌ها و مسائل نظامی این دوره ایفا کرد. حضور و تأثیر دین، عوامل و عناصر دینی در سازمان و ساختار، مدیریت، ابعاد روحی و روانی و رویدادهای نظامی عصر صفوی نمایان است. این که چنین نقش و حضوری چه ابعاد و کیفیاتی داشت و چنین نقشی عامل قوت نیروی نظامی و حکومت صفوی بود یا عامل ضعف آن پرسش اصلی این تحقیق است. در مورد این پرسش چند فرضیه مطرح است. فرضیه نخست این است که عوامل دینی نقش توانبخشی در نیروی نظامی عصر صفوی نداشته است؛ زیرا دین و نظامی‌گری دو مقوله متفاوت و جدا از هم‌اند و ایجاد ارتباط میان آن دو به حوزه نظامی آسیب‌زا خواهد بود. فرض دوم این که عوامل دینی موجب توانمندی نیروی نظامی ایران عصر صفوی بوده است؛ زیرا حکومت و جامعه ایران عصر صفوی با مذهب درهم تنیده بود و تأثیر دین در تمام ارکان آن‌ها به‌ویژه نیروی نظامی انکارناپذیر است و این ترکیب در موارد عدیدهای عامل قوت و در مواردی نیز عامل ضعف در عملکرد بخش نظامی حکومت صفوی بوده است. اما یافتن پاسخ دقیق چنین پرسشی و اثبات یکی از دو فرضیه مزبور موجب گردید که از زوایای متعدد موضوع شکافته شود و هم استعدادها و ظرفیت‌های عوامل دینی در عرصه‌های نظامی وهم نقش و کارکرد مناسب رسمی دینی نظیر صدر و... موردنوجه قرار گیرد. همچنین عملکردهای نظامی علمای دین خارج از چارچوب وظایف و ساختار حکومت مدنظر قرار گیرد. گفتنی است این مسئله و موضوع به‌طور مستقل توسط پژوهشگران عصر صفویه موردنوجه قرار نگرفته است، اما به‌طور پراکنده اشارات و نکات ارزندهای در آثار صفویه‌شناسان در این مورد یافت می‌شود که در نوشتار حاضر از آن‌ها استفاده شده است. لذا به نظر می‌رسد نوشنوندان مقاله حاضر آغازی برای بررسی جامع و دقیق‌تر تأثیر عامل دین در مسائل عصر صفوی است.

ظرفیت‌های نظامی عامل دین در عصر صفوی

برای نیل به نتایج علمی این تحقیق لازم است توان بالقوه عامل دین در بعد نظامی عصر صفوی شناخته شود و پاسخ این سؤال داده شود که این توان چگونه به فعلیت درآمده است؟ و فعلیت یافتن

یا نیافتن آن به تقویت نیروی نظامی انجامیده یا ضعف آن را در برداشته است؟ ورود عامل دین در عرصه‌های نظامی از چند جهت برای گردانندگان، طراحان و فرماندهان جنگجویان صفوی می‌توانست توان بخش باشد. یکی از این جهت که در جامعه دینی آن عصر دین می‌توانست عامه مردم را در جنگ‌ها با حاکمان همگام و همراه ساز دو در تحمل بار مادی و معنوی آن‌ها حکومت و ارتضی را کمک نماید. نیز می‌توانست برای نیروی انسانی سازمان‌های نظامی انگیزه و توان روحی و معنوی ببخشد و سختی‌های جنگ را برای همه قابل تحمل کند.

مضافاً بر این که مؤلفه‌های مزبور می‌توانست سلاح دینی دشمنان را بی‌اثر یا کم اثر سازد. در متون دینی اسلام و تشیع جنگ، جهاد و دفاع از سرزمین و نجات ستمدیدگان و... جایگاه مهمی دارد و آیات و روایات فراوانی در این موارد وجود دارد، و در عصر صفوی مبلغان این تعالیم و احکام یعنی علمای شیعه، هم در ساختار حکومت و هم در جامعه از جایگاه و نفوذ قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. بنابراین همه اسباب برای فعلیت یافتن این توان مهیا بود. حال باید دید براساس گزارش‌های منابع تاریخی و اسناد و مدارک معتبر، گردانندگان سیاسی و نظامی دولت صفوی در بهره‌گیری از این توان چگونه عمل کردند؟

گزارش‌های نشان می‌دهند که در عصر صفوی ماهیت جنگ‌ها دینی جلوه داده شده، در جنگ‌ها و صلح‌ها ملاحظات دینی در میان بوده، از خواب و روئیا در تصمیم‌سازی‌های نظامی استفاده شده، شعارهای دینی در میدان‌های نبرد کاربرد داشته است. همچنین نهادها و صاحبان مناصب دینی و عالمان دین در عرصه‌های نظامی نقش و حضور جدی داشته‌اند. همه این شواهد نشان از هوشمندی گردانندگان دولت صفوی و وقوف آنان به توان این عامل دارد، البته در موقعي که بهره‌گیری شد. بنابراین لازم است این نقش آفرینی‌ها و اقدامات به‌طور مستند و دقیق مورد واکاوی قرار گیرند.

عامل دین همزاد دولت صفوی است. این دولت با مایه‌های فکری - فرهنگی اسلام شیعی و آن‌هم به شکل غالیانه‌اش شکل گرفت و صفوی‌ها تا آخر حاکمیت‌شان در کشورداری و ابعاد مختلف اجتماعی و اقتصادی و... مدعی تبعیت از آئین تشیع امامی بودند.^۱ آنچه در متون

۱ البته فعلاً کاری نداریم به اینکه آنچه در بعد نظری در چارچوب اندیشه‌های تشیع امامی عرض می‌شود، با آنچه در عمل تحقق یافته دو مقوله متفاوتی به نظر رستند. در عمل آنچه اتفاق افتاد حکومتی و جامعه‌ای با ظواهر و صبغه فرهنگی شیعی بود. البته ممکن است انگیزه‌ها و اهداف اجرایی آن‌ها و میزان اصالت این اندیشه‌ها و مایه‌های فرهنگی آن درخواه تأمل باشند.

کشورداری، سیاسی و تاریخی این عصر در مقولات نظامی نمود و تجلی دارد، بخشی بر گرفته از متون دینی و فقهی شیعه امامیه است. این مایه‌های فکری در سمت و سو دادن به تصمیمات و رفتارها و اقدامات نظامی صفوی‌ها مؤثر بوده است. آنچه در عمل اتفاق افتاد دینی جلوه دادن جنگ‌ها، بهره‌گیری از شعارها و نمادهای دینی و اتخاذ برخی تصمیمات جنگی بر اساس دستورات ائمه و بزرگان دین در خواب و رویا بوده است.

رهبران صفوی در عصر تأسیس حکومت یعنی جنید، حیدر و اسماعیل در تکاپوهای نظامی خود از عوامل مذهبی سود حسته‌اند. اهداف و اغراض آشکار و نهان سیاسی در این بهره‌گیری از مذهب وجود داشت. آنان از مقدورات و توانمندی‌های مؤلفه‌های دینی در عرصه‌های نظامی به منظور جلب افکار عامه و کسب مشروعيت برای حکومت و تقویت آن و همچنین برای تهییج و تقویت روحی و معنوی نظامیان در میدان‌های رزم استفاده کرده‌اند و دین را با نظامی‌گری گره زده‌اند. در منابع تاریخی، جنگ‌های سلاطین صفوی «غزا» و «جهاد» توصیف شده و به این جنگ‌ها ماهیت و انگیزه‌های دینی داده شده است.^۱ نویسنده تاریخ حبیب السیر در بیان گزارش جنگ شرور، از مریدان جنگ‌گجوی اسماعیل به عنوان «غازیان نصرت قرین و مجاهدان میدان دین» و در گزارش جنگ همدان آنان را «تشنه‌لیان میدان جهاد و سیاحان بحر اجتهاد» توصیف کرده است.^۲ نیز در جای دیگر واژه «مجاهدان موکب همایون» را در مورد آنان به کار برده است.^۳ قاضی احمدقمی، ماهیت جنگ‌های اسماعیل اول را «غزای کافران» و «جهاد با اهل فساد» توصیف کرده است و شاهطهماسب را «شاه دین پناه» و سربازان او را «غازیان و شیعیان و تبرائیان» نامیده است.^۴ شاهطهماسب در اتخاذ راهبرد دفاعی در مقابل عثمانی به آیه ۱۹۱ سوره بقره استناد کرده و گفته است: «در کلام شریف فرموده که در جهاد و غزا که با کفار [می] نمایید، خود را به

^۱ فضل‌الله روزبهان خنجی در بیان جنگ حیدر با شیروانشاهان می‌نویسد: «[شیروانشاه] به اتفاق علمای دین و زاهدان گوشنهنشین از اولیاء و متقین قریب صد هزار تن از لشکر شیروان و اهالی آن مکان عزم جهاد شیخ کردند، قاصدی به صوب قلعه گلستان روان کردند، با کتابتی لشکرها جمع گشته موعد ... جهاد شیخ فلان روز است.» (فضل‌الله این روزبهان خنجی (۱۳۷۹)، تاریخ عالم آرای اینین، به کوشش مسعود شرقی، تهران: نشر خانواده، ص ۳۰۹).

^۲ همام الدین بن غیاث الدین خواندمیر (۱۳۶۲)، تاریخ حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۴، تهران: انتشارات خیام، صص ۴۶۵ و ۴۷۰.

^۳ همان، ص ۴۷۹.

^۴ احمد حسینی قمی (۱۳۸۹)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۴۹ و ۲۱۴.

تلهکه میندازید و لا تلقوا بایدیکم الى التلهکه.^۱ در مورد عباس اول نیز چنین توصیفاتی به کار رفته است. سیاقی نظام در فتوحات همایونی وقتی ماجراجای سفر جنگی شاه عباس بر ضد ازبکان را در اواخر سال ۱۰۰۶ و اوایل ۱۰۰۷ق. ۱۵۹۸م. گزارش می‌دهد، ضمن اینکه شاه عباس را «پادشاه دین و دنیا(پناه)» و «حامی دین» می‌نامد در بیتی از اشعارش می‌آورد: «خطبه اثنی عشر شایع شود در تا شکنت تا حدود کاشغر بانک تبر امی رسد». ^۲ اسکندر یک منشی نیز، او را «سلطان با داد و دین»^۳ معروفی کرده است. بدیهی است در آن عصر نیز بخشی از واقعیات جنگ‌ها ابعاد روانی، تبلیغاتی و بهمنظور جلب افکار عامه نسبت به این اتفاقات صورت می‌گرفت و در این راستا بخشی از ابزارهای رسانه‌ای، آثار و قایع نگاشتی و تواریخ بوده است. کاربرد واژه‌هایی با صبغه‌های دینی در وقایع‌نامه‌ها و تواریخ رسمی بیانگر اثربخشی و اهمیت شعارها و انگیزه‌های دینی در عرصه‌های نظامی است که سلاطین صفوی و کارگزاران تبلیغاتی آن‌ها نهایت استفاده را کرده‌اند. ملاحظات دینی در جنگ‌های شاه‌طهماسب و عباس یکم باعثمانی نیز سایه اندادخته است. هر دو طرف در گیر در این جنگ‌ها چنین ملاحظاتی داشته‌اند. پادشاهان صفوی در مواردی، جنگ سلاطین عثمانی با فرنگی‌ها را به عنوان «غزا» و «جهاد» با کفار ارج نهاده و با وجود تنش‌هایی که با آنان داشتند، عجالاً متعرض نمی‌شدند و از بابت عدم تعرض و در گیری به آن دولت اطمینان دادند. البته هرچند ممکن است عوامل دیگری نظیر مشکلات داخلی در تن دادن آنان به چنین پیمان‌های صلحی بی‌تأثیر نباشد اما آنچه در عمل رخ داد عنوان کردن در گیری طرف مقابل با کفار بوده است. چنانکه شاه طهماسب در تذکرۀ خود در بیان حوادث سال ۹۳۸ق. ۱۵۳۱م. و جنگ و گریزهایش با قوای عثمانی، در مقابل پیشنهاد مشاورینش چنین گفته است:

«یاران! حضرت خواندگار به غزا به جانب فرنگ رفت، ما که به الکاء او رویم، کار ما پیش نخواهد رفت و اگر چنانچه او برادر و فرزند مرا کشته باشد، چون به غزای کفار رفت، به الکاء او نمی‌رویم و دین را به دنیا نمی‌فروشیم».^۴

نظیر چنین رفتاری را شاه عباس با سلطان عثمانی در پیش گرفت. در بخشی از نامه وی به

۱ تهماسب‌بن اسماعیل صفوی (۱۳۸۳)، تذکرۀ شاه طهماسب، به کوشش کریم فیضی، قم؛ انتشارات مطبوعات دینی، ص ۸۰

۲ سیاقی نظام (۱۳۵۲)، «فتولات همایون»، مجله بررسی‌های تاریخی، تهران: ستاد بزرگ ارتشتاران، ش ۱۰، ۲۶، ۲۴.

۳ اسکندر یک منشی ترکمان (۱۳۷۷)، تاریخ عالم آرای عباسی، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب، ص ۸۲۳

۴ شاه‌طهماسب، همان، ص ۶۸؛ منشی قمی، همان، ج ۱، ص ۲۱۸

سلطان عثمانی (۱۰۲۹ق. / ۱۶۲۹م). آمده است که کمال الدین تخته بیک، سفیر وی به دربار عثمانی، تقریر کرد که سلطان «بر حسب آیه کریمه و جاهدوا فی سیل الله [فی سیلله]» به قصد احراز مثوابات اخروی و معاونت دین میین احمدی و ترویج ملت متین محمدی صلی الله علیه و آله ... متوجه دفع و رفع کفار و قلع و قمع بی دینان ضلالت شعار شده‌اند.^۱ و در ادامه می‌افزاید که او هم مثل اجدادش دعاگوی سلطان عثمانی خواهد بود.

هردو طرف ایران و عثمانی در جریان جنگ‌هایی که با یکدیگر داشتند اهداف و انگیزه‌های توسعه طلبانه خود را در پوشش انگیزه‌های دینی پنهان کردند تا تلاش‌ها، هزینه کردها، خرابی‌ها و تلفات ناشی از حرکت‌های نظامی را مشروعت دینی داده و برای جلب افکار عامه به دستاویز عقیدتی متمسک شدند. گفته می‌شود سلاطین عثمانی از عهد سلیم و تدارک جنگ چالدران تا زمان نادرشاه حرکت‌های جنگی خود را در مرزهای ایران به عنوان «غزا» و جنگ بر ضد «کفر» و «ارتداد» قلمداد کرده و هر بار فتوایی مورد اتفاق از مفتیان و علمای کشور خود مناسب این دستاویز تحصیل می‌کردند.^۲

بهره‌گیری از شعارهای دینی در عرصه‌های کارزار با دشمنان نیز در منابع صفوی گزارش شده است. قربلاش‌ها با ندای «الله الله» و «شاه، الله» با دشمن می‌جنگیدند.^۳ البته یعنی چری‌ها هم با شعار مشابهی می‌جنگیدند و به نوشته اسپناقچی آنان نیز در جنگ ندای «الله الله» سر می‌دادند.^۴ جنگجویان عثمانی و صفوی هردو در نبردهای ندای «الله، الله»^۵ سر می‌دادند. علاوه بر شعارها، به تمامیت جنگ نیز صبغه دینی داده می‌شد، چنانکه برخی فرماندهان شاه عباس پایداری در مقابل ازبک‌ها را پایداری «در راه دین و دولت» و کشته شدن در این راه را «چشیدن شربت شهادت»

^۱ عبدالحسین نوابی (۱۳۶۷)، شاه عباس، مجموعه استناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفضیلی، ج ۳، تهران: انتشارات زرین، صص ۲۱۴-۲۱۵.

^۲ بنگرید به: یوسف رحیم‌لو؛ «جستاری در جواب صلح آماسیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مشهد: دانشگاه فردوسی، ش ۴، س ۲۷، ص ۷۲۰. گفتنی است ازبک‌ها هم در جنگ با صفوی‌ها به دستاویزهای مذهبی متول شدند. فضل‌الله‌ابن‌روزبهان خنجی که بعد از شروع سلطنت شاه اسماعیل به مواراء‌النهر گریخت و در خدمت سلاطین ازبک قرار گرفت، جنگ با قزلباش را «غزا با کفار» و قربلاش‌ها را «کافران قزل بُرک» نامید. فضل‌الله‌ابن‌روزبهان خنجی (۱۳۶۲)، سلوک‌المالوک، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۲۱).

^۳ اسکندریگ منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۳، ص ۱۱۴۰.

^۴ محمد عارف اسپناقچی پاشازاده (۱۳۷۹)، انقلاب‌الاسلام‌بین‌الخواص‌والعوام، به اهتمام رسول جعفریان، تهران: انتشارات دلیل، ص ۱۰۹.

^۵ اسکندریگ منشی، همان، ج ۳، ص ۱۰۳۱.

توصیف کرده‌اند.^۱ یکی از وقایعنگاران صفوی پیروزی‌های نظامی ارتش شاه عباس در مقابل عثمانی را در سال ۱۰۲۷ق. ۱۶۱۷م. ناشی از «توفیق ایزدی، امداد روح ائمه معصومین و کرامت شیخ صفی‌الدین» دانسته است.^۲

تأثیر خواب دیدن پادشاهان صفوی در تصمیمات جنگی شان نیز نمود دیگری از نقش عوامل دینی در عرصه‌های نظامی بوده است. آنان برای تقویت روحیه سربازان، چگونگی جنگ با دشمن، سرپوش نهادن به ترک مخاصمات، خلاصی نیروهای خودی از محاصره دشمن... از رویاها بهره‌ها برداشتند.^۳ این امر در دوران اسماعیل اول و شاه طهماسب بیش از دیگر دوره‌ها رواج داشت و برخی تصمیمات کلان سیاسی و نظامی نیز براساس آن خواب‌ها اتخاذ می‌شد. چنین خواب دیدن‌هایی در بسیاری از موقع فرمانده کل را از بروز تنش با فرماندهان و مشاوران عالی‌رتبه‌اش رها می‌کرد و موجب می‌گردید که شاه بدون اظهار نظرات مخالف تصمیمی را عملی سازد. امیر محمود خواندیمیر در بیان حرکت اسماعیل در سال ۹۰۵ق. ۱۴۹۹م. از ارزنجان به جنگ شیروانشاه می‌نویسد:

«با امرای مستشار و سرداران تجربه کار در این باب قرعه مشورت در میان آورد. هر یک از ایشان را آنچه می‌رسید معرض داشتند. آن حضرت ملتمسات همه را رد کرده، گفت که من امشب استخاره کرده از روحانیت حضرات ائمه علیهم السلام استمداد نموده، بهر جانب که مرا ارشاد فرمائید، بدان صوب توجه خواهیم نمود.»^۴

اسماعیل فردای آن روز امرا را خواست و به آن‌ها گفت دیشب «از ارواح طيبة ایشان به گوش من رسید که مناسب آن است که به جانب شیروان رفته، دست اختیار شیروان شاه به تیغ بی‌دریغ کوتاه‌سازی...»^۵ با این حال این خواب‌ها می‌توانست در میان مریدان و سربازان شاه بر وجهه و اعتبار وی بی‌افزاید. معمولاً در خواب، ائمه اطهار^(۶) بر سلاطین مذبور فرمان‌ها یا راه حل‌های نظامی ارائه داده‌اند. اسماعیل اول وقتی عازم جنگ با شیبک‌خان بود و قزلباش مردد و

۱ همان، ج. ۲، ص. ۷۳۰.

۲ میرزا بیگ جنابدی (۱۳۷۸)، روضة الصفویہ، به کوشش غلام‌مصطفاطب‌طایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ص ۸۷۲.

۳ نزهت احمدی (صرف)، ۱۳۸۸، رؤیا و سیاست در عصر صفوی، تهران: نشر تاریخ ایران، صص ۴۸-۴۹، ۶۲-۶۳.

۴ همان‌جا.

۵ امیر محمود خواندیمیر (۱۳۷۰)، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، ذیل تاریخ حبیب السیر، تصحیح و تحشیمه محمدعلی جراحی، تهران: نشر گستر، صص ۵۰-۵۱.

متزلزل بودند با امام رضا^(۳) مکاتبه کرده و از او جوابی مبنی بر رخصت و اجازه جنگ با ازبکان گرفته است.^۱ این سنت حتی در زمان جانشینان عباس اول نیز ادامه داشت. چنانکه عزم نهایی عباس دوم بر سفر قندهار نتیجه خواهی بود که در اثنای شکار جرگه در تون اصفهان دید و ضمن آن حضرت امیر مؤمنان^(۴) فرمود: «برو قندهار را بگیر».^۲

تأثیر عوامل دینی در امور نظامی را در نحوه رفتار سلاطین صفوی و نظامیان آنها، هم با دشمنان شکست خورده‌شان در جنگ‌ها وهم با مردمانی که درآورد گاههای نظامی قوای صفوی قرار داشتند، می‌توان مورد بررسی و تحلیل قرارداد. در این مورد گزارش‌های متناقضی وجود دارد و در برخی گزارش‌ها رفتارهای مطابق با موازین دینی آنان دیده می‌شود. مثلاً به گزارش زنو تاجر و نیزی، وقتی شاه اسماعیل با اردویش از خاک عثمانی عبور می‌کرد به مردانش که از کمیود آذوقه در خطر مرگ بودند دستور داد حتی به اندازه مشتی کاه بدون پرداخت وجهی در قبال آن از مردم سر راه نستاند.^۳ گزارش‌های متعددی نیز از عصر عباس یکم (۹۹۶-۱۰۲۸ق.) وجود دارد مبنی بر اهتمام و اقدام شاه در «صیانت احوال عجزه و رعایا»،^۴ «رضاجویی عجزه و رعایا...»^۵ و معاف کردن مردمانی که در اثر لشکرکشی قوای عثمانی آسیب دیده بودند. اما گزارش‌های دیگری نیز یافت می‌شود که اگر این موارد بخشی از عملیات روانی کارگزاران تبلیغاتی دولت صفوی بر ضد دشمنانشان نباشد، مدارکی دال بر رفتارهای مغایر با موازین دینی بوده‌اند و چنین رفتارهایی می‌توانست هم به حیثیت ارتش و هم به اعتبار دولت صفوی که مدعی دین داری بودند، لطمہ بزند. مثلاً به دستور اسماعیل اول بعد از غلبه بر شروانشاهان در سال ۹۰۶ق. (۱۵۰۰م.) «سرهای قیلان را جمع آورده منارها برافراختند و اجساد ایشان را همچنان گذاشته، طعمه کلاب و ذباب ساختند».^۶ همچنین بعد از شکست سلطان احمد ساروی و محمد کره حاکم ابرقوه «شاه دین پناه فرمود تا کره را مانند حسین کیا در قفس آهنهنی به بدترین حالی محبوس ساختند» و در

۱ عالم آرای شاه اسماعیل(۱۳۸۴)، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۹۲.

۲ یوسف رحیم‌لو؛ «خواب دیدن در سنت و سیاست صفویان»، نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، تبریز: دانشگاه تبریز، ص ۱۲۱.

۳ Willem Floor, 2006, *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar periods 1500–1925*, Bibliotheca persicopress, New York - Neman: p.211.

۴ اسکندریگ منشی، همان، ج ۳، ص ۱۳۵۶.

۵ همان، ص ۱۳۶۰.

۶ خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، ج ۴، ص ۴۵۹.

جریان حضور ایلچی عثمانی به «احراق جسد حسین کیا و محمد کرہ و متابعائش...» پرداختند.^۱ نیز در سال ۹۱۳ق. ۱۵۰۷م. در جریان فتح عراق عرب «بسیاری از مخالفان در آن دیار از شمشیر آبدار غازیان ظفر آثار» گذشتند، به نحوی که در دجله به جای آب خون جاری شد.^۲ در سال ۹۱۹ق. ۱۵۱۳م. نیز مردم با دغیس به دستور شاه قتل عام شدند.^۳ مشابه چنین رفتارهایی از سربازان شاه طهماسب نیز گزارش شده است. به نوشته حسن روملو بعد از تصرف قلعه ارجیش پوست سر تسلیم شدگان را کنیدن.^۴ نیز گزارش‌هایی از رفتارهای قساوت‌آمیز سربازان عباس یکم با مردمان شورشی وجود دارد. گزارشی نشان می‌دهد «شیخ احمدآقا از امراء غصب در گاه فلک انتبه» که برای سرکوبی خان‌احمد به گیلان فرستاده شد، «وقتی وارد گیلان شد به هر موضع که آوازه سیاست او رسید ترس و بیم به متابه‌ای بر زن و مرد آنجا مستولی گردید که مکون یوم ترونها تذهل کل مرضعه عما ارپسعت و تضع کل ذات حمل حملها و تری الناس سکاری^۵ به فعل آمد و بعضی زنان را که این حالت واقع شد، شکم ایشان شکافته بچه‌ها را به در آورده و بر سر نیزه کرد و در بعضی قرا و مواضعی که نسبت به آن جماعت داشت در قتل و خونریزی به نوعی مبالغه نمود که در آن دیار دیار نگذاشت.^۶ چنین رفتارهایی نه با موازین شرعی اسلامی و نه با معیارهای انسانی تطابق دارد. با نگاهی به متون دینی اسلام چنین اعمالی را مغایر با احکام دین و توصیه‌های بزرگان دین به نظر می‌رسد. چنانکه در مورد نحوه رفتار نظامیان با مردم و دشمن در متون و منابع اسلامی بهویژه در قرآن و تصحیح البلاعه به پرهیز از خشونت و بدرفتاری نسبت به بقایای افراد دشمن و اسراء و اجساد کشته‌شدگان و ... سفارشاتی شده است و از شکنجه، کشتار، مثله کردن و بدرفتاری منع کرده‌اند.^۷ به هر حال در صورت صحت چنین اعمالی، مایه ضعف قوای

۱ همان، صص ۴۷۹-۴۸۰. فرمان داد. قتل عام مردمان برخی شهرها و قلاع مشابه آتجه در جریان فتح قلعه گلخندان گفته شده که «پادشاه ... به قتل عام فرماد و تمامی صغیر و کبیر و بري و پير عرضه تبغ تيز گردید». (همان، ص ۴۷۶).

۲ عبدالطیف قزوینی (۱۳۶۳)، لب التواریخ، تهران: انتشارات بنیاد و گویا، ص ۴۰۵.

۳ روملو، احسن التواریخ، به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: انتشارات بایک، ص ۱۸۱.

۴ همان، ص ۴۷۶.

۵ سوره حج، آیه ۲.

۶ محمود بن هدایت‌الله افوشهای نطنزی (۸۳۷۳) نقاوه‌الآثار فی ذکر الاخیار، تصحیح احسان اشرافی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۴۵؛ سوره حج، آیه ۲، مضمون آیه به شدت عذاب قیامت اشاره دارد و اینکه مادرها بچه‌های خود را فراموش می‌کنند.

۷ علی^(۱) پیش از رویارویی سپاهیانش در جنگ صفين با دشمن تذکراتی به آنان داد و فرمود: «با آنان مجنگید مگر به جنگ دست یازند ... اگر به خواست خدا شکست خورند و گریختند، آن را که پشت کرده مکشید و کسی را که دفاع از خود نتواند آسیب

نظامی در دراز مدت گردیده و از صفحات تاریک و ننگین عملکرد ارتش صفوی محسوب می‌شود.

کار کردهای نظامی مقامات رسمی دینی

صاحب منصبان دینی عصر صفویه در عرصه‌های نظامی نیز نقش ایفا کرده‌اند و این نقش باز خوردهای عمدتاً تقویت کننده و گاه تضعیف کننده‌ای برای بخش نظامی داشته است. منصب «صدرات» در رأس مناصب دینی قرار داشت. در میان صدرهای عصر اسماعیل یکم و طهماسب اول افرادی بودند که با حفظ سمت، در کسوت فرمانده نظامی نیز عمل کرده‌اند. صدرهایی نیز بودند که صرفاً از جایگاه منصب خود در عرصه‌های رزم نقش آفریدند. شخصیت‌های دینی در تحولات و فعل و انفعالات نظامی عصر صفوی گاه به عنوان نمایندهٔ دستگاه سیاسی حاکم و گاه به صورت فردی و مستقل نقش داشته‌اند.

منصب صدارت که زیر مجموعهٔ حوزهٔ سیاسی محسوب می‌شد و با توجه به غلبۀٔ صبغة نظامی گری در نیمهٔ نخست عصر صفوی بر جامعه، صدرها و دیگر اعضای طبقات مذهبی نیز یا فرماندهی نظامی را بر عهده داشتند یا حداقل در کسوت نظامی بودند، کما اینکه پیشتر در دورهٔ تیموری نیز چنین بود. در دوران سلطنت اسماعیل اول بیشتر اعضای طبقات مذهبی در جنگ چالدران (۹۲۰ق./۱۵۱۴م)، در قلب سپاه قرار داشتند و حتی سید شریف شیرازی صدر و امیر عبدالباقي صدر نیز در این جنگ کشته شدند.^۱ در این دوره به صدرهایی برمی‌خوریم که هم‌زمان با منصب صدر، منصب امارت را هم به عهده داشتند و در واقع در دو موقعیت دینی و نظامی قرار گرفته‌اند. بر جستهٔ ترین نمونه آن امیر غیاث‌الدین محمد بود که در سال ۹۲۲ق./۱۵۱۶م. در کار شاهزاده طهماسب میرزا به عنوان صدر در خراسان منصوب شد.^۲ او نفوذ زیادی بر امیرخان ترکمان (لهٔ طهماسب و حاکم خراسان) به دست آورد و در سال ۹۲۴ق./۱۵۱۸م. ضمن صدارت

→

مرسانید و زخم خورده را ز پا در می‌اورید. زنان را با زدن بر میانگیزایید هر چند آبروی شما را بربزنید یا امیراتان را دشنام گویند...» (پیچ‌البلاغه ۱۳۷۷)، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، نامه ۱۶، ص ۲۸۰).

^۱ خوانمیر، تاریخ حبیب‌الاسرین ۴، ص ۵۴۷ امیر عبدالباقي در سال ۹۱۹ به مقام صدر منصوب شد (همان، ص ۵۳۴).

^۲ خوشابین، قبادالحسینی (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظام شاه، به اهتمام محمدرضا نصیری و کوییچی‌هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۷۱.

به امارت خراسان نیز منصوب شد.^۱ وقتی در ۱۴ جمادی الثاني ۹۲۷ق. / ۲۲ می ۱۵۲۱م. عییدخان ازبک به خراسان حمله کرد و هرات را به محاصره درآورد امیر غیاث الدین صدر دو نقش خود را ایفا کرد. یکی مقاومت در مقابل ازبک‌ها را سازمان داد و دیگر عملاً جنگی. به نوشته عالم آرای صفوی در این جنگ که مردم شهر نیز داد مردانگی داده «این قدر جنگ کردند که ... سپاه ازبک... را از کنار دروازه به عقب نشانیدند».^۲ غیاث الدین محمد در حالی با ازبک‌ها می‌جنگید که امیرخان موصلو حاکم هرات برضد وی توطئه کرده و در صدد ضایع کردن او برآمد، لذا به سندسازی برای خیانت و همدستی وی با ازبک‌ها برآمد و بعد او را به اتهام مزبور کشت (۹۲۷ق. / ۱۳۰۱م).^۳ تعیین امیر غیاث الدین محمد به امارت تأکیدی بود به اهمیت نظامی صدارت که در اوایل دوره صفویه در این مقام خیلی چشم‌گیر بود. حداقل طی دوران سلطنت شاه اسماعیل یکم و شاه طهماسب به معنی یک انتساب افتخاری نبود. امیر غیاث الدین محمد به لوازم یک امیر معظم (طلب و علم و خلعت و غیره) مجهز بود.^۴

در دوران سلطنت شاه طهماسب صدرها و قاضی‌ها بارها در وضعیت شبۀ نظامی قرار گرفتند و در صورت لزوم فرماندهی قوای نظامی را به عهده داشتند و یا از شهروها دفاع کردند. در سال ۹۴۲- ۱۵۳۶م. قاضی حسن در عملیات دفاع از هرات در مقابل عییدخان ازبک نقش مهمی ایفا کرد و با خضر چلبی و امیر حسن سه ماه در محاصره ازبک‌ها قرار گرفتند و در این مدت از صبح تا غروب با ازبک‌ها جنگیدند. قاضی حسن در این ایام فرماندهی دروازه عراق را بر عهده داشت و نیروهای روملو را هدایت کرد.^۵ نمونه دیگری از نقش آفرینی صدر در عملیات نظامی را در سال ۹۵۵ق. / ۱۵۴۸م. سراغ داریم که میر شمس الدین اسدالله علی در دفاع از دزفول در مقابل شورش القاص میرزا فرزند دوم شاه اسماعیل جنگید. به نوشته قاضی احمد قمی «مخدوزمزاده‌های امیر اسدالله صدر خصوصاً میر سید علی و میر عبدالوهاب که مرجع و مآب آن دیار بودند از شهر بیرون آمده به زخم شمشیر آبدار غبار آن فتنه را نشاندند و به هر جا که آن

۱ همان، ص ۷۴.

۲ خواندمیر، همان، ج ۴، ص ۵۸۰- ۵۸۱؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۶۱۳. عبداللطیف قزوینی نام آن صدر را میر محمد یوسف آورده است. (قریونی، لبس التواریخ، ص ۴۲۰).

۳ عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۶۱۴.

۴ خورشاد، همان، ص ۷۴.

۵ حسن روملو (۱۳۵۷)، (حسن التواریخ، ص ۳۵۲).

جماعت هجوم می‌آوردند ایشان فدایی وار به مدافعه می‌شناختند.^۱ نکته جالب این گزارش‌ها اینکه صدرهای مزبور با توجه به اینکه از عالمان دین بودند در نقش آفرینی افراد غیرنظمی شهرهای مورد تهاجم مؤثر واقع شده و در دفع تهاجمات از آنان بهره گرفتند. بنابراین عمدۀ شواهد در دوران سلطنت اسماعیل یکم و شاه طهماسب نشان می‌دهد که ایفای نقش نظامی توسط صدرها کمک کار نیروهای نظامی و دافع تهدیدات بوده است.

مقامات مذهبی دولت صفوی کارکرد دیگری در امور نظامی داشتند و آن حضور در مراسم‌های نظامی بود. این مراسم‌ها شامل سان و رژه و مراسمی می‌شد که برای اعزام نیروهای نظامی به میدان‌های رزم ترتیب می‌یافت. مقامات مذهبی و علمای مراسم‌های سان و رژه در صفویون نخست سپاه جای می‌گرفتند و این سنت از عصر آق‌قویونلوها جاری بود.^۲ براساس گزارشی در مراسم سان ۹۳۶ق./۱۵۳۰م. بعد از واحدهای نظامی: «سادات و نقبا و علمای فضلا و مشایخ و قضایت و خدام ذوی الاحترام از مشاهد مقدسات آمده بودند قریب به چهارهزار نفس افس مجمع بودند، حکم قضا نفاذ عزاصدار یافت که آن جماعت همراه صدور عظام بر همه کس مقدم باشند».^۳ با توجه به اینکه عرض سپاه در آن عصر نمادی از سازمان رزمی ارتش نیز بود و در صورت نیاز با این سازمان وارد جنگ می‌شدند، حضور عوامل مذهبی نیز در جنگ‌ها رقم می‌خورد که نمونه بارز آن جنگ چالدران بود که صدر و مقامات روحانی نیز شرکت داشتند. اما چنین جایگاهی در سازمان نظامی این دوره نهادینه نشد چنانکه در جنگ‌های بعد از مراسم سان مزبور در مقابل ازبک‌ها و عثمانی، این گروه در سازمان ارتش دیده نمی‌شوند.

علاوه بر مراسم‌های سان و عرض در مراسم اعزام نیروهای نظامی به میدان‌های رزم نیز مقامات مذهبی حکومت صفوی به‌ویژه صدرها حضور می‌یافتد و در اجرای مراسم خاصی نقش

۱ منشی قمی، *خلاصة التواریخ*، ج ۱، ص ۳۳۵. حسن روملو، همان، ص ۴۳۵. هردو فرزند اسدالله صدر از مقامات نهاد دینی بودند و میر سید علی در سال ۹۷۰ق. به صدارت ولایت خراسان و آذربایجان و شروان منصوب شد. (حسن روملو، همان، ص ۴۳۸، ۱۴۲).

۲ آنان در مراسم عرض سلطان خلیل در سال ۸۸۱ق. بعد از واحدهای نظامی نخستین گروه حاضر در صفوف رژه روندگان بودند و «صدر، در رأس شکیلات ایالتی» با لقب «مولانا» حضور داشت. (ولادیمیر مینورسکی، «بیوهشی درباره امور نظامی و غیرنظامی فارس»، ترجمه حسن جوادی، مجله بررسی‌های تاریخی، س ۴، ش ۱، ص ۲۱۲). در این مراسم «نخست سادات و علمای ائمه و پس از آن‌ها خلفاء کبیریه و مرشدیه و قراء و مؤذن‌ان و عملداران و نقاره‌چیان و سپس درویشان از برابر سلطان عبور» کردند. (احسان اشرافی (شهریور ۱۳۵۳)، «عرض سپاه شاه طهماسب و مقایسه آن با عرض سپاه اوزون حسن» مجله بررسی‌های تاریخی، ش ۳، س ۹، ص ۱۲۸).

۳ منشی قمی، *خلاصة التواریخ*، ج ۱، ص ۲۰۲؛ اشرافی، «عرض سپاه شاه طهماسب ...»، ص ۱۳۵.

ایفا می‌کردند. به نوشتهٔ سوانح نگار تفرشی وقتی نیروهای ارتض شاه صفوی در ماه صفر ۱۰۳۸ق/ ۱۶۲۸م. عازم میدان رزم می‌شدند، در دولتخانه مبارک که علمای اعلام چون محمد باقر داماد، مرتضی ممالک ایمان و میرزا حبیب‌الله حسینی عاملی صدر «به خواندن آیات اعجاز بینات، نصرت و فیروزمندی، غلغله در طبقات سماوات افکنده و سایر امرا و سلاطین به جان افشاگی سرگرم بودند». ^۱ شیوهٔ چنین گزارشی از واپسین ایام عمر دولت صفوی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد وقتی نیروهای صفوی در مقابل افغان‌ها در جنگ گلون‌آباد آماده رزم می‌شدند، «علمای اصفهان در حضور پادشاه اجتماع کرده، نسخهٔ ادعیهٔ فتحیه و مجریات علمیه بیاوردند، جوشن صغیر و کبیر تعویذ بازوی شاه کشور گیر نمودند». ^۲ هرچند این اقدامات جزو تشریفات به حساب می‌افتدند، اما در عین حال در تقویت روحی و روانی نظامیانی که از اعتقادات دینی برخوردار بودند و نظر به مشروعیت دینی اقدامات نظامی حکومت، به‌ویژه در جنگ‌ها داشتند، مؤثر بود و به مثابه مهر تأیید دینی به اقدامات و تصمیمات نظامی به حساب می‌آمد.

نقش عالمان دین در امور نظامی

علمای دین علاوه بر مناصب رسمی که داشتند و از جایگاه حکومتی در عرصه‌های نظامی نقش ایفا کردند، به طور غیررسمی نیز در این زمینه تأثیرگذار بوده‌اند. این نقش در دوران جنگ‌های صفوی‌ها با عثمانی و ازبک عمده‌تر در حمایت‌های فکری، فرهنگی و تبلیغاتی آنان نمود داشت. نیز ارائهٔ مجوز شرعی به لشکرکشی‌ها و سرکوبی برخی شورش‌ها، ممانعت از تهاجم دشمن به شهرها و ساکنان آن‌ها، ترغیب و سازماندهی مردم برخی شهرها برای مقابله با تهاجم دشمنان خارجی، حفاظت و مراقبت از زنان حرم در اردوکشی و بالاخره در اوآخر عصر صفوی مقابلهٔ علمای صوفیان از کارکردهای آنان در این جهت بوده است.

رهبران صفوی قبل از اینکه به قدرت و حکومت دست یابند در تکاپوهای نظامی‌شان از مستمسک‌های دینی بهره برداشتند. ورود شخصیتی معنوی همانند شیخ جنید و شیخ حیدر که از اقطاب صوفیه صفوی بودند، به عرصه‌های سیاسی و نظامی خود گواه متقدی بر بهره‌گیری آنان از

۱ ابوالفالخرین فضل‌الله‌الحسینی (سوانح نگار تفرشی) (۱۳۸۸)، تاریخ شاه‌صفی (تاریخ تحولات ایران در سال‌های ۱۰۳۸-۱۰۵۲ هق)، مقدمه، تصحیح و تعیقات محسن بهرام‌زاد، تهران: نشر میراث مکتب، ص. ۳۱.

۲ رضاقلی‌خان‌هدایت (۱۳۸۰)، روضة الصفا ناصری، ج ۱۲، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۶۱۴۹.

ظرفیت‌های عامل دین است. آنان حرکت‌های نظامی خود را در قالب «جهاد» مطرح می‌کردند. شیخ حیدر حتی از نمادهای دینی در شالوده‌ریزی ارتش قرباش سود جست.^۱ شیوه همین کار را دشمنانشان انجام می‌دادند، چنانکه شیروانشاهان در مقابل با صفوی‌ها از علمای دین بهره‌های وافر برداشتند. به نوشته تاریخ عالم آرای امینی وقتی شیخ حیدر صفوی در سال ۸۹۳ق./۱۴۸۸م. شیروانشاه را در قلعه گلستان محاصره کرد، مقدم امرای ایشان گیچی بیک «به اتفاق علمای دین و زاهدان گوشنهنشین از اولیاء متین قریب صد هزار نفر از لشگر شروان و اهالی آن مکان عزم جهاد شیخ کردن».^۲

بعد از دست یابی صفوی‌ها به قدرت، کماکان بهره‌گیری از توان عامل مذهب در امور نظامی نه تنها ادامه یافت، بلکه ابعاد گسترده‌تر و سازمان یافته‌تری نیز پیدا کرد. در جریان چالش‌های نظامی ایران و عثمانی در عصر اسماعیل یکم هردو طرف از تمهیدات و ابزارهای دینی بهره جستند. مؤلفه‌های مذهبی در ترغیب افکار عامه و تحریک و تهییج نیروهای نظامی بسیار کارساز بودند و دو طرف در گیر از این امکانات بهره‌های کافی و وافی برداشت به نحوی که اهداف سیاسی و توسعه طلبانه آنان در لفافه عوامل دینی مستتر می‌گردید. در جنگ چالدران که سلطان سلیم در موضع تهاجمی قرار داشت از علمای دین بهره برداشت. این امر با توجه به حضور سربازان شیعه مذهب در سپاه عثمانی و اعتراض آنان به لشکرکشی و جنگ وی با ایرانی‌های شیعه مذهب ضروری می‌نمود، زیرا سلطان سلیم به علمای اهل سنت متول شد و فتوای ارتداد و تکفیر شاه اسماعیل را به سربازانش رساند.^۳ سلیم برخی اقدامات اولیه را هم برای مقاعد کردن آنان به عمل آورد نظیر اقدامی که قبیل از شروع جنگ صورت داد و قاضی چلبی را به نزد شاه اسماعیل اعزام کرد و نسبت به اقدام وی در اهانت به قبر ابوحنیفه در بغداد مراتب اعتراض خود را ابراز داشت. شاه اسماعیل نیز در بحث و محااجه با قاضی چلبی از وجود علما به ویژه شیخ علی عرب بهره برداشت.^۴ در جریان نبرد چالدران در سازمان رزمی ارتش صفوی هم علما حضور داشتند. شاه اسماعیل

^۱ بنگرید به: والتر هینتس (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی، صص ۸۶-۱۰۴؛ سیدحسن حسینی استرآبادی (۱۳۶۶)، از شیخ صفوی تا شاه صفوی (از تاریخ سلطانی)، به اهتمام احسان اشرافی، تهران: انتشارات علمی، صص ۲۴-۳۰.

^۲ روزبهان خنجی، تاریخ عالم آرای امینی، ص ۲۸۲.

^۳ اسپاقچی پاشازاده، انقلاب اسلام بین الخواص والعمام، ص ۱۱۹.

^۴ عالم آرای شاه اسماعیل، صص ۵۱۶-۵۱۷.

«سلطان ابراهیم میرزا را بانوب صدر و شیخ‌الاسلام و علما را در قلب به پای علم نصر من الله» گذاشت.^۱ در گزارش‌های دقیق‌تر به حضور نظام‌الدین میر عبدالباقی و کیل‌السلطنه یا وزیر اعظم، میرسید‌شیریف‌الدین صدر قاضی عسکر و سید‌محمد کمونه؛ تقیب‌الاشراف نجف با دسته‌ای از سواران در زیر لوای شاهی در قلب لشکر، اشاره شده است.^۲ در سازمان ارتش عثمانی هم علمایی حضور داشتند که برای صدور فتوای جنگ اقدام می‌کردند و اعتراضات سربازانی که جنگ با ایرانی‌های مسلمان را روانی‌دانستند، با فتاوی صادره از سوی آنان فرونشست.

در دوران سلطنت شاه طهماسب (۹۸۴-۹۳۱ ق.) رابطه دین با نظامی‌گری بر اساس تغییر سیاست و اتخاذ خط‌مشی جدید حکومت که چرخشی از طریقت به شریعت به حساب می‌آمد، دستخوش تحولاتی شد و این رابطه به مرتب بیشتر و وسیع‌تر شد. گفتنی است از دو رکن نهضت صفوی (تصوف و تشیع، طریقت و شریعت) از زمان جنید به این سو محور اصلی تصوف و صوفیان بودند و تشیع از حد یک شعار فراتر نمی‌رفت، اما با تشکیل سلطنت صفوی زمینه‌های عینی تحقق تشیع و شریعت به تدریج فراهم شد، به‌ویژه که مهاجرت علما و شکل‌گیری نهادی روحانی، طبقه جدیدی در کنار امرای صوفی و قزلباش ایجاد نمود. این امرا که در دهه آخر سلطنت شاه اسماعیل قدرت فراوانی به هم رسانیده بودند، پس از مرگ او تحت تأثیر جاذبه‌های قدرت و ثروت بدون کوچک‌ترین عنایتی به سنت‌های مرید و مرادی در ارتباط با مرشد کامل ده سال جنگ خانگی و صف‌بندی و توطنده بر ضد یکدیگر را بر سلطنت صفوی و شاه خردسال آن تحمیل نمودند. طهماسب که قدرتش بازیچه جنگ و جدال امرای قزلباش شده بود، بنا به ملاحظات کلی ملکی در تحکیم و تثیت سلطنت صفوی و هم برای ایجاد قدرتی در برابر قدرت غیرقابل اعتماد قزلباشان رو به سوی فقیهان و عالمان شیعی آورد و در جهت بسط و گسترش نفوذ و قدرت آنان کوشید. به علاوه سیاست شاه طهماسب علاوه بر تحمل فشار نظامی از شرق و غرب، با محاصره مذهبی در درون و بیرون نیز مواجه بود و ناگزیر از هر جهت خود را با شریعت موافق نشان می‌داد.^۳ آثار و عواقب این چرخش در گسترش و تقویت نقش نظامی علمای شیعه از جهات مختلفی جلب توجه می‌کند. از جمله تأثیر توبه او در وظایف امرا، تکلیف تبعیت نظامیان از علماء، حضور روحانیون

۱ همان، ص ۵۲۱.

۲ عبداللطیف قزوینی، لب التواریخ، ص ۴۱۶.

۳ سیده‌لشم آقاجری (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر متناسبات دین و دولت در ایران حصر صفوی، تهران: انتشارات طرح نو، ص ۱۰۸.

در مراسم عرض، اردوکشی‌هایی به گرجستان به قصد غزا و دست آویز مذهبی در جنگ با عثمانی و ازبک‌ها و ... بودند. شاه طهماسب در سال‌های ۹۳۹ق./۱۵۳۲م. و ۹۶۳ق./۱۵۵۵م. دو بار توبه کرد و این توبه‌ها در سیاست‌های حکومتی او تأثیر داشت. توبه دوم^۱ او که تجدید و تأکیدی بر توبه اولش بود شامل همه امرا و بزرگان کشور نیز می‌شد.^۲ شاه طهماسب در مسیر غلبه بر امرای قزلباش، سادات، علماء و طبقات مذهبی را در حکومت موقعیت ویژه‌ای داد و به تبع این امراض حباب دین در عرصه‌های نظامی هم میدان فعالیت بیشتری می‌یافتد. در سال ۹۳۶ق./۱۵۲۹م. یعنی پیش از آنکه قدرت‌های سرکش قزلباش توسط شاه مهار شوند، در جریان عرض سپاه و سان دیدن از لشکریان، «سدات و علماء» در ردیف بلافصل پس از امرا و طوایف قزلباش قرار گرفتند.^۳ اما ترفعی جایگاه علمای شیعه در این دوره در حوزه نظامی نمودهای دیگری نیز داشت، از جمله اعطای اختیاراتی هرچند نمادین به علمایی نظیر شیخ علی بن عبدالعال کرکی بود. شاه طهماسب با دو رقم و فرمانی که در سال‌های ۹۳۶ و ۹۳۹ق. برای او صادر کرد، دست وی را در بسیاری از امور از جمله امور نظامی بازگذاشت. خاتون آبادی در *وقایع السنین* می‌نویسد:

«در این سال رقم مقتدای امام نایب امام شیخ علی کرکی مروج مذهب از شاه طهماسب عليه الرحمه و الغفران صادر شد... و از جمله مطالب آن رقم این که تمام حکام و متصدیان شرعیات و عساکر منصوره به عزل او معزول و به نصب او منصوب و به امر او مأمور و به نهی او منهی باشد».^۴

متن یکی از فرمان‌ها (فرمان دوم) را صاحب *ریاض العلماء* درج کرده است. شاه طهماسب در این فرمان، عزل و نصب «متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عساکر منصوره» را به اختیار کرکی گذاشته است.^۵

۱ در مورد توبه اول وی ر.ک: شاه طهماسب، تذکره شاه طهماسب، ص ۸۱؛ روملو، *حسن التواریخ*، ص ۳۲۳.

۲ روملو، همان، ص ۵۰۸ - ۵۰۹.

۳ منشی قمی، *خلاصة التواریخ*، ج ۱، ص ۳۸۶. به نوشته قاضی احمد قمی «شاه... فرمودند که امرا و اعیان کل ممالک محروسه از جمیع مناهی توبه کرده مؤکد به قسم سازند و احکام و پروانجات مطاعه در این باب عزاصدار یافته به تمامی بلاد و امصار فرستادند».

۴ منشی قمی، همان، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵ عبدالحسین حسینی خاتون آبادی آنی تا، *وقایع السنین و الاعوام؛ گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵هجری*، به تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: [ایننا]، ص ۴۶۱.

۶ المیرزا عبدالله افندی‌الاصفهانی (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السیداحمدالحسینی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ص ۴۵۵ - ۴۶۰.

نمود دیگری از نقش علماء در مسائل نظامی عصر شاه طهماسب در ارائه مجوز شرعی به لشکرکشی‌ها و سرکوبی برخی شورش‌ها بود. طهماسب طبق نوشته قاضی احمدقی در هیچ امری بدون فتوا و مستله عمل نمی‌کرد و در هر کار ابتدا حکم شرعی آن را از علماء می‌پرسید. او در مورد سرکوبی شورش تبریز به سال ۹۸۱ق./ ۱۵۷۳م. متولی به علماء شد و فتوای قتل شورشیان را گرفت.^۱ اما منابع هیچ‌گونه اطلاعی از مجاز شمردن تهاجمات وی در سال‌های ۹۴۷، ۹۵۳، ۹۵۸ و ۹۶۱ق. به گرجستان که به عنوان غزای با کفار و جهاد در راه تقویت دین قلمداد شده، توسط فقهان شیعی که در اطراف طهماسب بوده‌اند، نمی‌دهند.^۲

نقش دیگری که از علماء و سادات در جریان اردوکشی‌های نظامی در گزارش‌های عصر شاه طهماسب وجود دارد حفاظت و مراقبت از زنان حرم شاه بود. به نوشته تاریخ ایلچی نظام شاه در جریان محاصره قلعه ارجیش در ۹۵۵ق./ ۱۵۴۸م. «میرزا شرف‌جهان بن سیدیک کمونه که به محافظت مخدرات عالیات موکل بودند و سادات و اشراف اصفهان سیّما فرزندان شاه معزالدین محمد ... جنگ‌های مردانه کردند و مخالفان را اصلأً به نزدیک شهر نگذاشتند».^۳

نقش علمای دین در بازداشت تهاجم دشمنان به شهرها و ساکنان آن‌ها و قتل و غارت آنان نیز به چشم می‌خورد. در سال ۹۹۷ق./ ۱۵۸۸م. وقتی نیروهای عبدالله‌خان ازبک به مشهد مقدس حمله کرده و به «نهب و غارت و خرابی آن پرداختند»، صلح‌ها و نقبای مشهد مقدس عریضه موعظه‌آمیز بیرون فرستادند که شاید به آن وسیله دست از خرابی باز داشته متعرض محصولات که اکثر به سرکار فیض آثار متعلق و مدار و معاش جمعی کثیر از خدمه آن روضه مقدسه است نگردد.^۴ البته در جواب آن، علماء و فضلای او بزیکیه نیز عریضه مکتوبی به نقباء مشهد مقدس فرستادند. اسکندریک منشی هر دو نامه را درج کرده است.^۵ به هر حال این قسم تجویزها یا عدم تجویزها در شروع، ادامه یا توقف جنگ‌ها تعیین کننده بود.

۱ منشی قمی، همان، ج. ۱، ص. ۵۸۵.

۲ آقاجری، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، ص. ۱۰۵.

۳ الحسینی، تاریخ ایلچی نظام شاه، ص. ۱۷۲.

۴ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج. ۲، ص. ۶۰۷.

۵ همان، صص ۶۱۱-۶۲۱ در پاسخ آن علمای ازبک استناد به آیات و روایات قتل و غارت «جماعت شیعه شیعه [را] به عنوان اهل کفر و خارج از اسلام و نابودی و چپاول زراعات و امارات و باغات آنان را جایز دانستند».

دین و ساختار نظامی

نکته حائز اهمیتی که مرتبط با ایفای نقش دین و علماء در عرصه‌های نظامی به چشم می‌خورد تأثیر این عوامل در ساختار ارتش صفوی و عثمانی است. در برده‌های از عصر صفوی در کنار نیروهای رسمی صفوی از واحدهایی نام برده شده که در عرصه‌های نبرد نقش ایفا می‌کردند. چنین نیروهایی عبارت‌اند بودند از: الف. تبرائیان ب. غازیان صوفی ج. سیل سپرها.^۱

تبرائیان عمدتاً در بحران‌های داخلی و در اوایل عصر صفوی به نیروهای نظامی رسمی کمک می‌کردند. شواهد نشان می‌دهد که تبرائیان جزئی از ارتش صفوی بوده‌اند چنان‌که به نوشته خلاصه‌التواریخ در مراسم سان سال ۹۳۶ ق.م. «تبرائیان دین دار به سرپرستی کبکی سبزواری با ۴۰۰ نفر» حضور داشتند و در حوادث همین سال نیز به نقش «غازیان، شیعیان و تبرائیان» اشاره شده است.^۲ از نیروی دیگری تحت عنوان غازیان صوفی در دوران سلطنت عباس دوم نام برده شده است. به نوشته عباستنامه وقتی قزاق‌ها در سال ۱۰۷۲ ق.م. به سواحل مازندران و گیلان دست‌اندازی کرده و به چیاول و غارت پرداختند، علاوه بر استقرار تفنگچیان و غلامان شاهی در مناطق تهدید شده، «جهاد‌گران صوفی(غازیان صوفی)» نیز حضور یافته و در دفع تهاجم‌های قزاق‌ها کوشیدند.^۳ به نظر می‌رسد اینان همان نیروهای قرباش ماقبل تغییرات ساختاری عباس اول بودند که در دوره‌های بعد در حاشیه بودند و در موارد ضروری وارد عمل می‌شدند و چنان‌که از نامشان پیداست اینان یا با انگلیزه غزا و جهاد و یا در لفاظ آن در عرصه‌های رزم حضور می‌بافتند. همچنین در منابع صفوی از «سیل سپر» ها یعنی پاکروب‌ها نام برده شده است. اینان هواداران اعتقادی صفوی‌ها در قلمرو عثمانی بودند و از اویماقات متفرقه‌ای تشکیل می‌شدند که در ولایت روم به نهب و غارت مشغول بوده‌اند.^۴

۱ اسکندریک منشی، همان، ج. ۲، ص. ۱۰۴۹.

۲ منشی قمی، همان، ج. ۱، صص ۲۰۳، ۲۲۱.

۳ محمدطاهر وحید قزوینی (۱۳۸۳)، تاریخ جهان آرای عباسی، عباستنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمد سعید محمد صادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص. ۷۲۹؛ میرحسین شیروانی به اتفاق مین باشیان و تفنگچیان نور و کجور و لاریجانی و هزار جریبی و غلامان خاصه شریفه به این مأموریت گماشته شدند.

۴ در سال هفدهم جلوس عباس یکم، «در قضیه تسخیر آذربایجان، قریب به دو هزار خانوار شاهی سیون روی امید به درگاه جهان پناه نهادند. هنگام عبور از ولایات روم هر چه می‌یافته‌اند. بر طبق نام خود پاک به حاروب حوادث می‌رفته‌اند و ریش سفیدان ایشان در پای قلعه ایروان به شرف سجده اشرف به ترتیب و نوازش سرافراز گشته و در ولایات ری و ساوه و خوار و فیروزکوه جهت طایفه مذکور قشلاق و بیلاق تعیین نمودند. جمعی از ایشان در سلک

ارتش عثمانی هم از نیروهای استفاده می‌کرد که با انگیزه‌های مذهبی در جنگ‌ها حضور می‌یافتد. البته ساختار سپاه سلطان سلیمان در جنگ چالدران متشكل از ینی چری‌ها یا نیروهای رسمی بود و به وجود نیروی دیگری اشاره‌ای نشده است. اما در برده‌های دیگری از جنگ‌های ایران و عثمانی استفاده از نیروهای غیررسمی جلب توجه می‌کند. در جریان تعرض نظامی ارتشد عثمانی به داخل قلمرو صفوی‌ها در حمایت از القاص میرزا، به جای ینی چری‌ها تنها «نیروهای غیررسمی»^۱ به همراه او روانه شدند. نیز در طی سال‌های ۹۸۷ تا ۹۹۳ ق. هجری، که ارتشد عثمانی به منطقه قفقاز (دریند و شروان) تعرض کرد و با قوای صفوی جنگ‌های داشته‌اند، به نیروهایی موسوم به «عساکر خلقی»^۲ اشاره شده است، که احتمالاً نیروهای غیررسمی ارتشد عثمانی باشند. چنین نیروهایی علاوه بر انگیزه‌های مادی با محرك‌های مذهبی نیز به خدمات نظامی می‌پرداختند. یعنی برخی از چنین نیروهایی با انگیزه‌های شرکت در جهاد در بین نیروهای رسمی حضور می‌یابند تا یکی از تکالیف دینی خود را انجام دهند.

نقش نظامی ساکنان دین‌دار مناطق مورد هجوم مهاجمان خارجی

از دوران سلطنت طهماسب در مقابل تهاجمات ازبک‌ها در شرق و عثمانی در غرب کشور، علاوه پرنیروهای نظامی، مردمان این مناطق در دفع مهاجمان نقش ایفا کردند. بدیهی است اینان در چنین نقش آفرینی‌ای هم اهداف وطن‌دوستانه‌ای داشتند و هم انگیزه‌های دینی، چنانکه در شرق کشور در جریان حمله نیروهای عییدالله خان ازبک به هرات در سال ۹۳۳ ق. هجری،^۳ حسین خان شاملو فرمانده نیروهای صفوی هر کوچه و محله را به تلفیقی از نیروهای رسمی قزلباش و مردم مورد اعتماد آن محله سپرد.^۴ این اقدام حسین خان میزان مقاومت در مقابل ازبک‌ها را بیشتر کرد. نیز در سال ۹۴۱ ق. هجری، حاکم قزلباش هرات برای دفع تهاجم بیرام اوغلان ازبک ضمن بهره‌گیری از اعیان و اهالی شهر برای مقابله با دشمن، پیشنهاد امیرابراهیم،

→ قورچیان عظام انتظام یافته تنه به ملازمت خلیل سلطان سیل سَیِّر مأمور شدند.» اسکندر بیک منشی، همان، ج. ۲، صص ۱۰۴۹-۱۰۵۰.

¹ Rosemarie Quiring Zoche (1980), *Isfahan im ۱۵ und ۱۶ Jahrhundert*, Fin Betrag Zar persischen Stad Egeschicht, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg, P 67.

² ابوبکران عبدالله (۱۳۸۷)، تاریخ عثمان پاشا، (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز در ۹۹۶-۹۹۳ ق.)، به کوشش یونس زیرک، ترجمه نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری، ص. ۹۷.

³ خواندمیر، ذیل تاریخ حبیب‌السیر، ص. ۱۴۰.

مبنی بر جنگیدن هر یک از اهالی شهر هرات که دارای اسب و سلاح‌اند با دشمن عملی گردید.^۱ نیز در سال ۱۵۶۳/۹۴۲ وقی قوای عبیدخان ازبک به مشهد یورش برداشت، «چون مردمان شهر این خبر شنیدند، وضعی و شریف همت بر محافظت قلعه گماشتند و ...» ازبک‌ها را در دستیابی به شهر با مشکلاتی مواجه کردند. همچنین در جریان حوادث سال ۹۹۰ ق. ۱۵۸۲م. در کنار نیروهای رسمی (ملازمان و قورچیان) از تعداد پنج هزار پیاده و بیلدار و کلنگ‌دار فراهم آمده از بلوکات اطراف هرات استفاده شده است.^۲

نقش نیروهای غیردولتی و غیررسمی در مناطق غربی کشور نیز حائز اهمیت بوده است. با توجه به اینکه شاه طهماسب در مقابل ارتش قدرتمند عثمانی عمدتاً استراتژی تدافعی را در پیش گرفته بود ولایات غربی ایران بیشتر در معرض تهاجمات بودند، بنابراین قهرآ مردم این ولایات در مقابل دشمن به ایفای نقش پرداختند. یک بار در ۲۴ ربیع‌الثانی ۹۵۵ ق. ۱۵۴۸م. مردم تبریز در هنگام عقب‌نشینی نیروهای اشغالگر عثمانی، اقدام به جنگ و شیوخون زدن به آن‌ها کردند و عقب‌نشینی و فرار آنان به کردستان و قلعه وان را تسریع کردند.^۳ همچنین در سال ۹۵۶ق. که شاه طهماسب مشغول عملیات نظامی در ارزنجان و ایروان و قراباغ بود، القاص میرزا بار دیگر با پشتیبانی سلطان عثمانی از راه عراق عرب و همدان به داخل ایران تعرض نظامی کرد. سپس به قم، اصفهان، فارس و بهبهان حرکت کرد. این اقدام در حالی صورت می‌گرفت که نیروهای نظامی برای دفع تهاجم مهاجمین حضور نداشتند، بنابراین در بیشتر این شهرها ساکنان غیرنظامی به مقابله و جنگ پرداختند.^۴ در طی سال‌های ۹۸۶-۹۹۳-۱۵۷۵ق. که قوای عثمانی به فرماندهی عثمان پاشا، فرهاد پاشا و سنان پاشا به گرجستان، شیروان و دربند تعرض کردند، قوای صفوی به مقابله با آنان پرداختند. در این میان به نوشته منابع عثمانی «مردمان عاصی و سرکش بسیار»^۵ وجود داشتند که آسیب‌هایی به ارتش عثمانی وارد کردند از جمله آنان طوایف قیاق و گورل بودند که در نزدیکی طبرسراں سکنی داشتند و «محب قزلباش و شیعه مذهب» بوده‌اند.

۱ خواندگیر، ذیل حبیب‌السیر، ص ۱۶۴.

۲ منشی قمی (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، ج ۲، ص ۷۴۲.

۳ حسن‌رولو، حسن‌التواریخ، ص ۴۳۰؛ شاه‌تهماسب، تذکرة شاه‌تهماسب، ص ۶۹ هامرپور‌گشتال (۱۳۶۷)، تاریخ امیراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، انتشارات زرین، ص ۱۱۸۸.

۴ روملو، حسن‌التواریخ، صص ۴۳۲-۴۳۵؛ شاه‌تهماسب، همان، صص ۶۰-۶۳.

۵ ابویکرین عبدالله (۱۳۸۷)، تاریخ عثمان پاشا، به کوشش یونس زیرک، ترجمه نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری، ص ۷۷.

اینان در مواقعي که قوای عثمانی اقدام به تهیه آذوقه از قریه‌ها می‌کردند، در سر راهشان ظاهر شده به کشن و لخت کردن آنان می‌پرداختند.^۱ در ادامه تعرض قوای عثمانی در اول شوال ۹۹۳ ق. ۱۵۸۵م. تبریز نیز به تصرف ارتش عثمانی درآمد.^۲ مردم تبریز در جریان جنگ و گریزهای نیروهای قزلباش با قوای عثمانی نقش ایفا کردند. در قبال چنین مقاومت‌هایی عثمان پاشا فرمانده قوای اشغالگر فرمان به تخریب شهر و کشتار مردم را داد.^۳ شواهد موجود حاکی از بھرگیری عباس یکم از نیروهای غیررسمی در عرصه‌های رزم بود. براساس گزارش سال ۱۰۲۹ق. چهارم سپتامبر ۱۶۱۹م. شاه عباس به فرقچای خان فرمان داده مراقب احوال مردمی که از اردیل خارج می‌شوند، باشد و کسانی که می‌توانند سلاح بر گیرند در صورت تمایل با او در اردیل بمانند و بقیه می‌توانند از شهر خارج شوند.^۴ بدیهی است مردمانی که چنین همکاری‌هایی با ارتش صفوی داشتند هم دارای حس وطن پرستی بودند و هم حس دین داری داشتند زیرا اردیل خاستگاه حکومت شیعی صفوی بود.

نقش نیروهای غیردولتی در شهرهای مختلف کشور در مقابل افغان‌ها نیز در برخی منابع انعکاس دارد. در بداعی‌الاخبار به مقاومت مردم بهبهان در مقابل افغان‌ها اشاراتی وجود دارد. به نوشته عبدالنبي منشی، محمود افغان در پنج مرحله به بهبهان یورش برد که با مقاومت مردم و شهر روبرو شد. میرزا حبیب‌الله طباطبایی بهبهانی کلاتر شهر در رهبری مردم نقش داشت.^۵

آثار نظامی مقابله عالمان دین با صوفیان

از جمله گروهها و شخصیت‌های صاحب نفوذی که در عصر شاه سلطان حسین در ارکان قدرت و بهویژه در شخص شاه نفوذ و تأثیر فوق العاده‌ای یافتند، شخصیت‌ها و مقامات روحانی بهویژه محمدباقر مجلسی بود. این نفوذ به طور غیرمستقیم و حتی مستقیم در ابعاد نظامی نیز انعکاس یافته است. محمدباقر مجلسی یکی از مجتهدان و فقهای شیعه بود که شاه سلیمان چند سال پیش از

۱ ابوبکر بن عبدالله، همان، ص ۸۶.

۲ همان، ص ۱۱۰.

۳ همان‌جا؛ اقوشتمای نظری، نقاوه الآثار، ص ۱۷۰.

۴ همان، ص ۳۱۱.

۵ میرزا عبدالنبي شیخ الاسلام بهبهانی (۱۳۸۹)، بداعی‌ال الاخبار، به انصمام شش گزارش درباره حمله افغان اصفهان و روستاهای خراسان، تصحیح و توضیحات سید سعید میرمحمد صادق، تهران: مرکز پژوهش‌های میراث مکتب، صص ۳۳-۳۷، ۴۵.

مرگ خود، وی را به سمت شیخ‌الاسلام تعیین کرده بود. گویا شاه سلطان حسین هنگام مراسم تاج‌گذاری اجازه نداد که کسی از صوفیان به‌رسم معمول شمشیر سلطنت را زیب پیکر وی سازد و در عوض انجام آن را از شیخ‌الاسلام خواست.^۱ مجلسی در سال ۱۰۹۸ ق. ۱۶۸۶ م. به شیخ‌الاسلامی اصفهان منصوب گردید و تا پایان عمر یعنی در عهد شاه سلطان حسین عهده‌دار این منصب بود.^۲ جایگاه والای مجلسی و نهاد دین در حکومت، او را در مسائل نظامی نیز تأثیرگذار کرده بود. در میان شواهد اندکی که ترسیم کننده رابطه این عالم با نفوذ بنظامیان و تأثیر او در عرصه نظامی باشد قرینه‌ای دال بر نقش اندرزگرانه وی در این مورد است. چنانکه عبدالحی رضوی کاشانی (متوفی ۱۱۵۲ ق. ۱۷۳۹ م.) می‌نویسد:

«[علامه مجلسی] ... در مجلس رستم خان مشهور به سپهسالار بود، در آن مجلس ... از رستم خان می‌پرسد: آیا تو در هنگامی که مشغول ایجاد نظم در صفوف سپاهیان هستی و یا زمانی که صدای کرنا و دهل برای سپاه نواخته می‌شود احساس ریاست و تکبر در وجودت می‌کنی به گونه‌ای که از طاعت خدا خارج شود؟ رستم خان پاسخ داد عجب از شمامت که گمان می‌کنید عجب و تکبر در این گونه امور است اما در نماز و اذان و اقامه نیست! آنگاه مجلسی ساكت شد و جوابی نداد».^۳

این سؤال و جواب نشان دهنده رابطه‌ای توازن با اندک تقابلی بین علما و نظامیان نیز می‌تواند به حساب آید.

نقش عالمان دین در مقابله با تهاجم‌های نظامی عثمانی و ازبک در اواخر عهد صفوی

نقش علمای دین در عرصه نظامی واپسین سال‌های عمر دولت صفویه، دو گانه است. بخش اعظم آنان در کنار و همسو با حاکمیت‌اند که طبعاً در مشکلات و نارسای‌های متاثر از ساختار حکومت سهیم‌اند. اما برخی از آنان نظیر استیری و حزین در مقابل تهدیدها و مخاطرات احساس مسئولیت نموده، تلاش و تقدیر کرده‌اند. شیخ بهاء الدین استیری یا نیشابوری برای مقابله با تهاجم

۱ لکهارت، انقراض سلسله صفوی، ص ۴۴. (به نقل از Abbe Martin Goudereau, *Relation de la Mort de Shah*, pp47_49. *Solaiman Roy de Perse et du Couronnement de Sultan Ussain son fils*. Paris 1696, شاه در قبایل این عمل درخواست و انتظار وی که صدور فرمان معن بادهنشی و جنگ طوایف و کیوتیازی و ... را اجابت کرد.

۲ عبدالحسین حسینی، وقایع السنین، ص ۵۰۸.

۳ عبدالحی رضوی کاشانی [آتا]، حدیقة الشیعه، نسخه خطی شماره ۱۱۲۴، قم؛ کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

ازبک‌ها به خراسان کوشید. چنانکه وقتی در سال ۱۱۲۹ ق. / ۱۷۱۶ م. نیروهای دولتی به فرماندهی صفوی قلیخان و سرداران قاجار از ازبک‌ها شکست خورده و قوای ازبک بسیاری از مناطق خراسان را تصرف کرده و تا نیشابور پیش روی کردند، نقش دلسوزانه اما ناموفقی ایفا کرد. مرعشی در این مورد می‌نویسد:

«شخصی از اعظم و مشایخ خراسان ... شیخ بها الدین نام در سال ساقی که شیر غازی خان به خراسان آمده قتل و اسیر بی‌نهایت نموده بود از غایت درد دین به اصفهان رفته تظلم بسیار پیش امراه نموده بود و از نهایت دلسوختگی چون مردی حرف و زبان آور و واعظ پیشه بود، بعضی از سخنان وحشت‌انگیز عبرت‌افزا به پادشاه و امرا و علماء و جمیع شیعیان بر زبان آورده بود، از عالم آنکه جهاد امری است واجب و احادیث و آیات متکاً ازهاره متظاهره در تحریض و تأکید آن وارد شده و آنکه پادشاهی عبارت از ترحم و اشفاع و غیرت و حمیت دین است و پادشاه و امرا همه در این زمان به سبب تن پروری و راحت‌طلبی دست از فضیلت این امر برداشته‌اند و همیشه مشغول به فسق و فجور و شنایع و قبایح اند و بی‌خبری از احوال رعایا و زیرستان را شیوه و شعار خود نموده‌اند، چنانکه مثل شیر غازی خان او زبک ملعون از بلاد خراسان شصت هزار کس از انان و ذکور فرقهٔ شیعیان از صلحاء و عباد و مؤمنین و زهاد و سادات اسیر نموده و هیچ‌کس را از شاه و امرا و سپاه در دین وغیرت پیرامون خاطر نگذشت که این نفوس محترم را از دست این فرقهٔ نواصب بی‌دین ظالم خلاص نمایند و علما نیز مهر سکوت بر لب گذاشته مطلب در مجلس پادشاه و امرا سخنانی که موجب تنبیه و آگاهی ایشان باشد هرگز بر زبان نیاوردند، این معنی چگونه با دینداری و ایمان جمع می‌شود؟»^۱

مرعشی در مورد واکنش علماء و امrai دربار به این گزارش شیخ بها الدین می‌نویسد: «از این سخنان حق اکثری از علماء مکدر شده آن عزیز را متهم به تصوف و الحاد نموده حکم به اخراج او کردند چنانکه او را از اصفهان به اهانت تمام بیرون کردند». ^۲ اما وی از پای نشست و وقتی به خراسان رفت به هرجایی که می‌رسید بعد از ادای نماز جماعت و امامت در بین وعظ، مردم را ارشاد می‌نمود که در این زمان پادشاه و امرا و تمام مردم دست از دفاع و جهاد برداشته‌اند و مردم

^۱ محمدخلیل مرعشی صفوی (۱۳۶۲)، مجمع‌التواریخ در انقراض صفویه و وقایع بعد تا سال ۱۲۰۷ هـ، به تصحیح عباس اقبال، تهران: کتابخانه سنایی و طهوری، ص ۲۵.

^۲ همان‌جا.

را به دست دشمن حواله نموده چه ضرور است که انتظار حمایت پادشاه باید کشیده بر هر کس فی نفسه واجب است که برای حفظ عرض و ناموس و مال و جان خود به موجب حکم خدا و رسول دفع شر دشمن نماید.^۱

مرعشی در مورد تأثیر فعالیت شیخ می‌نویسد: «مردم از روی غیرت و حمیت دین به قصد جهاد جمعیت عظیم نموده رفیق آن مرد گردیدند چنانکه به روایتی به قدر چهار پنج هزار از این جماعت متوجه جمع شدند».^۲ اما رفتار مقامات نظامی با شیخ و فعالیتهای وی نشانگر عمق بی‌تدبیری و موقعیت‌نشناسی و کجفه‌ی آنان از اوضاع سیاسی و تشخیص ندادن دوست از دشمن بود، چنانکه به نوشته مرعشی در اثنای این اقدام شیخ بهاءالدین، صفوی قلیخان به خراسان وارد شد و از شنبden جمعیت این مردم برآشافت و حمل بر شورش کرد و شیخ را متهم به بغی و طغیان نموده نزد خود خواست. چون آن مرد گمان تقصیری به خود نداشت بلکه خود را مستوجب تحسین می‌دانست،^۳ لذا بی‌ملاحظه به ملاقات صفوی قلیخان رفت و اما «آن سفاک بی‌باک از فرط طیش و غضب به محض دیدن، حکم به فراشان نمود که او را گرفته انداختند و به ضرب میخ کوب سر آن عزیز را خرد نمودند».^۴

از اولاد همین شیخ بهاءالدین نیشابوری یا استیری به نام شیخ محمد زکی در ایام آشفتگی‌های خراسان و مشهد در واپسین سال‌های سلطنت شاه سلطان حسین نیز به گونه‌ای اقدام نظامی در مقابل تهاجم حاکم اور گنج به خراسان به عمل آمد. گزارش این اقدام در مرات واردات^۵ ارائه شده است. طبق این گزارش شیخ در مقابل اور گنجیان به تبلیغ و تهییج مردم پرداخت و «در بلده طبیه نیشابور از راه دینداری مردم را به نصایح بليغه تکلیف استخلاص اسیران آن سگ تازی که به اور گنج برد بود می‌نمود». طهرانی در ادامه این حوادث به طور اهانت آمیزی می‌نویسد: «عوام کلانعام از استنام این سخن اجتماع پذیرفته با شیخ محمد زکی که در حقیقت از عقل عاقبت بین کمتر بهره داشتند، رو در عالم احتفاد انجمن آرای این مشورت گشتند که از نیشابور به اور گنج

۱ محمدخلیل مرعشی صفوی، همان‌جا.

۲ همان‌جا.

۳ زیرا چهار پنج هزار نفر را بی‌مواجب و علوفه جمع کرده بود تا در رکاب سپه‌سالار از روی درد دین بجنگند.

۴ همان‌جا.

۵ محمدشفیع طهرانی (وارد)، مرات واردات، تاریخ سقوط صفویان، به تصحیح دکتر منصور صفت‌گل، تهران: نشر میراث مکتب، ص ۹.

۶ محمدشفیع طهرانی، همان‌جا.

[رفته] بدون کارفرمایی سرداری که عساکر محکوم حکم او باشند ... نیشابوریانی که گرد شیخ زکی را گرفته بودند، سرانجام توanstند او را به بسیج بر ضد اورگنجیان راضی کنند.^۱ بدین ترتیب شیخ همراه با شماری از نیشابوریان از نیشابور خارج و در قریه‌ای در نزدیک شهر تجمع کردند. اما شیخ محمد زکی در روستای مزبور بر تخت سلطنت نشست و سکه و خطبه را به نام خود گردانید و با صوابدید اهل مشورت، به قریه بارودمنجان از توابع معدن فیروز رفت، رأیت خروج و علم طغیان برآفرانست و سکه و خطبه را به نام خود گردانید.^۲

نقش علمای دین در عرصه نظامی در اقدامات شیخ محمدعلی حزین در بسیج و سازماندهی مردم ولایات غربی کشور در ایام فروپاشی دولت صفوی در سال ۱۱۳۵ق. برای مقابله با تهاجم قوای عثمانی نیز نمود داشت. بعد از اینکه اصفهان به دنبال چند ماه محاصره توسط افغان‌ها سقوط کرد، هم‌زمان قوای عثمانی نیز ولایات غربی و شمال‌غربی ایران را مورد حمله قرار دادند. نیروهای نظامی در گیری‌ها و مقاومت‌هایی در مقابل مهاجمین داشتند اما این مقاومت‌ها درهم شکسته شده و قوای عثمانی به سرعت گرجستان و شروان و آذربایجان و همدان (۱۷ شوال ۱۱۳۶ق. ۲۹ژوئن ۱۷۲۴م)، را اشغال کردند.^۳ بهر حال با توجه به از هم‌گسیختگی شیرازه امور سیاسی و نظامی در مرکز، نظام فرماندهی مطمئن و نیروی پشتیبانی کننده و سایر لوازم دافع تهاجمات وجود نداشت. بنابراین تلاش‌هایی نظیر آنچه شیخ محمدعلی حزین انجام داد مانع از اشغال سرزمین‌ها نشد، اما هم نیروی مهاجم را به وجود توان رزمی غیررسمی و نامحسوسی متوجه کرد و آن را به احتیاط بیش‌تر واداشت و هم برای مردمان مناطق اشغالی آموزنده بود که حتی الامکان در صورت تعرض و آسیب‌های بیش‌تر به آنان به سازماندهی و مقاومت پردازند.

شیخ محمدعلی حزین هر چند از علمای طرفدار و متنسب صفوی‌ها بود، اما نسبت به علمای

۱ طهرانی می‌گوید: «شیخ محمد زکی افسون آن خامکاران شد که مکرر بر شیخ زکی که اسم معبدوم المسی بود، دمیدند، شیخ که از حب جاه نظر عميق بر عاقب امور تنخواه، سرضا مانند براخفش اما این لحن جاذب‌داران است».

۲ همان، ص ۵۱۱. در ادامه می‌نویسد: «هنگامی که شیخ مجبور را به مشهد در پیش منصورخان حاضر ساختند، منصورخان جهت عربت دیگران حکم تخصّق که [اعبارت] از خورد ساختن سرآدمی به گز آهنهin است، فرمود. مأموران همان روز سر شیخ مظلوم را که هوای سروری داشت، به گز گران‌ستگ آهن خورد نمودند.» به نوشته طهرانی: «شیخ بیچاره با قشون ابله فریب چندی از شیاطین الانس به رسیمان خویش به چاه افتاد...». ادامه گزارش طهرانی نشان می‌دهد که مقامات دولتی با این اقدام به مانند یک شورش رفتاری قهرآمیز داشته‌اند. چنانکه بیان حاکم نیشابور ابتدا کوشید تا به دلیل اینکه شیخ از علمای بود، او را این کار و راه منصرف کند، اما این امر نتیجه نداد و او گزارش رویداد را به منصورخان حاکم مشهد نوشت و او سرانجام شیخ را دستگیر کرد.

۳ ر.ک: لکهارت، انقراض صفویه و استیلای افغانه، صص ۲۹۳-۳۱۴.

درباری و آلوده به مفاسد تفاوت‌هایی داشت. وی در ایام اشغال بخشی از کشور توسط ارتش عثمانی شهر به شهر می‌گشت و در صورت لزوم و امکان در تشویق و تحریک مردم برای مقابله با آنان اقدام می‌کرد. او در برخی از شهرهای غربی ایران از جمله خرمآباد برای مقابله با ارتش عثمانی با استفاده از ساکنین شهرهای مزبور به اقداماتی پرداخت. او خود در این‌باره می‌گوید:

«محملاً در خرمآباد بودم که آتش فتنه رومیه در آن حدود اشتعال یافته و گاهی تاخت لشکریان ایشان به نواحی آن بلده می‌رسید. علیمردان خان امیرالامرا ... را به خاطر رسید که چون محاربه با رومیان در این وقت کاری بزرگ است به صلاح حال اینکه به طرفی از آن مملکت که جبال صعب‌المسالک است با جمعیتی انبوه رفته، بلده خرمآباد و نواحی آن را که قریب به لشکرگاه رومیه [عثمانی] است خالی و خراب افکند و با این عزیمت، با سپاه و متعلقان حرکت کرده، به اقصای آن مملکت رفت و امیرحسین بیک سیلورزی^۱ را که از امرای آن قوم ... بود در شهر گذاشت که عامه را کوچانیده، شهر و قلعه را خراب کرده به او پیوندند».^۲

حزین در ادامه می‌افزاید: «سکنه شهر در اضطراب افتدند و اکثر ایشان را طاقت حرکت نبود و از دهشت رومیه اطمینان هم نداشتن و فزع قیامت برخاست. امیرحسین بیک مذکور به منزل من آمد و مردم شهر نیز جمع آمدند و از هر گونه گفتگوی در میان گذشت. من حرکت مردم را بیرون از قدرت ایشان دیدم و خرابی آن شهر را که رشک گلستان ارم بود و خلقی عظیم را خراب از آن به دست خود نمود و عجزه و اطفال و عیال ایشان را سر به صحرای هلاک دادن نیپنديم و امیر مذکور را اشارت به ماندن و حراست خود و مردم را دلالت و تحریص به اتفاق و سامان یراق و پاس حزم و مردانگی نمودم». ^۳ طرح پیشنهادی حزین مؤثر و مقبول همه افتد و با هم عهد و پیمان کرده، هر کس سلاح و یراق حرب برخودار است و در آن کوشش تمام نمود، معابر را بر دشمن بسته و حصار و منافذ شهر و قلعه را مستحکم کردن و در تشجیع و تحریص و آموزش مردم کوشیدند به نحوی که آنان بهزودی در استفاده از اسلحه مهارت یافته و آماده مقابله با دشمن شدند و در نتیجه مردم آرام گرفتند و شهر رو به آبدانی گذاشت. شیخ حزین نیز اکثر

^۱ سیلورزی طایقه‌ای از کردن سیله ورز از فامیل والی پشتکوه ایلام، بوده‌اند و به فارسی سلاورزی می‌گویند. امروز کوچه‌ای در خرمآباد هست به نام کوچه سلاورزی.

^۲ محمد علی حزین لاهیجی (۱۳۷۵)، *تاریخ و سفرنامه حزین، تحقیق و تصحیح علی دوانی*، تهران: مرکز استناد انقلاب اسلامی، ص ۲۱۱.

^۳ همان‌جا.

شب‌ها با مردم به پاسداری و در روزها به سوارکاری پرداخت.^۱ حزین این اقدامات را در یمناک کردن قوای اشغالگر و بازداشت آنان از اقدامات تجاوز‌گرانه مؤثر داشته است.^۲ به هر حال نقش و تأثیر علمایی چون استیری و حزین در فعل و افعال نظامی این دوره بیان گر وجود توانمندی‌ها و طرفیت‌هایی سوای نیروهای رسمی نظامی در جامعه بود که در صورت هماهنگی با نیروهای رسمی و بهره‌گیری درست و بدموقع از آن می‌توانست کارساز و ثمریبخش باشد.

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت بررسی اجمالی نقش عوامل دینی در کارکرد حوزه نظامی دولت صفویه حاکمی از آن است که علی‌رغم آنکه دین و نظامی گری دو مقوله متفاوت و غیر مرتبط می‌نمایند، عوامل دینی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در تقویت نیروی نظامی داشته است زیرا در موجه‌سازی اقدامات و تصمیمات فرماندهان عالی صفوی و اطاعت‌پذیری و برانگیختگی و تقویت روحی سربازان و بسیج توانایی‌های ملی نقش ایفا کرده و نیروی نظامی صفوی را در مقابل ارتش‌های رقیب، بهویژه عثمانی و ازبک کشور و حکومت را سریا نگه داشت. اسماعیل یکم، طهماسب یکم و بهویژه عباس یکم زیرکانه از این عامل توانمندساز بهره گرفتند. آنان با استفاده از این عامل برخی ضعف‌ها و نارسایی‌های نظامی و سیاسی حکومت را مخفی کرده و یا کاهش دادند. البته این عامل در موارد محدودی نیز عامل ضعف در عملکرد این بخش بوده است. حصول این نتایج از طرفی به‌واسطه آن بود که نهادها و مناصب دینی به عنوان بخشی از ساختار اداری صفویان شناخته شدند و به همین جهت صاحب‌منصبانی نظیر صدر، شیخ‌الاسلام و قاضی عسگر با حوزه نظامی ارتباط یافتدند. این نقش در دوران جنگ‌های صفوی - عثمانی و ازبک عمده‌تاً در حمایت‌های فکری، فرهنگی و تبلیغاتی آنان نمود و بروز داشت. همچنین ممانعت از تهاجم دشمن به شهرها و ساکنان آن، ترغیب سازماندهی مردم برخی شهرها برای مقابله با دشمنان خارجی

۱ محمدعلی بن حزین لاهیجی، همان‌جا.

۲ همان‌جا او می‌نویسد: «جماعت رومیه [عثمانی] چون از استعداد مردم واقف شدند و نام کثرت الوس فعلی و صعوبت مسالک آن مملکت و بودن حاکمی مثل امیرالامرای نام‌آور مذکور در میان ایشان بلند آوازگی داشت، اندیشناک شدند و دیگر متعرض آن حدود نگشته، به سایر اطراف پرداختند. امیرالامرای مذکور چون دید که مردم شهر به جای خود مانند مکر ایشان را تحذیر کرد و کسی بدان التفات ننمود. بعد از شش ماه که در کوهستان محنت بسیاری کشیده، خود نیز به شهر آمد و آن رأی را مستحسن شمرد».

نظیر آنچه در اواخر صفویه در مقابل ازبکها و عثمانی انجام شد از کارکردهای علمای در این راستا بود. همچنین در اواخر عصر صفویه توامندی‌های دینی نیز در سایه مدیریتی ضعیف، یا نادیده گرفته شد و یا آثار منفی و مخربی بر جای گذاشت و در سقوط دولت صفویه سهیم گردید. بخشی از عملکرد ارتش صفوی در چارچوب قواعد دینی دارای شباهتی است گزارش‌های عدیدهای در منابع وجود دارد که اگر این موارد بخشی از عملیات روانی کارگزاران تبلیغاتی دولت صفوی بر ضد دشمنانشان نباشد، مدارکی دال بر رفتارهای مغایر با موازین دینی با شورشیان و دشمنان داخلی شکست خورده در جنگ‌ها، هم به حیثیت ارتش و هم به اعتبار دولت صفوی می‌توانست لطمeh بزند. در مجموع می‌توان با استناد به اسناد و گواهی‌ها و یافته‌های این تحقیق دین و مؤلفه‌های دینی را عامل توامندی بخش نظامی دولت صفوی ارزیابی کرد.

منابع و مأخذ

- آقاجری، سیده‌اشم (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: انتشارات طرح نو.
- ابن عبدالله، ابوبکر (۱۳۸۷)، تاریخ عثمان پاشا، (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز در ۹۹۳-۹۶ق)، به کوشش یونس زیرک، ترجمه نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری.
- احمدی (صرف)، نزهت (۱۳۸۸)، رؤایا و سیاست در عصر صفوی، تهران: نشر تاریخ ایران.
- افوشه‌ای نظری، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار، تصحیح احسان اشرافی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسپناچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، انقلاب‌الاسلام‌بین‌الخواص‌والعوام، به اهتمام رسول جعفریان، تهران: انتشارات دلیل.
- اشرافی، احسان (شهریور ۱۳۵۳)، «عرض سپاه شاه طهماسب و مقایسه آن با عرض سپاه اووزون حسن»، مجله بررسی‌های تاریخی، ش. ۳، س. ۹.
- الحسینی، خورشاد بن قباد (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظام شاه، به اهتمام محمدرضا نصیری و کوییچی‌هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الحسینی، ابوالمفاخرین فضل‌الله (سوانح نگار تقریشی) (۱۳۸۸)، تاریخ شاه صفی (تاریخ تحولات ایران در سال-های ۱۰۵۲-۱۰۳۱ق)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران: نشر میراث مکتب.
- ثابتیان، ذیح‌الله (۱۳۴۳)، اسناد و نامه‌های تاریخی دوره صفویه، با مقدمه ذیح‌الله صفا، تهران: ابن سینا.
- جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸)، روضة الصفویه، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: بنیاد موقوفات

- دکتر محمود دافشار.
- حسینی استرآبادی، سید حسن (۱۳۶۶)، از شیخ صفی تا شاه صفی (از تاریخ سلطنتی)، به اهتمام احسان اشرافی، تهران: انتشارات علمی.
 - حسینی خاتون آبادی، عبدالحسین [بی‌تا]، وقایع السنین والا عوام: گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۹۵ هجری، به تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران: [بی‌نا].
 - حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین الحسین (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، ج ۲، به تصحیح دکتر احسان اشرافی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۷۵)، تاریخ و سفرنامه، تصحیح و تحقیق علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
 - خنجی، روزبهان بن فضل الله (۱۳۶۲)، سلوک الملوك، تهران: انتشارات خوارزمی.
 - —— (۱۳۷۹)، تاریخ عالم آرای امنیتی، به کوشش مسعود شرقی، تهران: نشر خانواده.
 - خواندمیر، همام الدین بن غیاث الدین (۱۳۶۲)، تاریخ حبیب السیر، ج ۴، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران: انتشارات خیام.
 - امیر محمود (۱۳۷۰)، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، ذیل تاریخ حبیب السیر، تصحیح و تحرییه محمدعلی جراحی، تهران: نشر گستر.
 - رحیم لو، یوسف [بی‌تا]، «خواب دیدن در سنت و سیاست صفویان»؛ نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، تبریز: دانشگاه تبریز.
 - —— (تابستان ۱۳۸۹) «جستاری در جوانب صلح آماسیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مشهد: دانشگاه فردوسی، ش ۴، س ۲۷.
 - رضوی کاشانی، عبدالحی [بی‌تا]، حدیثه الشیعه، نسخه خطی شماره ۱۱۲۴، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
 - روملو، حسن (۱۳۵۷)، احسن التواریخ، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک.
 - سیاقی نظام (۱۳۵۲)، فتوحات همایون، مجله بررسی‌های تاریخی، تهران: ستاد بزرگ ارتشتاران، ش ۲۹۱.
 - صفوی، طهماسب بن اسماعیل (۱۳۸۳)، تذکرہ شاه طهماسب، به کوشش کریم فیضی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
 - طهرانی (وارد)، محمد شفیع (۱۳۸۳)، مرآت واردات، تاریخ سقوط صفویان، به تصحیح منصور صفت گل، تهران: نشر میراث مکتوب.
 - عالم آرای شاه اسماعیل (۱۳۸۴)، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - نهج البلاغه (۱۳۷۷)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - —— [بی‌تا]، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام، تهران: [بی‌نا] (تهران: چاپخانه سپهر).
 - قزوینی، عبداللطیف (۱۳۶۳)، لب التواریخ، تهران: انتشارات بنیاد و گویا.
 - لکهارت، لارنس (۱۳۶۲)، انقراض صفویه و استیلای افغانستان، ترجمه مصطفی قلی عmad، تهران: انتشارات مروارید.

- مرعشی صفوی، محمد خلیل (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ در اقراض صفویه و وقایع بعد تا سال ۱۲۰۷ هق، به تصحیح عباس اقبال، تهران: کتابخانه سنایی و طهوری.
- منشی ترکمان، اسکندریک (۱۳۷۷)، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۲ و ۳، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- نوابی، عبدالحسین (۱۳۶۷)، شاه عباس، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی، ج ۳، تهران: انتشارات زرین.
- وحید قزوینی، محمد طاهر (۱۳۸۳)، تاریخ جهان آرای عباسی، عبا‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمد سعید محمد صادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- هامر پور گشتال، یوزف فون (۱۳۶۷)، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی مازندرانی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات زرین.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۰)، روضۃ الصفای ناصری، ج ۱۲، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر.
- هیتسس، والتر (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Rosemarie Quiring Zoche 1980, Isfahan im 15- und 16.
- Jahrhundert, Fin Betrag Zarpersischen Stadgeschicht, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg.
- Willem Floor (2006), A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar periods 1500-1925, Biblitheca.persicapress, New York-Neman.

نقش شکاف‌های زمانی در اعتبار راوی در نیمة نخست تاریخ بیهقی موجود

محمد راغب^۱

چکیده: تاریخ بیهقی به عنوان یکی از مهم‌ترین متون تاریخی ادبی بیش از هر چیزی به دلیل راست‌گویی بیهقی و عدم جانب‌داری اش ستوده شده است، اما در این مقاله بر آن هستیم تا نشان دهیم بیهقی در برخی موارد به دلایلی از گفتن بعضی مطالب خودداری کرده است. برای انجام این کار با تعديل رویکرد روایت‌شناختی ژرار ژنت در زمینه زمان از روش تازه‌ای بهره برده‌ایم. به ظاهر در تاریخ بیهقی رویدادها به ترتیب زمانی ارائه شده‌اند اما گاهی انبوه روایت‌های گذشته‌نگر و آینده‌نگر شکاف‌های زمانی جا‌فتداده را پر می‌کنند. با مطالعه روایت‌شناختی شکل زمانی پیچیده ۵۲۲ صفحه آغازین کتاب با شکاف‌هایی مواجه شدیم که هیچ گونه گزارشی درباره آن‌ها ارائه نشده است و یا اگر گزارشی درباره آن‌ها وجود دارد کوتاه است و محل تأمل. در ابتدا بخش مورد نظر را به ۷۱ کلان‌پاره زمانی تقسیم و با استفاده از نقاط آغاز و پایان آن‌ها، شکاف‌های مورد نظر را استخراج کرده‌ایم. آنگاه با مقایسه داده‌های تاریخ بیهقی و سایر متون تاریخی به تحلیل محتویات احتمالی برخی شکافها پرداخته‌ایم. در پایان به رابطه شکاف‌های زمانی و اعتبار راوی توجه مختص‌صری کرده‌ایم و نتیجه گرفته‌ایم که این گزارش / تفسیر / ارزیابی ناقص یا اندک، اعتبار روایی بیهقی را تاحدودی مخدوش می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ بیهقی، شکاف زمانی، اعتبار راوی، کلان‌پاره، ترتیب، نابهنه‌گامی

۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی
raqebmohamad@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۱۰

The Function of Chronological Gaps in Narrator Reliability at First Part of Available *Tarikh_i Bayhaqi*

Mohammad Ragheb¹

Abstract: Tarikh_i Bayhaqi as an important text in the history of Persian literature is mostly admired for a truthful and impartial narration of history. Nevertheless in this article we try to show that in some cases Bayhaqi has neglected deliberately to mention some topics. In order to broach the subject we are using nuanced and slightly modified version of Gerard Genette's narratological approach to time.

Apparently Bayhaqi presents events respecting a linear order of time, but the mass of flashback and flashforward narratives sometimes fill chronological gaps. In the first half of the book, a narratological study shows some gaps which are covered with no or a short and uncertain report.

In this investigation first we divided the text to some large pieces and discovered the gaps focusing on the beginning and the end of the time laps. Then we compared Bayhaqi's data with other historians and analyzed probable contents of some gaps. Finally we studied the relation of time gaps and narrator reliability. The findings show that the report, interpretation or sometimes poor evaluation has slightly tarnished Bayhaqi's reliability.

Keywords: Tarikh_i Bayhaqi, Chronological gap, Narrator reliability, Order, Anachrony

¹ Assistant professor, Department of Persian Language and literature, Shahid Beheshti University,
raquebmohamad@ut.ac.ir

۱. درآمد

بحث زمان و روایت مفصل‌تر از آن است که بتوان در این مختصر بدان پرداخت^۱ و پیش از ژرار ژنت افرادی چون گونتر مولر،^۲ که هامبورگ، هارالد واینریش^۳ و ... بدان پرداخته‌اند.^۴ مبحث روایت و تاریخ نیز در حوزهٔ روایتشناسی تاریخ‌نگارانه^۵ چنان گسترش یافته است که گزارشی کوتاه از آن غیر ممکن است. این شاخه اگر چه به عنوان یک رشته با دوریت کوهن^۶ آغاز می‌شود^۷ و به دنبال او افرادی همچون استفان یگر،^۸ دنیل فولدا،^۹ یولیا لیپرت^{۱۰} و دیگران این رشته را تا امروز ادامه داده‌اند، اما برخی آثار و پژوهش‌های آرتور دانتو،^{۱۱} لایونل گاسمن،^{۱۲} دمینیک لاکپرا،^{۱۳} پل ریکور، هایدن وايت،^{۱۴} رابرت اف. برکوفر،^{۱۵} فیلیپ کراده،^{۱۶} ان ریگنی،^{۱۷} دوریت کوهن و ژرار ژنت نیز همگی در زیر عنوان «نظریهٔ تاریخ‌نگاری و نظریهٔ روایت» جای می‌گیرند.^{۱۸}

اما روش این مقاله به طور مشخص تفاوت‌ها و مرزبندی‌های آشکاری با رویکردهای پژوهشگران مذکور دارد و می‌توان گفت از نظر روش‌شناختی، کاری تازه و میان‌رشته‌ای است. در اینجا با استفاده از مبانی نظری روایتشناسی ساختار گرا (به‌ویژه دیدگاه‌های ژرار ژنت درباره

^۱ برای آشنایی اندک نک:

Munika Fludernik (2005), “Time in Narrative”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, eds. David Herman, Manfred Jahn & Marie-Laure Ryan, London & New York: Routledge, pp. 608-612.

² Gunther Muller.

³ Kate Hamburger.

⁴ Harald Weinrich.

⁵ برای آگاهی مختصر نک: پل ریکور (۱۳۸۴)، زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، ج ۲، تهران: گام نو، صص ۱۰۹ - ۱۵۵

⁶ historiographic narratology.

⁷ Dorrit Cohn.

⁸ Amy J. Elias (2005), “Historiographic Narratology”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, eds. David Herman, Manfred Jahn & Marie-Laure Ryan, London & New York: Routledge, pp. 216-217.

⁹ Stephan Jaeger.

¹⁰ Daniel Fulda.

¹¹ Julia Lippert.

¹² Arthur Danto.

¹³ Lionel Gossman.

¹⁴ Dominick LaCapra.

¹⁵ Hayden white.

¹⁶ Robert F. Berkhofer.

¹⁷ Philippe Carrard.

¹⁸ Ann Rigney.

¹⁹ Ansgar Nünning (2003), “Narratology or Narratologies”, *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*, eds. Tom Kindt & Hans-Harald Müller, Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 249-251.

زمان) متنی تاریخی را در بستر روایت‌شناسی پساستی^۱ (بهخصوص یافته‌های جیمز فیلان در حوزه اعتبار راوی) بررسی و تفسیر می‌کنیم.

بیهقی خود بارها به صداقت‌ش در تاریخ‌نویسی اشاره دارد^۲ و همیشه هم برای آن ستوده شده است.^۳ اگرچه برخی نیز آگاهانه افراط در این مسئله را برنتاییده‌اند.^۴ در این مقاله تلاش کردہ‌ایم ایم تا جنبه‌هایی از بی‌اعتباری یا کم اعتباری بیهقی را نشان دهیم. اگرچه آنچه گفته خواهد شد به معنای ناراستی بیهقی نیست و تنها نشان می‌دهد که او نیز همچون هر مورخ دیگری بنا به پایگاه‌های ایدئولوژیکی‌اش دست کم اندکی اشتباه یا تحریف دارد.

۲. مبانی نظری

۱.۲. زمان در گفتمان روایی ژرار ژنت:

ژنت در کتاب گفتمان روایی رابطه میان زمان مایه داستانی^۵ و (شبه) زمان طرح داستانی^۶ را در سه سه شکل بررسی می‌کند:

الف. ترتیب:^۷ پیوند ترتیب زمانی توالی رویدادها در مایه داستانی و ترتیب (شبه) زمانی آرایش آن‌ها در طرح داستانی.

ب. دیرش:^۸ پیوند دیرش متنوع این رویدادها یا بخش‌های مایه داستانی و (شبه) دیرش (در حقیقت، اندازه و حجم) نقل آن‌ها در طرح داستانی.

ج. بسامد:^۹ روابط میان موقعیت‌های تکراری در مایه داستانی و طرح داستانی.^{۱۰}

۱ برای اطلاع بیشتر از این تاییز نک.

Munika Fludemik (2005), “Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the Present”, *A Companion to Narrative Theory*, eds. James Phelan & Peter J. Rabinowitz, Oxford: Blackwell, 36-37.

۲ برای نمونه نک: ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه فردوسی، صص ۱۱، ۱۲۹، ۱۲۲-۲۲۱، ۷۳۴، ۷۴۲-۷۴۳ و

۳ برای نمونه نک: غلامحسین یوسفی (۱۳۶۸)، «گزارشگر حقیقت»، دیداری با اهل قلم، تهران: انتشارات علمی.

۴ برای نمونه نک: عباس میلانی (۱۳۸۷)، «تاریخ در «تاریخ بیهقی»»، تجدید و تجدیدستیزی در ایران، تهران: انتشارات اختران، صص ۳۹-۴۴؛ محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی (۱۳۸۸)، «دیباچه مصححان و تعلیقات»، تاریخ بیهقی، تهران: سخن، ج ۱، ص چهل و سه.

۵ fable/fabula/ histoire/story.

۶ sujet/sujet/syuzhet/recit/narrative.

۷ Order.

۸ Duration.

۹ Frequency.

۱۰ Gerard Genette (1980), *Narrative Discourse*, trans. Jane E. Lewin, Ithaca & New York: Cornell

۱.۱.۲. ترتیب

ترتیب زمانی رویدادها در طرح داستانی با ترتیب همان‌ها در مایه داستانی متفاوت است؛ تغییرات ترتیب در طرح داستانی را نسبت به مایه داستانی، نابهنه‌گامی^۱ می‌گویند. گاهی در این جایه‌جایی، حوادث گذشته در لحظهٔ حال داستان نقل می‌شوند که آن‌ها را گذشته‌نگر^۲ می‌نامیم و گاهی بالعکس، وقایع آینده در لحظهٔ حال داستان روایت می‌شوند که آن‌ها را آینده‌نگر^۳ می‌نامیم.^۴ دورهٔ زمانی درون نابهنه‌گامی را دامنه^۵ می‌گویند و فاصلهٔ زمانی میان نابهنه‌گامی و لحظهٔ حال داستان را گستره^۶ می‌نامند.^۷

۲.۱.۲. دیرش

بحث دیرش از بسامد و ترتیب دشوارتر است زیرا در بسامد و ترتیب می‌توان مایه و طرح داستانی را با یکدیگر مقایسه کرد اما در دیرش، مقایسهٔ مایه و طرح داستانی تنها صوری خواهد بود. زمانی که صرف خواندن می‌شود به وضوح بسته به شرایط ویژهٔ خوانش متفاوت است و برخلاف فیلم و موسیقی نمی‌توان سرعت اجرا را در نظر گرفت.^۸ هم‌دیرشی^۹ درجهٔ صفر یعنی تقارن زمانی مایه و طرح داستانی است که امکان ظهور آن تقریباً امکان‌پذیر نیست. لذا روایت بدون نابهنه‌گامی ممکن است اما بدون ناهم‌دیرشی^{۱۰} ممکن نیست. البته شتاب روایت را می‌توان به‌وسیلهٔ رابطهٔ میان دیرش (حجم زمانی در قصه بر مبنای روز و ماه و سال و دقیقه) و اندازه (حجم زمانی بر مبنای خطها و صفحه‌ها) سنجید که پیش‌تر توسط گونتر مولر و رولان بارت^{۱۱} پیشنهاد شده

University Press, p. 30.

→

1 Anachrony.

2 Analepsis.

3 Prolepsis.

4 ibid, pp. 35-40.

5 Extent.

6 Reach.

7 Ibid, pp. 47-48; Gerald Prince (2003), *A Dictionary of Narratology*, Revised Edition, Lincoln & London: University of Nebraska Press, pp. 29 & 81.

8 Genette, p. 86.

9 Isochrony.

10 Anisochrony.

11 اشارهٔ کوتاه بارت دربارهٔ شتاب (تک: رولان بارت (۱۳۸۳)، «گفتار تاریخی»، ترجمهٔ فضل‌الله پاکزاد، نقد/دیسی نو (مقالات

فصلنامهٔ فلسفی/ادبی، فرهنگی/رغنون ۴)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۸۵)

پیش از گفتار ژنت مطلب تازه‌ای ندارد.

است. از آنجا که زمان داستانی هرگز با وضوحی که لازم است نشان داده نمی‌شود، تحلیل جزئی این تأثیرات زمانی، کسالت‌آور و مانع دقت واقعی است.^۱ در نتیجه تنها تحلیل در سطوح بزرگ- واحدهای رواجی بزرگ- مناسب است.^۲

ژنت انواع دیرش را به صورت زیر نمایش و توضیح داده است:

صحنه:^۳ طرح داستانی = مایه داستانی

خلاصه:^۴ طرح داستانی > مایه داستانی

حذف:^۵ طرح داستانی = صفر، مایه داستانی = بی‌شمار؛ بی‌شمار مایه داستانی < طرح داستانی
درنگ توصیفی:^۶ طرح داستانی = بی‌شمار، مایه داستانی = صفر؛ مایه داستانی < بی‌شمار طرح داستانی.^۷

از لحاظ صوری، انواع حذف سه مقوله اصلی دارد:

۱. حذف آشکار:^۸ مثل «چند سال گذشت» و «دو سال بعد»

۲. حذف ضمنی:^۹ حذف‌هایی که به‌وضوح در متن تصویر نشده‌اند و خواننده آن‌ها را از برخی شکاف‌های زمانی در پوستگی روایت، استنباط می‌کند.^{۱۰}

۳. حذف فرضی:^{۱۱} ضمنی ترین صورت حذف، حذف کاملاً فرضی است که غیر قابل مکان‌یابی است و بعد از حادثه به‌وسیله یک گذشته‌نگر، آشکار می‌شود.^{۱۲}

۳.۱.۲. بسامد

از دیدگاه ژنت بسامد چهار شکل دارد:

۱. بسامد مفرد:^{۱۳} روایت یکباره آنچه یکبار روی داده (مایه داستانی: ۱ / طرح داستانی: ۱)؛

۱ اما علی‌رغم نظر ژنت، ما به تحلیل جزئی نیز پرداخته‌ایم.

2 Genette, pp. 87-88.

3 Scene.

4 Summary.

5 Ellipsis.

6 descriptive pause.

7 ibid, p. 95.

8 explicit ellipsis.

9 implicit ellipsis.

۱۰ شکاف‌های زمانی تاریخ‌بیهقی که در اینجا مورد توجه ما هستند، عموماً در این مقوله می‌گنجند.

11 hypothetical ellipsis.

12 ibid, pp. 106-109.

13 singulative frequency.

۲. بسامد مفرد: روایت چندباره آنچه چندبار روی داده (مایه داستانی: بی‌شمار/ طرح داستانی: بی‌شمار);
۳. بسامد مکرر: ^۱ روایت چندباره آنچه یکبار روی داده (مایه داستانی: ۱/ طرح داستانی: بی‌شمار);
۴. بسامد بازگو: ^۲ روایت یکباره آنچه چندبار روی داده (مایه داستانی: بی‌شمار/ طرح داستانی: ۱).

۲.۲. اعتبار راوی از دیدگاه جیمز فیلان

درباره اعتبار راوی و راوی نامعتبر مباحث فراوانی مطرح شده است^۴ اما ساده‌ترین و کاربردی‌ترین تعریف را جیمز فیلان ارائه کرده است. او معتقد است راوی سه کارکرد اصلی دارد:

۱. درباره شخصیت‌ها و رویدادها گزارش می‌دهد. (حقیقت)

۲. آن گزارش‌ها را تفسیر می‌کند. (دانش)

۳. آن گزارش‌ها و/ یا تفسیرها را ارزیابی اخلاقی می‌کند. (اخلاق)

راوی در انجام سه کارکرد بالا اعتبار یا بی‌اعتباری خود را نمایان می‌کند؛ او به شش شیوه می‌تواند بی‌اعتبار باشد: ۱. گزارش ناقصی دهد؛ ۲. گزارش نادرستی بدهد؛ ۳. تفسیر ناقصی ارائه دهد؛ ۴. تفسیر نادرستی ارائه دهد؛ ۵. ارزیابی ناقصی بکند؛ ۶. ارزیابی نادرستی بکند.^۵

۳. مبانی روش‌شناختی

۳.۱. تقسیمات زمانی متن

برای بررسی زمان از دیدگاهی ساختارگرا، ناچار باید متن را به واحدهای کوچک‌تری تقسیم کرد:

۱ repetitive frequency.

۲ iterative frequency.

۳ ibid, 114-116

^۴ برای اطلاع بیش‌تر نک: آسگر اف. نوینگ (۱۳۸۹)، «بازنگری در مفهوم روایت نامعتبر: تلفیق رویکردی شناختی با رویکردی سخن‌شناختی»، تقدیمی به جهان داستان، ترجمه حسین صافی، تهران: رخداد نو، صص ۷۰-۳۹.

Wayne C. Booths (1983), *the Rhetoric of Fiction*, Chicago & London: The University of Chicago press, pp. 158-159; Dan Shen (2011), “Unreliability”, *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg: Humburg University Press: <http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Unreliability>.

^۵ جیمز فیلان (اردیبهشت ۱۳۹۲)، «بلاغت/ اخلاق»، کتاب ماه ادبیات، ترجمه محمد راغب، ش ۷۳، ص ۱۱.

پاره زمانی: کوچکترین واحد زمانی روایت که از واحدهای پیش و پس خود استقلال زمانی دارد بین معنا که در زمان متفاوتی از آن دو روایت می‌شود و از همه مهم‌تر اینکه پیوستگی زمانی دارد. طول این واحد می‌تواند کوتاه- حتی در حد یک یا چند کلمه- و یا بلند- در حد چندین صفحه- باشد.

کلان‌پاره زمانی: مجموعه‌ای عظیم از پاره‌های زمانی است که در کنار یکدیگر در جهت زمانی معنی حرکت می‌کنند. پاره‌های زمانی موجود در کلان‌پاره اگر چه همگی در طول زمانی یکدیگر قرار دارند؛ اما از نظر پیوستگی، مستقل هستند. در یک کلان‌پاره به کمک همه پاره‌های زمانی به هنگام یا نابه‌هنگام، بخش زمانی کامل و منسجمی عرضه می‌شود که به طور کلی بر Shi زمانی مستقلی از یک رویداد در پیرفت است که می‌توان آن را با زمانی مشخص در ابتدا و انتهای آن از کلان‌پاره قبلی و بعدی تمایز کرد.

شبیه کلان‌پاره زمانی: در حد فاصل دو واحد بالا قرار دارد و علی‌رغم آنکه مجموعه چند پاره زمانی است اما خود درون یک کلان‌پاره زمانی قرار گرفته است. در این مقاله تنها کلان‌پاره‌های زمانی متن، بررسی و مطالعه می‌شوند.

۲.۳. دسته‌بندی کلان‌پاره‌ها

در جدول زیر فهرستی از کلان‌پاره‌ها تا میانه کتاب داده شده است. دیرش در جدول زیر، نسبت تعداد سطر به روز است یعنی برای گزارش رویدادهای هر روز به طور تقریبی از چند سطر استفاده شده است؛ دیرش از تقسیم سطر بر دامنه به دست می‌آید. به همین دلیل، تنها برای نابه‌هنگامی‌ها و روایت زمان حال کاربرد دارد و مواردی نظیر فهرست‌ها، نصیحت‌ها، داستان‌ها و ... را که سخن راوی است، شامل نمی‌شود؛ موارد فراوانی را که به جای گستره دامنه و دیرش آن‌ها خطوط تیره گذاشته‌ایم، از آن جمله هستند. کلان‌پاره شماره ۱ نیز بخش‌های از میان رفته اولیه را نمایندگی می‌کند که بالطبع به دلیل فقدان شواهد از حوزه بررسی بیرون است. ضمناً به صورت قراردادی هر ماه را ۳۰ روز فرض کرده‌ایم.

۱. جدول دامنه، گستره و اندازه کلان‌پاره‌ها:

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
۱	؟	۴۰۹ ق. تا دوشنبه سوم شوال (حدود ۱۲ سال)	-----	۱	----
۲	نامه حشم تکیناباد، وضع محمد در کوهتیز، فرمان مسعود به علی قریب	دوشنبه سوم شوال تا دیگر روز نیمة شوال (حدود ۱۳ ق. (حدود ۲۱ روز)	-----	۱۲۰	۱۰
۳	فهرست	-----	-----	-----	۱۱
۴	کارهای مسعود در زمان محمد، نامه حرة ختلی، نامه به بوجعفر کاکو و مصالحه، وصول نامه اعیان غزنی، صلح با اعیان ری، حرکت از ری، رسیدن رکابدار به مسعود	روز [سه]شنبه ده روز مانده از جمادی الاولی تا فاصله میان شانزده رجب و ده شعبان ۴۲۱ ق. (بیشتر از ۱ماه و ۲۶ روز و کمتر از ۲ماه و ۲۰ روز)	حدود ۴ماه و ۲۶ روز	۲۲۸	۲/۸۵ تا ۴/۰۷
۵	داستان مأمون و فضل ربيع، داستان مأمون و ملطفة‌ها	-----	-----	-----	۱۲۷
۶	نامه مسعود به غازی، ورود به بیهق، ورود به نیشابور، سخن قاضی صاعد درباره میکائیلیان، خبر آمدن بوبیه به ری و جنگ، رسیدن رسول خلیفه	فاصله میان شانزده رجب و پیش از ۵ شعبان تا چاشتگاه روز دوشنبه ده شوال ۴۲۱ ق. (بیشتر از ۲ماه و کمتر از ۲ماه و ۲۳ روز)	بیش از ۲ماه و عروز و کمتر از ۳ماه	۲۰۳	۳/۳۸ تا ۲/۴۴
۷	رسیدن منگیتراک و حصیری نزد مسعود به هرات	چاشتگاه روز دوشنبه ده شوال تا نماز خفتهن ۴۲۱ ق. (حدود ۱روز)	حدود عروز	۲۴	۲۴
۸	فهرست	-----	-----	-----	۱۲
۹	رفتن شکر از تکیناباد به هرات، سخن حاجب با بونصر، رسیدن لشکر و علی به هرات، بازداشت علی، اشعار در قناعت، احضار احمد حسن و نصب بونصر مشکان، نصیحت بونصر به امیر، خطاهای رفته	دیگر روز نیمة شوال تا پیش از دوشنبه نیمة ذی القعده ۴۲۱ ق. (کمتر از ۲۹ روز)	-----	۲۸۳	۹/۷۵
۱۰	فهرست	-----	-----	-----	۱۵

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
۱۱	بقیه احوال امیر محمد و انتقال او به مندیش	از دیگر روز نیمة شوال ۴۲۱ق تا پس از چهارشنبه سوم ذی القعده (بیش از ۱۷ روز)	کمتر از ۲۹ روز	۱۰۴	۶/۱۱
۱۲	نامه مسعود به قدرخان، فرار آتونتاش، دلجویی مسعود از آتونتاش	حداکثر یک هفته پیش از روز دوشنبه نیمة ذی القعده تا دیگر روز سهشنبه نیمة ذی الحجه (حدود ۳۲ تا ۳۸ روز)	-----	۳۰۸	۹/۶۲ تا ۸/۱۰
۱۳	فهرست، فصل در مقایسه پادشاهان، فصل در قوتهای سه-گانه و ...، قصه نصر احمد، عذر بیهقی از تقطیل، فهرست، شرح حال خواجه عبدالغفار	-----	-----	۲۸۹	----
۱۴	کودکی مسعود در زمین داور، امارت در هرات، حمله به غور، حمله به وی، قصه خیشخانه، شکار شیر، سخاوت مسعود، قصه مانک، بخشش به شرعا، روابط با محمود، روابط با منوچهر قابوس	از شهور سنه احادی و اربع ماهه تا ۴۲۰ق. (حدود ۱۹ سال)	حدود ۲۰ سال	۴۵۸	۰/۰۶
۱۵	توصیف کلی مختصر	-----	-----	۶	----
۱۶	توصیف وضعیت غازی	پس از دیگر روز سهشنبه نیمة ذی الحجه تا قبل از دو روز پیش از چهارشنبه نوزده ربیع الأول ۴۲۱ق. (کمتر از ۳ ماه و ۱ روز)	-----	۱۰	۰/۱
۱۷	قصه اشناس، حکایت فصل سهل ذوالریاستین با حسین بن المصعب	-----	-----	۶۰	----
۱۸	وضع دیوان رسالت در بیان، آغاز وزارت احمد حسن، انتصاب زوزنی به شغل عرض، واقعه بوبکر حصیری	از پیش از اول محرم تا هجده صفر ۴۲۲ق. (بیش از ۱۸ روز)	-----	۵۲۵	۱۰/۹۳
۱۹	حکایت افشین و بودلف، توصیف بوسهل زوزنی	-----	-----	۱۴۹	----

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
۲۰	اعدام حسنک	از شنبه نیمة شوال ۴۲۱ ق. تا هجده صفر ۴۲۲ ق. (کمتر از ۴ ماه و ۳ روز)	دامنه	۵۷	۰/۴۶
۲۱	اعدام حسنک	از پیش از سهشنبه ۲۷ صفر ۴۲۲ ق. تا همان روز (پیش از ۱ روز)	-----	۷۹	۷۹
۲۲	اشعار، سر حسنک در مجلس بوسهل، قصه عبدالله زبیر، قصل جعفر برمکی	-----	-----	۱۷۸	----
۲۳	ترتیب فرستادن رسولان	دوشنبه سوم ربیع الاول تا پیش از دوشنبه ده روز گذشته از ماه ربیع- الأول سنه اثنتین و عشرين و اربع مائه (کمتر از ۷ روز)	-----	۸	۱/۱۴
۲۴	گلایه بیهقی از گم شدن نسخه عهدنامه	-----	-----	۴	----
۲۵	قصه تبانیان، سپهسالاری محمود از جهت سامانیان، سر گذشت سبکگین و خواجه‌اش و خواب دیدن او، سبکتگین و آهو، حکایت موسی و برہ، بقیة قصه تبانیان، جنگ سبکگین با بوعلی در طوس، قصه بوالحسن سیمجری، بوصادق تبانی	از اواخر قرن دوم تا پس از ۴۱۷ ق. (پیش از ۲۱۷ سال)	پیش از ۲۲۲ سال	۲۲۸	۰/۰۰۲
۲۶	بوطاهر تبانی	بعد از الخميس ثلث عشر لیله مضین من رجب تا سوم شوال ۴۲۱ ق. (حدود ۲ ماه و ۱۹ روز)	پیش از ۷ ماه و ۱۹ روز و کمتر از ۷ ماه و ۲۶ روز	۹	۰/۱۱
۲۷	نامزدی بوطاهر به رسولی	از یکشنبه نیمة ذی الحجه سنه احدی و عشرين و اربع مائه تا فاصله دوشنبه سوم ربیع الاول و دوشنبه ده روز گذشته از ربیع الاول سنه اثنتین و عشرين و اربع مائه (پیشتر از ۲ ماه و ۱۸ روز و کمتر از ۲ ماه و ۵ روز)	دامنه	۴	۰/۰۵ ۰/۰۴
۲۸	مشاشه به قدرخان	دوشنبه سوم ربیع الاول تا پیش از	-----	۱۶۵	۲۳/۵۷

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
	دوشنبه د روز گذشته از ربیع الاول سنه اثنین و عشرين و اربع مائه (کمتر از ۷ روز)	-----	-----	-----	-----
۲۹	عنوان	-----	-----	۱۴	-----
۳۰	توطنه عليه اريارق و غازي، فروگرفتن آن دو	قبل از دو روز پيش از چهارشنبه نوزده ربیع الاول تا بعد از دو روز بعد از نماز ديگر روز دوشنبه نه ربیع - الآخر سنه اثنین و عشرين و اربع مائه (پيش از ۲۴ روز)	-----	۲۰	۱۳/۳۳
۳۱	اشعار در بي ثباتي دنيا	-----	-----	۳۴	-----
۳۲	حرکت مسعود از بلخ به ترمذ	از پنجشنبه نوزده ربیع الآخر تا اول جمادى الأولى ۴۲۲ق. (حدود ۱۱ روز)	-----	۴۶	۴/۱۸
۳۳	قصة ولایت مکران در عهد محمد	از ۴۱۶ تا ۴۲۱ق. (حدود ۵ سال)	حدود عسال	۳۸	۰/۰۲
۳۴	ناختن بوالعسكر	از پنجشنبه هفت روز مانده از ربیع - الآخر تا سوم شوال ۴۲۱ق. (حدود ۵ ماه و ده روز)	حدود ۱ سال و ۷ روز	۳	۰/۰۱
۳۵	جنگ مکرانی با مسعود	از سوم شوال ۴۲۱ق. تا بعد از اول جمادى الأولى ۴۲۲ق. (پيش از عماه و ۷ روز)	دامنه	۱۸	۰/۰۸
۳۶	عنوان	-----	-----	۷	-----
۳۷	حرکت مسعود از بلخ به غزنیں	از يكشنبه سیزده جمادی الأولى تا دو روز پيش از الحییس الثامن من جمادی الآخری سنه اثنین و عشرين و اربع مائه (حدود ۲۲ روز)	-----	۳۴	۱/۵۴
۳۸	سابقه امير يوسف، قصه تقرب به يعقوب لیث	-----	-----	۳۰	-----
۳۹	تزويج دو دختر امير يوسف	از ؟ تا پنجشنبه هفت روز مانده از ربیع الآخر ۴۲۱ق.	؟	۱۴	؟
۴۰	تزويج	از پنجشنبه هفت روز مانده از ربیع - الآخر ۴۲۱ق. تا ؟	حدود ۱۳ ماه و ۱۳ روز	۳	؟

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
۴۱	آزردگی مسعود از یوسف، آمدن یوسف به استقبال	از سوم شوال ۴۲۲ق. تا دو روز پیش از الخميس الثامن من جمادی الآخری سنه اثنتین و عشرين و اربع مائه (حدود ماه و ۳ روز)	دامنه	۵۰	۰/۲
۴۲	عنوان	-----	-----	۴	-----
۴۳	طغرل عضدی	حدود دو سال	میان ۷ تا ۱۴ سال	۲۶	؟
۴۴	عاقبت طغرل و خدمتکاران یوسف	از هشت روز باقی مانده از جمادی - الاولی سنة ثلاث وعشرين و اربع مائه تا ۷ یا ۸ سال) (حدود ۴۵۰-۴۵۱ق.	حدود ۱۱ ماه و ۱۵ روز	۲۵	۰/۰۰۸ تا ۰/۰۰۹
۴۵	ورود امیر به غزنین، مطالبه صلات بیعتی، سیل، نصب تاش فراش به سپهسالاری ری، نصب احمد یانشگین به سپهسالاری هند، پسران بواقسام نوکی در دیوان رسالت، جشن مهرگان و فطر	از دیگر روز الخميس الثامن من جمادی الآخری تا چهارشنبه عید فطر (حدود ۳ ماه و ۲۲ روز)	-----	۳۴۷	۳/۰۷
۴۶	شعر بوحنیفه	-----	-----	۱۲۱	-----
۴۷	مراسم دشت شاهپار، مشاوره در باب حرکت امیر به هند، عرض کردن پیلان در کابل، درگذشت خلیفه، آمدن رسول از بغداد	یکشنبه پنجم شوال ۴۲۲ق. تا پنجشنبه ۲۲ محرم ۴۲۳ق. (حدود ۳ ماه و ۱۷ روز)	-----	۲۶۰	۲/۲۲
۴۸	عهدنامه و نامه	از فاصله میان سه روز پس از فرود آوردن رسول در هشت روز مانده از ذی الحجه ۴۲۲ق. و اول محرم ۴۲۳ق. تا پس از خواندن آن (کمتر از یک ساعت)	بیش از ۱ ماه و کمتر از ۲۲ روز	۱۴۷	۱۴۷
۴۹	عنوان	-----	-----	۵	-----
۵۰	دستیه بوسهل در باب آتوتناش، قائد ملنحق، بند کردن بوسهل، نامه مسعود به آتوتناش	پیش از پنجشنبه نیمة شوال ۴۲۲ق. تا پیش از آخر صفر (حدود ۴ ماه و ۱۵ روز)	دامنه	۲۶۲	۱/۹۴
۵۱	عاقبت آتوتناش	از پیش از آخر صفر تا پیش از	صفر	۷	۰/۱

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
	قائد ملنحوق	پنجشنبه هشت جمادی الاولی سنّه ثلث و عشرين و اربع ماهه (حدود ۲ماه و ۸ روز)			
۵۲	کدخایی احمد عبدالصمد برای آلتونتاش	از ۳۸۹ق. تا ؟	حدود ۳۴ سال	۷	۱۲
۵۳	قائد ملنحوق	از چهارشنبه تا آدینه (حدود ۳ روز)	؟	۲۳	۷/۶۶
۵۴	دانستان محبوسی بزرگمهر	----	----	----	۵۸
۵۵	تعیین بوقفتح رازی به شغل عرض، تکلیف کردن خوارزمشاه به جنگ علی تگین، صدور منشور به نام باکالیجار	پیش از آدینه دوم ربیع الاول تا پس از هجده ربیع الآخر ق. (پیش از ۱ماه و ۱۶ روز)	----	۷۷	۱/۶۷
۵۶	قصة باغ غزنین	بروز	کمتر از ۱۹ سال و بیشتر از ۷ سال	۱۶	۲
۵۷	فتح بخارا به دست خوارزمشاه، نامه امیر ک بیهقی	از سهشنبه پیست ربیع الآخر تا سهشنبه هجده جمادی الاولی ق. (حدود ۴۲۳ روز)	----	۴۹	۱/۷۵
۵۸	گزارش کار خوارزمشاه و مرگش	حدود عروز	کمتر از ۲۸ روز	۱۷۵	۲۹/۱۶
۵۹	تعیین هرون به خوارزمشاهی، رسیدن جواب خلیفه در باب حج	از سهشنبه هجده جمادی الاولی تا یکشنبه هشت روز مانده بود از جمادی الآخری ق. (حدود ۱ماه و ۱ روز)	----	۵۲	۱/۶۷
۶۰	بومظفر برغشی	----	----	۴۶	----
۶۱	دانستان احمد حسن با بوقاسم کثیر، مرگ احمد حسن	از یکشنبه هشت روز مانده بود از جمادی الآخری ق. تا بعد از غرة صفر ۴۲۴ق. (پیش از ۷ماه و ۸ روز)	----	۹۳	۰/۰۳
۶۲	مرثیه	----	----	۱۵	----
۶۳	رایزنی برای انتخاب وزیر، آمدن پیش از هفت صفر تا دوازده	----	----	۱۸۴	۱/۹۳

ش	موضوعات	دامنه	گستره	سطر	دیرش
	رسول خلیفه، وزرات احمد عبدالاصمد	جمادی الاولی ۴۲۴ق. (بیش از ۳ماه و ۵روز)			
۶۵	فصل در معنی دنیا، سخنی چند در باب امارت، قصاید بونینه اسکافی و دیگران	----	----	۲۲۰	---
۶۶	احوال ظاهر دیر در ری، انتخاب بوسهل حمدوی به کدخدایی ری، عتاب احمد عبدالاصمد با یونصر، بازگشت عبدالجبار، فرستادن خلعت برای باکالیجار	بیش از سهشنبه شش روز از جمادی الآخری گذشته تا دوشنبه چهارم ربیع اولی ۴۲۴ق. (بیش از ۲۸روز)	----	۱۷۳	۶/۱۷
۶۷	تصمیم مسعود به گرفتن ترکمانان	روز۲	؟	۵۱	۲۵/۵
۶۸	تحلیل و بیان آینده	----	----	۹	---
۶۹	فتح بنا رس توسط احمد بنالتگین، افتادگی	؟	؟	(۶)	؟
۷۰	؟	----	----	؟	؟
۷۱	رقن خواجه بزرگ به تخارستان و بلخ، گفتگوی مسعود با تلک در باب هند	بیش از آدینه چهارم جمادی الآخری بیش از نماز تا پیش از سهشنبه نیمة جمادی الآخری ۴۲۵ق. (حدود ۱۱روز)	----	۵۷	۵/۱۸

از نظر دیرش، در جدول بالا حدود ۶۶۶۷ سطر از تاریخ بیهقی که وقایع ۳ شوال ۴۲۱ق. تا بیش از سهشنبه نیمة جمادی الآخری (حدود ۳ سال و ۸ماه و ۱۲روز) را دربرمی‌گیرد، بررسی شده است.^۱ بر این اساس ۶/۵۸ سطر به هر روز اختصاص داده شده است. در این محاسبه تعداد سطراهایی که راوی سخن می‌گوید هم حساب شده است. اما میانگین-فارغ از سطور راوی و با توجه به زمان کلی کلانپاره-۱۰/۴۱ سطر برای هر روز است.^۲ تفاوت به این دلیل است که

۱ اما افتادگی کلانپاره ۷۰ در صفحه ۵۱۷ را- که حدود ۱۱ماه (از خبر مرگ بوالحسن عقیلی در چهارم ربیع اولی ۴۲۴ق. تا چهارم جمادی الآخری ۴۲۵ق.) است- باید از آن کم کرد.

۲ البته این عدد را از راهی متفاوت به دست آورده‌ایم؛ میانگین دیرش‌ها در جدول شماره ۱

بیهقی اگرچه به تفصیل درباره همه روزها سخن نگفته است اما درباره اتفاقات خاص با تفصیل بیشتر سخن رانده است. به طور میانگین هر ۹۳/۹ سطر یک کلانپاره زمانی را تشکیل می‌دهند.

۳. ترتیب کلانپاره‌ها بر اساس مایه داستانی و طرح داستانی:

اکنون می‌توان کلانپاره‌ها را بر اساس ترتیب در مایه داستانی و طرح داستانی نمایش داد. در جداول زیر کلانپاره‌های زمان حال راوی، حذف شده‌اند و بنابر آغاز بخش موجود تاریخ بیهقی- که از کلانپاره ۲ شروع می‌شود- کلانپاره‌هایی را که به زمان‌های پیش از کلانپاره ۲ اشاره می‌کنند، کنار گذاشته شده‌اند. در ابتدا جدول اختصارات ماههای قمری آمده است و آنگاه جداول به ترتیب جداول طرح داستانی و مایه داستانی. با ملاحظه جدول شماره ۱ به راحتی می‌توان فهمید که در ستون عمودی، دامنه هر کلانپاره با رنگ سیاه نمایش داده شده است. در مواردی، نقاط ابتدایی و انتهایی کلانپاره، خاکستری هستند که نشانه تردیدهایی در تعیین نقاط آغازین و پایانی آن‌هاست.

۲. جدول اختصارات ماههای قمری

اختصار	م	ص	ر	رث	جا	جث	ر	ش	رم	شو	دق	ذ	محرم	صفر	ربيع الاول	ربيع الثاني	جمادي الاول	جمادي الثاني	رجب	شعبان	رمضان	Shawal	ذي قعده	ذي الحجه
--------	---	---	---	----	----	----	---	---	----	----	----	---	------	-----	------------	-------------	-------------	--------------	-----	-------	-------	--------	---------	----------

۴. تحلیل شکاف‌های زمانی

بدیهی است که ترتیب طرح داستانی، همان ترتیب گزارش در متن است اما مایه داستانی بر اساس نظم زمانی واقعی رویدادها مرتب شده است. مقایسه طرح و مایه داستانی (جدوال ۱۹ و ۲۰) نشان می‌دهد که بیهقی تاریخ را دقیقاً مشابه آنچه روی داده، نقل نکرده است. بنا بر جدول ۲۰، «شکاف‌های زمانی» قابل توجهی وجود دارد؛ برخی ماهها به صورت نقطه آغاز و پایان کلانپاره‌ها

۳. جدول ترتیب کلانپاره‌ها بر اساس طرح داستانی

	۴۲۵	۴۲۴	۴۲۳	۴۲۲	۴۲۱	
۴۵۱	ج	ث	ص	ر	م	شو
	چ	چ	جا	جا	چ	جا
۱۵	۴	۴	۶	۱۲	۷	۱۱
۱۶	۲	۲	۱	۲۲	۲۲	۱۱
۱۷	۷	۱	۸	۲۰	۱۸	۱۹
۱۸	۱	۲۲	۲۲	۱	۱۶	۱۶
۱۹	۲	۲۳	۲۳	۱	۱۹	۱۰
۲۰	۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲
۲۱	۱۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۷
۲۲	۱۱	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۹
۲۳	۱۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۱۱
۲۴	۱۶	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۱۲
۲۵	۱۸	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۱۶
۲۶	۲۰	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۱۸
۲۷	۲۱	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۰
۲۸	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۱
۲۹	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۲
۳۰	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۳
۳۱	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۴
۳۲	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۵
۳۳	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۶
۳۴	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۷
۳۵	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۸
۳۶	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۲۹
۳۷	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۰
۳۸	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۱
۳۹	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۲
۴۰	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۳
۴۱	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۴
۴۲	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۵
۴۳	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۶
۴۴	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۷
۴۵	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۸
۴۶	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۳۹
۴۷	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۰
۴۸	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۱
۴۹	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۲
۵۰	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۳
۵۱	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۴
۵۲	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۵
۵۳	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۶
۵۴	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۷
۵۵	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۸
۵۶	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۴۹
۵۷	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۰
۵۸	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۱
۵۹	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۲
۶۰	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۳
۶۱	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۴
۶۲	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۵
۶۳	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۶
۶۴	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۷
۶۵	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۸
۶۶	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۵۹
۶۷	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۶۰
۶۸	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۶۱
۶۹	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۶۲
۷۰	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۶۳
۷۱	۲۲	۲۲	۲۲	۱	۱۷	۶۴

۴. جدول ترتیب کلان‌پاره‌ها بر اساس مایه داستانی

درج نشده‌اند؛ اما تعدادی از آن‌ها در ذیل سایر کلان‌پاره‌ها آمده‌اند و دربارهٔ تعدادی نیز هیچ اطلاعی ارائه نشده است. در زیر گزارشی از این شکاف‌ها در نیمة نخست کتاب ارائه می‌شود:

الف. رجب، شعبان، رمضان ۴۲۲ ق. در ذیل کلان‌پاره‌های ۴۵

دربارهٔ رجب، شعبان و رمضان ۴۲۲ ق. اشاراتی در متن کتاب وجود دارد. به‌ویژه رویدادهای ماه رجب مفصل‌تر از دیگر ماه‌ها ارائه شده است:

رجب: وصول صلات بیعتی، سیل، نصب تاش فراش به سپهسالاری ری و فراهم آوردن
مقدمات نصب احمد ینالتگین به سپهسالاری هند^۱

شعبان: نصب احمد ینالتگین به سپهسالاری هند^۲

رمضان: حضور پسران بوالقاسم نوکی در دیوان رسالت و جشن مهرگان^۳

اما با مرور رویدادهای سال ۴۲۲ ق. در تاریخ مختصرالدول ابن‌العربی (۶۲۳-۶۸۵ ق.) و
الکامل فی التاریخ (تألیف: ۶۱۹ ق.) این اشیر (فوتوت: ۶۳۰ ق.) - که به تاریخ بیهقی بی‌توجه بوده‌اند یا
آن را نذیده‌اند^۴ - و نیز العبر (تاریخ ابن خلدون)،^۵ تاریخ حافظ ابرو و تاریخ الفی^۶ در می‌یابیم
چیرگی مسعود بر کرمان^۷ در این بازه انجام شده است.^۸ ناصرالدین منشی کرمانی در سمت‌العالی

۱ بیهقی، صص ۳۳۹-۳۵۱.

۲ همان، صص ۳۵۱-۳۵۵.

۳ همان، صص ۳۵۵-۳۵۹.

۴ محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۳)، «تاریخ بیهقی و کلیله و دمنه»، <http://profdoc.um.ac.ir/paper-abstract-102477.html>.

۵ گزارش این خلدون به گونه‌ای است که خواننده تصویر می‌کند تسلط غزنویان بر کرمان و فرار از آنجاهای دور در سال ۴۲۲ ق. رخ داده است (ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۱۴۲۱ ق.), تاریخ ابن خلدون (العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی أيام العرب والجم والبربر و من عاصرهم من ذوى السلطان الأکبر)، تحقیق خلیل شحاده، ج ۴، بیروت: دارالنک، صص ۴۹۸-۴۹۹).

۶ در تاریخ الفی، مسعود، لشکری برای تسخیر کرمان اعزام می‌خورد؛ همه این رویدادها در سال ۴۱۲ ق. از فوت پیغمبر (۴۲۲ ق.)، روی می‌دهد (احمد تسوی و دیگران (۱۳۸۲)، تاریخ الفی، تصحیح غلام رضا طباطبائی مجده، ج ۳، تهران: علمی فرهنگی، صص ۲۱۳-۲۱۴).

۷ کرمان جزئی از قلمرو عمالدارین ابوکالیجار مربیان بن سلطان‌الدوله (نک: صادق سجادی (۱۳۸۳)، «آل بویه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۳۲) از فرمانروایان آل بویه در فارس و عراق و کرمان بود. این شخص با باکالیجار کوهی (نک: روزبه زرین‌کوب (۱۳۸۱)، «باکالیجار»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۲۳۸-۲۴۱) مذکور در تاریخ بیهقی - که در گرگان نقابت انشیروان بن منوجهر، پادشاه آل زیار، را بر عهده داشت - یکی نیست.

۸ عزالدین ابن اثیر (۱۳۸۵ ق.), الکامل فی التاریخ، ج ۹، بیروت: دارالصادر، ص ۴۱۴؛ این خلدون، همان، ج ۴، صص ۴۹۸-۴۹۹؛ غیرغوریوس ملطی این‌العربی (۱۳۷۷)، تاریخ مختصرالدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی، ص

للحضره العلیا (تألیف: ۷۱۵ ق). و فصیح خوافی (۷۷۷-۸۴۹ ق). در مجله نصیحی این اتفاق را متعلق به سال ۴۲۴ ق. می دانند.^۱ همچنین حافظ ابرو آن را در سال ۴۲۳ ق. یا پس از آن ذکر می کند.^۲ محمدبن فضل الله موسوی خراسانی در تاریخ خیرات (تألیف ۸۳۱-۸۵۸ ق.) و نیز حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده (تألیف ۷۳۰ ق.) و ظفرنامه (تألیف ۷۳۵-۲۰ ق.)، فتح کرمان را دو سال پس از مرگ سلطان محمود و بر تخت نشستن محمد می داند که پس از آن به جنگ برادر می رود و بر تخت می نشیند. این فتح تنها ۴ ماه زمان برده است.^۳ در تاریخ کرمان نیز به این رویداد توجهی نشده است.^۴

بیهقی در رویدادهای سال ۴۲۲ ق. از کرمان حرفی نمی زند اما در جاهای دیگر بدان اشاراتی دارد:

مسعود در حدود نیمة محرم ۴۲۳ ق. از خلیفة جدید، القائم با مرالله اجازه می خواهد تا کرمان را بگیرد.^۵

در سال ۴۲۵ ق. احمد علی انشتگین شکست خورده از کرمان فرار می کند.^۶

چند صفحه بعد بیهقی به «ذکر احوال کرمان» می برد از:

«بدان وقت که امیر مسعود از هرات به بلخ آمد و لشکری با حاجب جامه دار به مکران فرستاده بود و کاری بدان نیکوبی بر فته بود و بوعسکر قرار گرفت و آن ولایت مضبوط شد و مردمان بیار امیدند، منهیان که به ولایت کرمان بودند امیر را بازنمودند که حاکم اینجا امیر بغداد^۷

→ ۲۵۶؛ احمد بن تنوی و دیگران، همان، ج ۳، ص ۲۱۴۳؛ شهاب الدین عبدالله خوافی حافظ ابرو، نسخه موجود در کتابخانه ملی، شماره ۱۵۷۵، برگ ۴۹۶.

۱ احمدبن جلال الدین محمد نصیح خوافی (۱۳۴۰)، مجله فصیحی، تصحیح محمود فرج، مشهد: کتابفروشی باستان، ج ۲، ص ۱۴۶؛ ناصر الدین منشی کرمانی (۱۳۶۲)، سمت العلی للحضره العلیا، به تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر، ص ۱۶.

۲ شهاب الدین عبدالله خوافی حافظ ابرو (۱۳۷۸)، جغرافیای حافظ ابرو، به کوشش صادق سجادی، ج ۳، تهران: میراث مکتب، ص ۲۱.

۳ محمدبن فضل الله موسوی (قرن ۹ ق)، تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۵۷۶، برگ ۷۸؛ حمدالله مستوفی (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۹۷ همان (۱۳۸۷).

۴ احمدعلی خان وزیری (۱۳۶۴)، تاریخ کرمان، به تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج ۱، تهران: علمی، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ حواشی باستانی پاریزی هم مسئله تازه‌ای را مطرح نمی کند.

۵ بیهقی، همان، صص ۲۸۶-۲۸۷.

۶ همان، صص ۵۴۵ و ۵۵۰.

۷ برخی معتقدند مقصود از امیر بغداد، جلال الدوّله دیلمی است که با مسامحه، حاکم کرمان خوانده شده است و باکالیجار

است و مفسدان فساد می‌کنند ... درین معنی به بلخ رای زدند با خواجۀ بزرگ احمد حسن و چند روز درین حدیث بودند تا قرار گرفت که احمد علی نوشتگین را نامزد کردند که والی و سپاه‌سالار باشد ... بر فتند و کرمان بگرفند و منشی او باش دیلم که آنجا بودند بگریختند ... امیر بغداد که با امیر ماضی صحبت داشت و مکاتب و مراصلت، ازین حدیث بیازرد و رسولی فرستاد و به عتاب سخن گفت و جواب رفت که «آن ولایت از دو جانب به ولایت ما پیوسته است و مهمل بود و رعایا از مفسدان به فریاد آمدند و بر ما فریضه بود مسلمانان را فرج دادن و دیگر که امیر المؤمنین ما را منتشری فرستاده است که چنین ولایت که بسی خداوند و تیمارکش بینیم بگیریم.» امیر بغداد درین باب با خلیفه عتاب کرد و نومیدی نمود. جواب داد که «این حدیث کوتاه باید کرد، بغداد و کوفه و سواد که بر بالین ماست چنان بسرا ضبط کرده نیامده است که حدیث کرمان می‌باید کرد» ... مدّتی بر آمد و در خراسان و خوارزم و هر جای فترات افتاد و فتوح پیدا شد و ترکمانان مستولی شدند و مردم مانیز در کرمان دست برگشاده بودند و بی‌رسمی می‌کردند تا رعیت به ستوه شد و به فریاد آمدند، پوشیده تی چند نزدیک وزیر امیر بغداد آمدند، پسر مافنه و نامه‌های کرمان بر دند و فریاد خواستند ... پسر مافنه و حاجب امیر بغداد بر مغافصه بر فتند ... رعایا همه به جمله دست برآورده بسیاه خراسان و احمد علی نوشتگین نیک بکوشیده بود اما هندوان سستی کردند و پشت به هزیمت بدادند ... من که بوقضالم با امیر به خدمت رفته بودم به باغِ صدهزاره، مقدمان این هندوان را دیدم که آنجا آمده بودند ...^۱

مسعود در پانزده ذی الحجه ۴۲۱ ق. از هرات به بلخ رسیده است^۲ و در پایان ریع الشانی ۴۲۲ ق. (حدود دامنه کلان پاره ۳۲) از پنجشنبه نوزدهم ماه ریع الآخر تا اول جمادی الأولی ۴۲۲ ق. (حدود ۱۱ روز) خبر پیروزی بوعسکر بر برادرش و فتح مکران می‌رسد.^۳ مسعود، احمد حسن

دیلمی، حاکم کرمان، یکی از عمال اوست (محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی (۱۳۸۸)، همان، ج. ۲، ص. ۱۲۸۹) اما همان طور که گفتیم، باکالیجار خود پادشاه دیلمی است. بنا بر گزارش ابن اثیر، در ریع الأول ۴۲۳ ق. ترکان، جلال‌الدوله را از بغداد بیرون کردند و خطبه به نام باکالیجار خوانند. اما باکالیجار با ممانعت عادل بن مافنه به بغداد نرفت و پس از روز از جلال‌الدوله پوزش خواستند و دوباره خطبه به نامش خواندند (ابن اثیر، همان، ص. ۵۶۷).^۴

^۱ بیهقی، صص ۵۵۷-۵۵۴
^۲ همان، صص ۱۰۹، ۱۶۷.

^۳ همان، صص ۳۱۰-۳۱۳. بیهقی این فتح را به یارق تعمش جامه‌دار نسبت می‌دهد و گردیزی به تاش فرانش (ابوسعید عبدالجی بن ضحاک ابن محمد گردیزی (۱۳۸۴)، زین‌الاخبار، تصحیح رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص. ۲۸۴). البته ممکن است یارق تعمش زیر نظر تاش این کار را انجام داده باشد.

میمندی را در بلخ می‌گذارد^۱ و خود در سیزده جمادی‌الأولی ۴۲۲ ق. حرکت می‌کند:
 «امیر مسعود رضی‌الله‌عنہ از بلخ برفت روز یکشنبه سیزدهم جمادی‌الأولی و به باع خواجه
 علی میکائیل فرود آمد که کارها هنوز ساخته نبود و - با غزیدک بود به شهر - ... امیر از آنجا
 برداشت به سعادت و خرمی [و] با نشاط و شراب و شکار می‌رفت میزبان بر میزبان: به خُلم و به
 پیروز و نجیر و به بدخشان احمد علی نوشتگین آخر سلاط که ولایت این جایها به رسم او بود و
 به بغلان و تخارستان حاجب بزرگ بلگانگین و خواجه بزرگ احمد حسن هر روزی به سراي
 خویش به در عبدالاعلی بار دادی و تا نماز پیشین بشستی و کار می‌راندی. من با دیران او بودم ...
 یک هفتة تمام برین جمله بود تا همه کارها تمام گشت و من فراوان چیز یافتم پس از بلخ
 حرکت کرد ... به بغلان به امیر رسیدیم ...».^۲

اینکه پادشاه، مهمان احمد علی نوشتگین، فاتح آینده کرمان، است بسیار مهم به نظر می‌رسد و
 می‌توان فرضیه‌های زیر را در این باره محتمل دانست:

۱. اعزام احمد علی نوشتگین^۳ به کرمان باید در یکی از دو تاریخ زیر باشد:
 الف. در فاصله میان پایان ربيع‌الثانی ۴۲۲ ق. (رسیدن خبر پیروزی بوالعسكر بر برادرش و فتح
 مکران) و سیزده جمادی‌الأولی ۴۲۲ ق. (حرکت مسعود از بلخ)، یعنی سیزده روز اول جمادی-
 الأولی ۴۲۲ ق.

ب. یک هفته بعد از حرکت مسعود از بلخ، بیهقی و وزیر در بغلان به امیر می‌رسند؛ اما امیر
 در شهر قلبی یعنی بدخشان، مهمان احمد علی نوشتگین است و ممکن نیست میزبان پادشاه به
 جنگ رفته باشد. می‌توان فرض کرد مسعود با وزیر درباره این موضوع در بلخ رایزنی کرده باشد
 اما اعزام از بدخشان انجام شده باشد. لیکن تدارک لشکری که بیهقی نسبتاً به تفصیل از آن سخن
 می‌گوید، در بدخشان بعيد به نظر می‌رسد.

به‌هر حال می‌توان نتیجه گرفت در نهایت احمد علی نوشتگین در جمادی‌الأولی ۴۲۲ ق. برای

۱ بیهقی، ص ۳۱۹.

۲ همان، صص ۳۲۱-۳۲۰.

۳ افرون بر آنچه در تاریخ بیهقی آمده (برای گزارشی مختصر نک: یاحقی و سیدی، همان، ج. ۲، صص ۱۲۸۰-۱۲۸۱، ۱۲۸۱-۱۲۸۲)، دو بار
 هم مردانگی و رشادت احمد علی نوشتگین آخر سلاط در جنگ‌های سلطان محمود و هندوان در آداب‌الحرب و الشجاعه
 ستوده شده است (نک: محمدبن منصوربن سعید ملقب به مبارکشاه فخر مدبر (۱۳۴۶)، آداب‌الحرب و الشجاعه، به کوشش
 احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال، صص ۱۳۴-۱۳۵، ۴۷۴-۴۷۵).

فتح کرمان فرستاده شده است. افزون بر برخی مورخان،^۱ با سورث نیز تاریخ اعزام ارتش برای فتح کرمان را سال ۴۲۲ ق. می‌داند.^۲

۲. اگرچه اعزام لشکر در جمادی‌الاولی صورت گرفته اما فتح کرمان در شکاف زمانی الف انجام شده است.

۳. کرمان در سال‌های ۴۲۴ ق. (مجمل فصیحی و سمت‌العلی لاحضره‌العلیا) و ۴۲۳ ق. (جغرافیای حافظ ابرو و تاریخ گزیده) فتح نشده^۳ بلکه به گفته ابن‌اثیر و ابن‌العربی در ۴۲۲ ق. تصرف شده است. تاریخ الفی نیز سال اخیر را تأیید می‌کند اما درباره اخراج سریع غزنویان از کرمان به بیراهه می‌رود.

ناصرالدین منشی کرمانی سال فتح مکران را هم به اشتباه ۴۲۳ ق. می‌نویسد.^۴ فضیح خوافی هم در ارائه تاریخ رویدادها اشتباهات فاحش فراوانی دارد: فوت محمود، پنجشنبه چهارده ریبع‌الثانی ۴۲۱ ق؛ اعدام حسنک، ۴۲۲ ق؛ آغاز وزارت احمد حسن میمندی، ۴۲۶ ق؛ بازستاندن صلات امیر محمد، ۴۲۷ ق؛ فوت احمد حسن میمندی، ۴۲۱ ق. و جز آن‌ها^۵ از انبوه این اختلافات بر می‌آید که فتح کرمان در سال‌های آغازین حکومت مسعود انجام شده است.

۱ ابن‌اثیر، همان، ج، ۹، ص ۴۱۴؛ ابن‌العربی، ص ۲۵۶؛ احمد تنوی و دیگران، همان، ج، ۳، ص ۲۱۴۳؛ حافظ ابرو (قرن ۹ ق)، همان، برگ ۴۹۶.

۲ کلی福德 ادموند باسورث (۱۳۸۵)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن اوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۱۲.

۳ از آجگاه باستانی پاریزی سال مرگ معدان، حاکم مکران و پدر عیسی و بوالشکر را ۴۲۴ ق فرض می‌کند، فتح کرمان و از دست دادن آن را در سال‌های ۴۲۴-۴۲۶ و ۴۲۶-۴۲۷ ق. می‌پندارد (محمد ابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۵۰)، «یاد کرمان از بیهقی»، یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد: دانشگاه فردوسی، صص ۴۲، ۵۰؛ اما بیهقی به وضوح مرگ معدان را متعلق به عهد محمود می‌داند (بیهقی، همان، صص ۳۱۴-۳۱۳) و شکست احمد علی نوشتگین را در ذیل رویدادهای ۴۲۵ ق. می‌ورد (همان، صص ۴۵۰، ۵۵۰، ۵۵۴-۷ و ۵۵۴-۷).

۴ ناصرالدین منشی، همان، ص ۱۶.

۵ فضیح خوافی، همان، ج، ۲ به ترتیب صص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۸ و ۱۶۱؛ اثر او با وجود این اشتباهات، اطلاعات ارزشمندی هم دارد: بیعت علی قریب و بگنبدی به اتفاق و حضور یونصر مشکان که متعدد باشند تا یکی از فرزندان محمود بر تخت نشیند، ۴۲۱ ق. (همان، ج، ۲، ص ۱۴۴)، میل کشیدن محمد توسط مسعود، ۴۲۲ ق. (همان، ج، ۲، ص ۱۴۵)؛ ولادت سلطان ابراهیم، ۴۲۴ ق. (همان، ج، ۲، ص ۱۴۶)؛ مدفن یونصر مشکان «الزوزنی» در خواف در مزرعه مشکین میان نیازآیاد و وزن (همان، ج، ۲، صص ۱۶۲-۱۶۱) که با آنچه بیهقی نوشته متفاوت است: تاریخ فوت بیهقی و سخن از ۳۰ جلد تاریخ آل سبکتگین و مقامات‌العمید یونصر مشکان، ق. (همان، ج، ۲، ص ۱۹۱) و جز آن‌ها. نباید از یاد برد که مؤلف خود اهل خواف است و امروزه جلگه وزن از توابع خواف محسوب می‌شود. افزون بر این، او از طرف مادری از نوادگان یونصر مشکان است (سعید نفیسی (۱۳۴۲)، در پیرامون تاریخ بیهقی شامل مجموعه استناد و تاریخ غزنویان و آثار گمشده ابوالفضل بیهقی، تهران: کتابفروشی فروغی، ج، ۲، صص ۱۰۰-۱۰۰)؛ پس اظهار نظر او درباره مسائل جغرافیایی و محل دفن و تولد افراد همان منطقه اهمیت بیشتری دارد.

۴. اینکه مسعود در نیمة محرم ۴۲۳ ق. از خلیفه تازه بر تخت نشسته اجازه انضمام کرمان به قلمرو خود را می‌خواهد، به ضرورت، نشانه این نیست که فتح کرمان پس از کسب اجازه است. زیرا گاهی در ابتدای یورش انجام می‌شده و بعد خلیفه بالاجبار بر آن مهر تأیید می‌زده است. افزون بر این خلیفه القادر بالله از سال ۴۲۱ ق. در بستر بیماری بوده و شایعهٔ مرگش منتشر می‌شده است تا بالاخره در سال ۴۲۲ ق. فوت می‌کند و القائم با مرالله خلیفه می‌شود.^۱

۵. در حکایتی از جوامع الحکایات - بدون ذکر نام تاریخ بیهقی به عنوان مأخذ - که نفیسی احتمال می‌دهد عوفی آن را از بیهقی گرفته باشد،^۲ حکایتی از دزدان بیابان کرمان آمده که به تدبیر مسعود با سیب زهرآلود هلاک می‌شوند.^۳ پیش از این، حکایتی مربوط به عهد محمود نقل می‌شود که در آن، رسول سلطان در راه رسیدن به ملک کرمان در بیابان خبیص مورد دستبرد دزدان قرار می‌گیرد. محمود، مسعود را که در هرات است، ملامت می‌کند، مسعود نیز با حیله، قلعهٔ دزدان را تصرف می‌کند.^۴

برخی منابع این دو حکایت را با هم آمیخته‌اند و حکایت سیب زهرآلود را در عهد محمود روایت کرده‌اند: در تاریخ گزیده بی‌آنکه نامی از کرمان بیاید، در سال ۴۲۰ ق. کاروانی از عراق در راه هندوستان اسیر دزدان می‌شود و ...^۵ اما با توجه به تناقضات تاریخی آشکار در تاریخ گزیده^۶ گزیده^۷ شاید بتوان سال ۴۲۰ ق. را با دیدهٔ تردید نگریست. لیکن در تاریخ نگارستان هم در سال ۴۲۰ ق. با دزدان کوچ و بلوچ در بیابان نهبدان همین معامله می‌شود.^۸

سرچشمۀ ترکیب دو حکایت را می‌توان سیرالملوک دانست^۹ که پیش از جوامع الحکایات نوشته شده است. در سیرالملوک، شخصیت اصلی رویدادهای حکایت «دیر گچ»، سلطان محمود

۱. احمد تنوى و دیگران، همان، ج ۳، ص ۲۱۳۶ و ۲۱۳۹.

۲. نفیسی، همان، ص ۸۵.

۳. سیدالدین محمد عوفی (۱۳۹۳) جوامع الحکایات و لوعام الروایات، تصحیح امیر بانو کریمی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، قسم اول، باب سیزدهم، صص ۲۱۵-۲۱۶.

۴. همان، صص ۲۱۳-۲۱۵.

۵. مستوفی (۱۳۶۴)، همان، صص ۳۹۴-۳۹۵.

۶. برای نمونه تناقض‌ها، نک: محمد در حیات مسعود ۴ سال در غزنی پادشاهی می‌کند. سپس ۹ سال حبس می‌شود و پس از قتل مسعود هم یک سال حکومت می‌کند (همان، ص ۳۹۸).

۷. قاضی احمد غفاری (۱۴۰۴ ق.)، تاریخ نگارستان، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتابفروشی حافظ، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۸. حسن بن علی نظام‌الملک طوسی (۱۳۸۷)، سیرالملوک، به کوشش هیوبت دارک، تهران: علمی فرهنگی، صص ۸۶-۹۵.

است و حاکم کرمان، بوعلی الیاس.^۱ تردید موثقی که در هم‌زمانی محمود و بوعلی الیاس (فوت: ۲۵۶ق) وجود دارد،^۲ کنشگران اصلی حکایت را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد. افزون بر این تردید، اشارات آشکاری که عوفی به تاریخ بیهقی می‌کند،^۳ نشان می‌دهد که در اینجا جوامع-الحکایات موثق‌تر از سیرالملوک است.

همان طور که پیش‌تر گفتیم در تاریخ گزیده جدا از داستان دزدان، به فتح کرمان هم اشاره شده است و از این نظر شاید بتوان این دو رویداد را کاملاً مستقل از یکدیگر فرض کرد. اما به‌هرحال، داستان دزدان را در ساده‌ترین شکل می‌توان مقدمهٔ ظاهری حمله به کرمان فرض کرد.

۴. به احتمال، مادهٔ اصلی و مقدمهٔ واقعی حمله به کرمان از دوران محمود فراهم شده است: پس از مرگ بهاءالدوله بن عضدالدوله (۱۳۶۱-۳۶۰ق). – که به قولی داماد سلطان محمود غزنوی است^۴ – پسرش سلطان‌الدوله (۴۱۳-۳۹۳ق)، پادشاه می‌شود و در سال ۴۰۷ق. لشکری برای فتح کرمان که در تملک برادرش، ابوالفوارس (فوت: ۴۱۹ق.)، است گسیل می‌کند. ابوالفوارس شکست می‌خورد و به سلطان محمود غزنوی پناه می‌برد و به یاری محمود بر کرمان مسلط می‌شود. دوباره سلطان‌الدوله او را از کرمان می‌راند.^۵ در سال ۴۱۵ق. بنا بر سازشی میان ابوکالیجار فرزند سلطان‌الدوله و ابوالفوارس، عموبیش، کرمان به ابوالفوارس تعلق می‌گیرد.^۶ در سال ۴۱۸ق. نیز دوباره سازشی به سیاق پیشین انجام می‌شود.^۷ سرانجام در ذی القعده ۴۱۹ق.

۱ همان‌جا.

۲ برای اطلاع بیش‌تر، نک: هیوپرت دارک (۱۳۸۷)، «حوالی و توضیحات»، سیاستنامه (نک: همین مأخذ، نظام‌الملک ۳۳۷-۳۳۶، صص).

۳ سیدالدین محمد عوفی (۱۳۸۶)، جامع‌الحکایات و لوعاظ الروایات، تصحیح امیر بانو کریمی و مظاہر مصفا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، قسک سوم، جزء دوم، صص ۵۷۱، ۵۴۸، ۴۴۶ و

۴ مستوفی (۱۳۸۷)، همان، ج ۴، ص ۳۴۳؛ همچین در جامع‌التواریخ چنین آمده است: «چون سلطان ملک سجستان بگرفت و میان او و بهاءالدوله حق جوار و قرب دیار ثابت گشت، در خطبۀ کریمه‌ای مودت و رغبت در رغبیه محبت به سلطان مقاطحت و مخاطبات تقدیم داشت ... » (رشیدالدین فضل‌الله‌همدانی (۱۳۸۶)، جامع‌التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان)، تصحیح محمد روش، تهران: میراث مکتب، ص ۱۳۳).

۵ نک: تاریخ سیستان (۱۳۸۱)، تصحیح محمد تقی بهار، تهران: دنیای کتاب، ص ۴۱۴، ابوالشرفناصیر بن ظفر چراقانی (۱۳۸۲)، ترجمهٔ تاریخ یمنی، تصحیح جعفر شعل، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۳۶۳-۳۶۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، همان، صص ۱۵۸-۱۵۷؛ محمدبن عبدالجبار عتیقی (۱۳۸۷)، «یمنی فی اخبار دوله‌الملک یمین‌الدوله ابی القاسم‌محمد بن ناصر‌الدوله ابی منصور سبکنین، به کوشش یوسف هادی، تهران: میراث مکتب، صص ۵۴۹-۵۴۶.

۶ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۷ همان، ج ۹، ص ۳۰۸.

ابوالفارس فوت می‌کند و کرمان ضمیمه قلمرو ابوکالیجار می‌شود.^۱

در واقع، محمود پشتیبان ابوالفارس، حاکم کرمان بوده است و با مرگ و انضمام قلمرواش به دشمن مشترکشان، ابوکالیجار بن سلطان‌الله‌له، بدیهی است که محمود ادعاهای ارضی ویژه‌ای برای تصرف کرمان داشته باشد؛ با مرگ محمود این دعوی در عهد مسعود دنبال می‌شود و اساساً به دلیل پیشینه مداخلات غزنویان در اختلافات جانشینی بیان، نیازی به اجازه خاص خلیفه برای فتح کرمان نبوده است.

اهمیت حذف بالا در این است که معمولاً بیهقی وقایع را در لحظه اوج آن‌ها شرح می‌دهد و به ضرورت برای تبیین آن‌ها انبوهی آینده‌نگر و گذشته‌نگر استفاده می‌کند. اما در اینجا واقعه مهمی چون فتح کرمان را - که به قطع مهم‌تر از به باد دادن آن است - در بخش پایانی رویداد که لشکر مسعود از آنجا رانده می‌شود، می‌آورد. در حالی که در زمان فتح کرمان، مسعود در اوج قدرت است و تاش فراش را به سپهسالاری ری و احمد ینالتگین را به سپهسالاری هند منصوب می‌کند. افزون بر این، بسیار منطقی به نظر می‌رسد که پس از شرح فتح مکران به کرمان هم اشاره شود. به ویژه که کرمان جزئی از قلمرو آل‌بویه، دشمن سنتی غزنویان است. در همین دوره زمانی، بیهقی وقایع کم اهمیت‌تری نظیر سیل را فراموش نمی‌کند؛ اما به راحتی از فتح کرمان می‌گذرد و بعدها در جایی که یادی از احمد علی نوشتگین می‌شود، به اختصار توضیح می‌دهد که او از کرمان گریخته است و مسعود پیش‌تر کرمان را متصرف شده است. عجیب‌تر اینکه بیهقی هم در صحنهٔ خشم مسعود از به باد رفتن کرمان حاضر است و هم در زمان حرکت امیر از بلخ با وزیر همراه بوده است. اینکه فراموشی و کم توجهی بیهقی سبب این حذف است یا دلایل سیاسی مهم، تا کشف شواهد و قرائن بیش‌تر بی‌پاسخ می‌ماند.

ب. ذی القعده ۴۲۲ ق. در ذیل کلان‌پاره‌های ۵۰، ۵۴، ۴۷

رویدادهای ذی القعده ۴۲۲ ق. نظیر رسیدن خبر در گذشت خلیفه^۲ در میانه دامنه^۳ کلان‌پاره^۴ و ۵۰ آمده‌اند. با وجود جستجوهای فراوان، نکته مهمی جز اینکه فوت خلیفه را در ذی-الحجہ ۴۲۲ ق. گفته‌اند،^۵ به دست نیامد. باشد که تحقیقات بعدی راهگشا باشند.

۱ همان، ج ۹، ص ۳۶۸.

۲ بیهقی، همان، صص ۳۷۸-۳۷۹.

۳ این اثیر، همان، ج ۹، ص ۴۱۴.

ج. رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذی القعده، ذی الحجه ۴۲۳ ق. و محرم ۴۲۴ ق. در ذیل کلانپارههای ۶۲، ۴۴

در کتاب، اشاره‌های کوتاهی به ماههای رجب و ذی الحجه ۴۲۳ ق. می‌شود و بی‌آنکه یادی از ماههای میانی -شعبان، رمضان، شوال و ذی القعده ۴۲۳ ق.- آنها شود، محرم ۴۲۴ ق. آغاز می‌شود: «...غَرَّةٌ ماهٌ رَّجَبٌ مِّهْمَانٌ بُوْدَ هَمَّةٌ أُولِيَاً وَ حَشْمٌ رَّا وَ پِنْجَشْنَبَهُ سَلَطَانٌ بِرَّشَسْتَهُ وَ بَهُ كُوشَكٍ سَبِيدٌ رَّفَتَ بَا هَفْتَ تَنَ از خَداوندِ زَادَگَانَ وَ مَقْدَمَانَ وَ حُجَّابَ وَ اقْرَبَا وَ يَكَ هَفْتَهُ آنْجَا مُقْمَامٌ كَرَدَنَدَ كَهْ تَا اين شَغَلَ بِيرَدَخَتنَدَ، پَسَ بازَگَشتَ وَ بَهُ سَرَايِ اَمَارَتَ بازَآمدَ. پَانْزَدَهُمَ اين ماه قاصِدَانَ آمدَنَدَ از ترکستان از نزدِ یک خواجه بِوالِقَاسِمِ حَصِيرَى وَ بُو طَاهِرِ تَبَانَى وَ يَادَ كَرَدَه بُودَنَدَ كَه «مَدْتَى درَازَ ما رَا بَهْ كَاشَغَرِ مُقْمَامِ اَفَنَادَ وَ آنْجَا بِداشَتَنَدَ». فَرَمَودَ قاصِدَانَ رَا فَرَودَ آورَدَنَدَ وَ صَلَتَهَا فَرَمَودَ تَا بِيَاسَوَدَنَدَ وَ خَودَ نَيَّتَهِ رَهَاتَ كَرَدَ تَا بَرَ آن جَانَبَ بَرَودَ وَ سَرَايِ پَرَدَه بَرَ جَانَبَ هَرَاتَ بَزَدَنَدَ. غَرَّةٌ ماه ذی الحجه به رباط شیر و بز شکار شیر کرد و چند شیر بکشت به دستِ خود و شراب خورد. نیمة ماه به هرات آمد سخت باشکوه و آلت و حشمتی تمام و این شهر را سخت دوست داشتی که آنچا روزگار به خوشی گذاشته بود. سال اربع و عشرين و اربع مائه درآمد...».^۱

برخی رویدادهای پیش از بند بالا عبارت‌انداز:

هشت جمادی الاولی ۴۲۳ ق.: خلعت پوشیدن هرون به خوارزمشاهی.^۲

۲۲ جمادی الثاني ۴۲۳ ق.: خواجه ابوالمظفر علی میکائیل خلعت امیرالحاج می‌پوشد و با حاجیان به بغداد می‌رود^۳ و نیز نشستن سلطان در باغ صدهزاره و دستور آرایش کوشک کهن محمودی زاوی برای تطهیر فرزندان.^۴

برخی رویدادهای پس از بند بالا عبارت‌انداز:

غَرَّةٌ مَّحْرَمٌ ۴۲۴ ق.: رسیدن نامه‌ای در راه مبنی بر موقعیت تاش در ری و فرستادن خلعت‌ها از هرات به کمک مسعود محمد لیث.^۵

۱ بیهقی، همان، ص ۴۶۰.

۲ همان، ص ۴۵۳.

۳ همان، صص ۴۵۹، ۴۵۵.

۴ همان، صص ۴۵۹-۴۶۰.

۵ همان، صص ۴۶۱-۴۶۰.

د هجرت: بیماری احمد حسن و آزار مردم و گرفتن بوقاصل کثیر.^۱

هجه هجرت: حرکت از هرات به نشاور.

غرة صفر: فرود به شادیاخ.^۲

با مطالعه سایر تواریخ و آنچه در بالا آمده نمی‌توان نتیجه مشخص و روشی گرفت، اما موارد زیر درباره رویدادهای مهم این دوران، شایسته توجه بیشتری هستند و ممکن است در گزارش هر یک از اینها به دلایل مختلف، کوتاهی شده باشد:

۱. کارهای تاش فراش در عراق کامل روایت نشده چون بیهقی می‌خواهد بعدها آن را در بابی جداگانه پس از باب خوارزم در مجلد ۱۰ بیاورد.^۳ در الکامل از در هم شکستن سپاه علاءالدوله-بن کاکویه در ذیل رویدادهای ۴۲۲ ق. یاد شده است.^۴

۲. با وجود لحن ستایش گونه بیهقی درباره مسعود محمد لیث، رقبتی میان آن دو وجود دارد و بیهقی در گزارش نگارش مکتوبی برای ارسلان خان، بر چیره‌دستی خود در مراسله تأکید می‌کند و بر ضعف مسعود محمد لیث صحه می‌گذارد.^۵ او که در ۴۲۷ ق. بنا به دستور سلطان وارد دیوان رسالت می‌شود،^۶ قدرت و اهمیتی بیش از یک دبیر عادی دارد؛ در مهمات سخن می‌گوید و برای رسالت‌های مهم فرستاده می‌شود.^۷

۳. بیماری و مرگ طبیعی احمد حسن میمندی^۸ که گردیزی نیز بدان اشاراتی دارد^۹ محل تأمل تأمل است. سخن بوقاصل کثیر هم که دستور سلطان محمود را در کشتن وزیر مخالفت کرده^{۱۰} مشکوک به نظر می‌رسد؛ زیرا در آثار وزیر اعلیٰ عقیلی که مطالبی منقول از بخش‌های مفقوده تاریخ بیهقی دارد بارها به تأکید تصریح شده که محمود قصد کشتن خواجه احمد حسن را نداشته است.^{۱۱}

۱ همان، صص ۴۶۱-۴۶۵.

۲ همان، ص ۴۶۵.

۳ همان، صص ۹۰۰-۹۰۱، ۹۰۹-۹۴۵.

۴ این اثیر، همان، ج ۹، صص ۴۲۴-۴۲۵.

۵ بیهقی، همان، صص ۸۴۴-۸۴۶.

۶ همان، صص ۶۴۴-۶۴۵.

۷ همان، صص ۸۱۹-۸۲۰، ۸۴۰، ۸۸۴-۸۱۳.

۸ همان، صص ۴۶۱-۴۶۵.

۹ گردیزی، همان، ص ۲۸۵.

۱۰ بیهقی، همان، صص ۴۶۴-۴۶۵.

۱۱ نک: سیفالدین حاجی بن نظام عقیلی (۱۳۶۴)، آثار وزیر، تصحیح میرجلال الدین حسینی ارمی، تهران: اطلاعات، صص ←

افزون بر این از زبان محمود می‌شنویم که بواسطه کثیر یکی از گزینه‌های جانشینی احمد حسن میمندی بوده است.^۱ البته نام بواسطه در دلیل دشمنان وزیر نیامده است. همهٔ این مطالب از مقامات بونصر مشکان و از زبان او نقل شده است.

د. ربیع الأول و ربیع الثاني ۴۲۴ ق. در ذیل کلان‌پاره‌های ۴۴، ۶۴

رسول خلیفه در ربیع الثاني ۴۲۴ ق. ^۲ می‌رسد، اما دربارهٔ ربیع الأول ۴۲۴ ق. هیچ گزارشی وجود ندارد. رویداد مهم در ربیع الأول احتمالاً مذکوره بر سر جانشینی احمد حسن میمندی و به وزارت فراخواندن احمد عبدالصمد است که بیهقی درباره آن گزارشی به نسبت کوتاه و بدون ذکر تاریخ دقیق ارائه می‌دهد. همین مسئله انتخاب وزیر می‌تواند انگیزه‌های سیاسی کم توجهی به آن را موجه سازد.

ه. شعبان، رمضان، شوال، ذی القعده و ذی الحجه ۴۲۴ ق. و محرم، صفر، ربیع الأول، ربیع الثاني و جمادی الأول ۴۲۵ ق. در ذیل کلان‌پاره‌های ۴۴، ۷۱

همهٔ ماده‌های فوق، مشمول افتادگی کتاب ^۳ می‌شوند. رویدادهای این بخش را می‌توان از طریق ^۴ *الکامل و زین الاخبار* دنبال کرد.

مهمترین رویداد سال ۴۲۴ ق. تولد سلطان ابراهیم غزنوی است^۵ و بسیار عجیب است که بیهقی در ذیل رویدادهای همین سال سخن از فوت فرخزاد و جانشینی ابراهیم در سال ۴۵۱ ق. می‌آورد؛ اما درباره سال تولد پادشاه تازه بر تخت نشسته حرفنی نمی‌زند. منهاج سراج (همانجا) می‌گوید این رویداد در سال فتح گرگان و در ولایت هرات رخ داده است و یکی از دختران ابراهیم در «حالة جد سیوم» او بوده است.^۶ مسعود در این سال دست‌کم دو بار در هرات بوده است:

→

۱ نک: همان، ص ۱۹۰.

۲ بیهقی، همان، ص ۴۷۱.

۳ همان، ص ۵۱۷.

۴ نک: ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۴۲۹-۴۲۹ و ۴۳۳-۴۳۴؛ گردیزی، ص ۲۸۶.

۵ فسیح خوافی، همان، ج ۲، ص ۱۴۶؛ ابو عمر منهاج الدین عنمان بن سراج الدین منهاج سراج جوزجانی (۱۳۴۳)، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۱، کابل: مطبعة دولتی، ص ۲۳۹.

۶ بخش اخیر سخن او را می‌توان دلیلی بر دقت وی فرض کرد.

الف. از نیمة ذی الحجه ۴۲۳ ق. تا هجده محرم ۴۲۴ ق.^۱
ب. در افتادگی صفحه ۵۱۷ به این دلیل که پیشتر تأکید می‌کند ۳،^۴ ۵ رجب به هرات
سفر خواهد کرد.^۲

بنابراین، این رویداد را می‌توان بنا به موارد بالا- افزون بر شکاف «ه»- در آخر شکاف «ج»^۳ هم قرار داد اما به دلیل دامنه طولانی‌تر «ه» در سال ۴۲۴ ق. شکاف اخیر منطقی‌تر به نظر می‌رسد. بسیاری از مطالبی را که در بالا گفته شد می‌توان با بررسی دقیق تمامی تاریخ‌های ارائه شده در تاریخ بیهقی نیز تأیید کرد. در جدول زیر، تمامی تاریخ‌های دقیق کتاب تا صفحه ۵۲۲ استخراج شده است. این تاریخ‌ها صرفاً شامل نمونه‌هایی است که عدد روز به شماره درج شده است. پیداست که بسیاری از نابهنه‌گامی‌ها با قیدهای ساده زمانی نظیر دیگر روز و ... و ارجاع به وقایع مهم پیشینی در متن آمده است که به دلیل کثرت، ثبت آن‌ها ممکن نبوده است. ستون سیاه، نشانه افتادگی میانی کتاب است و اعداد، ترتیب حضور آن‌ها را در متن نشان می‌دهد:

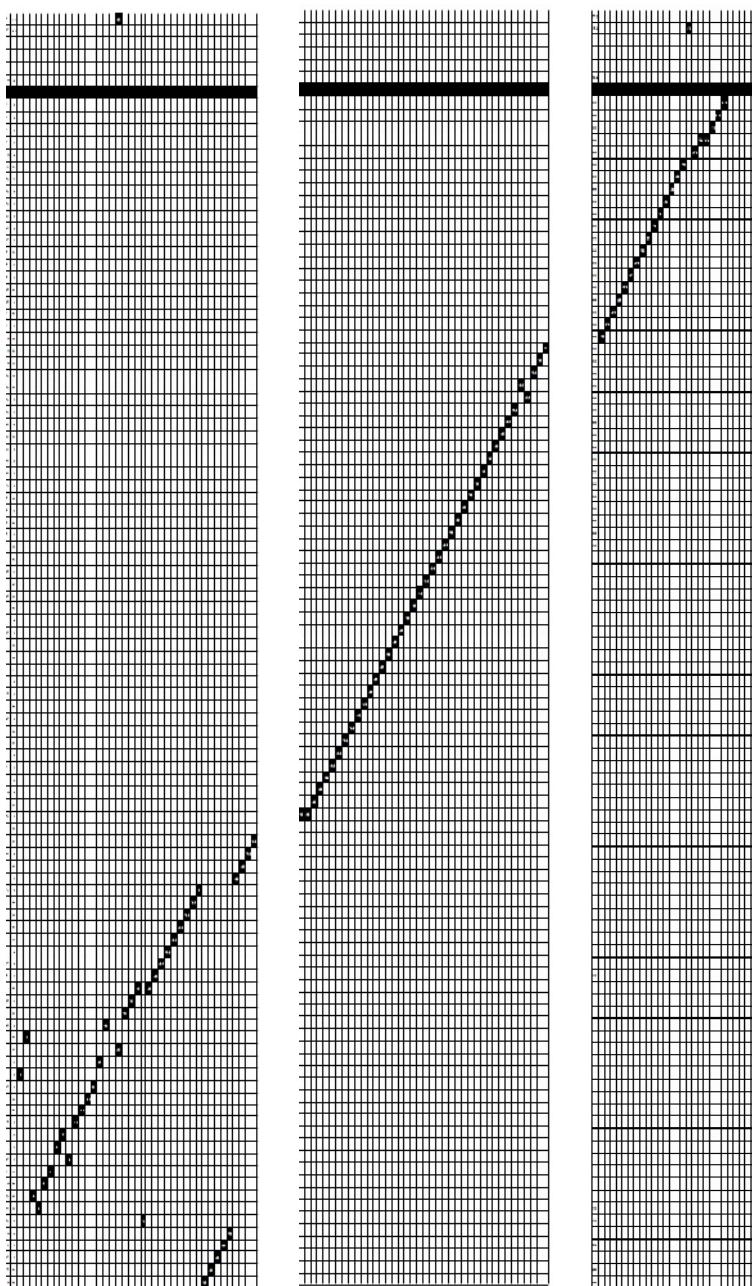
تفاوتهاي اشکار تهها در ابتداي کتاب ديده می‌شود؛ روایت در سوم شوال ۴۲۱ ق. آغاز می‌شود و پس از ۱۵ شوال، به ماههای گذشته يعني ربيع الثانی، جمادی الاولی، جمادی الثانی، رجب، شعبان و رمضان باز می‌گردد. سپس با درج دو تاریخ ۱۰ شوال و ۳ ذی قعده ناگهان به ۱۱ رجب ۴۵۵ ق. (زمان حال راوي) می‌رود دوباره به عقب بازگشته و از ۱۲ شوال به ۱۵ ذی قعده می‌رود. آنگاه از ۱۵ ذی- حجه به ۱۰ جمادی الاولی ۴۱۱ ق. حرکت می‌کند و دوباره به ۱۵ ذی حجه بازمی‌گردد. روال عادی و ترتیب تاریخی مراعات می‌شود تا ۳ ربيع الاول ۴۲۲ ق. دوباره تا ۱۵ جمادی الثانی ۳۸۲ ق. عقب می‌رود و از ۱۰ ربيع الاول روال تاریخي را پی می‌گیرد و پس از آن در واقع بدون هیچ انحراف قابل توجهی پیش می‌رود. در واقع این شکل ویژه تا پیش از داستان فروگرفتن اریارق ادامه دارد.

در جدول شماره ۴، تعداد روزهای نام برده شده در هر ماه آمده است. ستون‌های سیاه به ترتیب به بخش‌های زیر مربوطند: بخش مفقود آغازین کتاب، بخش افتادگی میانی (شامل دو ستون مربوط به سال ۴۲۴ ق. و بخش ابتدایی سال ۴۲۵ ق.)، و بخشی که از پیکره مورد بررسی ما خارج است. ستون‌های خاکستری، ماههای مرتبط با شکاف‌های پنجگانه بالا هستند.

۱ بیهقی، همان، صص ۴۶۰، ۴۶۵.

۲ همان، صص ۵۰۷، ۵۱۲.

۵. جدول روزهای نام برده شده در تاریخ بیهقی



۶- جدول تعداد روزهای نام برده شده برای هر ماه

۴۲۵	۴۲۴	۴۲۳	۴۲۲	۴۲۱	
	۳	۴	۱		محرم
	۲	۰	۶		صفر
	۰	۱	۳		ربيع الاول
	۱	۵	۳		ربيع الثاني
	۴	۴	۲		جمادي الاول
۲	۱	۳	۲		جمادي الثاني
	۴	۲	۴		رجب
		۰	۲		شعبان
		۰	۵		رمضان
		۰	۳	۵	شوال
		۰	۲	۲	ذي قعده
		۲	۳	۲	ذي الحجه

همان‌طور که از جدول برمی‌آید بیهقی به رویدادهای ماههای شعبان، رمضان، شوال، ذی القعده ۴۲۳ و ربيع الاول ۴۲۴ هیچ توجهی نکرده است. این مطلب داده‌های پیشین را تأیید می‌کند. عدم روایت این زمان‌ها اگر نشانه نادرستی گزارش، تفسیر و ارزیابی او نباشد، بی‌شک آشکار می‌کند که با توجه به دقت وی در روایت جزئیات تمامی رویدادها، به دلایل خاصی - که برخی از آن‌ها برای ما روشن نیست - دست‌کم، گزارشی ناقص از این رویدادها داده شده است.

۵. نتیجه‌گیری

با بررسی پنج شکاف موجود در ۵۲۲ صفحه آغازین تاریخ بیهقی و ارائه پیشنهادهای درباره محتویات آن‌ها - که تا کشف داده‌های بیشتر تنها به عنوان پیشنهاد مطمح نظر خواهند بود - می‌توان نتیجه گرفت در خوانش متنی تاریخی، توجه به آنچه گفته نشده به اندازه آنچه روایت شده اهمیت دارد. به احتمال بیهقی به دلایل آشکار و پنهان سیاسی و شخصی که تلاش کردیم انگیزه بعضی از آن‌ها را حدس بزنیم، در گزارش برخی رویدادها در موقعیت راوی نامعتبر قرار

گرفته و روایت را به صورتی نادرست و بهویژه ناقص گزارش، تفسیر و ارزیابی کرده است. بدیهی است که نقص یا نادرستی روایت‌های بیهقی به نمونه‌های منحصر در شکاف‌های زمانی مورد مطالعه ما محدود نمی‌شود و در موارد فراوان دیگر نظریه موضع گیری‌های کاملاً شخصی بیهقی درباره هم‌ولایتی‌هایش، بوسهل زوزنی و بونصر مشکان نیز هویداست. برای نمونه یکی از مهم‌ترین دلایلی که بیهقی می‌تواند آشکارا از بوسهل زوزنی بدگویی کند و هراسی از بازماندگان وی ندارد این است که به نقل عوفی^۱ از تاریخ یمینی،^۲ بوسهل وزیر طغیر باعی می‌شود و همین مسئله در تثیت شخصیت منفی او در میان غزنویان صحه می‌گذارد.

افرون بر این تنها موارد حذف در تاریخ بیهقی نیز منحصر به شکاف‌های مطرح در این مقاله نیستند زیرا هر تاریخ‌نویسی می‌تواند در حین گزارش تاریخ، بخش‌های موازی و همزمان را به راحتی و بدون ترس از اطلاع خوانندگان حذف یا پنهان کند؛ تحلیل زمانی مورد استفاده ما تنها توانایی کشف برخی از این موارد را داشته است.

منابع و مأخذ

- ابن‌اثیر، عزالدین(۱۳۸۵ق)، *الكامل في التاريخ*، بيروت: دارالصادر.
- ابن‌خلدون، ابوزيد عبد الرحمن بن محمد(۱۴۲۱ق)، *تاریخ ابن‌خلدون* (العبر و دیوان المبدأ و الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر)، تحقیق خلیل شحادة، بيروت: دارالفکر.
- ابن‌العربی، غریغوریوس ملطی(۱۳۷۷)، *تاریخ مختصر الدلول*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
- احمد تنوی و دیگران(۱۳۸۲)، *تاریخ الفی*، تصحیح غلام‌رضاء طباطبائی مجد، تهران: علمی فرهنگی.
- بارت، رولان(۱۳۸۳)، «گهتار تاریخی»، ترجمه فضل الله پاکزاد، تقدیمی نو (مقالات فصلنامه فاسفی ادبی، فرهنگی ارغونون ۴)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم(۱۳۵۰)، «یاد کرمان از بیهقی»، یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- باسورث، کلیفورد ادموند(۱۳۸۵)، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشة، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین(۱۳۷۵)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- تاریخ سیستان(۱۳۸۱)، تصحیح محمد تقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- جرافاذانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر(۱۳۸۲)، *ترجمة تاریخ یمینی*، تصحیح جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی(قرن ۹ ق)، *تاریخ حافظ ابرو*، نسخه موجود در کتابخانه ملی،

^۱ عوفی، همان، ج (۲)، ۳، صص ۵۴۸-۵۵۲.

^۲ مقصد از «تاریخ یمینی» در ابتدای این حکایت بدون تردید تاریخ بیهقی است زیرا تاریخ یمینی عتبی تا میانه عصر سلطان محمود را گزارش کرده است.

شماره ۱۵۷۵.

- ———(۱۳۷۸)، جغرافیای حافظ ابرو، به کوشش صادق سجادی، تهران: میراث مکتب.
- دارک، هیوبرت(۱۳۸۷)، «حوالی و توضیحات»، سیاست‌نامه (نک: همین آخذ، نظام‌الملک طوسی).
- ریکور، پل (۱۳۸۴)، زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: گام نو.
- زرین کوب، روزبه(۱۳۸۱)، «باقالیجار»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سجادی، صادق (۱۳۸۳)، «آل بویه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- عتبی، محمدبن عبدالجبار(۱۳۸۷)، الیمنی فی اخبار دولة الملک یمین الدوله ابی القاسم محمود بن ناصر الدوّله ابی منصور سبکتگین، به کوشش یوسف هادی، تهران: میراث مکتب.
- عقیلی، سیف‌الدین حاجی بن نظام(۱۳۶۴)، آثار‌الوزرا، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارمومی، تهران: اطلاعات.
- عوفی، سدید‌الدین محمد(۱۳۸۶)، جوامع‌الحكایات و لوعام‌الروايات، تصحیح امیر بانو کریمی و مظاہر مصفا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ———(۱۳۹۳)، جوامع‌الحكایات و لوعام‌الروايات، تصحیح امیر بانو کریمی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فخر مدبر، محمدبن منصور بن سعید ملقب به مبارکشاه(۱۳۴۶)، آداب‌الحرب و الشجاعه، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال.
- فضیح خوافی، احمدبن جلال‌الدین محمد(۱۳۴۰)، مجمل‌فضیحی، تصحیح محمود فرج، مشهد: کتاب-فروشی باستان.
- فیلان، جیمز (۱۳۹۲)، «بلاغت/ اخلاق»، کتاب ماه ادبیات، ترجمه محمد راغب، شماره ۷۳، اردیبهشت.
- قاضی احمد غفاری(۱۴۰۴ ق.)، تاریخ نگارستان، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتابفروشی حافظ.
- گردیزی، ابوسعید عبدالجی بن ضحاک ابن محمود(۱۳۸۴)، زین‌الاخبار، تصحیح رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- محمدبن فضل‌الله موسوی(قرن ۹ ق.)، تاریخ خیرات، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۵۷۶.
- مستوفی، حمدالله(۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات امیر کیمی.
- ———(۱۳۸۷)، نظرنامه، تصحیح روح‌انگیز کراچی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منهاج سراج، ابی‌عمر منهاج‌الدین عثمان بن سراج‌الدین جوزجانی (۱۳۴۳)، طبقات ناصری، تصحیح عبدالجی حبیبی، کابل: مطبعة دولتی.
- میلانی، عباس(۱۳۸۷)، «تاریخ در «تاریخ بیهقی»، تجدد و تحجدستیزی در ایران، تهران: انتشارات اختران.
- ناصر‌الدین منشی کرمانی(۱۳۶۲)، سلط‌العلی للحضرۃ العالیا، به تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر.
- نظام‌الملک طوسی، حسن بن علی(۱۳۸۷)، سیر‌الملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.

- نفیسی، سعید(۱۳۴۲)، در پیرامون تاریخ بیهقی شامل مجموعه اسناد و تاریخ غزنویان و آثار گمشده ابوالفضل بیهقی، تهران: کتاب فروشی فروغی.
- نوینگ، آنسگر اف.(۱۳۸۹)، «بازنگری در مفهوم روایت نامعتبر: تلفیق رویکردی شناختی با رویکردی سخن‌شناختی»، تصحیح‌یابی به جهان داستان، ترجمه حسین صافی، تهران: رخداد نو.
- وزیری، احمد علی خان(۱۳۶۴)، تاریخ کرمان، به تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علمی.
- یاحقی، محمد جعفر(۱۳۸۳)، «تاریخ بیهقی و کلیله و دمنه»:

<http://profdoc.um.ac.ir/paper-abstract-102477.html>

- ——— و مهدی سیدی (۱۳۸۸)، «دیباچه مصححان و تعلیقات»، تاریخ بیهقی، تهران: سخن.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۸)، «گزارشگر حقیقت»، دیداری با اهل قلم، تهران: انتشارات علمی.
- همدانی، رشید الدین فضل الله(۱۳۸۶)، جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان)، تصحیح محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.

- Booths, Wayne C.(1983), *the Rhetoric of Fiction*, Chicago & London: The University of Chicago press.
- Elias, Amy J.(2005), “Historiographic Narratology”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, eds. David Herman, Manfred Jahn & Marie-Laure Ryan, London & New York: Routledge.
- Fludernik, Munika(2005), “Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the Present”, A Companion to Narrative Theory, eds. James Phelan & Peter J. Rabinowitz, Oxford: Blackwell.
- Fludernik, Munika(2005), “Time in Narrative”, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, eds. David Herman, Manfred Jahn & Marie-Laure Ryan, London & New York: Routledge.
- Genette, Gerard (1980), *Narrative Discourse*, trans. Jane E. Lewin, Ithaca & New York: Cornell University Press.
- Nunning, Ansgar(2003), “Narratology or Narratologies”, *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*, eds. Tom Kindt & Hans-Harald Muller, Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Prince, Gerald(2003), *A Dictionary of Narratology*, Revised Edition, Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Shen, Dan(2011), “Unreliability”, *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg: Hamburg University Press.
- <http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Unreliability>.

نقش، تأثیر و سازوکار سازمان و کالت امامیه در گسترش شیعه در ایران

مهدی رفعتی پناه^۱

مجتبی عزیزی^۲

چکیده: تغییر دین در ایران، همواره از مسائل مهم و مورد توجه محققان بوده است؛ زیرا این نوع از تغییر، خود زمینه‌ساز تغییرات عمده در ساختارها و نهادهای اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی بوده است. گرایش به شیعه در ایران نیز از موضوعاتی است که همواره بحث‌ها و اختلاف‌نظرهایی را بین پژوهشگران سبب گردیده و نظرات مختلفی درباره این موضوع بیان شده است. این پژوهش درصد است تا به نقش سازمان و کالت در تغییر دین در ایران پردازد و ضمن نشان دادن وضعیت نظام جامعه ایرانی در دوره ساسانی، به سازوکار تغییر دین در قرون اولیه اسلامی و بهره‌برداری سازمان و کالت از این وضعیت پردازد؛ لذا با استفاده از نشانه‌هایی که دال بر فعالیت سازمان و کالت در مناطق مختلف ایران است، نشان خواهد داد که سازمان و کالت از طریق اقدامات و مواجهه فرهنگی و با تمرکز بر روستاهای منجر به گسترش شیعه در ایران گردید.

واژگان کلیدی: تغییر دینی و اجتماعی، سازمان و کالت، شیعه، ایران

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی mahdirafati62@gmail.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۲۰

Role, effect and mechanism of advocacy Organization (sazman e vekalat) in spreading of Shiism in Iran

Mahdi Rafatipanah¹

Mojtaba Azizi²

Abstract: Changing religion in Iran has always been important issues to the attention of researchers, Because this type of change itself creates major changes in social, cultural and even political structures and institution. Tendency to Shiite in Iran always causes arguments and disagreements between researchers and different views were expressed on this issue. This study seeks to address the role of the advocacy Organization(sazman e vekalat) in the change of religion in Iran. Also this study tries to show social order in Sassanid, besides representing the mechanism of religion change in Iran and utilization of advocacy Organization from this situation. Therefore, by the use of signs that indicate the activity of advocacy organization in different regions of Iran, will show that the advocacy organization by cultural confrontation and with focus on villages leaded to the spread of Shiite in Iran.

Key words: advocacy Organization(sazman e vekalat), Shiite, Iran.

1 Ph.D student in History of Islam, shahid Beheshti University, Tehran, Iran

2 MA student in History of Islam, shahid Beheshti University, Tehran, Iran

مقدمه

تغییر، همواره به عنوان جزئی جدایی ناپذیر از جوامع انسانی، همراه بشر بوده است و خود را در جنبه‌های مختلف حیات بشری، چه فردی و چه جمعی، نشان می‌دهد. اصولاً تصور رکود و سکون در پدیده‌های اجتماعی، غیرممکن و غیرمنطقی به نظر می‌رسد، اما تغییرات اجتماعی، خود معلول علی است و با توجه به نوع جامعه و شرایط زمانی و مکانی، از مکانیزم خاصی پیروی می‌کند. جامعه ایرانی نیز در ادوار مختلف حیات جمعی خود، از این قاعده مستثنی نبوده و همواره بسته به شرایط زمانی و مقتضیات هر عصری، تغییرات خاصی را به خود دیده و در درازای حیات اجتماعی خود و در رویارویی با عوامل مختلف زمینه‌ساز تغییر، به سمت خاصی سوق یافته و تغییرات متناسب با آن شرایط را تجربه کرده است. به این معنی که در هر جامعه‌ای نظام خاصی حکم‌فرما و غالب است و همواره همین نظام در قالب هنجارها و ساختارهایی که کارکردهای منحصر به فردشان را دارا هستند، خود را نشان داده و شرایط دوام و قوامش را مهیا می‌کند. با این‌همه همیشه عواملی هستند که در نظام اجتماعی خلل وارد کرده و موجبات تغییر را فراهم می‌کنند.

تغییرات دینی از جمله تغییرات مهمی است که همواره سمت و سوی گرایش‌های فرهنگی در هر جامعه را مشخص می‌کند. تغییرات دینی حتی بر ساختارهای اجتماعی و نهادهای فرهنگی تأثیر گذارد و بدین‌سان جامعه‌ای جدید با مشخصات و ویژگی‌هایی متفاوت با گذشته را به وجود می‌آورد. در بحث از تغییر دینی در ایران نیز همواره مناقشات و بحث‌های علمی مختلفی انجام گرفته و نظرات متفاوتی ابراز شده است، اما این پژوهش به دنبال نشان دادن نقش سازمان و کالت امامیه در تغییر دین در ایران و گسترش تشیع در نواحی مختلف ایران است؛ به همین منظور ابتدا با ارائه یک چارچوب نظری درباره نظام اجتماعی و عوامل مخل نظم، به نظام اجتماعی جامعه ایرانی پرداخته و سپس با بیان ضعف هنجاری و ساختاری در جامعه باستانی ایران، نشان خواهیم داد که زمینه تغییر در عرصه‌های مختلف، به خصوص دینی و فرهنگی، فراهم بوده است و سازمان و کالت امامیه با عطف توجه به ایران و شرایط مساعد این جامعه، به تمرکز فعالیت‌های خود در ایران به منظور گسترش تشیع پرداخته است.

درباره تغییر دین در ایران به صورت عام و سازمان و کالت به صورت خاص، کارهای مختلفی صورت گرفته و برخی از نویسنده‌گان در بخشی از کارهایشان به این مسئله پرداخته‌اند: از جمله

می‌توان به اشپولر در کتاب تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی و غلام حسین صدیقی در کتاب جنبش‌های دینی ایرانی در قرن دوم و سوم اشاره کرد. در این آثار فقط اشاره‌هایی گذرا به این موضوع شده و به مکانیزم و سازوکار این تغییر چندان پرداخته نشده است، اما درباره سازمان و کالت شاید مهم‌ترین اثر، کتاب سازمان و کالت امامیه اثر محمد رضا جباری باشد که به سازمان و کالت، نقش و کلاه، پراکندگی جغرافیایی و مسائلی از این قبیل پرداخته است، اما با این‌همه در تبیین سازوکار تغییر دینی در ایران، ناکام مانده است. همچنین چندین مقاله از این نویسنده چاپ شده که در مجموع از همین کتاب برگرفته شده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «سازمان و کالت در سیره امام شیعه علیهم السلام» اثر پروین دخت اوحدی حائری به چاپ رسیده که هدفش نشان دادن نقش سازمان و کالت در سرزمین‌های شیعی و نقش این سازمان در برقراری ارتباط میان شیعیان و مراکز استقرار رهبری شیعه بوده است، اما در تمام کارهایی که صورت گرفته به نقش سازمان و کالت در گسترش شیعه در ایران و مکانیزمی که باعث استقرار شیعه در ایران گردید، پرداخته نشده است.

با توجه به مسائل فوق الذکر، سؤال‌های این پژوهش آن است که سازمان و کالت امامیه در ایران به چه صورت فعالیت کرده؟ و در جریان تغییر اجتماعی و دینی در ایران، از چه مکانیزمی به منظور گسترش شیعه در ایران بهره برده است؟

روش تحقیق در این پژوهش عمدهاً بر پایه نشانه‌شناسی و تفسیر معنای نشانه‌ها است؛ به این معنی که با توجه به نشانه‌هایی که دال بر وجود شیعه و حضور و کلای سازمان و کالت امامیه در مناطق مختلف ایران است، به تفسیر معنای این نشانه‌ها پرداخته و از دالها بپرداخته خواهد برد و بدینسان با توجه به چارچوب نظری ارائه شده، مکانیزم تغییر دینی در ایران بر پایه فعالیت سازمان و کالت ارائه می‌شود.

در تمام جوامع انسانی، نظام اجتماعی وجود دارد، ولی در دل همین نظام، تغییراتی در حال جریان است؛ به همین سبب، جامعه‌شناسان، اصولاً با دو مسئله اساسی سروکار دارند: مسئله نظام «هابزی» و مسئله تغییر «مارکسی».^۱ در مورد مسئله نظام، سؤال اساسی این است که چگونه نظام اجتماعی، دوام می‌یابد؟ و با همه کمبودها، نفاق و تضادها، پایدار می‌ماند؟ در مورد مسئله دوم،

۱ مسعود چلبی (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی نظام، تهران: نشر نی، ص ۱۱.

سؤال اساسی اینجاست که چگونه جامعه تعییر می‌کند؛ مکانیزم‌ها و عوامل تعییر کدام‌اند؟^۱ بنابراین شناخت نظم جامعه گام اول در پیگیری تغییرات آن جامعه به حساب می‌آید، و از آنجا که شکل‌گیری نظم اجتماعی، حاصل تعامل بین افراد آن جامعه می‌باشد؛ لذا شناخت وجود مختلف تعامل، زمینه را برای شناخت جامعه و چگونگی تعییر آن آماده می‌کند. اصولاً تعامل دارای دو وجه ابزاری و اظهاری می‌باشد. در وجه ابزاری، جنبه‌های ابزاری تعامل برای کنشگر اهمیت داشته و تعامل، وسیله‌ای است جهت رسیدن به هدف؛ اما در بعد اظهاری، تعامل فرد، حاوی ارزش درونی و مصرفی است؛ به عبارتی تعامل هدف است نه وسیله. به بیان روشن‌تر، از طریق تعامل اظهاری است که «ما» و «اجتماع» و یا گروه اجتماعی شکل می‌گیرد.^۲

برای شناخت نظم اجتماعی، علاوه بر درک تعامل و وجود مختلف آن، شناخت ابعاد گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی^۳ جامعه ضروری می‌باشد. به طور کلی چهار بعد ضروری نظم اجتماعی، هم در درون خود و هم در بین خود، دارای روابط گوناگون مبادله‌ای، قدرت، گفتمانی، ارتباطی و اجتماعی بوده و بنابراین برای بررسی مسئله نظم اجتماعی، شناخت نحوه عمل ابعاد چهارگانه فوق، روابط کنشگران در درون هر بعد و همچنین روابط این ابعاد در بین یکدیگر، ضروری می‌باشد؛ به عبارتی درک تأثیر و تأثر متقابل هر یک از این ابعاد بر بعد یا ابعاد دیگر، گامی مهم در شناخت نظم اجتماعی به حساب می‌آید.

البته باید توجه داشت که علاوه بر ابعاد مختلف نظم اجتماعی، عواملی وجود دارند که پاسدار اصلی و کلی هر نظم اجتماعی به حساب می‌آیند و این عوامل عبارت‌اند از: تعهد، اندیشه، پول و زور. کم و کیف هر کدام در هر نظم اجتماعی، متفاوت و متغیر است و میزان تکیه نظم بر هر یک از آنها به عوامل بی‌شمار از جمله به فاز جامعه بستگی دارد؛ به این معنی که اگر جامعه در فاز اقتصادی باشد، نظم اجتماعی آن بیشتر متکی بر پول و ثروت است؛ و در صورتی که جامعه در فاز اجتماعی باشد، نظم آن بیشتر بسته به تعهد است؛ و اگر در فاز فرهنگی باشد، نظم اجتماعی آن بر اندیشه تکیه دارد.^۴

با اینکه نظم اجتماعی با سازوکارهای مختلف و با ابعاد پیچیده‌اش، سعی در حفظ خود دارد؛

۱ مسعود چلبی، همان، ص ۱۱.

۲ همان، ص ۱۷.

۳ همان، ص ۵۳.

۴ همان، ص ۸۶.

ولی در همان حال، جامعه بنا به دلایلی به سمت تغییر پیش می‌رود. به طور کلی عوامل عمدۀ ایجاد اختلال در نظم اجتماعی را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: ۱. اختلال هنجاری؛ این اختلال در اشکال زیر، خود را نشان می‌دهد: الف. تضاد هنجاری؛ برای برخی از امور دو هنجار یا دو مجموعه هنجار متصاد وجود دارد؛ ب. ناپایداری هنجاری؛ تناقض منطقی بین دو یا چند هنجار در یک نظام هنجاری؛ ج. ضعف هنجاری؛ نقصان علّه اجتماعی و تمهد نسبت به هنجاری در میان اکثریت افراد جامعه؛ د. اختلال هنجاری یا فقدان قواعد هنجاری برای بعضی از امور اجتماعی (بی‌هنجاری)؛^۱ ۲. اختلال نمادی که به صورت ضعف در احساسات، پنداشتها و رموز و اصول مشترک، خود را نشان می‌دهد؛^۲ ۳. اختلال رابطه‌ای که به صورت‌های زیر، خود را نمایان می‌کند: الف. پایین بودن میزان روابط اجتماعی؛ یعنی نسبت موجود میان جمیعت کنشگران به روابط ممکن بین آنها. ب. قرینگی روابط، نسبت روابط دو جانبه موجود میان کنشگران در جامعه به روابط یک‌جانبه بین آنها گفته می‌شود و هرچه میزان قرینگی روابط در جامعه بالاتر باشد، شرایط عینی برای رعایت و به کارگیری هنجارهای بدۀ بستان در ابعاد اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی در جامعه بیشتر فراهم می‌شود؛ و این خود مانعی برای افزایش برویه نابرابری‌های اجتماعی در جامعه است؛ ج. تعدد روابط اجتماعی، د. شدت روابط اجتماعی که همان فراوانی روابط است و ها) بالا بودن تنوع موجودیت‌ها و گروه‌ها در روابط اجتماعی.^۳ لذا با توجه به چارچوب نظری ارائه شده، سعی بر این است که اوضاع جامعه ایران در دوره ساسانی بیان گردیده و سپس با بیان وجود اختلالات و ضعف‌های هنجاری و رابطه‌ای، به قرون اوایل اسلامی، مشخصه‌های آن و ایجاد زمینه‌های مساعد برای فعالیت سازمان و کالت امامیه پرداخته شود.

بحث اصلی

جامعه ایرانی در دوره ساسانیان، جامعه‌ای طبقاتی به حساب می‌آمد که بیشتر در فاز سیاسی قرار داشت و به همین جهت باید از سیاست به عنوان عامل مسلط جامعه در زمان ساسانیان نام برد؛ زیرا مناسبات اجتماعی، اقتصادی و دینی، حول محور سیاست دور می‌زد.^۴ همچنین با توجه به

۱ مسعود چلبی، همان، ص ۱۱۶-۱۱۸.

۲ همان، ص ۱۳۶.

۳ همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

۴ نمونه این وضعیت را مسعودی در مروج الذهب ذکر کرده است. ر. ک. ابوالحسن علی بن الحسین مسعودی (۱۳۴۴)،

وجود طبقات در جامعه ساسانی، شاید بتوان به نوعی از ضعف رابطه‌ای در این جامعه پی برد. در چنین جامعه‌ای به خاطر خصلت خاص طبقاتی آن و جدایی بین طبقات، درصد روابط اجتماعی پایین بوده و نسبت روابط ممکن بین مردم و جمعیت آنها به میزان قابل توجهی کاهش می‌یابد. همچنین در این نوع جامعه، میزان قربنگی روابط نیز رو به نزول دارد؛ زیرا افراد طبقات بالاتر عمدتاً با طبقه پایین‌تر روابط یکطرفه دارند و این عامل، باعث ضعف قربنگی روابط و در نتیجه کاهش وحدت اجتماعی می‌شود. در این جوامع همچنین تعدد روابط اجتماعی، شدت و فراوانی آنها نیز پایین است. تعیین میزان دقیق ضعف روابط در جامعه ساسانی، کار ساده‌ای نیست، اما نشانه‌ها به ما کمک می‌کنند که یکسویه بودن روابط و کنترل شدید طبقات بالاتر بر طبقات پایین‌تر را درک کنیم. ابوعلی مسکویه در مورد اردشیر بابکان می‌نویسد: «پس از من هر کسی از شما شهریاران، مردم را بر همان چهار گروه خویش بیند. باید بیش از کوششی که در تندرستی خویش کند، در نگاهداشت این رده‌ها بکوشد... که جایه‌جایی در پایگاه‌های مردم مایه بر افتادن تنده شهریاری شود. چه با برکناری و چه با کشتن، هرگز ناید که از هیچ چیز بیش از این ترسید که سری دم یا دمی سر گردد».^۱ با دقت در این عبارت، ضمن دریافت این مطلب که جامعه در دوره ساسانی در فاز سیاسی قرار داشته، می‌توان به میزان روابط اجتماعی و کنترل سخت حکومت بر روابط پی برد.

در این جامعه، فقر اقتصادی در پیشتر بدنه جامعه به همراه فقر اجتماعی و فرهنگی، باعث ایجاد اختلال در جامعه‌ای می‌شد که از لحاظ روابط اجتماعی دچار رنج بود. این اختلال‌ها به صورت اختلال رابطه‌ای و هنجاری خود را نشان می‌داد؛ زیرا تشنج اجتماعی و به‌خصوص شرایط بد اقتصادی، باعث نوعی ضعف هنجاری در جامعه ساسانی شده بود. با نگاه به کتاب ارداویر افتمامه به انواع ضعف‌های هنجاری^۲ در کنار اختلال‌های هنجاری در جامعه پی می‌بریم. در این کتاب در

→

مروج الذهب و معادن الجوهـر، ترجمة ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ص ۲۳۹.

^۱ ابوعلی مسکویه رازی (۱۳۶۹)، تجرب الامم و تعاقب الهمم، ترجمة ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سرو، ص ۱۲۰.

^۲ در این کتاب ضعف هنجاری را در برخی از عبارات می‌توان مشاهده کرد. در آنجا که از عقوبات کردن افراد به خاطر عدم خواندن پیش و پیسن و دوری از انجام «خوبی‌وده» سخن به میان آمده ضعف هنجاری و به نوعی کم‌اعتقادی به آیین را می‌توان دید (ارداویر افتمامه (۱۳۸۲)، ترجمه و تحقیق زاله آموزگار، تهران: معین-اتچمن ایرانشناسی فرانسه، فصل ۷ و ۸؛ ۵۴:۶۷، ۶۳:۷۷). وجود بی‌اخلاقی‌ها خود نیز نشانه‌ای از نوعی ضعف هنجاری و حتی ناپنهنجاری به شمار می‌رود. در عبارات متعددی از ارداویر افتمامه، سخن از خیانت مردان به زنانشان و خیانت زنان به مردانشان و حتی در پارهای از عبارات سخن از عقوبات افرادی که همجنس‌گرایی می‌کنند به میان آمده است (فصل ۶۷:۲۴ و فصل ۶۰:۶۰، فصل ۶۲:۶۱).

موارد مختلفی سخن از انواع مجازات‌های اخروی برای گناهکار آمده است که البته این امر انعکاسی از وضعیت موجود جامعه بوده است. در برخی از عبارات این کتاب، می‌توان فقر و شدت آن را در جامعه به وضوح مشاهده کرد. به عنوان نمونه از مادرانی سخن گفته است که به خاطر فقر، فرزندان خود را رها کرده و یا نوزادان خود را شیر نداده و به جای آن، به نوزادان دیگران شیر می‌دادند تا در عرض آن، مزدی گرفته و توان اداره زندگی خود را داشته باشند.^۱

در جامعه ساسانی، ارتباط بدن جامعه با طبقه حاکمه، ارتباطی یکجانبه از حیث منفعت و سودرسانی بود و وجود فشارهای زیاد بر کشاورزان و پیشه‌وران (واستریوشان) حکایت از ضعف قرینگی روابط داشت؛ به این معنی که طبقه حاکمه جز تحمیل مالیات‌های سنگین، ییگاری کشیدن از روستاییان در مزارع کشاورزی و بردن آنها به میدان‌های جنگ به عنوان پیاده‌نظام خادم اسواران، هیچ سود خاصی به آنان نمی‌رساند. ولی در مقابل، این طبقه «واستریوشان» بودند که می‌بایست مالیات پردازند، به جنگ بروند، مانند برده روی زمین‌هایی که جزء دستکرت‌های شاهنشاه به حساب می‌آمد یا ملک شخصی وزیر و فرماندهان نظامی و یا متعلق به اربابان آتشکده بودند، کار می‌کردند و در عمل، اجازه ترک زمین را نداشتند. طبیعتاً در چنین شرایطی به مرور، ضعف رابطه‌ای به صورت ضعف اجتماعی در قالب ضعف در احساسات، پنداشتها، رموز و اصول مشترک خود را نشان خواهد داد؛ و زمانی که چنین ضعف اجتماعی بر جامعه حاکم شود، جامعه به سمت نوعی بی‌اعتقادی به هنجارها و در نتیجه اختلال هنجاری پیش خواهد رفت و این امری بود که در دوران ساسانی به وقوع پیوست.

در جامعه‌ای که در فاز سیاسی به سر برد با حمله اعراب و سقوط حکومت، زمینه برای ایجاد نظمی پویا و در هم فرو ریختن نظم دوران ساسانی فراهم شده بود و به همین جهت در دوران اسلامی نظمی دیگر گونه حاکم شد. به نظر می‌رسد در اوایل دوران اسلامی، جامعه ایرانی از فاز سیاسی خارج شده و به فاز فرهنگی وارد شده است. البته قرار داشتن در فاز فرهنگی هرگز به معنای نفی تأثیر عوامل دیگر چون عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نیست؛ بلکه در این قرون - از قرن اول تا نیمه قرن سوم، عمود خیمه جامعه ایرانی عامل فرهنگی بوده است؛ به این معنی که در این دوران شاهد تقابل ادیان باستانی ایرانی با ایدئولوژی فعل و نوپای اسلامی از یک سو و

^۱ ارداویر/فناوه (۱۳۸۲)، ترجمه و تحقیق زاله آموزگار، تهران، معین-انجمن ایرانشناسی فرانسه، فصل ۸۸، ص ۹۱؛ فصل ۹۴، ص ۹۴.

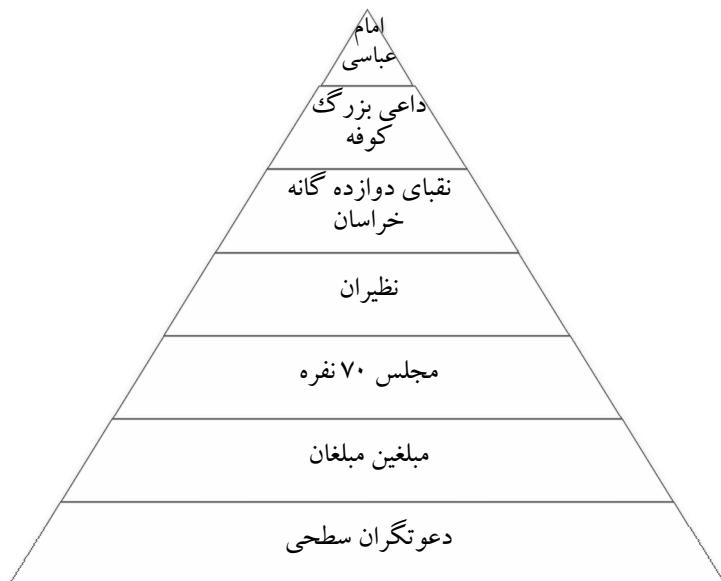
ظهور و گسترش فرق و مذاهب اسلامی اعم از فرق اهل سنت و شیعی و گروههایی چون خوارج از سوی دیگر هستیم. تنوع مذهبی و دینی در این دوران به شدت زیاد و تلاطم فرهنگی بسیار بالا بوده است. در این میان، شیعه به عنوان یکی از فرق اسلامی سعی بر گسترش نفوذ خود داشته است. از عصر امام باقر^(۱) که به مرور، جامعه ایرانی از بهت ناشی از فتوحات سریع اسلامی خارج شده و در صدد بازسازی خود بود، وارد مناظره و مجاجه با سایر ادیان و همچنین اسلام و فرق اسلامی شد. به نظر می‌رسد سازمان و کالت از دوران امام صادق^(۲) کار خود را شروع کرده است. این سازمان به معنای مجموعه‌ای از فعالیت‌های هماهنگ تحت رهبری واحد بود که از عصر امام صادق به بعد مطرح شد و دارای وظایف مشخص و ویژگی‌های منحصر بود.^(۳) این سازمان توسط امامان شیعه نظارت و هدایت می‌شد و در اموری چون تعیین و عزل و کلا، معرفی شخصیت‌های مثبت یا منفی به جامعه شیعه، نظارت بر کار و کلا، معرفی جریان‌های دروغین و کالت و تأمین مالی و کلا فعال بود.^(۴) به نظر می‌رسد سازمان و کالت در زمینه اموری چون تبلیغ و گسترش شیعه، امور قوه‌ی و پاسخ به سؤالات دینی و مذهبی، امور سیاسی و فرهنگی فعالیت داشته است.

اما آنچه سازمان و کالت را در این دو قرن (اول تا نیمه دوم سده سوم) فعال کرده بود، زمینه مناسبی بود که در جامعه تحت اداره حکومت‌های اسلامی به وجود آمده بود. تقابل فرهنگی ادیان و مذاهب مختلف به خصوص در ایران، زمینه را برای فعالیت این سازمان فراهم کرده بود. البته تقابل جریان‌های دینی و مذهبی در اشکال مختلف چون قیام‌های مسلحه که عمدها در نیمه شمالی ایران به وجود می‌آمدند مانند قیام مقنع، سنbad، بابک خرمدین، مازیار و... یا به صورت نظارات کلامی ظهر می‌یافتد. در چنین شرایطی به نظر می‌رسد ائمه شیعه با الگوبرداری از سازمان دعوت عباسی، سازمان و کالت را پایه‌ریزی کرده و هدف‌های خود رانه در شهرها که احتمالاً در روستاهای جمعیت پیشتری داشته و حکومت نیز حساسیت کمتری نسبت به آن داشته است متمرکز کرده بودند. در بررسی تطبیقی ای که در مورد شباهت سازمان و کالت امامیه و سازمان دعوت عباسی صورت گرفته است به خوبی شباهت سازمان و کالت امامیه با سازمان دعوت عباسی مشخص است.^(۵) براساس دو هرمی که از سازمان دعوت عباسی و سازمان و کالت

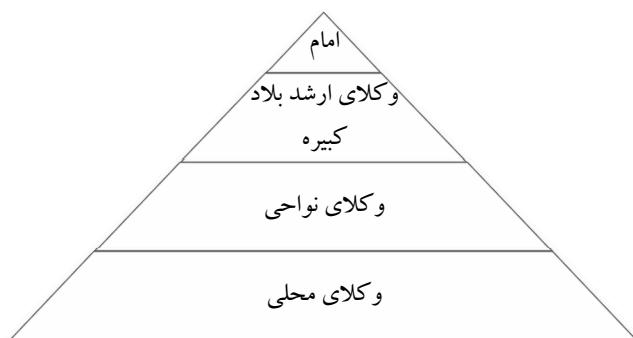
۱ پروین دخت اوحدی حائری (۱۳۸۴)، «سازمان و کالت در سیره امامان معصوم»، *شیعه‌شناسی*، ش. ۹، همان: ص. ۱۶۹.
۲ همان، ۱۶۹.

۳ محمد رضا جباری و محمد کاظم ملبوی (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی سازمان و کالت امامیه و سازمان دعوت عباسیان»، *مجله شیعه‌شناسی*، ش. ۳۷، ص. ۱۲۳-۱۵۶.

امامیه داده شده است می‌توان به شباهت‌های هر دو سازمان پی برد.



^۱ سلسله‌مراتب سازمانی دعوت عباسی^۱



^۲ سلسله‌مراتب سازمانی وکالت امامیه^۲

۱ محمدرضا جباری و محمدکاظم ملبوی، همان، ص ۱۳۱.

۲ همان، ص ۱۴۲.

در این دو شکل، شباهت‌های سازمان و کالت امامیه با سازمان دعوت عباسی کاملاً مشخص است. به نظر می‌رسد که در هر دو سازمان، بیشتر توجه به نواحی کوچک بوده و حتی روستاهای (به رغم اینکه داده‌های تاریخی بسیار کم است) هدف نخست این سازمان‌ها بوده است. چنانکه از برخی نشانه‌ها می‌توان به فعالیت سازمان دعوت عباسی در روستاهای بی‌برد. به عنوان نمونه، در سال ۱۲۹ ابومسلم مبارزه خود را از دهکده سپینچ شروع کرد و بنا به گفته طبری از روستاهای اطراف، افراد زیادی به وی پیوستند.^۱ این نشانه آیا نمی‌تواند دلیل توجه خاص سازمان دعوت عباسی به روستاهای باشد؟ و همان‌طور که در هرم‌های مقایسه‌ای دو سازمان دیدیم سازمان و کالت امامیه نیز وکلای خود را در نواحی داشته و به احتمال زیاد در روستاهای فعال بوده است. به عبارتی سازمان و کالت امامیه به صورت شاخه‌ای عمل می‌کرد و هرچه نواحی کوچک‌تر می‌شدند میزان فعالیت این سازمان افزایش می‌یافت؛ چرا که شهرها عمدتاً در دست حاکمان اموی و عباسی قرار داشتند و حائز اهمیت بسیاری برای اینان به حساب می‌آمدند؛ ولی روستاهای از چنین وضعیتی برخوردار نبودند. همچنین نگاهی به پراکندگی حیطه این سازمان، نشان از گستردنی فوق العاده آن در ایران دارد و شهرهای مختلف در نواحی گوناگون از جبال، خراسان، طبرستان... شاهد حضور و کلاً بوده‌اند.

در متون تاریخی و جوامع روایی می‌توان به فعالیت سازمان و کالت در بخش‌هایی از ایران پی برد، البته نکه شگفت‌انگیز در این باره عدم اشاره منابع به فعالیت این سازمان در ایالت فارس است که به نظر می‌رسد به رغم عدم اشاره منابع به این ایالت، فعالیت سازمان و کالت در آن گسترده بوده است (در ادامه به این موضوع می‌پردازیم).

به اعتقاد برخی از محققان، شروع فعالیت سازمان و کالت و به اعتقاد برخی دیگر، دوره رشد و اوچ‌گیری فعالیت این سازمان در زمان امام کاظم^(۲) می‌باشد.^۳ اما احتمالاً این سازمان از دوره امام صادق^(۴) پایه‌گذاری شد و روند رو به رشدی را طی کرد و در بخش‌های مختلفی از ایران فعالیت‌های خود را گسترش داد. وکلای امام رضا^(۵) نیز در مناطق مختلف ایران فعالیت داشته‌اند.

۱ محمد بن جریر طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۰، تهران، اساطیر، ص ۴۵۱۴-۴۵۱۸.

۲ حسین جاسم (۱۳۶۷ش)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه سید محمد تقی آیت‌الله‌ی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۳۴.

شهرهای اهواز^۱ همدان^۲ سیستان و بخت^۳ ری^۴ و قم^۵ از جمله شهرهایی بوده‌اند که از وکلا در آنها نام برده شده است. در عین حال این سازمان همواره در تلاش بوده تا به دور از چشم ناظران سیاسی، به فعالیت خود ادامه دهد.^۶

در قم مکان‌های بسیاری وقف امامان شیعه شده بود و وکلایی از جانب ائمه شیعه و کیل و ناظر بر اوقاف قم بوده‌اند که از معروف‌ترین آنها می‌توان به راشدین اسحاق قمی اشاره کرد،^۷ از جمله وکلای امام رضا در این شهر عبدالعزیز بن مهتدی قمی است که وی و کالت امام جواد^۸ را نیز بر عهده داشته است.^۹ دیگر و کیل امام رضا در این شهر، زکریابن آدم قمی بود که پس از شهادت امام رضا^{۱۰}، و کالت امام جواد^{۱۱} را نیز بر عهده داشت.^{۱۲} از شخصی به نام مسافر نیز نام برده شده است که از سوی امام جواد^{۱۳} به و کالت در اوقاف قم منصوب شده بود.^{۱۴} امام هادی^{۱۵} نیز و کیلی به نام احمدبن حمزه بن یسع در قم داشت.^{۱۶} در عصر امام حسن عسکری^{۱۷} یکی از وکلای مبرز و سرشناس آن حضرت در قم، احمدبن اسحاق اشعری قمی بود که مسئولیت و کالت در امور اوقاف را بر عهده داشت.^{۱۸}

آوه (آبه) از دیگر مناطقی است که در منابع به وجود گرایش‌های شیعی در این شهر، همچنین ارتباط اهالی آنجا با وکلای ائمه اشاره شده است.^{۱۳} قزوینی در کتاب آثار البلاط و اخبار العباد از

^١ ابوالعباس احمدبن علی اسدی نجاشی(بی تا)، رجال نجاشی، قم: مکتب الداوري، ص ١٧٧.

^۲ ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز کشی(۱۳۸۴)، رجال کشی، به تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: بی‌نا، ص ۱۲۶.

^۳ ابو جعفر محمد بن يعقوب کلینی رازی(۱۳۷۷ش)،*اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، تهران: دارالکتب
الاسلامیة، ص ۱۱۱.

^۴ محمدبن باقرین محمدنتی مجلسی(۱۳۷۶)، بخار الانوار، ج ۵، تهران: بی‌نا، ص ۴۵-۴۶.

^۶ محمد رضا جباری (۱۳۸۲)، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (علیهم السلام)، ج ۱، ص ۱۱.

⁷ حسن بن محمدبن حسن اشعری قمی (۱۳۱۳ش)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح سید جلال الدین تهرانی، تهران: چاپخانه مجلسی، ص ۲۱.

۸ کشی، ص ۵۰۶، ح ۹۷۵ و ۹۷۶.

۹ همان، ۱۱۱۱-۱۱۱۵ = ۵۹۶-۵۹۴

^{١٠} شیخ الدین محمد بن شهید آشوب سوی، مازن

¹¹ امتحان محمد بن حسن شيخموس (١٤١٢)، الغوث، بمعتقداته، الانلام، ص ٢٠٨، ح.

^{۱۱} حسین محمد بن حسن قمی، ص ۱۱۱.

^{۱۱} کلینی رازی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ مجلسی، ج ۱۵، ص ۱۱۹.

تشیع مردم این شهر به صراحت نام برد و می‌آورد که مردم شهر آوه همگی شیعه هستند.^۱ حمدالله مستوفی نیز اشاره دارد که اهالی اطراف شهر ساوه که شهری سنی نشین بود، همه شیعه اثنی عشری هستند.^۲ شهر کاشان نیز طق گفته قزوینی شیعه امامیه بوده‌اند.^۳ یاقوت حموی نیز به به این امر تصریح کرده است.^۴ حمدالله مستوفی از قریه ماها باد در اطراف کاشان نام برد است که که شیعه مذهب بوده‌اند.^۵

از نقاطی از جبال، مناطقی بین قم و همدان همچون شهرهای فراهان و تفرش نیز نام برد شده که شیعه مذهب بوده‌اند.^۶ مستوفی درباره اهالی تفرش سابقه تشیع آنها را با قدمت زیاد و عمدۀ ساکنان آن را سادات حسینی دانسته است.^۷ در ری نیز سازمان و کالت فعال بوده است. به نظر می‌رسد قدیم‌ترین اشاره به سازمان و کالت در ری به دوران امام صادق^(۸) می‌رسد که افرادی وجوه شرعی را به اصحاب امام صادق تحويل می‌دادند.^۹ همچنین وجود مقبره حمزه بن موسی بن جعفر^(۱۰) و حضرت عبدالعظیم حسنی و برخی دیگر از فرزندان ائمه در ری، سابقه تشیع این شهر را در قرون دوم و سوم به اثبات می‌رساند. به نظر می‌رسد حضرت عبدالعظیم به دستور امام هادی^(۱۱) به منظور توسعه تشیع از طبرستان به ری آمده بود و به نوعی نقش و کالت از جانب امام هادی^(۱۲) را بر عهده داشت.^{۱۳} ورود تعدادی از شیعیان ری به محضر امام جواد^(۱۴) نیز از قراین وجود شیعه در ری اوایل قرن سوم است.^{۱۵} در مناطق اطراف، نظیر قصران گرایش‌های شیعی رواج داشته است.^{۱۶} حضور وکلا در ری در زمان امام رضا و امام جواد علیهم السلام- مشخص است ولی ارتباط اصلی سازمان و کالت با ری، مربوط به اواسط نیمه دوم قرن سوم هجری یعنی دوره غیبت صغیری است. در این دوره یکی از وکلای

۱ زکریابن محمدين محمود قزویني(۱۴۰۴ق)، آثارالبلاد و اخبارالعبيد، بيروت: دار بيروت و الطباعة و النشر، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲ حمدالله مستوفی قزویني(۱۳۶۲ش)، نزهة القلوب، تهران: ارمغان، ص ۶۲-۶۳.

۳ قزویني، ص ۴۳۲.

۴ یاقوت حموی(۱۳۹۹ق)، معجمالبلدان، ج ۴، بيروت: دار صادر، ص ۱۰۲ و ۱۰۶.

۵ مستوفی، ص ۶۹.

۶ مستوفی، ص ۶۸؛ قزویني، ص ۴۳۲.

۷ مستوفی، ص ۶۹.

۸ ابوالحسن سعیدبن عبدالله(قطبالدين راوندي) (۱۴۰۹ق)، الخراج و الجراح، ج ۲، قم: نشر مؤسسه المهدى، ص ۷۷۸-۷۷۷.

۹ حسن کریمان(بی تا)، ری باستان، ج ۲، بی جا: انجمن آثار ملی، ص ۵۲.

۱۰ قطب الدین راوندی، ج ۲، ص ۶۶۹؛ مجلسی، ج ۵۰، ص ۴۴-۴۵.

۱۱ حسن کریمان(۱۳۵۶ق)، قصران، ج ۲، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۷۵۳؛ رسول جعفریان(۱۳۷۱)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، ج ۳، تهران: مرکز چاپ ونشر سازمان تبلیغات، ص ۱۹۰.

بر جسته امام حسن عسکری به نام رازی، در این منطقه فعال بوده است. از نامه امام حسن عسکری به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری چنین بر می‌آید که در عصر وی، رازی به عنوان وکیل ارشد ناحیه ری و رابط بین وکلای خراسان و عثمان بن سعید عمری بوده است. در این نامه به وجود شیعیان در ناحیه نیشابور، بیهق و مناطق اطراف آنجا اشاره شده و پیداست که اینان وجهه شرعی را به ابراهیم بن عبده، وکیل بیهق و نواحی اطراف می‌پرداخته‌اند، و او نیز وجود را به رازی می‌داده است.^۱ ابوالحسن محمدبن جعفر اسدی به عنوان مهم‌ترین و سرشناس‌ترین وکیل ایران در دوره سفیر دوم و سوم در منطقه ری بوده است.^۲ از افراد دیگری چون حاجزین بزید^۳، ابوعلی محمدبن احمد بن حماد مروزی^۴ و مروزی^۵ و اسدی^۶ نیز در این منطقه نام برده شده است. در قزوین نیز سازمان و کالت فعال بوده است؛ از از وکلای امام هادی از فارس بن حاتم قزوینی نام برده شده است که واسط بین شیعیان مناطق جبال و آن حضرت در سامرای بوده است.^۷

در همدان به خصوص در عصر امام جواد^(۸) سازمان و کالت فعال بوده است. یکی از وکلای ناحیه همدان ابراهیم بن محمد همدانی است که بنا به گفته شیخ طوسی از اصحاب امام رضا^(۹) و ائمه بعد از وی بوده است.^۷ بنا به گفته نجاشی، فرزندان و نواده‌های ابراهیم یکی پس از دیگری و کالت ناحیه قم را عهده‌دار بوده‌اند.^۸ از افرادی چون قاسم بن محمدبن علی بن ابراهیم همدانی، ابوعلی بسطامی بن علی و عزیز بن زهیر نام برده شده است که هر سه نفر تحت نظرات یک وکیل ارشد به نام ابومحمد حسن بن هارون بن عمران همدانی فعالیت می‌کردند.^۹ دینور و قرمیسین (کرمانشاه) از شهرهایی هستند که می‌توان به وجود شیعیان و ارتباط سازمان و کالت با این نواحی بی‌برد، چنانکه شیخ صدوق از سه نفر از اهالی دینور به نام‌های حسن بن هارون، احمدبن اُخید و

۱ کشی، ص ۵۷۹ ح ۱۰۸۸.

۲ شیخ طوسی (۱۳۸۰ق)، رجال الطوسي نجف: مکتب الحیدريه، ص ۴۸۸، ح ۹، کشی، ص ۵۷۱ ح ۱۰۸۸.

۳ ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن بابویه قمی شیخ صدوق (۱۴۲۶ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ص ۴۸۸، ح ۹.

۴ کشی، ص ۵۷۱ ح ۱۰۸۸.

۵ شیخ صدوق (۱۴۲۶ق)، ص ۴۴۲.

۶ کشی، ص ۵۲۲ و ۵۲۶.

۷ شیخ طوسی (۱۳۸۰ق)، ص ۳۶۸ و ۳۹۷، ح ۴۰۹.

۸ نجاشی، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۹ نجاشی، ص ۲۴۳.

ابوالحسن نام می‌برد که موفق به دیدار حضرت مهدی ^(عج) شده‌اند.^۱ ارتباط مردم منطقه دینور با سازمان و کالت را می‌توان از روایتی که ابوالحسن احمدبن محمد دینوری آورده است، استنباط کرد. وی یک سال پس از رحلت امام حسن^(ع) از اردبیل وارد دینور شد و شانزدهزار درهم وجهه شرعی را که مردم جمع کرده بودند تحويل گرفته و سپس به قرمیسین رفته و ضمن ملاقات با «احمدبن حسن مادرانی» از وی نیز هزار دینار که اهدائی شیعیان آن شهر بوده تحويل گرفته و به عثمان بن سعید عمری باب امام زمان تحويل داد.^۲

در آذربایجان و منطقه اران، سازمان و کالت فعالیت داشته و از فردی به نام قاسم بن علاء از وکلای معروف منطقه اران نام برد شده است.^۳

در اهواز نیز می‌توان فعالیت سازمان و کالت را مشاهده کرد. از عبدالله بن جنبد، صحابی امام صادق^(ع) و امام کاظم^(ع) و امام رضا^(ع) نام برد شده است.^۴ پس از درگذشت عبدالله بن جنبد، علی بن مهزیار در منطقه اهواز و بصره به وکالت ائمه رسید. به تصریح شیخ طوسی، عبدالله بن جنبد و کیل امامان هفتم و هشتم بوده است^۵ و علی بن مهزیار و کالت امام رضا و امام هادی - علیهم السلام - را بر عهده داشته است.^۶

در این حال، مناطق دیگری در ایران بودند که شیعیان در آنجا حضور داشتند؛ ولی نسبت به حضور و کلا در این مناطق شاهد و نمونه‌ای صریح نداریم - مناطقی چون طبرستان، کرمان و فارس. اما آیا وجود امامزاده‌هایی در این مناطق، خود دلیل بر فعالیت این سازمان نمی‌تواند باشد؟ آیا این امامزادگان خود و کلای ائمه شیعه محسوب نمی‌شده‌اند؟ هرچند به دلیل قفر گزارش‌های تاریخی نمی‌توان این مطلب را به طور قطع تعیین کرد. قاضی نورالله شوستری درباره طبرستان می‌گوید: «اکثر اهالی بلاد طبرستان شیعه بودند و در بعضی بلاد آنها مانند آمل هرگز سنی نبوده است». ^۷ و بنابراین عدم فعالیت سازمان و کالت در طبرستان بسیار بعيد است. یکی از نشانه‌هایی که مارا به وجود سازمان و کالت در طبرستان راهنمایی می‌کند گزارشی است از کتاب *الخرائج والجرائح* که

۱ شیخ صدق (۱۴۲۶ق)، ص ۴۴۲-۴۴۳.

۲ مجلسی، ج ۵۱، ص ۳۰۰؛ جاسم حسین (۱۳۶۷ق)، ص ۴۵۹.

۳ شیخ طوسی (۱۴۱۲ق)، ص ۱۹۲.

۴ شیخ طوسی (۱۳۸۰ق)، ص ۳۵۵، ۲۲۹ و ۳۷۹.

۵ شیخ طوسی (۱۴۱۲ق)، ص ۲۱۰-۲۱۱.

۶ کشی، ص ۵۴۹؛ شیخ طوسی (۱۳۸۰ق)، ص ۴۰۳، ۳۸۱.

۷ قاضی سینورالله مرعشی شوستری (۱۳۷۵ق)، مجلس المؤمنین، ج ۱، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ص ۹۸-۹۹.

می‌نویسد: جعفر بن شریف جرجانی به قصد حج از طبرستان حرکت کرده بود، در سامرا به حضور امام حسن عسکری وارد شده، اموالی را که مردم این ناحیه (جرجان) به وی داده بودند، تحويل امام داد.^۱ در سایر نقاط ایران مانند ارجان فارس، کرانه دریا (خلیج فارس)،^۲ شهر زور و قاین اصفهان،^۳ روبار، کوهستان ابی غانم و منطقه «بلوچ»،^۴ ایران شهر^۵ شیعیانی وجود داشته‌اند و با توجه به حضور شیعیان می‌توان حضور سازمان و کالت را در این مناطق محتمل دانست.

اما چنانچه اشاره شد مکانیزم و سازوکار تغییر دین از ادیان باستانی چون زردشتی به شیعه را در ایالاتی چون فارس، کرمان و طبرستان و سایر نقاط، می‌توان با وارد شدن جامعه به فاز فرهنگی تبیین کرد. در این جامعه با دو نوع عمدۀ از تقابل با دین و ایدئولوژی جدید روبه‌رو هستیم. عمدتاً نیمه شمالی ایران از نظر نظامی و برخوردهای سیاسی فعال‌تر و شاهد تحرکات نظامی و قیام‌های مختلف در طول سه قرن اول است. قیام‌ها و شورش‌هایی مانند سنباد، مقعن، بابک و مازیار از این نوع عکس‌العمل‌ها بودند، و آئمۀ شیعه با رصد کردن این تحولات به جای وارد شدن در عرصه منازعات نظامی در جامعه‌ای که در فاز فرهنگی قرار گرفته بود، سعی کردند با تدبیر فرهنگی و نفوذ در مناطق کوچک و روستایی، به گسترش شیعه پیراذاند. از آنجا که منابع تاریخی عمدتاً گرایش به ثبت وقایع سیاسی و نظامی، عمل حاکمان و خاندان‌های حکومت گر داشته‌اند، توجهی به چنین تحول فرهنگی نداشته‌اند و به همین جهت، شاهد عدم وجود روایاتی مربوط به سازمان و کالت شیعه در منابع تاریخی به خصوص منابع اهل سنت هستیم؛ و اگر اشاراتی به وجود وکلا و نمایندگان آئمۀ شیعه شده است این روایات در جوامع روایی و کتب رجالی شیعه ثبت شده است، و آن‌هم در مناطقی که عمدتاً با تحولات سیاسی و درگیری‌های نظامی پیوند داشته‌اند؛ ایالت‌هایی چون سیستان، خراسان و جibal. اما نوع دوم تقابل با ایدئولوژی نوین (اسلام)، روندی است که در ایالت‌هایی چون فارس در پیش گرفته شد، این ایالت که مرکز زردشتیان بود به جای حضور فعال نظامی و سیاسی در عرصه رویارویی با اسلام و حاکمان

۱ قطب الدین راوندی، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۶.

۲ ابوعبدالله محمدبن احمد مقدسی (۱۳۶۱ش)، *حسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، ص ۶۵۳.

۳ شیخ صدق، ص ۴۲۲-۴۲۳.

۴ ابواسحاق ابراهیم اصطخری (۱۳۶۸ش)، *مسالک و الممالک*، به اهتمام ایرج افشار، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۳.

۵ مقدسی، ج ۲، ص ۶۲۰.

مسلمان از رویارویی متقابل خودداری کرد و به نظر می‌رسد درهای خود را به روی جهان خارج بست، و همین عامل، باعث شد که در قرن چهارم اصطخری از وجود تعداد زیادی زردهشتی در فارس خبر دهد.^۱ به عبارتی زردشتیان ایالت فارس با درون گرایی و محافظه‌کاری سعی در حفظ هویت خود کردند؛ اما چنین تاکتیکی منجر به استحاله جامعه زردشتیان گردید، چراکه اینان با بالا بردن درصد روابط درون گروهی و پایین آوردن روابط برون گروهی، محدودیت‌های بسیاری را بر خود تحمیل کردند که در نتیجه فعالیت‌های فرهنگی و فشارهای سیاسی روز به روز از تعداد آنها کاسته شد. به نظر می‌رسد یکی از ایالت‌هایی که بهترین بستر را برای فعالیت سازمان و کالت داشته است – به رغم عدم ذکر منابع – همین ایالت فارس بوده است. در شرایطی که زردشتیان از روابط خود با محیط خارج کاسته بودند و از تقابل سیاسی و نظامی خودداری می‌کردند، سازمان و کالت با افزایش و گسترش فعالیت‌های خود در این ایالت به اقدامات فرهنگی برای گسترش شیعه دست زد. اینکه امروزه بیشترین آمار مقابر امام زادگان در استان فارس و نواحی اطراف آن وجود دارد آیا دلیل بر فعالیت گسترده سازمان و کالت در این ایالت به اقدامات فرهنگی زادگان پر تعداد در این استان و به خصوص در قسمت‌های دور افتاده و محاط در کوه‌ها و مناطق روستایی، خود دلیلی بر فعالیت و تمرکز سازمان و کالت در روستاهای آن دوران، اکنیت جمعیت را به خود اختصاص می‌دادند نیست؟ و اینکه در منابع تاریخی و حتی روایی، ذکری از وکلای ائمه در ایالت فارس و کرمان نشده است جای تعجب ندارد چرا؟ همان‌طور که گفته شد از آنجا که منابع تاریخی به رویدادهای سیاسی و نظامی و عمل حاکمان علاقه داشته‌اند و همچنین تمرکزشان بر اتفاقات موجود در شهرها بوده است طبیعتاً توجهی به فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی آن‌هم در نقاط دورافتاده و روستاهای نداشته‌اند و در ایالاتی چون فارس که زردشتیان خود را محاط در درهای بسته کرده بودند، این توجه به میزان زیادتری کاهاش یافته است. همچنین ما در شهرهای مختلف ایران شاهد یادمان‌هایی تحت عنوان قدمگاه‌ها هستیم که عمدها به قدمگاه امام رضا موسوم هستند. آیا وجود این قدمگاه‌ها خود نشانه‌هایی دال بر وجود گرایش‌های علوی و شاید شیعی در نقاط مختلف ایران است؟

بنابراین به نظر می‌رسد سازمان و کالت با گسترش فعالیت‌های خود در بخش‌های مختلف ایران منجر به توسعه بی‌سابقه شیعه گردید و زمینه را برای حکومت‌های شیعه چون آلبویه و

^۱ اصطخری، ص ۱۰۵ و ۱۲۱.

بعدها صفویه مهیا کرد و این امر خط بطلانی است بر ادعای آنان که معتقدند شاه اسماعیل صفوی، شیعه را به زور شمشیر در ایران مستقر کرد.

نتیجه‌گیری

با سقوط دولت ساسانی، نظم مستقر در جامعه ایرانی که عمدتاً در فاز سیاسی قرار داشت فرو ریخت و این فروپاشی باعث دگرگونی ساختارها و نهادهای مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی در جامعه شد. به نظر می‌رسد جامعه ایرانی در سه قرن اول از فاز سیاسی به فاز فرهنگی منتقل شد و تقابل فرهنگی بین ادیان و مذاهب باستانی با ایدئولوژی نو پای اسلامی شروع گردید. در این میان، سازمان و کالت امامیه که در زمان امام صادق^(۲) کار خود را شروع کرده بود سعی به گسترش و تبلیغ شیعه در مناطق مختلف ایران کرد و با استقرار در شهرهای مختلف و بسط و گسترش فعالیتهای خود به مناطق کوچک و روستایی سعی بر تقابل فرهنگی با جامعه ایرانی و گسترش شیعه در ایران نمود. گزارش‌های تاریخی مؤید حضور و کلام امامان شیعه در شهرهای مختلف ایالت جبال، طبرستان، خراسان، خوزستان است؛ اما کمتر گزارشی حاکی از تقابل نظامی سازمان و کالت با قدرت‌های زمان است؛ چراکه ائمه شیعه با در ک تأثیر بیشتر تقابل فرهنگی و این که تشکیل حکومت از زمان امام سجاد^(۳) برای امامان شیعه دیگر موضوعیت نداشت، سعی بر گسترش شیعه در مناطق کوچک و روستایی داشتند و این امر باعث عدم حساسیت حکومت‌ها و حتی تاریخ‌نگاران گردید؛ ولذا ذکری از فعالیت سازمان و کالت در منابع تاریخی نداریم. در ایالت‌هایی چون فارس و کرمان که زردشتیان، خود را محدود کرده بودند فعالیت سازمان و کالت به رغم عدم ذکر منابع، شدیدتر بوده است و وجود امام زادگان متعدد در این ایالت‌ها خود گواهی بر فعالیت سازمان و کالت است. به عبارتی با منتقل شدن جامعه ایرانی از فاز سیاسی به فاز فرهنگی، ائمه شیعه در تقابل فرهنگی که از طریق سازمان و کالت اعمال می‌شد شیعه را در قسمت‌های مختلف ایران و شهرهایی چون ری، قم، آوه، همدان، نیشابور، بیهق، طوس، کاشان، اهواز، فراهان، تفرش، قزوین، دینور، قرمیسین، آمل و شهرهای طبرستان و نیز ایالت‌های فارس و کرمان و سیستان گسترش دهند و باعث گسترش دادند و زمینه را برای بهربرداری حکومت‌های بعدی چون علویان طبرستان، آلبویه، سربداران، ایلخانیان، قراقویونلوها و صفویان کردند.

فهرست منابع

- ابن شهرآشوب، رشیدالدین محمد(۱۴۰۵ق)، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، بیروت: دارالاضواء.
- ابوعلی مسکویه رازی، (۱۳۶۹)، تجارت الامم و تعاقب الهمم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش.
- ارد اویرافنامه (۱۳۸۲)، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: معین-انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اشعری قمی، حسن بن محمدبن حسن (۱۳۱۳)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالمالک قمی، تصحیح سیدجلال الدین تهرانی، تهران: چاپخانه مجلسی.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۸)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اوحدی حائری، پروین دخت (بهار ۱۳۸۴)، «سازمان و کالت در سیره امامان معصوم^(ع)»، شیعه‌شناسی، ش ۹.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۲)، سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه (علیهم السلام)، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره).
- جباری، محمدرضا و مليوی محمد کاظمی، (بهار ۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی سازمان و کالت امامیه و سازمان دعوت عباسیان»، مجله شیعه‌شناسی، ش ۳۷.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۱)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، ج ۳، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات.
- چلبی، مسعود (۱۳۸۶)، جامعه شناسی نظم، تهران: نشر نی.
- حموی، یاقوت (۱۳۹۹)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
- حسین، جاسم (۱۳۶۷)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه سیدمحمد تقی آیت‌الله، تهران: امیرکیر.
- راوندی، ابوالحسن عسید بن عبدالله (۱۴۰۹ق)، الخرائج والجرائح، ج ۲، قم: نشر مؤسسه المهدی.
- شیخ‌صدقوق، ابوجعفر محمدبن علی بن حسین (ابن بابویه) (۱۴۲۶ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- شیخ‌طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۳۸۰ق)، رجال الطوسي، نجف: مکتب الحیدرية
- (۱۴۱۲ق)، الغيبة، بیروت: دار الكتاب الاسلامي.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵ق)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۰، تهران: اساطیر.
- قزوینی، زکریا بن محمدبن محمود (۱۴۰۴ق)، آثار البلاط و اخبار العباد، بیروت: دار بیروت و الطباعة و النشر.
- کریمان، حسن (بی‌تا)، ری باستان، تهران: انجمن آثار ملی.
- (۱۲۵۶)، قصران، تهران: انجمن آثار ملی.
- کشی، ابو عمر و محمدبن عمر بن عبدالعزیز (۱۳۸۴)، رجال کشی، به تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: بی‌نا.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۷۷)، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالكتب الاسلامية.
- مجلسی، محمدبن باقر بن محمد تقی (۱۳۷۶)، بحار الانوار، تهران: بی‌نا.

- مرعشی شوستری، قاضی سیدنورالله حسینی(۱۳۷۵ق)، مجالس المؤمنین، تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
- مستوفی قزوینی، حمدالله(۱۳۶۲)، نزهه القلوب، تهران: ارمغان.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین(۱۳۴۴)، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد(۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمة منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- نجاشی، ابوالعباس احمدبن علی اسدی(بی‌تا)، رجال نجاشی، قم: مکتب الداوري.

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:
تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:	
ریال	به مبلغ:	شماره فیش بانکی:
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

Content

Clarifying the reasons for the dominance of political orientation over religious orientation of Bani Abbas in Haj and pilgrimage	Amin Reza Tohidi Mostafa Pirmoradian	7
A critical study on early Ismaili resources (from mid second century to mid fourth AH)	Behnaz Keybakhi Fatemeh Jan Ahmadi	29
Dervish administration in Kurdish Iraq (1918- 1931 AD)	Hassan Hazrati Sabah Ghanbari	57
Evolution of the concept of Science in transition from the age of ignorance to the Prophet's era ..	AhmadReza Khezri Abdollah Farrahi	79
Evaluation of the role of religious factors in Safavid military efficiency	mohammad Hassan Raznahan Ibrahim Moshfeghifar	107
The Function of Chronological Gaps in Narrator Reliability at First Part of Available Tarikh_i Bayhaqi	Mohammad Ragheb	139
Role, effect and mechanism of advocacy Organization (sazman e vekalat) in spreading of Shiism in Iran	Mahdi Rafatipanah Mojtaba Azizi	175

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research 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 Geoghrphy, 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

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